

Epilog

Zur Theorie der destituierenden Kraft

1. Die Archäologie der Politik, die im Zentrum des »Homo sacer«-Projekts stand, zielte nicht darauf ab, den oder den Begriff, die oder die Institution der abendländischen Politik zu kritisieren oder zu korrigieren; es ging vielmehr darum, zum Ursprungsort, zur ursprünglichen Struktur der Politik selbst vorzudringen, um das *arcanum imperii* ans Licht zu bringen, das gewissermaßen ihr Fundament bildet und in ihnen vollständig entblößt und zugleich sorgfältig verborgen seiner Entdeckung harret.

Die Identifizierung des nackten Lebens als erster Bezugspunkt und Einsatz der Politik bildete daher den Auftakt der Untersuchung. Die ursprüngliche Struktur abendländischer Politik ist die *exceptio*, der einschließende Ausschluss des menschlichen Lebens in Gestalt des nackten Lebens. Man bedenke die Eigentümlichkeit dieser Operation: Das Leben ist als solches nicht politisch – weshalb es aus der Stadt ausgeschlossen werden muss –, und doch ist es gerade die *exceptio*, die Aus- und Einschließung dieses Unpolitischen, die den politischen Raum begründet.

Man darf das nackte Leben nicht mit dem natürlichen Leben verwechseln. Durch seine Teilung und seine Einbindung in das Ausnahme-Dispositiv nimmt das Leben die Form des nackten Lebens an, eines Lebens, das aufgespaltet und von seiner Form getrennt wurde. In diesem Sinne ist die These am Ende von *Homo sacer I* zu verstehen, der zufolge »die fundamentale Leistung der souveränen Macht die Produktion des

nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element« ist. Und es ist dieses nackte Leben (oder »heilige« Leben, wenn *sacrer* in erster Linie ein Leben bezeichnet, das getötet, aber nicht ermordet werden kann), das in der rechtlich-politischen Maschine des Abendlandes als Schwelle dient, an der *zoè* und *bios*, natürliches und politisch qualifiziertes Leben, miteinander verschränkt sind. Eine andere Dimension der Politik und des Lebens zu denken wird erst möglich, wenn es gelungen ist, das Ausnahme-Dispositiv des nackten Lebens außer Kraft zu setzen.

2. Im Laufe der Untersuchung erwies sich jedoch die Struktur der Ausnahme, die im Zusammenhang mit dem nackten Leben definiert worden war, als allgemeinere Struktur der *archè*, die sich nicht nur in der rechtspolitischen Tradition, sondern auch in der Ontologie wiederfand. Tatsächlich bleibt die Dialektik des Grundes, die die abendländische Ontologie seit Aristoteles bestimmt, unverständlich, wenn man übersieht, dass sie als Ausnahme funktioniert. Die Strategie ist immer dieselbe: Etwas wird zerteilt, ausgeschlossen und auf den Grund gestoßen, doch gerade durch diesen Ausschluss bleibt es als *archè* und Fundament eingeschlossen. Das gilt für das Leben, von dem laut Aristoteles »auf vielfältige Weise gesprochen wird« – vegetatives Leben, sensitives Leben, intellektives Leben, das erste ausgeschlossen und zur Grundlage der anderen dienend –, aber auch für das Sein, von dem ebenfalls auf vielfältige Weise gesprochen und von denen eine als Grundlage abgetrennt wird.

Darüber hinaus steht der Mechanismus der Ausnahme womöglich in konstitutivem Zusammenhang mit dem Ereignis.

nis der Sprache, das mit der Anthropogenese zusammenfällt. Gemäß der Struktur der Präsupposition, der Voraussetzung, die wir weiter oben rekonstruiert haben, schließt die Sprache, indem sie sich ereignet, das Nicht-Sprachliche aus, trennt es von sich ab und schließt es mit derselben Geste als das ein, worauf sie je schon bezogen ist. Die *ex-ceptio*, die einschließende Ausschließung des Realen aus dem *logos* und in den *logos* ist also nichts anderes als die ursprüngliche Struktur des Ereignisses der Sprache.

3. In *Ausnahmezustand* wurde die rechtlich-politische Maschine des Abendlandes als doppelte Struktur beschrieben, die aus zwei heterogenen und dennoch eng aufeinander abgestimmten Elementen besteht: einem normativ-rechtlichen im engeren Sinne (der *potestas*) und einem anomischen und extrajuridischen (der *auctoritas*). Das normativ-rechtliche Element, in dem die Macht in ihrer wirksamen Form vorzuliegen scheint, braucht jedoch das anomische, um auf das Leben angewandt werden zu können; andererseits kann sich die *auctoritas* nur in Verbindung mit der *potestas* behaupten und Sinn ergeben. Der Ausnahmezustand ist das Dispositiv, das letztlich die beiden Seiten der rechtlich-politischen Maschine artikulieren und zusammenhalten muss, indem es eine Schwelle der Unentscheidbarkeit zwischen Anomie und *nomos*, Leben und Recht, *auctoritas* und *potestas* schafft. Solange die beiden Elemente in Korrelation, aber begrifflich, zeitlich und subjektiv unterschieden bleiben – wie im republikanischen Rom in der Gegenüberstellung von Senat und Volk oder im mittelalterlichen Europa in der von geistlicher und weltlicher Macht –, kann man

gewissermaßen von einem Funktionieren ihrer Dialektik sprechen. Wenn sie aber tendenziell in einer Person zusammenzufallen, wenn der Ausnahmezustand, in dem sie ununterscheidbar werden, die Regel wird, dann verwandelt sich das politisch-rechtliche System in eine Maschine des Todes.

In *Herrschaft und Herrlichkeit* kam in der Beziehung von Herrschaft und Regierung und von Untätigkeit und Herrlichkeit eine ähnliche Struktur zum Vorschein. Die Herrlichkeit erschien hier als Dispositiv, das darauf abzielt, im Inneren der ökonomisch-gouvernementalen Maschine jene Untätigkeit des menschlichen und göttlichen Lebens einzuschließen, die von unserer Kultur anscheinend nicht gedacht werden kann, dessen ungeachtet von ihr aber unablässig als letztes Geheimnis des Göttlichen und der Macht beschworen wird. Die Untätigkeit ist für das Funktionieren der Maschine so wesentlich, dass sich diese ihrer um jeden Preis zu bemächtigen sucht: In ihr Zentrum versetzt, wird sie zu Herrlichkeit und Akklamation, die vermittels der Medien auch heute noch ihre doxologische Funktion erfüllen.

In gleicher Weise war einige Jahre zuvor in *Das Offene* die Funktion der anthropologischen Maschine als Trennung und Gliederung des Humanen und des Animalischen im Menschen bestimmt worden. Und das am Ende des Buches ins Spiel gebrachte Projekt einer Abschaltung der unser Menschenbild bestimmenden Maschine erforderte weniger die Suche nach neuen Verbindungen zwischen Tier und Mensch, als vielmehr die Freilegung der zentralen Leere, des Hiatus, die – im Menschen – den Menschen vom Tier trennen. Was – wiederum in Form der Ausnahme – getrennt und dann in

der Maschine zusammengefügt worden war, musste in den Zustand der Teilung zurückversetzt werden, damit ein unteilbares, weder tierisches noch menschliches Leben überhaupt denkbar wird.

4. In all diesen Figuren ist der gleiche Mechanismus am Werk: Die *archè* konstituiert sich, indem sie die faktische Erfahrung zerlegt und eine Hälfte am Ursprung verwirft – das heißt ausschließt –, um sie dann mit der anderen Hälfte wieder zu verschränken, indem sie sie als das Zugrundeliegende einschließt. So ist die Stadt auf der Spaltung des Lebens in nacktes und politisch qualifiziertes Leben begründet, der Mensch durch die Ausschließung-Einschließung des Tieres definiert, das Gesetz durch die *exceptio* der Anomie, die Regierung durch den Ausschluss der Untätigkeit und deren Wiedereinschließung in Gestalt der Herrlichkeit.

Wenn das die Struktur ist, die die *archè* in unserer Kultur annimmt, steht das Denken vor einer Aufgabe, die nicht leicht zu bewältigen ist. Denn es geht nicht, wie es bislang meist geschehen ist, darum, neue und effektivere Ausprägungen der beiden Elemente zu denken, indem man die beiden Hälften der Maschine gegeneinander ausspielt. Noch geht es darum, auf archäologischem Wege zu einem ursprünglichen Anfang zu gelangen: Die philosophische Archäologie erreicht keinen anderen Anfang als den, der sich – vielleicht – aus der Abschaltung der Maschine ergibt (insofern ist erste Philosophie immer letzte Philosophie).

Das grundlegende ontologisch-politische Problem ist heute nicht die Arbeit, sondern die Untätigkeit, nicht die unermüdliche Suche nach einer neuen Operativität, sondern die

Ausstellung der Leere, die die Maschine der abendländischen Kultur in ihrem Zentrum birgt.

5. Das Denken der Moderne versucht, radikale politische Veränderungen mittels des Begriffs der »konstituierenden Gewalt« zu erklären. Am Ursprung jeder konstituierten Gewalt steht eine konstituierende Gewalt, die sie durch einen Prozess, der für gewöhnlich in Form einer Revolution auftritt, ins Sein bringt und garantiert. Wenn unsere Hypothese zur Struktur der *archè* zutrifft und wenn das grundlegende ontologische Problem heute nicht das Werk, sondern die Untätigkeit ist, wenn schließlich diese nur in Bezug auf ein Werk bezeugt wird, kann der Zugang zu einer anderen Figur der Politik nicht die Form einer »konstituierenden Gewalt« haben, sondern eher die von etwas, das wir vorläufig »destituierende Kraft« nennen wollen. Und wenn der konstituierenden Gewalt Revolutionen, Aufstände und neue Verfassungen entsprechen, also Gewalt, die das neue Recht setzt und konstituiert, müssen für die destituierende Kraft ganz neue Strategien erdacht werden, deren Bestimmung Aufgabe der kommenden Politik ist. Eine Macht, die von einer konstituierenden Gewalt gestürzt wurde, wird gemäß der unerbittlichen, unversiegbaren, trostlosen Dialektik von konstituierender und konstituierter Gewalt, von rechtssetzender und rechtserhaltender Gewalt in anderer Form wieder auferstehen.

Tatsächlich besteht das Paradox der konstituierenden Gewalt darin, dass sie, obgleich die Juristen mehr oder weniger entschieden ihre Ungleichartigkeit betonen, untrennbar mit der konstituierten Gewalt verbunden bleibt, ja mit ihr ein System bildet. So wird einerseits behauptet, dass die konsti-

tuierende Gewalt außerhalb des Staates angesiedelt ist, ohne ihn existiert und auch nach seiner Konstituierung außerhalb des Staates bleibt, während die aus ihr abgeleitete konstituierte Gewalt nur im Staat existiert; andererseits wird diese ursprüngliche und unbegrenzte Gewalt – die die Stabilität der Ordnung als solche bedrohen könnte – zwangsläufig eingezogen und in der von ihr hervorgebrachten konstituierten Gewalt eingefangen, in der sie als bloß verfassungsändernde Gewalt fortlebt. Selbst Sieyès, der wohl kompromissloseste Theoretiker der Transzendenz konstituierender Gewalt, sieht sich gezwungen, ihre Allmacht drastisch einzuschränken, und billigt ihr letztlich nur das Schattendasein einer *Jury constitutionnaire* zu, deren Funktion sich darauf beschränkt, den Verfassungstext nach streng geregelten Verfahren zu modifizieren.

Die Paradoxien, mit denen sich Theologen im Zusammenhang mit der Frage der göttlichen Allmacht auseinandersetzen mussten, scheinen sich hier in säkularisierter Form zu wiederholen. Denn Allmacht impliziert, dass Gott alles tun kann, auch die von ihm geschaffene Welt zerstören oder die Gesetze der Vorsehung, die die Menschheit zum Heil führen sollen, aufheben oder untergraben. Um die skandalösen Konsequenzen göttlicher Allmacht zu begrenzen, unterschieden die Theologen zwischen absolutem und geordnetem Vermögen: *de potentia absoluta* kann Gott alles; aber *de potentia ordinata*, das heißt, wenn er einmal etwas gewollt hat, ist seine Macht gerade deshalb begrenzt.

So wie das absolute Vermögen in Wirklichkeit nur die Voraussetzung des geordneten Vermögens ist, das es braucht, um seine bedingungslose Gültigkeit zu garantieren, ist auch

die konstituierende Gewalt das, was die konstituierte Macht voraussetzen muss, um sich Fundament und Legitimität zu geben. Nach dem Schema, das wir so oft beschrieben haben, ist jene Figur der Gewalt konstituierend, in der eine destituierende Kraft gefangen und neutralisiert wurde, um sicherzustellen, dass sie sich nicht gegen die Macht oder die Rechtsordnung als solche wendet, sondern nur gegen eine ihrer historischen Ausformungen.

6. Deshalb wurde im 3. Kapitel des ersten Teils des *Homo sacer* I darauf hingewiesen, dass die Beziehung zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt so komplex ist wie die, die Aristoteles zwischen Potenz und Akt herstellt, und der Versuch unternommen, die Beziehung zwischen beiden Begriffen als eine Beziehung des Banns zu erklären. Das Problem der konstituierenden Gewalt zeigt hier seine irreduziblen ontologischen Implikationen. Potenz und Akt sind lediglich die beiden Aspekte des souveränen Selbstkonstituierungsprozesses des Seins, in dem der Akt sich als Potenz voraussetzt und diese mit ihm durch die eigene Suspendierung, ihr Nicht-in-den-Akt-übergehen-Können, aufrecht erhalten wird, und andererseits der Akt nichts anderes ist als eine Bewahrung und eine »Rettung« (*soteria*) – in anderen Worten, eine *Aufhebung* – der Potenz.

Der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein souverän gründet, d.h. ohne daß ihm etwas vorausgeht oder es bestimmt, außer dem eigenen

Nicht-sein-Können. Und souverän ist jener Akt, der sich einfach dadurch verwirklicht, daß er die eigene Potenz, nicht zu sein, wegnimmt, sich sein läßt, sich selbst hingibt [Agamben 4, S. 57].

Daher die Schwierigkeit, eine rein destituierende, d.h. aus der souveränen Beziehung des Banns, die sie an die konstituierte Gewalt bindet, entlassene Kraft zu denken. Der Bann erscheint hier als Grenz-Form der Beziehung, in der das Sein dadurch begründet wird, dass es in Beziehung zu einem Beziehungslosen steht, das in Wirklichkeit nur die Präsupposition seiner selbst ist. Und wenn das Sein immer vom Seienden verlassenes – das heißt sich selbst überlassenes – Sein ist, dann stehen auch Kategorien wie »Sein-Lassen«, mittels deren Heidegger glaubte, der ontologischen Differenz entkommen zu können, noch mit dem Bann in Beziehung.

Deshalb wird das Kapitel beschlossen mit der Formulierung des Projekts einer Ontologie und einer Politik, die sich von jeder Figur der Beziehung, selbst von jener Grenz-Form der Beziehung, die der souveräne Bann darstellt, gelöst hat:

Die Existenz der Potenz muß ohne jede Beziehung zum Im-Akt-Sein gedacht werden, nicht einmal in der extremen Form des Banns oder der Potenz, nicht zu sein, und der Akt nicht mehr als Erfüllung und Manifestation der Potenz – nicht einmal in der Form der Gabe seiner Selbst und des Seinlassens. Das aber würde nicht weniger bedeuten, als die Ontologie und die Politik jenseits aller Figuren der Beziehung zu denken, selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist [ebd., S. 55].

Nur in diesem Zusammenhang wäre es möglich, eine rein destituierende Kraft zu denken, die sich nicht in eine konstituierte Gewalt auflöst.

» Es ist die geheime Solidarität rechtssetzender und rechts-erhaltender Gewalt, an die Benjamin dachte, als er in seinem Essay *Zur Kritik der Gewalt* versuchte, eine Form der Gewalt zu definieren, die sich dieser Dialektik entzieht: »Auf der Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen, auf der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt, begründet sich ein neues geschichtliches Zeitalter« (Benjamin 4, S. 202). Nur die Macht ist vollständig außer Kraft gesetzt, die durch eine Gewalt abgesetzt und unwirksam gemacht wurde, die nicht darauf abzielt, ein neues Recht zu etablieren. Benjamin erkannte diese (entsetzende oder destituierende) Gewalt im proletarischen Generalstreik, den Sorel dem bloß politischen entgegensetzt. Während die Arbeitseinstellung des politischen Generalstreiks Gewalt ist, »weil sie nur eine äußerliche Modifikation der Arbeitsbedingungen veranlaßt, so ist die zweite als ein reines Mittel gewaltlos« (ebd., S. 194). Denn sie geschieht nicht in der Absicht »nach äußerlichen Konzessionen und irgendwelcher Modifikation der Arbeitsbedingungen« die Arbeit wiederaufzunehmen, sondern im Entschluss, nur eine von Grund auf veränderte, nicht mehr vom Staat erzwungene Arbeit wiederaufzunehmen, das heißt erst nach einem »Umsturz, den diese Art Streik nicht sowohl veranlaßt als vielmehr vollzieht« (ebd.). Der Unterschied von »veranlassen« und »vollziehen« verweist auf den Gegensatz von konstituierender Gewalt, die geltendes Recht zerstört, um es durch neue Formen des Rechts zu ersetzen, statt es endgültig zu »entsetzen«, und destitutiver Gewalt, die, indem sie das Recht

ein für alle Mal aufhebt, unmittelbar eine neue Wirklichkeit inauguriert. »Daher denn auch die erste dieser Unternehmungen rechtssetzend, die zweite dagegen anarchisch ist« (ebd.).

Zu Beginn des Aufsatzes definiert Benjamin die reine Gewalt durch eine Kritik der Beziehung zwischen Mitteln und Zwecken. Während rechtliche Gewalt immer ein – berechtigtes oder unberechtigtes – Mittel zu einem – gerechten oder ungerechten – Zweck ist, ist das Kriterium der reinen oder göttlichen Gewalt nicht in ihrer Beziehung zu einem Zweck zu suchen, sondern in »einer Unterscheidung in der Sphäre der Mittel selbst, ohne die Ansehung der Zwecke, denen sie dienen« (S. 179). Das Problem der Gewalt ist nicht das so oft verfolgte der Bestimmung gerechter Zwecke, sondern das der Aufdeckung »einer Gewalt anderer Art«, die »überhaupt nicht als Mittel zu ihnen, vielmehr irgendwie anders, sich verhalten würde« (S. 196).

Wir haben es hier mit ebenjener Idee der Instrumentalität zu tun, die, wie wir im Zusammenhang mit dem scholastischen Begriff der »instrumentellen Ursache« sahen, die moderne Auffassung des Gebrauchs und der Technik charakterisiert. Waren diese durch ein Werkzeug definiert, das als solches nur in Erscheinung tritt, wenn es sich in den Zweck des Handelnden schickt, schwebt Benjamin hier ein »reines Mittel« vor, das heißt ein Mittel, das sich als solches nur zeigt, wenn es sich von jeder Beziehung zu einem Zweck emanzipiert hat. Gewalt als reines Mittel ist nie Mittel zum Zweck, sondern vielmehr Exposition und Destitution, Ausstellung und Entsetzung der Beziehung von Gewalt und Recht, Mittel und Zweck.

7. Eine Kritik des Begriffs der Beziehung wurde in Kapitel 2.8 des zweiten Teils der vorliegenden Untersuchung im Zusammenhang mit einem augustinischen Lehrsatz formuliert: »jede Essenz, die als in einer Beziehung stehend bezeichnet wird, ist auch etwas außerhalb einer Beziehung« (*omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo*). Für Augustinus ging es darum, die Beziehung zwischen Einheit und Dreifaltigkeit in Gott zu denken, das heißt die Einheit des göttlichen Wesens zu retten, ohne seine Artikulation in drei Personen zu leugnen. Wir haben gezeigt, dass Augustinus dieses Problem löst, indem er die Beziehung im Sein und das Sein in der Beziehung zugleich aus- und einschließt. Die Formel *excepto relativo* muss hier im Sinne der Logik der Ausnahme verstanden werden: Das in Beziehung Stehende ist zugleich vom Sein ausgeschlossen und in es eingeschlossen, in dem Sinne, dass die Dreifaltigkeit der Personen in der Essenz-Potenz Gottes gefangen ist, jedoch von dieser unterschieden bleibt. Mit Augustinus zu sprechen, ist die Essenz, die in der Beziehung steht und als in Beziehung stehende bezeichnet wird, etwas außerhalb der Beziehung. Das bedeutet jedoch, dass nach der von uns definierten Struktur der souveränen Ausnahme das Sein eine Voraussetzung der Beziehung ist.

Wir können die Beziehung also als etwas definieren, das seine Bestandteile konstituiert, indem es sie zugleich als unbezogene voraussetzt. Die Beziehung hört auf diese Weise auf, eine Kategorie unter anderen zu sein, und erhält einen besonderen ontologischen Stellenwert. Sowohl im aristotelischen Potenz-Akt- bzw. Essenz-Existenz-Dispositiv als auch in der Trinitätstheologie haftet die Beziehung dem Sein auf

eine Weise an, die von einer konstitutiven Ambiguität geprägt ist: Das Sein geht der Beziehung voraus, existiert außerhalb ihrer, wird jedoch je schon von ihr konstituiert und als Vorausgesetztes in sie eingeschlossen.

8. Seine schlüssigste Formulierung findet der ontologische Stellenwert der Beziehung in der scotischen Lehre vom formalen Sein. Im Rückgriff auf das augustinische Axiom schreibt er, dass *omne enim quod dicitur ad aliquid est aliquid praeter relationem* (»was in Bezug auf etwas gesagt wird, ist etwas außerhalb der Beziehung« – *Op. Ox.*, I, d.5, q.1, n.18; siehe Beckmann, S.206). Die Korrektur zeigt, dass es Scotus um die Beziehung als solche geht: Wenn, wie er schreibt, »die Beziehung nicht im Begriff des Absoluten enthalten ist« (ebd.), folgt daraus, dass es das Absolute ist, das immer schon im Begriff der Beziehung enthalten ist. Mit einer scheinbaren Umkehrung des augustinischen Lehrsatzes, die die in ihm verborgen gebliebene Implikation ans Licht bringt, kann er daher schreiben, dass *omne relativum est aliquid excepta relatione* (»jedes in Beziehung Stehende ist etwas, das von der Beziehung ausgenommen ist« – ebd., I, d.26, q.1, n.33).

Entscheidend ist, dass für Scotus die Beziehung eine Ontologie oder eine besondere Form des Seins impliziert, die er mit einer im mittelalterlichen Denken sehr erfolgreichen Formulierung *ens debilissimum* nannte: »Unter allen Seinden ist die Beziehung das schwächste Seiende, weil es nur die Seinsweise zweier aufeinander bezogener Seiender ist« (*relatio inter omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum* – *Super praed.*, q.25, n.10). Doch dieser niedrigsten Form des Seins – die als solche schwer zu erkennen

ist (*ita minime cognoscibile in se* – ebd.) – kommt in Scotus' Denken – und von ihm ausgehend in der Geschichte der Philosophie bis hin zu Kant – eine grundlegende Funktion zu, weil sie mit der spezifischen Leistung seines philosophischen Genies, der Definition der formalen Unterscheidung und des Status des Transzendentalen, zusammenfällt.

Denn mit der formalen Unterscheidung hat Scotus das Wesen der Sprache gedacht, die sich *realiter* nicht von dem Ding, das sie benennt, unterscheiden kann, sonst könnte sie es nicht manifestieren und uns bekannt machen, sondern sie muss eine eigene Konsistenz haben, sonst würde sie mit dem Ding verwechselt werden. Was sich von dem Ding nicht *realiter*, sondern *formaliter* unterscheidet, ist sein Benanntsein – das Transzendentale ist die Sprache.

9. Wenn der Beziehung ein privilegierter ontologischer Status zukommt, dann deshalb, weil in ihr die präsupponierende Struktur der Sprache selbst zum Ausdruck kommt. Was der Lehrsatz des Augustinus nämlich behauptet, ist Folgendes: »Alles, was gesagt wird, geht in eine Beziehung ein und ist daher auch etwas anderes vor und außerhalb der Beziehung (d.h. ist eine beziehungslose Voraussetzung).« Die grundlegende Beziehung – die onto-logische Beziehung – besteht zwischen dem Ens und der Sprache, zwischen dem Sein und seinem Gesagt- oder Genannt-Werden. Der *logos* ist diese Beziehung, in der das Ens und sein Gesagt-Werden identisch und verschieden, voneinander getrennt und untrennbar vereint sind.

Eine rein destitutive Kraft zu denken bedeutet, den Status der Beziehung selbst in Frage zu stellen und sich für die

Möglichkeit offen zu halten, dass die ontologische Beziehung in Wahrheit keine Beziehung ist. Das heißt, den entscheidenden Nahkampf aufzunehmen mit dem schwächsten Sein, das die Sprache ist. Aber gerade weil ihr ontologischer Status schwach ist, ist die Sprache, wie Scotus bemerkt hat, sehr schwer zu erkennen und zu begreifen. Die nahezu unbesiegbare Stärke der Sprache liegt in ihrer Schwäche, darin, dass sie in dem, was sie sagt, und in dem, was gesagt wird, unbedacht und ungesagt bleibt.

Deshalb fällt die Geburt der Philosophie mit Platons Versuch zusammen, den *logoi* auf den Grund zu gehen, und deshalb ist sie von Beginn an und unmittelbar politisch. Wenn mit Kant das Transzendente aufhört, das zu sein, mit dem sich das Denken unablässig auseinandersetzen muss, und stattdessen zur Festung wird, in der es sich verschanzt, dann verliert die Philosophie endgültig ihr Verhältnis zum Sein, und die Politik gerät in eine entscheidende Krise. Eine neue Dimension wird sich der Politik erst eröffnen, wenn die Menschen – die Lebewesen, die den *logos* in ebendem Maße haben, wie sie von ihm besessen sind – mit dieser schwachen Kraft, die sie bestimmt und unerbittlich in eine scheinbar unendliche Irrfahrt – die Geschichte – verstrickt, zurande gekommen sind. Erst dann – dieses »dann« verweist nicht auf die Zukunft, sondern ist immer schon erreicht – wird es möglich sein, Politik unabhängig von jeglicher Figur der Beziehung zu denken.

10. So wie die Tradition der Metaphysik das Menschliche immer in Form einer Verschränkung zweier Elementen (Natur und *logos*, Körper und Seele, Animalität und Menschlichkeit)

gedacht hat, so hat die abendländische politische Philosophie das Politische immer in Gestalt der Beziehung zwischen zwei Figuren gedacht, die es miteinander zu verbinden galt: nacktes Leben und Macht, Haus und Stadt, Gewalt und bestehende Ordnung, Anomie (Anarchie) und Gesetz, Menge und Volk. Unter dem Gesichtspunkt unserer Forschung müssen wir stattdessen versuchen, das Menschliche und das Politische als das zu denken, was sich aus der Entkoppelung dieser Elemente ergibt, und nicht das metaphysische Geheimnis der Verbindung, sondern das praktische und politische ihrer Trennung zu verstehen.

Wir wollen die Beziehung als das definieren, was seine Elemente konstituiert, indem es sie als unbezogene voraussetzt. So ist es bei Paaren wie Lebewesen / Sprache, konstituierende Gewalt / konstituierte Gewalt, nacktes Leben / Recht offensichtlich, dass sich ihre Bestandteile nur durch ihre Gegensätzlichkeit definieren und konstituieren und in dieser Form zuvor gar nicht existiert haben können; gleichwohl setzt sie die Beziehung, die sie verbindet, als unbezogene voraus. Was wir im Laufe unserer Untersuchung als Bann definiert haben, ist das zugleich anziehende und abstoßende Band, das die beiden Pole der souveränen Ausnahme zusammenhält.

Destituierend nennen wir die Kraft, die die ontologischen politischen Beziehungen auszusetzen vermag, um zwischen ihren Elementen eine Berührung, einen Kontakt (im Sinne von Colli, siehe *supra*, S. 398 f. [III, 6.5]) entstehen zu lassen. Der Kontakt ist weder ein Tangentialpunkt noch ein *quid* oder eine Substanz, in denen die Elemente miteinander kommunizieren würden: Er wird durch das Fehlen der Repräsentation, durch eine Zäsur definiert. Wo eine Beziehung ausgesetzt

und unterbrochen wird, treten ihre Elemente insofern in Kontakt, als das Fehlen jedweder Beziehung zwischen ihnen ausgestellt wird. In dem Moment, in dem eine destituierende Kraft die Nichtigkeit des Bandes erweist, das sie zusammenzuhalten vorgab, zeigt sich, dass nacktes Leben und souveräne Macht, Anomie und *nomos*, konstituierende Gewalt und konstituierte Gewalt jenseits jeder Beziehung in Kontakt miteinander stehen; doch ebendeshalb erscheint das, was von sich selbst getrennt und in der Ausnahme gefangen worden war – das Leben, die Anomie, die anarchische Kraft –, jetzt in seiner freien, unversehrten Form.

11. Die Nähe von destitutiver Kraft und dem, was wir im Zuge der Untersuchung mit dem Wort *inoperosità* («Geschäftlosigkeit», »Untätigkeit«) bezeichnet haben, tritt hier deutlich zutage. Beide Male geht es um die Fähigkeit, etwas – eine Macht, eine Funktion, eine menschliche Tätigkeit – außer Kraft zu setzen und unwirksam zu machen, nicht um es zu zerstören, sondern um die in ihm ungenutzt gebliebenen Potenziale freizusetzen, damit ein anderer Gebrauch von ihm gemacht werden kann.

Ein Beispiel für eine weder destruktive noch konstitutive, sondern destitutive Strategie ist die des Paulus vor dem Gesetz. Paulus bezeichnet die Beziehung, in der der Messias zum Gesetz steht, mit dem Verb *katargein*, das »unwirksam (*argos*) machen«, »außer Kraft setzen« bedeutet (*Estiennes Thesaurus* übersetzt es mit *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*). So kann Paulus schreiben, dass der Messias »alle Herrschaft und alle Macht und Potenz unwirksam machen wird [*katargese*]« (1 Kor 15, 24), und zu-

gleich behaupten, dass er »das *telos* [das heißt Ende und Vollendung] des Gesetzes ist« (Röm 10, 4): Unwirksamkeit und Vollendung fallen hier restlos zusammen. An anderer Stelle sagt er von den Gläubigen, dass sie »in Bezug auf das Gesetz unwirksam gemacht [katargethemen]« (Röm 7, 6) worden seien. Die gängige Übersetzung dieses Verbs mit »zerstören, beseitigen« ist nicht korrekt (die Vulgata gibt es zurückhalten-der mit *evacuari* wieder), zumal Paulus an einer berühmten Stelle erklärt, dass er »am Gesetz festhalten« (*nomon histamen* – Röm 3, 31) wolle. Luther hatte die Eingebung, deren Tragweite Hegel wohl kaum entgangen sein dürfte, *katargein* mit »aufheben« zu übersetzen, das heißt mit einem Verb, das sowohl »abschaffen« als auch »bewahren« bedeutet.

Fest steht jedenfalls, dass es für Paulus nicht darum geht, das Gesetz, das »heilig und gerecht« ist, zu zerstören, sondern sein Wirken in Bezug auf die Sünde zu deaktivieren, denn durch das Gesetz kennen die Menschen die Sünde und das Begehren: »Ich hätte ja vom Begehren nichts gewusst, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: ›Du sollst nicht begehren‹; die Sünde erhielt durch das Gebot den Anstoß und hat in mir alle Begierde bewirkt [kateirgasato, ›hat aktiviert‹]« (Röm 7,8).

Es ist diese Wirksamkeit des Gesetzes, die der messianische Glaube neutralisiert und unwirksam macht, ohne damit das Gesetz abzuschaffen. Das Gesetz, das »festgehalten« wird, ist ein Gesetz, dem seine Befehlsgewalt entzogen wurde, das heißt nicht mehr das Gesetz der Gebote und Werke (*nomos ton entolon* – Eph 2, 15; *ton ergon* – Röm 3, 27), sondern das des Glaubens (*nomos pisteos* – ebd.). Und der Glaube ist wesentlich kein Werk, sondern die Erfahrung des Wortes (»der Glaube aus dem Hören, das Hören durch das Wort« – 10, 17).

Der Messias wirkt bei Paulus als destituierende Kraft der die jüdische Identität definierenden *mitzwoth*, ohne jedoch eine andere Identität zu stiften. Der messianische Mensch (das Wort »Christ« kennt Paulus nicht) repräsentiert keine neue, allgemeinere Identität, sondern einen Riss, der jede Identität – sowohl die jüdische als auch die heidnische – durchzieht. Der »Jude nach dem Geist« und der »Heide nach dem Fleisch« definieren keine neue Identität: Sie stehen für die Unmöglichkeit, dass eine Identität mit sich selbst übereinstimmt – also für ihre Destitution als Identität: Jude, als ob nicht Jude, Heide, als ob nicht Heide. (Wahrscheinlich muss man von einem derartigen Paradigma ausgehen, wenn man die Destitution des Dispositivs der Staatsbürgerschaft denken will.)

Entsprechend diesen Prämissen bestimmt Paulus in einem entscheidenden Abschnitt von 1 Kor 7 die Lebensform des Christen mittels der *hos me*-Formel (»als ob nicht«):

Dies aber sage ich, Brüder, die Zeit ist zusammengedrängt: Was bleibt, ist, dass die, die Frauen haben, sein sollen, als ob sie keine hätten, und die, die weinen, als ob sie nicht weinten, und die, die sich freuen, als ob sie sich nicht freuen, und die, die kaufen, als ob sie es nicht behielten, und die, die diese Welt gebrauchen, als ob sie sie nicht missbrauchten. Es vergeht nämlich die Gestalt dieser Welt.

Das »als ob nicht« ist eine Absetzung, in der nichts abgetreten wird. In der Form des »als ob nicht« zu leben bedeutet, alles rechtliche und soziale Eigentum zu destituieren, ohne dass diese Absetzung eine neue Identität begründet. Insofern ist eine Lebens-Form das, was die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen es sich zu leben gezwungen sieht, unablässig destituiert, und zwar nicht, indem es sie negiert, sondern in-

dem es sie schlicht und einfach gebraucht. Wenn du, schreibt Paulus, im Moment der Berufung im Sklavenstand warst, lass es dich nicht kümmern: wenn du aber auch frei werden kannst, gebrauche (*chresai*) lieber deinen Sklavenstand (1 Kor 7, 21). »Gebrauchen« bezeichnet hier die entsetzende Kraft der Lebensform des Christen, die »die Gestalt dieser Welt« (*to schema tou kosmou toutou*) destituiert.

12. Sowohl die anarchistische Tradition als auch das Denken des 20. Jahrhunderts haben diese destituierende Kraft zu bestimmen versucht, ohne dass es ihnen jemals gelungen wäre. Die Destruktion der Tradition bei Heidegger, die Dekonstruktion der *archè* und die gebrochenen Hegemonien bei Schürmann, das, was ich in der Nachfolge Foucaults als »philosophische Archäologie« bezeichnet habe, sind allesamt stichhaltig, aber nicht geeignet, zu einem historischen *a priori* vorzudringen und es zu destituieren. Aber auch ein Großteil der Praktiken der künstlerischen Avantgarden und der politischen Bewegungen unserer Zeit kann als der – nicht selten kläglich gescheiterte – Versuch betrachtet werden, eine Destitution des Werks zu bewirken, was lediglich zu einem Erstarken musealer Dispositive geführt hat, und die Mächte, die sie zu stürzen vorgaben, erscheinen nun umso bedrückender, als sie jeglicher Legitimität beraubt sind.

Benjamin hat einmal geschrieben, dass es nichts Anarchisches gibt als die bürgerliche Ordnung. In diesem Sinne lässt Pasolini einen der Hierarchen von Salò sagen, dass die wahre Anarchie die der Macht sei. Wenn dies zutrifft, wird verständlich, warum das Denken, das die Anarchie – in ihrer doppelten Bedeutung von »Ursprung« und »Befehl«, *principium* und

princeps – zu denken sucht, in unauflösbaren Aporien und Widersprüchen gefangen bleibt. Da sich die Macht durch die einschließende Ausschließung (die *ex-ceptio*) der Anarchie konstituiert, fällt die einzige Möglichkeit, eine wirkliche Anarchie zu denken, mit der luziden Offenlegung der der Macht innewohnenden Anarchie zusammen. Anarchie ist das, was erst dann denkbar wird, wenn wir die Anarchie der Macht erfassen und destituieren. Dasselbe gilt für jeden Versuch, die Anomie zu denken: erschlossen wird sie erst durch die Offenlegung und Absetzung der Anomie, die das Recht im Ausnahmezustand in sich eingeschlossen hat. Dies gilt auch für den Versuch, das Unrepräsentierbare – den *demos* – zu denken, das im Repräsentationsdispositiv der modernen Demokratien gefangen liegt: Nur die Exposition der *a-demia* im Inneren der Demokratie erlaubt es, das abwesende Volk, das sie zu repräsentieren vorgibt, in Erscheinung treten zu lassen.

Bei all diesen Beispielen, fällt die Destitution mit der Konstitution restlos zusammen, Konsistenz gewinnt die Einsetzung nur in der Absetzung.

⌘ Das griechische Wort *archè* bedeutet »Ursprung« und »Befehl«. Dieser Doppelbedeutung des Wortes entspricht die Tatsache, dass sowohl in unserer philosophischen als auch in unserer religiösen Tradition der Ursprung, das, was den Anfang macht und ins Sein bringt, nicht bloß Anfang ist, der in dem, was er hervorgebracht hat, verschwindet und zu wirken aufhört, sondern auch das, was dessen Wachstum, dessen Entwicklung, dessen Verbreitung und dessen Überlieferung – kurz gesagt, dessen Geschichte – befehligt und lenkt.

In seinem wichtigen Buch *Le principe d'anarchie* (1982) hat Reiner Schürmann versucht, dieses Dispositiv ausgehend von einer Interpretation des Heidegger'schen Denkens zu dekonstruieren. So unterscheidet er beim späten Heidegger das Sein als bloßes In-die-Anwesenheit-Kommen vom Sein als Prinzip epochal-geschichtlicher Ökonomien. Im Unterschied zu Proudhon und Bakunin, die lediglich »den Ursprung verschoben« hätten, indem sie das Prinzip der Autorität durch ein rationales ersetzen, habe Heidegger ein anarchisches Prinzip gedacht: In diesem habe sich das In-die-Anwesenheit-Kommen von der Maschine der epochalen Ökonomien emanzipiert und aufgehört, das geschichtliche Werden zu regieren. Evident werden die Grenzen von Schürmanns Interpretation im bewusst paradoxen Syntagma, das den Titel des Buches liefert: das »Prinzip der Anarchie«. Es ist nicht damit getan, Ursprung und Befehl, *principium* und *princeps* voneinander zu trennen: Wie wir in *Herrschaft und Herrlichkeit* gezeigt haben, ist der König der herrscht, aber nicht regiert, lediglich einer der beiden Pole des gouvernementalen Dispositivs, dessen Funktionieren man nicht unterbindet, indem man einen Pol gegen den anderen ausspielt. Die Anarchie wird niemals die Position des Prinzips einnehmen können: sie kann nur als ein Kontakt befreit werden, dort, wo sowohl die *archè* als Ursprung als auch die *archè* als Befehl in ihrer Nicht-Beziehung ausgestellt und neutralisiert sind.

13. Im Potenz-Akt-Dispositiv hat Aristoteles zwei unvereinbare Elemente in einer Beziehung zusammengezogen: das Kontingente – das sein und nicht sein kann – und das Not-

wendige – das nicht nicht sein kann. Als an sich existierend denkt er die Potenz gemäß dem von uns definierten Mechanismus der Beziehung in Form einer Potenz des Nicht oder der Impotenz (*adynamia*) und den Akt als ihr ontologisch vorausgehend und überlegen. Das Paradox – und zugleich die Stärke – des Dispositivs bestehen darin, dass die Potenz buchstäblich nicht in den Akt übergehen kann und der Akt je schon seine Möglichkeit vorwegnimmt. Deshalb denkt Aristoteles die Potenz als *hexis*, als »Habitus«, als etwas, das man »hat«, und den Übergang zum Akt als Willensakt.

Umso komplizierter ist die Deaktivierung des Dispositivs. Außer Kraft gesetzt wird die Tätigkeit zweifellos durch eine Erfahrung der Potenz, jedoch einer solchen, die, insofern sie ihre Impotenz oder Potenz des Nicht festhält, sich in ihrer Nicht-Beziehung zum Akt exponiert. Dichter ist man nicht, weil man eine Potenz zu machen besitzt und irgendwann beschließt, sie in die Tat umzusetzen. Tatsächlich bedeutet eine Potenz zu haben, der eigenen Impotenz ausgeliefert zu sein. In dieser poetischen Erfahrung stehen Potenz und Akt nicht mehr in Beziehung, sondern treten unmittelbar in Kontakt. Diese besondere Nähe von Potenz und Akt bestätigt auch Dante in *De monarchia*, wenn er schreibt, die gesamte Potenz der *multitudo* falle *sub actu*, »sonst gäbe es eine abgetrennte Potenz, was unmöglich ist«. Laut einer der möglichen Bedeutungen der Präposition *sub* bedeutet *sub actu* hier die unmittelbare Koinzidenz in Zeit und Raum (wie in *sub manu*, gleich zur Hand, oder *sub die*, sofort, am selben Tag).

In dem Moment, in dem das Dispositiv auf diese Weise außer Kraft gesetzt wird, wird die Potenz Lebens-Form, und als Lebens-Form ist sie konstitutiv destituierend.

⌘ Die lateinischen Grammatiker nannten jene Verben Deponentien (*depositiva* oder auch *absolutiva* oder *supina*), die ähnlich wie die Mediopassive (die wir im Rückgriff auf Benveniste im Rahmen unserer Suche nach einem Paradigma für eine andere Ontologie analysiert haben) weder als aktiv noch als passiv bezeichnet werden können: *sedeo*, *sudo*, *dormio*, *iaceo*, *algeo*, *sitio*, *esurio*, *gaudeo*. Was »deponieren«, was »legen« die Mediopassive oder Deponentien »ab«? Sie drücken keine Tätigkeit aus, sondern deponieren sie, neutralisieren sie und machen sie unwirksam, und auf diese Weise exponieren sie sie, stellen sie aus. Das Subjekt ist nicht einfach, um mit Benveniste zu sprechen, innerhalb des Prozesses, sondern es hat sich, nachdem es seine Handlung abgelegt hat, zusammen mit dieser exponiert. So hat Christus in der Ikonographie der Kreuzabnahme (*depositio Christi*) – wie beispielsweise auf Tizians Kreuzabnahme im Louvre – Herrlichkeit und Königtum, die ihm am Kreuz in gewisser Hinsicht noch zukamen, vollständig abgelegt, und dennoch läuten nicht die bewirkten Wunder und die erlittene Passion, sondern gerade und nur diese vollzogene Destitution seines Königtums das neue Zeitalter der erlösten Menschheit ein.

14. Alle Lebewesen existieren in einer Lebensform, aber nicht alle sind (oder sind immer) eine Lebens-Form. Mit der Konstituierung der Lebens-Form geht die Destituierung und Unwirksammachung aller einzelnen Lebensformen einher. Erst indem man ein Leben lebt, konstituiert sich eine Lebens-Form als jedem Leben innewohnende Untätigkeit. Die Konstituierung einer Lebensform koinzidiert vollständig mit

der Destituierung der sozialen und biologischen Bedingungen, in die sie sich geworfen sieht. In diesem Sinne ist die Lebens-Form die Widerrufung aller faktischen Berufungen, die sie mit derselben Geste deponiert und von innen heraus in Spannung versetzt, mit der sie sich in ihnen hält. Man darf hier nicht an eine bessere oder authentischere Lebensform, ein höheres Prinzip oder ein Anderswo denken, die über die faktischen Lebensformen und Berufungen kommen, um sie zu widerrufen und unwirksam zu machen. Untätigkeit ist kein weiteres Werk, das mit einem Mal zu den Werken hinzutreten würde, um sie ab- und außer Kraft zu setzen: Sie koinzidiert konstitutiv mit deren Destitution, mit dem gelebten Leben.

Man versteht nun, weshalb die Untätigkeit und das kontemplative Leben in der Tradition der abendländischen Philosophie eine so wesentliche Rolle spielen: die Lebens-Form, das wahre menschliche Leben, ist das, was die spezifischen Aktivitäten und Funktionen der Lebewesen unwirksam macht, sie gleichsam leerlaufen lässt und auf diese Weise der Möglichkeit öffnet. Kontemplation und Untätigkeit sind in diesem Sinne metaphysische Operatoren der Anthropogenese, die, indem sie das Lebewesen Mensch von jedem biologischen oder sozialen Schicksal und von jeder vorbestimmten Aufgabe befreien, es für jene besondere Werklosigkeit disponibel machen, die wir »Politik« und »Kunst« zu nennen gewohnt sind. Politik und Kunst sind weder Aufgaben noch schlicht »Werke«: Sie benennen vielmehr die Dimension, in der die sprachlichen und körperlichen, materiellen und immateriellen, biologischen und sozialen Vorgänge außer Kraft gesetzt und als solche betrachtet werden, um die in ihnen ein-

geschlossene Untätigkeit zu befreien. Ebendarin besteht, dem Philosophen zufolge, das höchste Gut, auf das der Mensch hoffen kann: »die Lust, die entsteht, wenn der Mensch sich selbst und sein Tätigkeitsvermögen betrachtet«.

✕ Bis in die Moderne hinein war die politische Tradition des Abendlandes darauf bedacht, dass in jedem konstituierten System zwei heterogene Mächte walten, die einander in die Schranken weisen. Beispiele dafür sind die Dualität von *auctoritas* und *potestas* in Rom, die von geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter und die noch im 18. Jahrhundert maßgebliche von Naturrecht und positivem Recht. Einander begrenzen konnten die beiden Mächte aufgrund ihrer vollständigen Heterogenität: Der Senat, dem in Rom die *auctoritas* zukam, verfügte nicht über das *imperium*, das dem Volk und seinen obersten Magistraten zustand; der Papst gebot nicht über das weltliche Schwert, das ausschließliches Privileg des Souveräns war; das ungeschriebene Naturrecht speiste sich aus anderen Quellen als die kodifizierten Gesetze des Staates. Wenn schon in Rom – beginnend mit Augustinus, der die beiden Mächte in seiner Person vereinigte – und im Mittelalter – mit den Kämpfen zwischen Papst und Kaiser – zu beobachten war, dass eine Macht die andere zu beseitigen versuchte, so führen die Demokratien und totalitären Staaten der Moderne auf je unterschiedliche Weise ein einziges Prinzip politischer Macht ein, der somit keine Grenzen mehr gesetzt sind. Worauf es sich auch gründet, auf die Volkssouveränität, ethnische und rassische Prinzipien oder persönliches Charisma, das positive Recht kennt keine Grenzen. Denn recht

betrachtet sind die Befugnis zur Verfassungsänderung und die Kontrolle der Verfassungsmäßigkeit von Gesetzen durch ein spezielles Gericht, als die die konstituierende Gewalt in Demokratien fortlebt, dem System immanent und letztlich verfahrenstechnischer Natur.

Stellen wir uns nun vor – um über die Zielsetzung der vorliegenden Untersuchung hinauszugehen –, wir wollten einer destituierenden Kraft in einem konstituierten politischen System irgendwie Geltung verschaffen. Notwendigerweise müsste es sich um ein Element handeln, das, obgleich von anderer Natur als das System selbst, dessen Entscheidungen zu destituieren, außer Kraft zu setzen und unwirksam zu machen vermag. Etwas in der Art wird Platon vorgeschwebt sein, als er am Ende der *Nomoi* (968c) von einem »nächtlichen Rat« (*nykterinos syllogos*) als Wächter (*phylake*) der Stadt spricht, der jedoch keine Institution im technischen Sinne ist, da sich, wie Sokrates erklärt, »keine Gesetze über ihn aufstellen lassen, bevor er sich nicht eingerichtet hat (*prin an kosmethe*) [...] durch langes Beisammensein (*metà synousia pollen*)«. Der moderne Staat versucht, das anarchische, anomische Element, das er nicht zu eliminieren vermag, durch den Ausnahmestand in sich einzuschließen. Stattdessen ginge es darum, es in seiner radikalen Heterogenität auszustellen, damit es seine rein destituierende Kraft entfalten kann.