

Giorgio Agamben

**Der Gebrauch
der Körper**

Aus dem Italienischen von Andreas Hiepko
und Michael von Killisch-Horn

S. FISCHER

Frankfurt a. M. 2020

7. Das belebte Instrument und die Technik

7.1. In *Sein und Zeit* definieren der besorgende Gebrauch und die Zuhandenheit den Ort der ursprünglichen und unmittelbaren Beziehung des Daseins zur Welt. Diese Beziehung ist jedoch eine von Natur aus streng instrumentale, was sie zu einer Gebrauchsbeziehung macht: »die Tür öffnend, mache ich Gebrauch von der Klinke« (Heidegger I, S. 67). Das, was dem Menschen in der Welt primär begegnet, ist also, wie wir gesehen haben, das »Zeug«, doch das Zeug »ist« streng genommen nicht, sondern ist wesenhaft nur »etwas, um zu ...«, es ist immer eingebettet in eine Mannigfaltigkeit von instrumentalen Beziehungen (»Zeugganzes« – ebd., S. 68). Die erste dieser Beziehungen ist die »Dienlichkeit« (ein Begriff, in dem man die Nähe zum »Dienst« und zum »Diener« mithören muss). Der besorgende Umgang mit der Welt hat in diesem Sinn immer zwangsläufig etwas von einer »Dienlichkeit«, er muss sich dem »für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu [unterstellen]« (S. 69), das seine Instrumentalität definiert.

Jahre später kommt Heidegger in dem Essay *Der Ursprung des Kunstwerks* auf das Thema des Zeugs zurück. Er tut das im Rahmen einer Analyse des denkbar alltäglichsten und gewöhnlichsten Werkzeugs, einem Paar Bauernschuhe (offensichtlich gab es so etwas damals noch, auch wenn er sie mit Hilfe eines Gemäldes von van Gogh illustrieren muss). Das gewählte Werkzeug gehört der Klasse an, die Aristoteles *ktema praktikon*, »praktisches Werkzeug«, nannte, von dem man nichts anderes als seinen Gebrauch erhält. Aber mehr noch als der Griff, der Hammer und die anderen in *Sein und*

Zeit erwähnten Werkzeuge haben die Schuhe des Bauern die Zauberkraft, demjenigen – oder derjenigen, weil es sich eigentlich um eine Bäuerin handelt –, der sie benutzt, seine Welt zu enthüllen, um ihm Bewusstsein und Sicherheit zu geben. Gewiss, »[das] Zeugsein des Zeugs besteht in seiner Dienlichkeit«, aber diese erschöpft sich nicht in der reinen Instrumentalität.

In dem Schuhzeug schwingt der verschwiegene Zuruf der Erde, ihr stilles Verschenken des reifenden Kornes und ihr unerklärliches Sichversagen in der öden Brache des winterlichen Feldes. Durch dieses Zeug zieht das klaglose Bangen um die Sicherheit des Brotes, die wortlose Freude des Wiederüberstehens der Not, das Beben in der Ankunft der Geburt und das Zittern in der Umdrohung des Todes. [Heidegger 3, S. 23]

Die Essenz des Zeugs, seine »Fülle« ruhen also in etwas, das mehr als die Instrumentalität ist und das Heidegger »Verlässlichkeit« nennt.

Kraft ihrer ist die Bäuerin eingelassen in den schweigenden Zuruf der Erde, kraft der Verlässlichkeit des Zeuges ist sie ihrer Welt gewiß. Welt und Erde sind ihr und denen, die mit ihr in ihrer Weise sind, nur so da: im Zeug. Wir sagen »nur« und irren dabei; denn die Verlässlichkeit des Zeuges gibt erst der einfachen Welt ihre Geborgenheit und sichert der Erde die Freiheit ihres ständigen Andranges.

Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit, hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich gesammelt. [Ebd.]

Heidegger verweist hier auf die Begrifflichkeit, die er in der Vorlesung des Wintersemesters 1929/30 über *Die Grundbegriffe der Metaphysik* entwickelt hatte, in der der Stein, das Tier und der Mensch danach definiert wurden, ob sie eine

Welt haben oder nicht. Kraft des Zeugs hat die Bäuerin, im Unterschied zur Pflanze und zum Tier, die in ihrer Umwelt gefangen bleiben, eine Welt, »weil sie sich im Offenen des Seienden aufhält« (S. 34). Das Zeug gibt der Welt in seiner Verlässlichkeit ihre Notwendigkeit und ihre Nähe und den Dingen ihre Zeit und ihr eigenes Maß. Dennoch bleibt es immer noch in gewisser Weise gefangen in der Sphäre der Brauchbarkeit. Diese wesentliche Grenze des Zeugs wird deutlich im Vergleich mit dem Kunstwerk. Während das Kunstwerk das Seiende in seiner Wahrheit darstellt (beispielsweise das Gemälde von van Gogh, das zeigt, was das Paar Bauernschuhe in Wahrheit ist), löst sich das Zeugsein des Zeugs immer schon in seiner »Dienlichkeit« auf.

Das einzige Zeug wird abgenutzt und verbraucht; aber zugleich gerät dadurch auch das Gebrauchen selbst in die Vernutzung, schleift sich ab und wird gewöhnlich. [...] Nur noch die blanke Dienlichkeit ist jetzt sichtbar. [Ebd., S. 24].

Das Zeug, das dem Menschen seine Welt öffnet, droht jedoch stets wieder in die Instrumentalität und die Dienlichkeit herabzusinken. Gleichwohl ist dieser »Schwund« des Zeugs, »dem die Gebrauchsdinge dann jene langweilig aufdringliche Gewöhnlichkeit verdanken [...] nur ein Zeugnis mehr für das ursprüngliche Wesen des Zeugseins« (ebd.).

7.2. Der Mensch, den Heidegger beschreibt, ist den Werkzeugen ausgeliefert, vertraut ihrer »Dienlichkeit« und hat nur über sie Zugang zu seiner Welt. Die Beziehung zum Zeug definiert in diesem Sinn die menschliche Dimension. Und doch könnte man sagen, dass Heidegger um jeden Preis versucht,

den Menschen aus den engen Grenzen dieser Sphäre zu befreien, die mit der des Gebrauchs zusammenfällt. Und er tut es, in *Sein und Zeit*, indem er den Gebrauch durch die Sorge ersetzt, und im Essay über den *Ursprung des Kunstwerks* zuerst durch die Verlässlichkeit und dann, indem er das Zeug unter das Kunstwerk stellt, das die Wahrheit des Seins ins Werk setzt, die das Zeug stets in der Dienlichkeit zu verlieren droht.

Es ist daher nicht überraschend, dass die Instrumentalität erneut 1950 in dem Essay über *Die Frage nach der Technik* auftaucht, just im Kontext des zentralen Problems im Denken des späten Heidegger. Gegen Spengler, der in seinem 1931 veröffentlichten Buch *Der Mensch und die Technik* behauptet hatte, dass die Technik nur vom Werkzeug her verstanden werden könne, beginnt er seinen Essay damit, dass er einen grundlegenden Zusammenhang zwischen Technik und Instrumentalität behauptet. Denn die Technik ist nichts anderes als ein zielgerichtetes menschliches Handeln.

Zwecke setzen, die Mittel dafür beschaffen und beschützen, ist ein menschliches Tun. Zu dem, was die Technik ist, gehört das Verfertigen und Benützen von Zeug, Gerät und Maschinen, gehört dieses Verfertigte und Benützte selbst, gehören die Bedürfnisse und Zwecke, denen sie dienen. Das Ganze dieser Einrichtungen ist die Technik. Sie selber ist eine Einrichtung, lateinisch gesagt: ein *instrumentarium*.

[...] Die instrumentale Bestimmung der Technik ist sogar so unheimlich richtig, daß sie auch noch für die moderne Technik zutrifft, von der man sonst mit einem gewissen Recht behauptet, sie sei gegenüber der älteren handwerklichen Technik etwas durchaus Anderes und darum Neues. Auch das Kraftwerk ist mit seinen Turbinen und Generatoren ein von Menschen gefertigtes Mittel zu

einem von Menschen gesetzten Zweck. Auch das Raketenflugzeug, auch die Hochfrequenzmaschine sind Mittel zu Zwecken. [Heidegger 4, S. 10]

Im Fortgang des Essays wird diese instrumentale Bestimmung der Technik jedoch als unzureichend aufgegeben. Denn die Instrumentalität ist nur eine Form der Kausalität, und nur ein richtiges Verständnis dieser kann den Zugang zur wahren Natur der Technik ermöglichen. Aber verursachen bedeutet, etwas vom Nicht-Sein zum Sein zu bringen; es handelt sich also um eine Form dessen, was die Griechen *poiesis* nannten. Diese wird ihrerseits als ein »Her-vor-bringen« aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit, aus der Nicht-Wahrheit in die Wahrheit erklärt, im Sinne des griechischen *a-letheia*, »Entbergen, Unverborgenheit«. Die Technik ist daher eine eminente Weise dieses Entbergens und gehört als solche zum historischen Geschick des Abendlands, das seit jeher in der Dialektik der Verborgenheit und Unverborgenheit, Wahrheit und Nicht-Wahrheit gefangen ist. Daher nehmen wir, solange wir uns darauf beschränken, die Technik in der Perspektive der Instrumentalität zu betrachten, nicht ihr wahres Wesen wahr und bleiben gefangen in der Illusion, sie zu beherrschen. Nur wenn wir das Instrument als eine Weise der Kausalität verstehen, offenbart sich die Technik als das, was sie ist, nämlich das »Geschick eines Entbergens« (S. 36).

Erst an diesem Punkt, an dem die Instrumentalität ein weiteres Mal beiseitegelegt wird und die Technik ihren epochalen Rang im historischen Geschick des Seins zurück erhält, kann Heidegger sich mit ihr versöhnen und gemäß einem seiner Lieblings-Hölderlin-Zitate (»Wo aber Gefahr

ist, wächst / Das Rettende auch«) sowohl ihre Gefahr als auch ihr Rettendes erkennen:

Wenn das Wesen der Technik, das Ge-stell, die äußerste Gefahr ist und wenn zugleich Hölderlins Wort Wahres sagt, dann kann sich die Herrschaft des Ge-stells nicht darin erschöpfen, alles Leuchten jedes Entbergens, alles Scheinen der Wahrheit nur zu verstellen. Dann muß vielmehr gerade das Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen. [S. 32]

7.3. Versuchen wir, den Heidegger'schen Weg gegen den Strom zurückzugehen und erneut die Instrumentalität als wesentliches Merkmal der Technik zu befragen. Als Heidegger die Instrumentalität auf die Kausalität (und folglich die Ontologie) zurückführt, bemüht er die aristotelische Lehre der vier Ursachen:

1. Die *causa materialis*, das Material, der Stoff, woraus z. B. eine silberne Schale gefertigt wird; 2. Die *causa formalis*, die Form, die Gestalt, in die das Material eingeht; 3. Die *causa finalis*, der Zweck, z. B. der Opferdienst, durch den die benötigte Schale nach Form und Stoff bestimmt wird; 4. Die *causa efficiens*, die den Effekt, die fertige wirkliche Schale erwirkt, der Silberschmied. Was die Technik, als Mittel vorgestellt, ist, enthüllt sich, wenn wir das Instrumentale auf die vierfache Kausalität zurückführen. [S. 11 – 12]

Das Projekt, das Werkzeug wieder in der Sphäre der aristotelischen Lehre der Kausalität zu situieren, ist allerdings nicht leicht zu realisieren. In der *Metaphysik*, in der das Problem der vier Ursachen ausführlich behandelt wird, erwähnt Aristoteles nie ein Werkzeug unter den Beispielen für Ursachen. In der *Physik*, in der der Begriff »Werkzeuge« (*organa*) auftaucht, werden diese nicht der *causa efficiens* zugeordnet

(die Aristoteles »Prinzip der Bewegung«, *archè tes kyneseos*, nennt), sondern der *causa finalis*; in ihr fungieren die Werkzeuge nicht, wie Heidegger zu implizieren scheint, als Beispiele für Ursachen, sondern ganz offensichtlich als Beispiele für das Verursachte: Die Gesundheit ist eine *causa finalis* sowohl des Spazierengehens als auch der Reinigung (*katharsis*), der Medikamente (*pharmaka*) und der Werkzeuge (*organa*), die hier, wie übrigens auch die anderen Begriffe, nur im ursprünglichen medizinischen Sinn als »chirurgisches Instrument« verstanden werden – 194b 36 – 195a 1). Die klassische Welt, die gleichwohl, wie wir in Hinblick auf die aristotelische Auffassung der Produktionswerkzeuge wie des Weber-schiffchens und des Plektrums gesehen haben, die Beziehung zwischen dem Werkzeug und seinem Produkt gedacht hat, scheint diese Beziehung so eng und unmittelbar aufzufassen, dass das Werkzeug sich nicht als eine unabhängige Form von Kausalität präsentieren konnte.

Heidegger hätte sich erinnern können, dass, wie er sicher wusste, ein Versuch, das Werkzeug in die Kategorie der Kausalität einzufügen, schon von den mittelalterlichen Theologen unternommen worden war. Ab dem 13. Jahrhundert definieren sie neben der *causa efficiens* eine fünfte Ursache, die sie *instrumentalis* nennen. In einer kühnen Umkehrung wird das Werkzeug, das Aristoteles niemals unter die Ursachen hätte einreihen können, jetzt als ein besonderer Typ von *causa efficiens* betrachtet. Das, was die *causa instrumentalis* definiert – zum Beispiel das Beil in den Händen eines Schreiners, der ein Bett herstellt –, ist die Besonderheit seiner Tätigkeit: Einerseits agiert es nicht aus eigener Kraft, sondern kraft des Hauptagens (des Schreiners), andererseits aber

agiert es gemäß seiner Natur, die das Spalten ist. Es dient also dem Zweck eines anderen nur, insofern es seinen eigenen Zweck realisiert. Die Idee der *causa instrumentalis* entsteht also aus einer Spaltung der *causa efficiens*, die sich in *causa instrumentalis* und *causa principalis* aufspaltet und der Instrumentalität so einen autonomen Status sichert.

7.4. Der Ort, an dem die scholastische Theologie die Theorie der *causa instrumentalis* entwickelt, ist die Lehre von den Sakramenten. So wird sie im III. Teil der *Summe der Theologie* in der 62. Untersuchung unter dem Titel *De principali effectu sacramentorum, qui est gratia* behandelt. Die Funktion des Sakraments besteht darin, Gnade zu schenken, und diese kann nur von Gott kommen, der ihre *causa principalis* ist; das Spezifische des Sakraments ist jedoch, dass es seine Wirkung durch ein Element tut, das als *causa instrumentalis* agiert (zum Beispiel das Wasser bei der Taufe). Mehr als die Unterscheidung zwischen *agens* (oder *causa*) *principalis* und *agens* (oder *causa*) *instrumentalis* besteht der spezifische Beitrag von Thomas von Aquin in der Definition der zweifachen Tätigkeit des Werkzeugs:

Das Werkzeug – schreibt er (*Summe der Theologie*, III, 62. Untersuchung, 1. Artikel, zu 2) – hat zwei Tätigkeiten. Eine werkzeugliche, nach der es nicht in eigenbehöriger Wirkkraft, sondern in der Wirkkraft des Haupttuenden am Werk ist; daneben hat es aber eine eigenbehörige Tätigkeit, die ihm der eigenbehörigen Form nach zukommt; so fällt dem Beil zu, auf Grund seiner Schärfe zu spalten, ein Bett herzustellen aber, insoweit es ein Werkzeug der machenden Kunst ist. Seine werkzeugliche Tätigkeit aber erfüllt es nur, indem es die eigenbehörige Tätigkeit ausübt: indem es nämlich durch Spalten das Bett herstellt. Ähnlich leistet das Körperliche der Sakramente

durch die eigenbehörige Tätigkeit, die sie am Leibe ausüben, den sie berühren, ein werkzeugliches Tun zufolge göttlicher Wirkkraft im Bereich der Seele, gerade wie das Wasser der Taufe, indem es der eigenen Kraft nach den Leib wäscht, auch die Seele abwäscht, insofern es ein Werkzeug der göttlichen Wirkkraft ist; denn aus Seele und Leib wird eins.

Sehen wir uns jetzt die besondere Natur dieser Tätigkeit näher an, die, indem sie nach ihrem eigenen Gesetz oder ihrer eigenen Form agiert, die Tätigkeit eines anderen zu realisieren scheint und daher »widersprüchlich« und »schwer zu verstehen« genannt wurde (Roguet, S. 330). Im ersten Teil der *Summe der Theologie* definiert Thomas diese Tätigkeit mit Hilfe eines Begriffs, der oft missverstanden wurde: »dispositive Operation«: »Die zweite werkzeugliche Ursache«, schreibt er (I, 45. Untersuchung, 4. Art.), »ist nicht an der Tätigkeit der Hauptursache beteiligt, außer insofern sie, kraft etwas, das ihr eigen ist [*per aliquid sibi proprium*], auf dispositive Weise agiert [*dispositive operatur*, als Dispositiv agiert] für die Realisierung der Wirkung des Haupttuenden.« *Dispositio* ist die lateinische Übersetzung des griechischen Begriffs *oikonomia*, der die Weise bezeichnet, in der Gott durch seine Dreifaltigkeit die Welt für das Heil der Menschen regiert. In dieser Perspektive, die eine unmittelbare theologische Bedeutung impliziert, ist eine dispositive Operation (oder, könnten wir sagen, ohne dass es zu weit hergeholt wäre, ein Dispositiv) eine Operation, die, ihrem eigenen inneren Gesetz folgend, einen Plan realisiert, der sie zu transzendieren scheint, ihr aber in Wirklichkeit immanent ist, so wie in der Ökonomie des Heils Christus *dispositive* – das heißt gemäß einer »Ökonomie« – die Erlösung der Menschen realisiert.

Wie Thomas ohne Umschweife präzisiert: »Das Leiden Christi, das seine menschliche Natur betrifft, ist tatsächlich Ursache unserer Erlösung, aber nicht in der Weise eines Haupttuenden oder durch Autorität, sondern in der Weise eines Werkzeugs« (64. Untersuchung, 3. Art.). Christus, der in den Sakramenten als *causa principalis* agiert, ist, insofern er in einem menschlichen Körper Fleisch geworden ist, *causa instrumentalis*, nicht *principalis* der Erlösung. Es gibt ein theologisches Paradigma der Instrumentalität, und die dreifaltige Ökonomie sowie die Lehre von den Sakramenten sind seine vorzüglichsten Orte.

✕ Die Neuheit und strategische Bedeutung des Begriffs *causa instrumentalis* waren Dante nicht entgangen, der sich ihrer in einer entscheidenden Passage des *Gastmahls* bedient, um die Legitimität der kaiserlichen Macht zu begründen. Denen, die nörgelnd behaupten, die Autorität des Kaisers gründe in Wirklichkeit nicht auf der Vernunft, sondern auf der Gewalt, antwortet er: »Die Gewalt war also nicht die bewegende Ursache, wie der Nörgler meinte, sondern Instrumentalursache, ähnlich wie die Hammerschläge Ursache des Messers sind und der Geist des Schmiedes die wirkende und bewegende Ursache ist. Nicht in der Gewalt, sondern in der Vernunft, ja sogar in der göttlichen Vernunft liegt das Prinzip des römischen Kaisertums.« (*Gastmahl*, IV, 4)

7.5. Ivan Illich hat die Aufmerksamkeit auf die implizite Neuheit in der Lehre der *causa instrumentalis* gelenkt (Illich 1, S. 101 – 102). Indem sie zum ersten Mal die Sphäre des Werk-

zeugs als solches theoretisiert und ihm einen metaphysischen Rang verliehen haben, antworteten die Theologen auf ihre Weise auf die außerordentliche technologische Veränderung, die das 12. Jahrhundert kennzeichnet, mit dem neuen Pferdegeschirr, das es möglich macht, die Stärke des Tiers voll und ganz zu nützen, und die Mechanismen zu vervielfachen, die die Wasserkraft nicht nur nutzen, um die Mühlräder anzutreiben, sondern auch die Hämmer, die die Felsen zerkleinern, und die Haken, die die Wolle für das Spinnen glätten. Hugo von Sankt Viktor, der in seinem *Didascalicon* detailliert die Werkzeuge der sieben wichtigsten Technologien seiner Zeit auflistet (die Verarbeitung der Wolle, die Herstellung von Waffen, die Handelsschiffahrt, die Landwirtschaft, die Jagd, die Medizin und – kurioserweise – die Vorstellungen), lobt den Menschen, der, »indem er diese Werkzeuge erfunden hat, anstatt sie wie Gaben der Natur zu besitzen, seine Größe am besten offenbart hat« (I, S. 9).

Die Überlegungen von Illich fortsetzend können wir sagen, dass die Entdeckung der *causa instrumentalis* der erste Versuch ist, der Technologie eine begriffliche Figur zu geben. Während für den Menschen der Antike das Werkzeug sich im *ergon* aufhebt, das es produziert, so wie sich die Arbeit in ihrem Ergebnis auflöst, spaltet sich die Tätigkeit des Werkzeugs jetzt in einen eigenen Zweck und eine äußere Zweckbestimmung und bringt auf diese Weise die Sphäre einer Instrumentalität hervor, die für jeden beliebigen Zweck eingesetzt werden kann. Der Raum der Technik öffnet sich an diesem Punkt wie die Dimension einer unbegrenzten Medialität und Verfügbarkeit, weil sich das Werkzeug, auch wenn es in Beziehung zu seiner eigenen Tätigkeit bleibt, hier in Bezug auf

sie selbständig gemacht hat und sich auf jede beliebige äußere Zweckbestimmung beziehen kann.

Es ist in der Tat möglich, dass es im technischen Werkzeug etwas anderes als die einfache »Dienlichkeit« gibt, aber dass dieses »andere« nicht, wie Heidegger dachte, mit einem neuen und entscheidenden epochalen Entbergen-Verbergen des Seins zusammenfällt, sondern eher mit einer Veränderung im Gebrauch der Körper und der Objekte, deren ursprüngliches Paradigma in diesem »belebten Werkzeug« gesucht werden muss, das der Sklave ist, das heißt der Mensch, der, indem er seinen Körper gebraucht, in Wirklichkeit von anderen gebraucht wird.

7.6. In den *Questiones disputatae* insistiert Thomas von Aquin, als er das Problem »Wenn die Sakramente des neuen Gesetzes Ursache der Gnade sind« behandelt, auf der Spaltung der in der Idee der *causa instrumentalis* implizierten Tätigkeit: »Obwohl«, schreibt er, »die Säge eine bestimmte Tätigkeit hat, die ihr gemäß ihrer Form zukommt, nämlich das Schneiden, hat sie dennoch eine bestimmte Wirkung, die ihr nur insofern zukommt, als sie in Bewegung gesetzt wird vom Handwerker, und die darin besteht, einen geraden Schnitt zu machen, gemäß der Form der machenden Kunst [*ars*]; und so hat das Werkzeug zwei Tätigkeiten: eine, die ihm gemäß seiner eigenen Form zukommt, und eine andere, die ihm zukommt, insofern es bewegt wird vom Haupttuenden, der die Wirkungskraft seiner Kraft transzendiert« (*Quaest. disp.*, 27, Art. 4).

Es ist bezeichnend, dass die Haupttätigkeit hier mit Hilfe des Begriffs *ars* definiert wird. Die *causa instrumentalis* be-

kommt ihre volle Bedeutung in Wirklichkeit dadurch, dass sie im Kontext einer Technik verwendet wird. Was die *causa instrumentalis* zu definieren scheint, ist ihre Gleichgültigkeit bezüglich des Zwecks, den die *causa principalis* sich vornimmt. Wenn es der Zweck des Schreiners ist, ein Bett zu machen, wird das Beil, das als *causa instrumentalis* agiert, einerseits einfach nur gemäß seiner Funktion benutzt, die darin besteht, das Holz zu spalten, aber andererseits auch gemäß der Tätigkeit des Handwerkers. Das Beil weiß nichts vom Bett, und dennoch kann dieses nicht ohne es hergestellt werden. *Die Technik ist die Dimension, die sich öffnet, wenn die Tätigkeit des Werkzeugs sich selbständig gemacht hat und zugleich in zwei unterschiedene und miteinander verbundene Tätigkeiten aufgespalten wird.* Das impliziert, dass nicht nur die Idee des Werkzeugs, sondern auch die der »Kunst« eine Veränderung bezüglich ihres Status in der antiken Welt erfährt.

Die *causa instrumentalis* ist daher nicht nur eine Spezifikation der *causa efficiens*, sie ist auch und im gleichen Maße eine Verwandlung der *causa finalis* und der eigenen Funktion eines bestimmten Seienden – das Werkzeug –, die wesentlich und notwendigerweise einer äußeren *causa finalis* untergeordnet werden, die, um realisiert zu werden, ebenso notwendigerweise von ihnen abhängt. Das Auftauchen des Dispositivs der *causa instrumentalis* (die, wie wir gesehen haben, die Natur jeder »dispositiven« Tätigkeit definiert) fällt in diesem Sinn mit einer radikalen Veränderung in der Art und Weise, wie der Gebrauch begriffen wird, zusammen. Dieser ist nicht mehr eine Beziehung doppelter gegenseitiger Verbundenheit, in der Subjekt und Objekt ununterscheidbar werden, sondern eine hierarchische Beziehung zwischen zwei Ursachen, die

nicht mehr vom Gebrauch, sondern von der Instrumentalität geprägt wird. Die *causa instrumentalis* (in der das Werkzeug – das in der antiken Welt unzertrennlich mit demjenigen verbunden zu sein scheint, der es benutzt – seine volle Autonomie erreicht) ist das erste Auftauchen in der Sphäre der menschlichen Tätigkeit der Begriffe Brauchbarkeit und Instrumentalität, die die Art und Weise bestimmen werden, in der der moderne Mensch sein Tun in der Neuzeit begreifen wird.

7.7. Der Charakter einer *causa instrumentalis* kommt in den Sakramenten nicht nur dem materiellen Element (Wasser, geweihte Öle) zu; er betrifft vor allem den Zelebranten. Denn der »Ausspender« (*minister*) ist in jeder Hinsicht ein Werkzeug (»Denn mit dem Ausspender und dem Werkzeug«, heißt es in der 64. Untersuchung, 1. Art., »hat es dieselbe Bewandnis«); im Unterschied zu den materiellen Elementen, die als unbelebte Werkzeuge immer und nur vom Hauptagens bewegt werden, ist der Ausspender jedoch ein »belebtes Werkzeug« (*instrumentum animatum*), das »nicht nur bewegt wird, sondern sich in gewisser Weise von selbst bewegt, insofern es seine Gliedmaßen in der Tätigkeit durch seinen Willen bewegt« (64. Untersuchung, 8. Art.).

Der Begriff »belebtes Werkzeug« stammt, wie wir wissen, aus der *Politik* von Aristoteles, wo er die Natur des Sklaven definierte. Der Begriff *minister* bedeutet übrigens ursprünglich »Diener«. Thomas von Aquin ist sich dessen vollkommen bewusst, wenn er schreibt: »der Priester verhält sich wie ein Werkzeug [*habet se ad modum strumenti*], wie der Philosoph im ersten Buch der *Politik* sagt« (63. Untersuchung, 2. Art.).

(In seinem Kommentar zur *Politik* benutzt er, vermutlich der lateinischen Übersetzung folgend, die er vor Augen hatte, den Ausdruck *organum animatum*, »belebtes Organ«, und präzisiert sofort: »wie es der Gehilfe in den Künsten und der Diener im Haus ist«.)

Die Gleichsetzung des Zelebranten mit einem Sklaven – der keine Rechtspersönlichkeit hat und dessen Handlungen der »Person« des Herrn zuzuschreiben sind – geschieht also ganz bewusst, und kraft dieser Bewusstheit kann Thomas schreiben, »dass der Priester [*minister*] im Sakrament *in persona* der ganzen Kirche handelt, deren Priester er ist« (62. Untersuchung, 8. Art.). Das bedeutet, dass das sakramentale Priestertum genealogisch und nicht nur terminologisch mit dem Sklaventum verbunden ist.

Die Verbindung zwischen der *causa instrumentalis* und der Figur des Sklaven ist jedoch noch essenzieller. Sie ist implizit in der Formulierung »der Mensch, dessen *ergon* der Gebrauch des Körpers ist« und in der Definition (die, wie wir gesehen haben, ontologischer und nicht juristischer Art ist) des Sklaven als desjenigen, der, »obwohl er menschlich ist, von Natur einem anderen gehört und nicht sich selbst«, enthalten. In dieser Hinsicht stellt der Sklave das erste Auftauchen einer reinen Instrumentalität dar, das heißt eines Seins, das, indem es gemäß seinem Zweck lebt, gerade deswegen und im gleichen Maß für den Zweck eines anderen gebraucht wird.

7.8. Die besondere »dispositive« Wirksamkeit, die den Sakramenten dank der doppelten Natur der *causa instrumentalis* zukommt, wird von den Theologen über eine weitere Auf-

spaltung entwickelt, die im Sakrament die vollziehende Tätigkeit (*opus operans*, die Tätigkeit des instrumentalen Agens, insbesondere des Zelebranten) von der vollzogenen Tätigkeit (*opus operatum*, die sakramentale Wirkung an sich, die sich unvermeidlich verwirklicht, unabhängig von der Verfassung des Zelebranten) trennt. Insofern der Priester das belebte Werkzeug einer Tätigkeit ist, deren Hauptagens Christus ist, ist es nicht nur nicht notwendig, dass er über Glauben und Nächstenliebe verfügt, auch eine perverse Absicht (eine Frau taufen, mit der Absicht, sie zu missbrauchen) beraubt das Sakrament nicht seiner Gültigkeit, weil dieses *ex opere operato* agiert und nicht *ex opere operante* (oder *operantis*).

Die Unterscheidung zwischen den beiden Tätigkeiten, die ersonnen wurde, um die Gültigkeit des Sakraments zu gewährleisten, verwandelt dieses *de facto* in einen perfekten Mechanismus, ein besonderes Dispositiv, das unfehlbar seine Wirkungen hervorbringt. Der »instrumentale« Charakter der Sakramente, den sie mit den Techniken und den *artes* gemeinsam haben – Thomas definiert sie als *instrumenta Dei* (*S.c.G.*, IV, 56) –, erlaubt es, sie als das Paradigma einer höchsten Technik, einer *technologia sacra*, zu betrachten, in deren Zentrum die sehr besondere Tätigkeit der *causa instrumentalis* und die unerbittliche Wirksamkeit des *opus operatum* stehen.

Insofern kann man sie als eine Art Voraussage des Einsatzes von Maschinen sehen, der sich erst fünf Jahrhunderte später durchsetzt. So wie die Maschine, die den Traum vom belebten Werkzeug materialisiert, von allein funktioniert und denjenigen, der sie bedient, in Wirklichkeit zu einem Vollstrecker von Befehlen macht, die die Maschine vorgibt,

bringt auch das Sakrament seine Wirkung *ex opere operato* hervor, und der Zelebrant, von dem Thomas von Aquin sagt, dass er, »insofern er vom Haupttuenden bewegt wird, nicht nur Ursache, sondern in gewisser Weise auch Wirkung« ist (62. Untersuchung, 1. Art.), führt nur mehr oder weniger mechanisch den Willen des Hauptagens aus. Die Analogie kann fortgesetzt werden: Wenn das Aufkommen der Maschine, wie bereits Marx bemerkt hatte, zur Abwertung der Arbeit des Handwerkers geführt hat, der seine traditionelle Geschicklichkeit verliert und sich in ein Werkzeug der Maschine verwandelt, so entspricht das genau der Lehre des *opus operatum*, die den Zelebranten, indem sie ihn in ein belebtes Werkzeug verwandelt, de facto von seinem Engagement und der moralischen Verantwortung trennt, die für die Wirksamkeit der sakramentalen Praxis nicht mehr notwendig sind und in seinem Innern eingeschlossen bleiben.

7.9. Es verwundert nicht, dass ein paar Jahrhunderte später, am Ende der Scholastik, das Paradigma der *causa instrumentalis* auf die Spitze getrieben wurde, bis die notwendige Verbindung zwischen der Tätigkeit des Werkzeugs und der des Hauptagens zerriss und infolgedessen eine grenzenlose willfähige Verfügbarkeit des Werkzeugs für das Hauptagens behauptet wurde. Daher kann Suárez in seiner Abhandlung über die Sakramente schreiben, dass

in den göttlichen Werkzeugen die dem Werkzeug, das der Tätigkeit und der Wirkung des Haupthandelnden vorausgeht, inhärente Tätigkeit nicht notwendig [ist]. Der Grund dafür ist, dass [...] die göttlichen Werkzeuge kein natürliches, sondern ein willfähiges [*obedientialem*] Vermögen hinzufügen und daher jenseits der Gren-

zen der natürlichen Vollkommenheit handeln, so dass man von ihnen keine natürliche Verbindung zwischen ihrer Tätigkeit und der des Haupthandelnden erwartet [...], während die verschiedenen natürlichen oder künstlichen Werkzeuge verschiedene Wirkungen hervorbringen, weil der Zustand des Werkzeugs für diese Tätigkeit geeignet ist und nicht für eine andere, kennen die göttlichen Werkzeuge eine solche Festlegung nicht, weil sie nur gemäß eines willfähigen Vermögens benutzt werden, das allem gegenüber, was nicht zu Widersprüchen führt, gleichgültig ist, wegen der Grenzenlosigkeit der göttlichen Macht. [Suárez 1, S. 149]

Man kann mit gutem Grund annehmen, dass die absolute Instrumentalität, die hier gedacht wird, in gewisser Weise das Paradigma der modernen Technologien bildet, die dazu neigen, Dispositive hervorzubringen, die die Tätigkeit des Hauptagens in sich integriert haben und daher seinen »Befehlen« gehorchen können (auch wenn diese in Wirklichkeit in das Funktionieren des Dispositivs eingeschrieben sind, so dass derjenige, der sie benutzt, indem er »Befehle« drückt, seinerseits einem vorgegebenen Programm gehorcht). Die moderne Technik hat ihren Ursprung nicht nur im Traum der Alchemisten und Zauberer, sondern wahrscheinlich auch in der besonderen magischen Tätigkeit, die die absolute, vollkommene instrumentale Wirksamkeit der sakramentalen Liturgie ist.

7.10. Das konstitutive Band, das den Sklaven und die Technik verbindet, klingt in Aristoteles' ironischer Bemerkung durch, dass, wenn die Werkzeuge wie die legendären Statuen des Dädalos ihre Tätigkeit von allein ausführen könnten, die Architekten keine Gehilfen und die Herren keine Sklaven bräuchten.

Die Beziehung zwischen Technik und Sklaverei ist häufig von den Historikern der antiken Welt erwähnt worden. Der gängigen Meinung zufolge wäre das eigentümliche Fehlen jeder technologischen Entwicklung in der griechischen Welt eher auf die Leichtigkeit zurückzuführen, mit der die Griechen sich dank der Sklaverei Arbeitskräfte besorgen konnten. Wenn die materielle Kultur der Griechen in der Phase des *organon*, das heißt der Benutzung der menschlichen oder tierischen Kraft mit Hilfe einer Vielfalt von Werkzeugen, steckengeblieben ist und keinen Zugang zu den Maschinen gehabt hat, so liegt das, wie man in einem klassischen Werk zu dem Thema liest, daran, »dass kein Bedürfnis bestand, an Arbeitskräften zu sparen, solange man billige lebende Maschinen im Überfluss zur Verfügung hatte, die sich sowohl vom Menschen als auch vom Tier unterschieden: die Sklaven« (Schuhl, S. 13–14). Wir wollen hier nicht die Richtigkeit dieser Erklärung überprüfen, deren Grenzen von Koyré (Koyré, S. 291 ff.) aufgezeigt wurden und die wie jede derartige Erklärung leicht widerlegt werden könnte (man könnte mit ebenso guten Gründen behaupten, was Aristoteles im Grunde tut, dass das Fehlen von Maschinen die Sklaverei notwendig gemacht hat).

Entscheidend ist in der Perspektive unserer Untersuchung vielmehr die Frage, ob es nicht zwischen der modernen Technik und der Sklaverei eine essenziellere Verbindung gibt als das gemeinsame Produktionsziel. Denn auch wenn es wahr ist, dass die Maschine sich von ihrem ersten Auftauchen an als die Verwirklichung des Paradigmas des belebten Werkzeugs präsentiert, für das der Sklave das Urmodell geliefert hatte, so ist es ebenfalls wahr, dass das, was beide sich als Ziel

setzen, nicht so sehr oder nur eine Steigerung oder Vereinfachung der produktiven Arbeit ist als vielmehr, den Menschen von der Notdurft zu befreien, den Zugang zu seiner eigentlichsten Dimension zu sichern – für die Griechen das politische Leben, für die Neuzeit die Möglichkeit, die Kräfte der Natur und damit die eigenen zu beherrschen.

Die Symmetrie zwischen Sklave und Maschine geht also über die Analogie zwischen zwei Figuren des »lebendigen Werkzeugs« hinaus; sie betrifft den Abschluss der Anthropogenese, das vollständige Menschwerden des menschlichen Lebewesens. Das impliziert jedoch eine weitere Symmetrie, die diesmal das nackte Leben betrifft, das sich auf der Schwelle zwischen *zoè* und *bios*, *physis* und *nomos* situiert und über den eigenen einschließenden Ausschluss das politische Leben erlaubt. In diesem Sinn ist die Sklaverei für den antiken Menschen, was die Technik für den neuzeitlichen Menschen ist; beide bewahren wie das nackte Leben die Schwelle, die es erlaubt, Zugang zur wirklich menschlichen Befindlichkeit zu erlangen (und beide haben sich als ungeeignet für ihr Ziel erwiesen, indem der neuzeitliche Weg sich letztlich als ebenso unmenschlich wie der antike herausgestellt hat).

Andererseits hat diese Untersuchung gezeigt, dass die vorherrschende Idee in der aristotelischen Definition des Sklaven die eines menschlichen Lebens war, das sich vollständig in der Sphäre des Gebrauchs (und nicht in derjenigen der Produktion) abspielt. Was im belebten Werkzeug also in Frage stand, war nicht nur die Befreiung von der Arbeit, sondern vielmehr das Paradigma einer anderen menschlichen Aktivität und einer anderen Beziehung mit dem lebendigen Körper, für die wir keine Namen haben und über die wir im

Augenblick nur unter Zuhilfenahme des Syntagmas »Gebrauch des Körpers« sprechen können. Die Sklaverei als juristische Institution und die Maschine sind in gewisser Weise der Einschluss und die parodistische Realisierung dieses »Gebrauchs des Körpers«, dessen wesentliche Merkmale wir zu umreißen versucht haben, innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen. Jeder Versuch, den Gebrauch zu denken, wird sich zwangsläufig mit ihnen auseinandersetzen müssen, da vielleicht nur eine Archäologie der Sklaverei und *zugleich* der Technik den archaischen Kern befreien kann, der in ihnen gefangen blieb.

An diesem Punkt müssen wir dem Sklaven die entscheidende Bedeutung zurückgeben, die ihm im Prozess der Anthropogenese zukommt. Der Sklave ist einerseits ein menschliches Tier (oder ein Mensch als Tier) und andererseits und gleichermaßen ein lebendiges Werkzeug (oder ein Mensch als Instrument). Der Sklave stellt daher in der Geschichte der Anthropogenese eine doppelte Schwelle dar: Über sie geht das tierische Leben ins menschliche über, so wie das Lebendige (der Mensch) ins Anorganische (ins Werkzeug) übergeht und umgekehrt. Die Erfindung der Sklaverei als juristische Institution hat die Einbeziehung des Lebendigen und des Gebrauchs des Körpers in die Produktionssysteme erlaubt und vorübergehend die Entwicklung des technologischen Werkzeugs blockiert; ihre Abschaffung in der Neuzeit hat die Möglichkeit der Technik, das heißt des lebendigen Werkzeugs, befreit. Zugleich hat sich der Mensch, insofern seine Beziehung zur Natur nicht mehr durch einen anderen Menschen, sondern durch ein Dispositiv vermittelt wird, vom Tier und vom Organischen entfernt, um sich dem Werkzeug und dem

Anorganischen anzunähern, bis er fast mit ihm eins wurde (der Mensch als Maschine). Daher hat sich der neuzeitliche Mensch – insofern er mit dem Gebrauch der Körper auch die unmittelbare Beziehung zur eigenen Animalität verloren hatte – nicht wirklich die Befreiung von der Arbeit aneignen können, zu der die Maschinen ihm hätten verhelfen können. Und wenn die Hypothese einer konstitutiven Verbindung zwischen Sklaverei und Technik richtig ist, dann überrascht es nicht, dass die Hypertrophie der technologischen Dispositive letztlich eine neue und beispiellose Form der Sklaverei hervorgebracht hat.