

## Bio-Politik versus Lagerparadigma

### Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault

— In seinem Buch *Homo sacer* vertritt Giorgio Agamben die These, daß das biopolitische Paradigma der Moderne nicht mehr der Staat, sondern das Lager ist. Gegen Agambens These möchte ich im folgenden die Frage untersuchen, ob das Lager im Sinne eines Paradigmas tatsächlich die zentrale Rolle in einem Verständnis von Bio-Politik einnehmen kann und soll. Mir scheint die Idee des Lagers nicht nur wenig hilfreich, sondern für ein angemessenes Verständnis von Bio-Politik in gewisser Weise sogar irreführend zu sein. Mit der Formulierung dieses Vorbehalts möchte ich überdies zu einer Ausarbeitung des Begriffs der Bio-Politik beitragen.

— Agambens These vom Lager als biopolitischem Paradigma der Moderne scheint einen wesentlichen Aspekt von Michel Foucaults Grundanliegen vergessen zu machen, der für den Begriff der Bio-Politik entscheidend ist. Der Unterschied zwischen Agambens und Foucaults Verständnis von Bio-Politik besteht vor allem darin, daß Foucault Bio-Politik als Kontrast zum Begriff der souveränen Macht einführt. Erst vor dem Hintergrund der historischen und analytischen Unterscheidung beider Machtformen untersucht Foucault deren Verschränkung in den totalitären Gesellschaftsformen des 20. Jahrhunderts. Für Agamben hingegen bilden Bio-Macht und souveränes Recht zu töten nicht zwei unterschiedliche Machtregime, sondern eine Struktur des Politischen

- 1 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/76*. Frankfurt am Main 1999, S. 311; fortan: Foucault 1999
- 2 Dieser Zusammenhang wird in Foucaults eigenen Analysen zur Bio-Politik auf unterschiedliche Weise diskutiert: Die eher scharfe Trennung aus *Der Wille zum Wissen* wird in den Vorlesungen am Collège de France der Jahre 1975/76, *In Verteidigung der Gesellschaft*, zu einer Verquickung der beiden Regime, deren Funktionalität jedoch weiterhin in Frage gestellt wird, die wiederum in den Vorlesungen der darauffolgenden Jahre, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung und Geburt der Biopolitik*, die sich mit der Frage des ökonomischen Staates und der neuen Regierungskunst beschäftigen, abgeschwächt wird. Hier stellt sich die Frage nach einer möglichen oder unmöglichen Analogie zwischen der Entwicklung des Liberalismus und des ökonomischen Staates, so wie er bei Foucault dokumentiert wird, und dem Regime der Bio-Politik.
- 3 Foucault 1999, S. 305
- 4 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt am Main 2004, S. 15

schen. Diese Annahme eines wesentlichen Zusammenhangs beider Machtformen stellt die Grundlage sowohl für die These einer strukturellen Solidarität von Totalitarismus und Demokratie als auch für ein Verständnis des Lagers als biopolitischem Raum *par excellence* dar.

— Foucault beendet seine Vorlesungen *In Verteidigung der Gesellschaft* der Jahre 1975/76 am Collège de France mit folgender Frage: „Wie kann man aber eine Bio-Macht funktionieren lassen und zugleich Kriegsrechte ausüben, das Recht auf Mord und die Funktion des Todes, wenn nicht über Rassismus? Das war das Problem, und ich denke, es ist nach wie vor das Problem.“<sup>1</sup> Foucault stellt hier die Frage nach der Verschränkung zweier Machtregime, dem Regime der souveränen Macht, die sich über das Recht über Leben und Tod artikuliert, und dem Regime der Bio-Politik, deren grundlegender Mechanismus die durchgängige Besetzung des Lebens ist.<sup>2</sup> Diese Verschränkung, so Foucaults Antwort, kann anhand des Rassismus in seiner staatlichen Ausformulierung im 19. Jahrhundert verstanden werden: „Im großen und ganzen [sichert der Rassismus], denke ich, die Funktion des Todes in der Ökonomie der Bio-Macht.“<sup>3</sup> Doch in gewisser Weise scheint diese eher soziologisch-geschichtliche Antwort für Foucault unbefriedigend zu sein. Die Ausgangsfrage müßte lauten, inwiefern der Staatsrassismus die einzige mögliche Erklärung für das Ineinanderfallen von Bio-Politik und souveräner Macht ist oder, in Termini politischer Systeme, von Demokratie und Totalitarismus.

— In den Vorlesungen aus den Jahren 1977/1978, die kürzlich unter dem Titel *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* erschienen sind, setzt Foucault die Analyse der Machtmechanismen mit einer Politik der Wahrheit gleich, die er als Substrat der soziologischen, historischen und ökonomischen Fragestellungen beschreibt: „Nun sie sehen, in dem Maß, in dem es sich darum [um eine Politik der Wahrheit] handelt und nicht um Soziologie, nicht um Geschichte oder Ökonomie, hat in meinen Augen die Analyse der Machtmechanismen zu zeigen, welches die Wirkungen des Wissens sind, die in unserer Gesellschaft hervorgehen aus den Kämpfen, Konfrontationen, Gefechten usw., die darin ablaufen, und aus den Taktiken der Macht, die die Elemente dieses Kampfes sind.“<sup>4</sup> Nicht der Rassismus erzeugt die Überlappung der beiden Machtregime (sondern umgekehrt, der Rassismus entsteht, wenn sich die beiden Regime überlappen), denn dessen Tatsache

verweist erst einmal auf einen Unterschied der beiden Regime, die sich dann in einem zweiten Schritt in bestimmten Momenten ineinander verschränken können.

— Foucault zufolge materialisiert sich die Überschneidung der beiden Regime in konkreten Dispositiven, die von beiden Regimen der Politik genutzt werden, ohne daß diese dadurch ununterscheidbar werden würden. Nach Foucaults These wird die souveräne Macht von der Bio-Politik zurückgedrängt, verdeckt, ohne jedoch vollkommen zu verschwinden. Souveräne Machtmechanismen können in die biopolitischen (oder disziplinären) Machtmechanismen eingreifen und sich mit diesen überschneiden. Im Gegensatz dazu verfolgt Agamben die These der Ununterscheidbarkeit der beiden Regime, wie er es besonders prägnant in seiner Rede vom Ausnahmezustand, der zur Regel geworden ist, darlegt: Souveräne und biopolitische Machttechniken sind Teil einer und derselben Struktur und unterscheiden sich somit rein formal. Ich möchte nun vorschlagen, die Untersuchung von Bio-Politik und souveräner Macht in diesem Sinne an einem grundlegenden Begriff entlang zu führen, der beiden Regimen gemeinsam ist – nämlich entlang des Lebensbegriffs und nicht entlang des Begriffs der Ausnahme. Denn das Leben ist der allgemeine Gegenstand der Macht – sowohl als „Macht, die das Leben durch und durch besetzt“ als auch als „Macht über Leben und Tod“ – und fungiert zugleich als biologische Tatsache *par excellence*.

— Alle Macht bezieht sich notwendigerweise auf das Leben, sei es auf jenes „einfache Leben“, das von der Macht durch und durch (positiv) besetzt wird, oder auf das „nackte Leben“, das von Agamben paradigmatisch mit dem Leben der Lagerinsassen gleichgesetzt wird, in dem sich biopolitische Mechanismen und absolute souveräne Macht bis zur Perfektion verbinden. Das Lager ist nach Agamben die Materialisierung des Ausnahmezustands: Es ist der Raum, „in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterscheidbarkeit treten“<sup>5</sup>. Diese Struktur des Lagers wird, so Agamben, zum „biopolitische[n] Paradigma des Abendlandes“ und die Ausnahme zur Regel.<sup>6</sup> Im Umkehrschluß stellt sich zugleich die Frage, inwiefern die relative Abwesenheit einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen Lager und die Nichtnennung des Namens „Auschwitz“ in Foucaults Werk für diese Debatte aufschlußreich ist.

5 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt am Main 2002, S. 183; fortan: Agamben 2002

6 Ebd., S. 190

## Michel Foucault: „Leben machen oder in den Tod stoßen“. Von der souveränen Macht zur Bio-Politik

— Foucault zufolge artikuliert sich der Übergang von souveräner Macht zur Bio-Politik, der sich historisch als Übergang vom *Ancien Régime* zu den neuen, demokratischen Techniken der Macht fassen lässt, durch eine erhöhte *Besetzung*<sup>7</sup> des Lebens. Die souveräne Macht beruht auf dem absoluten Recht über Leben und Tod, das allerdings schon in der klassischen Rechtsprechung zu einem „Recht der Gegenwehr“ abgeschwächt wird: Der Souverän kann im Falle eines Angriffs von seinen Untertanen verlangen, zu seiner Verteidigung in den Krieg zu ziehen, er kann sie (indirekt) dem Tod aussetzen. Nebst dieser indirekten Macht über Leben und Tod seines Volkes besitzt der Souverän jedoch auch noch eine direkte Macht zu töten, die auf eine direkte Bedrohung seines Körpers antwortet: Die Folter und Hinrichtung (Damiens) ist gleichzeitig Schutz vor Bedrohung des königlichen Lebens und Rache an dem revoltierenden Individuum, an dessen gequältem Körper sich die Macht des Königs beispielhaft zeigt.<sup>8</sup> Das souveräne Recht – das Recht des Schwertes, wie Hobbes es gefaßt hat – basiert grundsätzlich auf seinem Umgang mit dem Tod: Der Souverän „offenbart seine Macht über das Leben nur durch den Tod, den zu verlangen er imstande ist. Das sogenannte Recht ‚über Leben und Tod‘ ist in Wirklichkeit das Recht, sterben zu machen und leben zu lassen.“<sup>9</sup> Die Macht, die dieser Form von Recht entspricht, ist eine „Abschöpfungsinstanz“, ein „Ausbeutungsmechanismus“, ein „Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben“<sup>10</sup>. Mit dem Ausgang aus dem klassischen Zeitalter wird dieser souveräne Aspekt des Machtmechanismus zu einem „Element unter anderen Elementen, die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten“<sup>11</sup>: Diese Macht – deren einen Pol Foucault einige Seiten später und eher vorsichtig eine „Bio-Politik der Bevölkerung“ nennt – ist dazu bestimmt, „Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten“<sup>12</sup>. Foucault macht den inneren Bezug der verschiedenen Machtmechanismen hier explizit: Die souveräne Macht über den Tod stützt sich auf eine das Leben verwaltende Macht, die Todesmacht wird zur Kehrseite der „positiven“ Lebensmacht.

- 7 In der deutschen Übersetzung wird „*investissement de la vie*“ mit „Durchsetzung des Lebens“ übersetzt; es erscheint jedoch verständlicher, „*investissement*“ mit „Besetzung“ oder „Vereinnahmung“ des Lebens zu übersetzen.
- 8 Siehe Michel Foucault, *Surveiller et punir*. Paris 1975. Im 1. Kapitel, „Le corps des condamnés“, stellt Foucault den Übergang von souveräner Macht zu Disziplinarmacht dar: Damiens Hinrichtung (*supplice*) ist die letzte ihrer Art, bevor das Strafsystem in einer absoluten Disziplinarisierung aufgeht und neue Kontrollsysteme ausarbeitet. So ist das Bentham-sche Panoptikon ein klassisches Beispiel für einen „humanen“ Strafvollzug, der den Tod als Strafe in den Hintergrund gerückt hat, nichtsdestotrotz das Leben aber weiterhin effektiv beherrscht.
- 9 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt am Main 1983, S. 162; fortan: Foucault 1983
- 10 Ebd.
- 11 Ebd., S. 163
- 12 Ebd.

Innerhalb dieser Form des Politischen, deren Funktion es ist, „leben zu machen oder in den Tod zu stoßen“<sup>13</sup>, haben sich seit dem 17. Jahrhundert zwei Haupttendenzen der Macht entwickelt: die Disziplinen – eine „politische Anatomie des menschlichen Körpers“ – und die regulierenden Kontrollsysteme – eine „Bio-Politik der Bevölkerung“.<sup>14</sup> Diese beiden Machtformen, d.h. „die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens“<sup>15</sup>, überdecken also „die alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte“<sup>16</sup>. Diese Machttechniken, Disziplinierung und Bevölkerungsregulierung werden durch „konkrete Dispositive, die die große Technologie der Macht im 19. Jahrhundert ausmachen werden“<sup>17</sup>, miteinander verknüpft. Foucault nennt als Beispiel für ein solches Dispositiv die Sexualität: Angesiedelt am Schnittpunkt zwischen den Disziplinen des Körpers (Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien) und den Bevölkerungsregulierungen (aufgrund ihrer Globalwirkungen) ist sie sowohl Mikro-Macht, die sich auf den individuellen Körper bezieht (das Leben des Körpers), als auch Anlaß zu statistischen Eingriffen und Schätzungen in bezug auf den gesamten Gesellschaftskörper (das Leben der Gattung). Auch der Rassismus kann in diesem Sinne als „konkretes Dispositiv“ aufgefaßt werden, in dem sich nicht Disziplinarmacht und regulierende Macht, sondern das Recht über Leben und die Funktion zu töten artikulieren.

Diese Dispositive sind Teil der Entstehung von Wissensobjekten und aufschlußreich für „die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind“, sowie für die Frage, wie diese „an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden“<sup>18</sup> sind. Die „Diskursivierung des Sexes“, die seit dem 17. Jahrhundert im Innern der modernen Gesellschaft stattfindet, ist somit für Foucault ein Phänomen, an dem sich exemplarisch zeigen läßt, auf welchen Wegen und Kanälen die Macht bis in die spezifischsten und individuellsten Verhaltensweisen vordringt, indem sie sich auf „polymorphe Techniken“<sup>19</sup> stützt: Techniken der „Verweigerung, Absperrung und Disqualifizierung“ (Repressionshypothese) und jene der „Anreizung und Intensivierung“. Foucault versteht die negativen Elemente der Repressionshypothese, die die klassischen Machtanalysen beherrscht, als Elemente einer weiter reichenden Diskursstrategie, einer Machttechnik und eines Willens zum Wissen, die sich keineswegs auf Repression reduzieren las-

13 Ebd., S. 165

14 Ebd., S. 166 (Hervorh. i. O.)

15 Ebd., S. 167

16 Ebd., S. 166

17 Ebd., S. 167f.

18 Ebd., S. 8 (Vorwort zur deutschen Ausgabe)

19 Ebd., S. 22

sen, sondern Anteil haben an einer diskursiven Produktion, einer Produktion von Macht und Wissen.

— Das hier angelegte Paradigma der Macht löst sich von dem negativen, auf Untersagung und Ausschließung beruhenden Paradigma der Repression und schreibt sich in einen „produzierenden“ Machtkontext ein, dessen Untersuchung Foucault zum Programm seiner „Geschichte der Sexualität“ machen wollte. Damit kündigt sich die im letzten Kapitel von *Der Wille zum Wissen*, „Recht über den Tod und Macht zum Leben“, ausgeführte Untersuchung der Entstehung der Bio-Politik in dem Sinne an, als auch dort die Verschränkung zweier Paradigmen der Macht wie ein strukturelles Analyselement gehandhabt wird. Die Funktionalität der „negativen“ Macht ist proportional zur „Effizienz“ jener „Bio-Macht“, die sich positiv auf das Leben bezieht und es somit in letzter Instanz besser, weil aus nächster Nähe und in Kenntnis seiner intimsten Mechanismen, beherrschen und sich seiner bemächtigen kann. In diesem Sinne schlußfolgert Foucault unter Bezugnahme auf die „vier großen Angriffsfronten, an denen die Politik des Sexes seit zwei Jahrhunderten im Vormarsch ist“ (Sexualisierung des Kindes, Hysterisierung der Frauen, Geburtenkontrolle und Psychiatrisierung der Perversen), daß „der Sex am Kreuzungspunkt von ‚Körper‘ und ‚Bevölkerung‘ zur zentralen Zielscheibe für eine Macht [wird], deren Organisation eher auf der Verwaltung des Lebens als auf der Drohung mit dem Tode beruht“<sup>20</sup>. Die Gesellschaft des Blutes als eine „Realität mit Symbolfunktion“ und die damit einhergehenden Symbole (Krieg, Triumph des Todes, Souveränität des Schwertes) werden von einer Gesellschaft der „Sexualität“ abgelöst, in der die Machtmechanismen „auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art“<sup>21</sup> abzielen.

— Die hier aufgezeigte Interpretation der Bio-Politik verweist auf einen, wenn auch nicht eindeutig gezogenen, so doch existierenden Unterschied zwischen dem biopolitischen Paradigma und dem Paradigma der souveränen Macht: Der Tod als symbolischer Aufhänger der souveränen Macht wird von der Macht über das Leben zurückgedrängt und überdeckt.

— In den Rassismusanalysen aus den zeitgleich zur Entstehung von *Der Wille zum Wissen* gehaltenen und schon erwähnten Vorlesungen *In Verteidigung der Gesellschaft* hebt Foucault diese schwer zu fassende Trennung allerdings in gewisser Weise wie-

20 Ebd., S. 174f.

21 Ebd., S. 176

der auf. Der Rassismus, den Foucault als „moderne[n], staatliche[n], biologisierende[n] Rassismus“<sup>22</sup> beschreibt, zerteilt das biologische Kontinuum des Lebens und ermöglicht die Identifikation der „anormalen“, „wahnsinnigen“, „kranken“ Individuen: Er identifiziert die Linie, an der entlang der Schnitt zwischen dem, was leben muß, und dem, was sterben muß, verläuft, und unterscheidet die „guten“ und „schlechten“ Rassen voneinander. Gleichzeitig etabliert der Rassismus eine „positive“ und rein biologische Beziehung zwischen dem Tötenden und dem zu Tötenden, die darin besteht, daß der erste vom Tod des zweiten persönlich oder als Gattung profitiert. „Der Tod des Anderen bedeutet nicht einfach mein Überleben in der Weise, daß er meine persönliche Sicherheit erhöht [wie es im Krieg der Fall wäre]; der Tod des Anderen, der Tod der bösen Rasse, der niederen (oder degenerierten oder anormalen) Rasse wird das Leben im allgemeinen gesünder machen; gesünder und reiner.“<sup>23</sup>

— Der Rassismus ist also jenes Dispositiv, in dem sich das souveräne Recht über Leben und Tod und die biopolitische Normalisierung treffen: Die Kolonialisierung, der Krieg als Regenerierung und „Bereinigung“ der eigenen Rasse, aber auch die Behandlung von Kriminalität und Wahnsinn stehen für diese biologische Stärkung der eigenen Rasse durch den Tod oder Ausschluß der anderen Rasse, Gattung, Art.

— Die Spezifität des modernen Rassismus gründet sich jedoch nach Foucault nicht auf einen neuen oder anders gearteten Lebensbegriff, sondern in seinem Bezug auf die unterschiedlichen Technologien der Macht, die in eine funktionale Beziehung treten: „Das Nebeneinander oder vielmehr das Funktionieren der alten souveränen Macht des Rechts über den Tod durch die Bio-Macht bringt es mit sich, daß der Rassismus erneut funktioniert, erneut in Einsatz gebracht wird und aktiv sein kann.“<sup>24</sup> Das nationalsozialistische Regime ist das eklatanteste Beispiel für die funktionale Verstrickung der beiden Regime: Innerhalb des nationalsozialistischen Staates paaren sich absolute Bio-Macht und absolute Disziplinarmacht mit der souveränen Macht zu töten. Die Interaktion zwischen dem zu schützenden Leben des biopolitischen Individuums („das arische Individuum“) und dem parallel dazu existierenden absoluten souveränen Recht („die jüdische Rasse“) zu töten, wird vom nationalsozialistischen Staat auf seinen absoluten Höhepunkt getrieben, doch, so Foucault, „gehört dieses Spiel zum Funktionieren aller Staaten“<sup>25</sup>. Der Rassismus

<sup>22</sup> Ebd., S. 178

<sup>23</sup> Foucault 1999, S. 302

<sup>24</sup> Ebd., S. 306

<sup>25</sup> Ebd., S. 308

macht den Ausschluß plausibel, annehmbar, einleuchtend. Die Frage, die im folgenden behandelt wird, ist jene nach der möglichen Verallgemeinerung der Rede Foucaults über das „Spiel zwischen dem souveränen Recht zu töten und den Mechanismen der Bio-Macht“<sup>26</sup> und ihrer Gleichsetzung mit der Agambenschen Formulierung einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus.

### **Giorgio Agamben, das juridische Modell und das nackte Leben**

— In der Einleitung zu *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* erklärt Agamben, seine Untersuchung beträfe „genau diesen verborgenen Kreuzpunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell“<sup>27</sup>. Hier-nach bildet die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den Kern der souveränen Macht – „*man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist*“<sup>28</sup>. Agamben versteht sein Projekt als ein Weiterdenken der Bio-Politik, denn allein der Tod habe Foucault daran gehindert, „alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik<sup>29</sup> zu entfalten und die Richtung anzuzeigen, in der er die Untersuchung vertieft hätte“<sup>30</sup>. Im Hinblick auf diese Weiterführung weist Agamben zudem auf eine mangelnde Referenz der Foucaultschen Analysen hin: Hannah Arendts *Vita activa* und ihre Figur des *homo laborans*, der sein Leben dem biologischen Überleben widmen muß und somit keinen aktiven Anteil am Raum des politischen, zur Handlung fähigen Menschen haben kann. Agamben versucht nun bei Foucault wie auch bei Arendt, und später bei Benjamin, einen analogen Begriff des Lebens auszumachen – das nackte Leben –, dessen Inklusion in den Raum des Politischen (historisch durch die *Déclaration des Droits de l'homme* belegt) als grundlegende Struktur der souveränen Macht gilt. Begriffspaare wie *zoé* und *bíos*, souveräne Macht und *homo sacer*, die sich in einer Beziehung der inklusiven Exklusion befinden, sind die grundlegenden Elemente eines politischen Raumes, der auf der souveränen Ausnahme basiert, die, so Agamben, in den westlichen Demokratien zur Regel geworden ist. Sie alle sind Grenzfiguren, die durch eine Bewegung des einschließenden Ausschlusses den politischen Raum definieren.

26 Ebd.

27 Agamben 2002, S. 16

28 Ebd. (Hervorh. i. O.)

29 Die Schreibweise des Begriffs verändert sich je nach Autor und Kontext und läßt auf die schwierige Konstitution des Begriffs selbst schließen. Während Foucault in *Der Wille zum Wissen* und *In Verteidigung der Gesellschaft* Bio und Politik durch einen Bindestrich trennt, genauso wie Bio und Macht, und den Begriff sogar anfangs übervorsichtig noch in Anführungsstriche setzt, wird in den darauffolgenden Vorlesungen zwar Bio-Macht weiterhin mit Bindestrich geschrieben, die Biopolitik aber scheint zu einem eigenständigen Begriff geworden zu sein. Agamben nimmt die Biopolitik von Anfang an als einen universal operativen Begriff der politischen Philosophie an und verzichtet auf den Bindestrich. Ich bevorzuge jedoch die erste Schreibweise, da diese ein Zögern zum Ausdruck bringt, das im Hinblick auf die schwierige Begriffsgeschichte angebracht erscheint.

30 Agamben 2002, S. 14

— Anhand der Figur der inklusiven Exklusion soll nun Agambens polemische Schlußfolgerung diskutiert werden, die besagt, daß das politische Paradigma heute nicht mehr die Polis, sondern das Lager, d.h. der materialisierte Ausnahmezustand sei. Die Beziehung zwischen natürlichem Leben (oder, wie Foucault sagt, *simple vie*) und gutem (d.h. in diesem Zusammenhang politischem) Leben nimmt Agamben auf und interpretiert sie vor dem Hintergrund der Logik von Inklusion und Exklusion: Das einfache Leben ist durch seinen Ausschluß (aus dem politischen Leben) Teil der Polis (als einfaches Über-Leben). An dieser Stelle vollzieht Agamben den Übergang vom aristotelischen Begriff der *zoé* als natürlichem, unqualifiziertem Leben zu dem sein Denken bestimmenden Begriff des nackten Lebens: „Politik gibt es deshalb, weil der Mensch das Lebewesen ist, das in der Sprache das nackte Leben von sich abtrennt und sich entgegensezt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zu ihm aufrechterhält“<sup>31</sup> – der politische Mensch befindet sich immer in einer wechselseitigen Beziehung zu „seinem“ nackten Leben, von dem er sich trennen muß, ohne daß ihm dieses möglich wäre. Dem „nackten Leben kommt in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen [cité] der Menschen gründet“<sup>32</sup>.

— Agamben wirft Foucault im folgenden vor, daß er zwar den Einschluß der *zoé* in die *polis* (der ja schon bei Aristoteles wesentlich für die Gemeinschaftsbildung war) festgestellte und somit das Leben zum vorrangigen Gegenstand der berechnenden und sorgenden Politik gemacht habe, dabei aber nicht erkannt habe, „daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, *zoé* und *bós*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzierbarer Ununterscheidbarkeit geraten“<sup>33</sup>.

— Agambens Argumentation folgend, hat es den Anschein, daß jenes Leben, auf das sich Foucault in seinen Schriften zur Bio-Politik bezieht, das Leben, das gefördert und beschützt wird, immer schon nacktes Leben ist. Nacktes Leben ist nun aber nach Agamben (und hier im Anschluß an Benjamins Beschreibung des bloßen Lebens in der *Kritik der Gewalt* sowie an Arendts Figur des Flüchtlings, dessen Leben einzig und allein von humanitären, nicht aber von politischen Instanzen wahrgenommen wird) not-

31 Ebd., S. 18

32 Ebd., S. 17

33 Ebd., S. 19

wendigerweise der souveränen Macht ausgesetzt, das nackte Leben steht immer schon in Korrelation zum souveränen Recht über Leben und Tod, es hat kein Gewicht mehr in der politischen Gemeinschaft, keine Stimme, kein Gehör.<sup>34</sup> Wenn aber dieses vom absoluten Recht des Souveräns durchsetzte nackte Leben zum Gegenstand der Bio-Politik wird, müssen wir die fragile, aber vorhandene Trennung, die Foucault zwischen Bio-Politik und souveräner Macht vornimmt, aufgeben. Bio-Politik wäre also immer schon absolute souveräne Macht: Die Macht über das Leben wäre intrinsisch begleitet von der Macht zu töten – der nationalsozialistische Staat, in dem Foucault genau dieses Ineinanderfallen zur Perfektion gekommen sah, wäre das Modell der westlichen Demokratien, ihr Paradigma das Lager, und somit sähe sich die „These von einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“<sup>35</sup> bestätigt.

— Genau diese Schlußfolgerung scheint aber in bezug auf Foucault irrig. Und dieser Unterschied im Verständnis des Verhältnisses von souveräner Macht und Bio-Politik verweist auf einen abweichenden Gebrauch des Lebensbegriffs bei Foucault und Agamben. Agambens Begriff des nackten Lebens, verkörpert im *homo sacer*, aktualisiert in der Figur des Lagerinsassen, radikaliert als Muselmann der Vernichtungslager, wird in dem Moment, in dem die Ausnahme zur Regel wird, zur virtuellen Existenz und zum potentiellen Sein eines jeden von uns. Diese virtuelle Existenz wird aktualisierbar unter der Voraussetzung der Instanz einer souveränen Macht, die die Grenzen zwischen dem, was leben soll, und dem, was nicht lebenswert ist, verschieben kann. Die Grenzen zwischen demjenigen, das dem politischen Raum angehören soll, und jenem anderen, das sich im reinen Überleben ansiedelt, ausgeschlossen von jeder Form der freien Tätigkeiten und Handlungen, und das jederzeit in den Tod gleiten kann.

— Im folgenden möchte ich nun den Unterschied zwischen Agambens und Foucaults Lebensbegriff an drei Punkten – der Geschichtlichkeit des Lebens, dem Leben als Subjekt und/oder Objekt von Machttechniken und dem Leben in seinem Bezug zum Tod – verdeutlichen, um damit Foucaults schwer faßbaren Lebensbegriff, der *nicht* dem „nackten Leben“ Agambens entspricht, zu erläutern. Warum interpretiert Agamben das einfache Leben im Sinne Foucaults als nacktes Leben, das immer schon unmittelbarer Träger der souveränen Bindung<sup>36</sup> ist? Aus welchen Gründen ist diese Interpretation nicht zutreffend? Möglicherwei-

34 Diese Identität von biopolitischem und nacktem Leben kann auch von der anderen Seite betrachtet werden, wenn Agamben behauptet, die Einbeziehung des nackten Lebens sei der Kern der souveränen Macht, was wiederum bedeutet, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht sei; vgl. ebd., S. 16.

35 Ebd., S. 20

36 Vgl. ebd., S. 108

se könnte eine Gleichstellung von einfachem und nacktem Leben dadurch motiviert werden, daß Foucault selbst keinen ausformulierten Lebensbegriff hat. Jedoch scheint mir diese relative Unbestimmtheit bei Foucault keine Schwäche, sondern vielmehr Ausweis einer besonderen theoretischen Stärke zu sein.

— Die Stärke dieses *offenen* Lebensbegriffs liegt meines Erachtens vor allem in seiner konstitutiven Bezogenheit auf Geschichte, die hier als erstes behandelt werden soll. Während bei Agamben die Idee der souveränen Bio-Politik mit einem im Prinzip transhistorischen (jedenfalls nicht historisch differenzierten) Modell der politischen Konstitution des Lebens einhergeht, gibt es bei Foucault eine Sensibilität für die unterschiedlichen Formen, die das Leben in oder unter den Bedingungen der verschiedenen Machtdispositiven annimmt. Die Vorstellung einer wesentlichen Geschichtlichkeit des Lebens führt Foucault zur Idee einer „Bio-Geschichte“. Diese ist nicht die mythologische, einheitliche Geschichte der menschlichen Gattung durch die Zeiten hindurch, genausowenig wie „Bio-Politik“ die Politik der Aufteilungen und Hierarchien ist, sondern eine Politik der Kommunikation und des Polymorphismus<sup>37</sup>. „Bio-Geschichte“ bezeichnet „jene Pressionen, unter denen sich die Bewegungen des Lebens und die Prozesse der Geschichte überlagern“<sup>38</sup>. Innerhalb dieser Bio-Geschichte steht Bio-Politik für den historischen „Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens“<sup>39</sup>. Eben weil für Foucault das einfache Leben durch eine geschichtliche Offenheit charakterisiert ist, kann es so etwas wie eine Bio-Politik geben, die sich primär auf eine *Formung* des Lebens, auf seine positive Gestaltung bezieht. Die Agambensche Vorstellung der biopolitischen Souveränität hingegen setzt nicht auf die verschiedenen Machtmechanismen der Formung, sondern auf die politische Produktion der Auflösung einer Form des Lebens. Agambens Begriff des nackten Lebens beschreibt ein formloses, seiner Geschichte entblößtes Leben.

— Als zweiter Punkt soll nun das Leben als Objekt bzw. Subjekt (oder Agent) von Machttechniken untersucht werden. Wir erinnern uns, daß für Agamben Bio-Politik immer schon Produktion von „nacktem“ Leben ist und souveräne Macht dementsprechend immer Produktion von biopolitischen Körpern. Agambens Ausblendung der historischen Dimension des Verhältnisses von Poli-

<sup>37</sup> Vgl. Michel Foucault, *Bio-histoire et bio-politique* [1976]. In: Michel Foucault, *Dits et écrits II*. Paris 2001, S. 96

<sup>38</sup> Foucault 1983, S. 138

<sup>39</sup> Ebd.

tik und Leben führt ihn nicht nur zu einem passiven Lebensbegriff, der rückhaltlos der souveränen Macht ausgeliefert ist, sondern auch zu einer entdifferenzierenden Verallgemeinerung jener, aus diesem Lebensbegriff hervorgehenden Strukturen, die unter dem Paradigma Ausnahmezustand zusammengefaßt werden und sich im Lager materialisieren. Bei Foucault hingegen impliziert die biopolitische Formung des Lebens eine aktive Leistung des Lebens, d. h. das Leben subjektiviert sich durch seinen Bezug zu Machtdispositiven. Das lebendige Subjekt ist deswegen nicht einfach einer politischen Souveränität unterworfen, sondern etabliert sich als aktiver Träger biopolitischer Techniken.

— Ein letzter Punkt, von dem aus der Unterschied zwischen einer Foucaultschen und einer Agambenschen Konzeption des Lebens unter biopolitischen Bedingungen diskutiert werden soll, ist sein Bezug zur Funktion des Todes. Foucaults Idee einer Bio-Geschichte zufolge ist die politische Bezugnahme auf das biologische Leben/Überleben nicht neu, sondern hat Politik schon von jeher bestimmt. Mit der Entstehung von Bio-Politik jedoch hat sich das Vorzeichen, unter dem diese Bezugnahme steht, geändert. So zeigt Foucault in den Vorlesungen *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, wie die Vorherrschaft des Todes über das Leben sich im 17. Jahrhundert umkehrt und dadurch eine primäre Position des Lebens begründet wird. Er zeigt dies anhand der ökonomischen und landwirtschaftlichen Entwicklung sowie der damit einhergehenden Verbesserung der Techniken, die die Furcht vor dem Tod zurückdrängen, abschwächen und zuletzt durch das Leben ersetzen, das nun lernt, sich in einem Raum zu organisieren, zu verteilen und sich selbst als lebenden Körper wahrzunehmen und zu verändern. Diese Optimierung des Lebens durch das Leben selbst ist die Einführung des Biologischen in das Politische: Die Tatsache des Lebens definiert sich nicht mehr durch den Tod, sie braucht den Tod nicht mehr, um eine Sichtbarkeit zu erlangen, denn diese Funktion haben zu gleichen Teilen die Kontrolle des Wissens und der Eingriff der Macht übernommen. „Diese [Macht] hat es nun nicht mehr mit Rechtssubjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muß.“<sup>40</sup> Die Macht bekommt einen „positiven“ Zugang zum Leben, sie übernimmt explizit die Verantwortung für die Erhaltung des Lebens und gibt den klassisch negativen Zugang, der

40 Ebd.

ihr über das Recht zu töten zuteil wurde, auf. Agambens Begriff eines nackten, d.h. eines von seiner Form abgelösten und dadurch tötbaren Lebens scheint nicht nur einen gänzlich anderen Akzent zu setzen, sondern auch die Funktion des Todes ins Zentrum der Bio-Politik einzuschreiben. Genau darin widerspricht er der Grundintuition, die Foucault mit dem Begriff der Bio-Politik verbunden wissen will.

### **Das Lager – Paradigma der Moderne?**

— Nachdem ich die grundlegenden Unterschiede zwischen Agambens und Foucaults Konzeption des Lebens hervorgehoben habe, möchte ich nun anhand der respektiven Behandlung des Phänomens Lager diskutieren, inwiefern sich die Erscheinungsformen der modernen Macht im Denken von Foucault und Agamben unterscheiden. Agambens polemischer These, das Lager als Matrix der Moderne anzusehen, wird oft eine fehlende Historisierung vorgeworfen, die zu einer Gleichsetzung von nationalsozialistischen Konzentrationslagern und zeitgenössischen Auffang- oder Flüchtlingslagern führt. Dieser Vorwurf trifft jedoch nicht den Kern des Problems, da Agamben ausdrücklich eine *strukturelle Analyse* des juridisch-politischen Funktionierens von Politik anstrebt.

— Die Kritik an diesem tatsächlichen Fehlen einer Historisierung mag proportional zu dem extremen Stellenwert der Historisierung in Foucaults Denken verstanden werden. Die Produktion von nacktem Leben, dessen einzige mögliche Topographie, wie schon Arendt sagte, das Lager ist, wird zum Paradigma für das Agambensche Verständnis des Politischen: Demokratie und Totalitarismus bringen „nacktes Leben“ hervor, auf das mit der Er-schaffung von rechtsfreien Räumen, Lagern, geantwortet wird, ungeachtet der Bestimmung, die diese verschiedenen „Lager“ im einzelnen erfüllen. Man kann Agamben in diesem Sinne eine vor-dergründige Plausibilität nicht absprechen, wenn man sich die Vervielfachung der Lager an den europäischen Außengrenzen, die Ghettoisierung der Pariser Vorstädte oder die rechtliche Si-tuation in Guantanamo vor Augen hält. Doch ist die Kristallisie- rung der souveränen Macht in jenen Zonen der Anomie wirklich die begründende Figur des Politischen?

— Mein Vorschlag wäre nun, zu Foucault zurückzukehren und diese Frage erneut zu stellen, d.h. zu fragen, inwiefern die mo-

derne Bio-Macht diese Ausnahmemechanismen, die die Gewalt der souveränen Macht verkörpern, weiterhin braucht. Ist das Anliegen der Bio-Macht nicht viel eher jenes ursprünglich „positiv“ gefaßte, das Leben zu vermehren und zu beschützen, um so einen „intimeren“, direkteren Zugriff geltend zu machen? Dieser direktere Zugriff würde der Bio-Macht das unangenehme Geschäft der Ausnahme ersparen, in der die souveräne Macht in ihrer symbolischen Gewalt aufscheint – ein Aufscheinen, das im folgenden wieder mühevoll vergessen gemacht werden muß.

— Kommen wir auf die eingangs gestellte Frage nach der Relevanz der Lager-Diskussion (oder vielmehr ihrer Abwesenheit) im Foucaultschen Denken zurück. In *Homo sacer* wirft Agamben Foucault explizit vor, er habe sich nicht „auf das Feld der modernen Biopolitik schlechthin verlegt: das Konzentrationslager und die Struktur der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts“<sup>41</sup>. Hierauf kann einerseits geantwortet werden, daß die Konzentrationslager für Foucault nicht das prinzipielle Feld der Bio-Politik waren, sondern, wie wir bereits gesehen haben, jenes Moment, in dem das „Spiel zwischen dem souveränen Recht zu töten und den Mechanismen der Bio-Macht“ zu seiner Perfektion gelangt, d. h. daß die Trennung zwischen Bio-Macht und souveräner Macht hier aktiv mitgedacht werden muß und das Lager oder der innere Ausnahmezustand somit für Foucault nicht zum alles bestimmenden Phänomen der politischen Moderne wird. Foucault „überdeckt“ die „historische Zäsur Auschwitz“ durch seine deziert genealogische Analyse der Moderne, die sich der Produktion von neuen Diskurs- und Ordnungsfiguren anstatt „den Katastrophen der Moderne“ zuwendet. Und doch scheint Foucault nichts anderes zu tun, als uns an den Rand dieser Katastrophen zu führen und uns „matière à penser“ zu geben, nämlich die Möglichkeit, „den Bezug zu diesem ‚Extremen‘ zu denken, das uns immer wieder entkommt, während es zugleich in den reglementierten und autorisierten Formen, die darüber Rechenschaft geben sollen, institutionalisiert wird und erstarrt“<sup>42</sup>.

— Für Foucault gründet das Zusammenspiel von Totalitarismus und Demokratie also nicht auf einer strukturellen Identität, sondern auf einer Komplizität der Praktiken, der Technologien der Macht und der Normalisierungsdispositive. Es ist nicht das Lager und die Existenz von nacktem Leben in jedem von uns, das dieses Zusammenspiel erklärt, sondern es sind vielmehr die korrelativen Mechanismen, die den modernen Staatsformen inhärent

41 Agamben 2002, S. 14 (leicht korrigierte Übers. d. A.)  
 42 Alain Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps.*  
 Paris 1996, S. 143

sind: „Man konnte die Individuen natürlich nicht befreien, ohne sie zu disziplinieren.“<sup>43</sup> Aus dieser Feststellung kann jedoch nicht die Abschaffung der Unterscheidbarkeit zwischen den beiden Regimen hergeleitet werden. Interessanterweise macht Foucault gerade diese These am Beispiel der Erfindung der Konzentrationslager fest, von denen man sagt, sie seien eine englische Erfindung des 19. Jahrhunderts, was nicht heißen kann, daß das England des 19. Jahrhunderts als totalitärer Staat zu bezeichnen sei: „Wenn es in der europäischen Geschichte ein Land gibt, das keine totalitäre Herrschaft hatte, dann ist das England. Doch England hat die Konzentrationslager erfunden, die eines der wichtigsten Instrumente der totalitären Regime waren. Das ist ein Beispiel für die Transposition einer Machttechnik.“<sup>44</sup>

— In seinen Vorlesungen *Die Geburt der Biopolitik* nimmt Foucault diesen Gedankengang in anderer Form wieder auf. Die inflationistische Staatskritik, oder Staatsphobie, beruht, so Foucault, auf der Ableitung unterschiedlicher Staatsformen – Wohlfahrtsstaat, bürokratischer, faschistischer oder totalitärer Staat – aus dem großen und einzigen „Stammbaum Staat“ und besetzt damit einen Gemeinplatz der Kritik, demzufolge alle Analysen der Staatsformen austauschbar sind. In der Vorlesung vom 7. März 1979 faßt er seine Kritik an dieser Austauschbarkeit in folgende Worte: „Schließlich wird beispielsweise eine Analyse der Sozialversicherung und des Verwaltungsapparats, auf dem sie beruht, im Ausgang von einigen Verschiebungen und aufgrund einiger Wörter, mit deren Bedeutung man spielt, auf die Analyse der Konzentrationslager verweisen. Und die Spezifität, die man doch von der Analyse fordert, wird bei diesem Übergang von der Sozialversicherung zu den Konzentrationslagern verwässert.“<sup>45</sup>

— Worauf Foucault hier verweist, ist also nicht die strukturelle Gleichsetzung zweier Machtregime, sondern die historischen und funktionalen Kontinuitäten, die zwischen ihnen bestehen, d.h. die Frage, wie gleiche Techniken in unterschiedlichen historischen ‚Kontexten‘ unterschiedliche Rollen erfüllen. Man könnte Foucault eine übertriebene Historisierung seiner Analyse vorwerfen, da er das Phänomen des Lagers ausschließlich auf bestimmte historische Momente bezieht. Gleichwohl definiert er es auch als Machtmechanismus, der verschiedenen politischen Regimen zugänglich ist: eine Technologie der Macht, auf die die moderne Bio-Politik zurückgreifen kann – aber nicht muß –, ohne deshalb grundlegend von ihr bestimmt zu sein. Die „juridisch-

43 Michel Foucault, Entretien avec Duccio Trombardi. In: Michel Foucault, *Dits et écrits IV*. Paris 1994, S. 91: „On ne pouvait évidemment pas libérer les individus sans les dresser.“

44 Ebd., S. 92 (Übers. d. A.)

45 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Frankfurt am Main 2004, S. 263

politische Form“, die Agamben im Lager analysiert, bleibt bei Foucault in einer „historischen“ Machtanalyse verankert, die dessen Rückbezug auf disziplinäre Mechanismen eindeutig macht und den notwendigen Bezug auf das Recht über Leben und Tod in seiner souveränen Form vernachlässigt.

— Die Ausnahme und das dazu korrelative nackte Leben sowie das Lager als einzige mögliche Topographie dieses nackten Lebens findet im Foucaultschen Zusammendenken von Demokratie und Totalitarismus insofern keinen Halt, als dieser Zusammenhang hier von einer anderen Seite betrachtet wird. Foucault behandelt ihn im Hinblick auf eine „Pragmatik der Macht“ und fragt, welche Mechanismen zu welcher Zeit wie am vorteilhaftesten eingesetzt werden. Wie integriert sich die Ausnahme in eine biopolitische Ökonomie der modernen Demokratie? Sie tut dies nicht als eklatante Form der souveränen Macht, sondern als Versuch der Disziplinarisierung und Normalisierung jener „Anormalen“ und „anderen Individuen“, deren Identität wiederum historisch oder soziologisch durch Staatsrassismus, biopolitische Kontrollen von Geburt und Tod, Produktivität und Ökonomie festgelegt wird.

— Innerhalb einer solchen „Pragmatik“ unterscheidet sich das nackte Leben des Koma-Patienten von dem nackten Leben der von der marokkanischen Polizei in der Sahara ausgesetzten Flüchtlinge, von dem nackten Leben der Lagerinsassen und dem nackten Leben der illegalen Einwanderer. Wie schon eingangs erwähnt, geht es Agamben bei der Gleichsetzung dieser Phänomene nicht um eine historische, sondern um eine philosophisch-juridische These, d. h. um die Frage nach dem Rechtssubjekt und seiner möglichen Entrechtung, nach dem Ursprung des Rechts und der souveränen Gewalt, die sich unendlich in ihm fortsetzt. Als philosophisch-juridische scheint seine Analyse schlüssig. Doch wenn man das „konkrete“ Phänomen Lager untersuchen will, werden spezifische Unterschiede notwendig.

— Foucault erklärt die Existenz und Produktion der „classes dangereuses“, der infamen und abnormalen Menschen, die mit der Macht in einer ambivalenten Beziehung stehen, basierend auf der Untersuchung der Machtmechanismen. Agamben hingegen geht von der ursprünglichen Trennung des Lebens in natürliches und politisches Leben aus sowie von der Politisierung des nackten Lebens als Verallgemeinerung des strukturellen Ausnahmezustands. Man könnte dem einen zuviel Historisierung, dem ande-

ren zuwenig vorwerfen. Oder man könnte hier die Entstehung zweier unterschiedlicher Lager-Paradigmen sehen: eines quasi-transzendentalen Paradigmas des Lagers als Ursprung der politischen Moderne und eines immanenten, funktionalen Lagerparadigmas, das sich in die lange Reihe der Machtmechanismen einreihet.

— Diese Unterscheidung ist für ein besseres Verständnis der Bio-Politik hilfreich. Foucault schließt sein letztes Seminar der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* mit der Feststellung, daß die Frage nach der Verschränkung von Bio-Politik und souveräner Macht gestellt und diskutiert werden muß, ihre Antwort aber offenbleibt. In diesem Sinne sind auch die Seminare der Jahre 1977 bis 1979 zu verstehen, die zwar explizit die Behandlung biopolitischer Fragestellungen ankündigen, diese Ankündigung aber nur implizit erfüllen, insofern sie ein eingehendes Studium des Liberalismus und der Bevölkerungspolitik durchführen, das Foucault als grundlegende Voraussetzung für die Untersuchungen zur Bio-Politik ansieht. Weiterhin verlagert sich die Diskussion in diesen Vorlesungen von einer Untersuchung der Beziehung zwischen souveräner Macht und Bio-Politik hin zu der Untersuchung einer Unterscheidung *innerhalb* der Bio-Politik, und zwar der Unterscheidung zwischen den disziplinaren Techniken, die sich auf das Individuum beziehen, und den regulatorischen Techniken, die sich auf Bevölkerung bzw. die Vielheit der Menschen als globales Phänomen beziehen. Foucault gibt auch dort keine eindeutige und endgültige Definition der Bio-Politik, und seine Auseinandersetzungen mit biopolitischen Techniken folgen nicht immer einer eindeutigen Linie, was u.a. auf die obengenannte Unbestimmtheit des Lebensbegriffs verweist. Die Unbestimmtheit der Bio-Politik verhält sich korrelativ zur Unbestimmtheit des Lebensbegriffs. Und diese beiden Unbestimmtheiten tragen sicherlich dazu bei, daß Agamben *seinen* Begriff der Bio-Politik als Ausführung des Foucaultschen Begriffs verstehen kann. Die unterschiedlichen Lebensbegriffe von Agamben und Foucault – das nackte, immer schon der souveränen Macht unterworfene Leben einerseits und das einfache, undeterminierte und offene Leben andererseits – verweisen jedoch auf einen grundlegenden Unterschied in deren jeweiligem Verständnis der Bio-Politik. Dies ist der Unterschied zwischen einer quasi-transzendentalen und transhistorischen Bio-Politik, die, so Agamben, nacktes Leben produziert und somit immer schon souveräne

Macht ist, und jener Bio-Politik, die in Form von regulatorischen Techniken einen positiven Bezug zu einem von Macht und Wissen (Geschichte, Medizin, Biologie) bestimmten Leben herstellt. Die für Foucault grundlegende biopolitische Produktivität, die korrelativ zu einem offenen Lebensbegriff funktioniert, wird von Agamben nicht aufgegriffen. Statt dessen wird die Bio-Politik dem allumfassenden Paradigma der Ausnahme untergeordnet.

Man kann vermuten, daß Agamben damit ein bestimmtes Ziel verfolgt, nämlich das Ziel, den Begriff der Bio-Politik für eine zeitgenössische Untersuchung der Politik auf eine sehr bestimmte Art nutzbar zu machen, wobei er die begriffliche Unbestimmtheit der Bio-Politik und des *einfachen* Lebens bei Foucault außer Acht läßt. Agamben motiviert dieses Vorgehen mit der Begründung, Foucault habe die Zeit gefehlt, sich vor seinem Tod eingehender mit der Bio-Politik zu befassen und deren Implikationen – ihr Zusammenfallen mit der souveränen Macht, so Agamben – auszuarbeiten. Wie ist es dann jedoch zu erklären, daß Foucault sich noch bis Anfang der achtziger Jahre vorgeblich mit der Bio-Politik beschäftigt, ohne die Begriffsbestimmung weiter zu präzisieren? In den Vorlesungen der Jahre 1977 bis 1979 kündigt Foucault die grundlegende Untersuchung der *Geburt der Biopolitik* sowie ihrer Techniken, Topographien und Subjekte an. Die Tatsache, daß dieses Versprechen von Foucault selbst nicht eingelöst wird und er statt dessen beginnt, eine Geschichte der *Gouvernementalität* zu schreiben, kann als Anzeichen dafür verstanden werden, daß ihm die Schwierigkeiten des Begriffs der Bio-Politik nur allzu eindeutig vor Augen standen und der Widerstreit zwischen den verschiedenen Machtmechanismen in den Untersuchungen zur Gouvernementalität weit effektiver behandelt werden kann. Insofern werden diese Untersuchungen Foucaults Absichten viel eher gerecht, nämlich zu untersuchen, wie es dazu kommt, daß die souveräne Macht als Machtmechanismus überflüssig wird. Oder, wie es Thomas Lemke ausdrückt, zu untersuchen, warum „die Physik des Staates an die Stelle des Rechts des Souveräns tritt“<sup>46</sup>.

46 Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Berlin 1997,  
S. 163