

4. Biopolitik und Thanatopolitik in Agambens *Homo Sacer*

Zu Beginn ist darauf hinzuweisen, dass Agamben sich in seiner Schrift *Homo sacer* vornehmlich auf *Der Wille zum Wissen* und einige weitere Texte Foucaults bezieht, allerdings niemals auf die *Vorlesung vom 17. März 1976*.¹ Aus diesem Grund stellt ersterer Text für alle folgenden Überlegungen zum Verhältnis beider Positionen den primären Bezugspunkt dar, letzteren werde ich ergänzend hinzuziehen. Sodann ist festzustellen, dass Foucaults theoretische Orientierungen in der letzten Schaffensperiode zwar reflektiert, aber nicht im eigentlichen Sinne weiterverfolgt werden²: Agambens Beitrag zum Diskurs der Biopolitik ist einerseits theoretisch anders verankert, andererseits bildet das Problem der Souveränität nicht den Ausgangspunkt, sondern das Gravitationszentrum der gesamten Untersuchung.³ Dementsprechend wird es gleich in der Eröffnung entfaltet und so bietet es sich auch hier an, mit einem Überblick zum ersten Abschnitt *Logik der Souveränität* von *Homo sacer* zu beginnen. Anschließend werden erste Verbindungslinien zu den im vorigen Kapitel präsentierten Analysen geknüpft, bevor mit

-
- 1 Agambens Schrift wurde im Original 1995 veröffentlicht, Foucaults Vorlesungsreihe aus dem Jahr 1976 jedoch erstmals 1996 publiziert. Generell ist bei der Lektüre von *Homo sacer* zu bedenken, dass Foucaults Werk noch nicht in der heutigen Form zugänglich war, als der Text entstand. Das betrifft insbesondere die Vorlesungen aus der Zeit von 1976 bis 1979.
 - 2 Vgl. ebd. S. 15.
 - 3 Für einen Gesamtüberblick zu Agambens Denken siehe Geulen: *Giorgio Agamben zur Einführung*.

der Einführung der Figur des *homo sacer* die zentrale theoretische Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* vervollständigt wird. Hiernach gilt es, Agambens über diese Doppelfigur verlaufendes historisches Narrativ in einigen wesentlichen Aspekten nachzuvollziehen, um schließlich beide Positionen ins Verhältnis zu setzen.

Ausgehend von Carl Schmitts Theorie der Souveränität, beschreibt Agamben in diesem ersten Abschnitt eine Logik der Souveränität, die nicht so sehr den Zwang oder die Herrschaft, sondern das Moment der Entscheidung in den Mittelpunkt stellt.⁴ Die Entscheidung bezieht sich im juristischen Sinne zunächst auf den Ausnahmezustand, allgemeiner dann auf die Ausnahme als »eine Art der Ausschließung [...] aus der generellen Norm«, wobei Agamben feststellt – Bezugspunkt ist hier wieder der Ausnahmezustand –, dass in diesem Moment eine »paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit« zwischen »faktische[r]« und »rechtliche[r]« Situation auftritt, »in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen« und aufeinander bezogen bleiben⁵:

»Die Ausnahme, welche die Struktur der Souveränität definiert, ist jedoch noch komplexer. Hier wird das, was draußen ist, nicht einfach [...] eingeschlossen [oder ausgeschlossen – Anm. d. Verf.], sondern indem die Gültigkeit der Ordnung aufgehoben wird, das heißt indem zugelassen wird, daß sich die Ordnung von der Ausnahme zurückzieht, sie verläßt. Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht; es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. [...] Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir *Ausnahme-Beziehung*.«⁶

Die Struktur der Souveränität als Entscheidung über die Ausnahme beschreibt also eine Beziehungsform, die Agamben an anderer Stelle auch

4 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 26.

5 Vgl. ebd. S. 27–28, 48.

6 Ebd. S. 28.

als Schuldverhältnis⁷ charakterisiert, und es ist wiederum im Kontext der spezifischeren Diskussion des Ausnahmezustands, da Agamben das Leben als jenes Element identifiziert, auf das sich die souveräne Entscheidung bezieht, insofern es »eine Grenzfigur des Lebens [gibt], eine Schwelle, wo sich das Leben zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung befindet, und diese Schwelle ist der Ort der Souveränität.« Noch einmal anders mit Jean-Luc Nancy formuliert ist die »Ausnahmebeziehung« auch als »eine Beziehung des Banns« zu verstehen, da dieser Begriff eben die »Potenz (im eigentlichen Sinn der aristotelischen *dýnamis*, die immer auch [...] die Potenz [ist], nicht zum Akt überzugehen) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu unterhalten, sich in der Abwendung anzuwenden« anzeigt⁸: »Tatsächlich ist der Verbannte ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm *verlassen* [...], das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen.«⁹ Die so begriffene »souveräne Macht kann als solche in der Unbestimmtheit verharren, ohne je zum Akt überzugehen« und somit in der bloßen Potenzialität bereits Wirksamkeit entfalten.¹⁰

Damit ist die Logik der Souveränität als Entscheidung über das In-Kraft-setzen der Ausnahme-Beziehung in ihren Grundzügen skizziert. Um erste Rückbezüge zu der Analyse von Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik herzustellen, gilt es noch einmal zu vergegenwärtigen, wie Agamben sein Vorhaben eingangs charakterisiert: Während »Foucault den traditionellen Zugang zum Machtproblem von juristischen [...] oder institutionellen [...] Modellen her ablehnt und vorschlägt [...] eine Analytik der Macht aufzubauen«, ist es Agambens erklärtes Projekt den »Kreuzpunkt zwischen dem juristisch-institutionellen Modell und dem

7 »Die Chiffre dieser Hereinnahme des Lebens ins Recht ist [...] die Schuld ([...] im ursprünglichen Sinn eines In-der-Schuld-Seins: *in culpa esse*); das bedeutet eben, durch eine Ausschließung eingeschlossen zu werden, mit etwas in Beziehung zu stehen, wovon man ausgeschlossen ist oder das man nicht annehmen kann.« Ebd. S. 37.

8 Vgl. ebd. S. 37, 39.

9 Ebd. S. 39.

10 Vgl. ebd. S. 58. Siehe darüber hinaus ebd. S. 55-59.

biopolitischen Modell der Macht« zu untersuchen.¹¹ Agamben fährt wie folgt fort:

»Und was sie [die Untersuchung – Anm. d. Verf.] als eine der wahrscheinlichen Folgerungen hat festhalten müssen, besteht genau darin, daß die beiden Analysen nicht getrennt werden können und daß die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht bildet.« [Hervorh. d. Verf.]¹²

Im Rückblick auf Foucault ist zunächst daran zu erinnern, dass die souveräne Macht über Leben und Tod den Ausgangspunkt für die Konzeptualisierung der Biopolitik bildet und sowohl in der *Vorlesung vom 17. März 1976*¹³ als auch in *Der Wille zum Wissen*¹⁴ die historischen Transformationen dieser Macht zumindest in Ansätzen thematisiert werden. Für die Vorlesung konnte weiterhin gezeigt werden, dass es Foucault nicht gelingt, das Problem der souveränen Macht durch die Dichotomisierung und Periodisierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht in die Geschichte zu verbannen, während in *Der Wille zum Wissen* eine Gleichzeitigkeit und Neukonfiguration betont, diese Verschränkung aber nur partiell erläutert wird. Beide Aspekte sind also nicht ohne Weiteres zu trennen und die Möglichkeit – vielleicht das Erfordernis – einer multiperspektivischen Betrachtung ist schon in Foucaults Überlegungen angelegt. Genau an diesem Punkt kann Agamben ansetzen.

11 Vgl. ebd. S. 15-16.

12 Ebd. S. 16.

13 »Natürlich erfolgte diese Transformation nicht auf einen Schlag. [...] Bereits von den Juristen des 17. und insbesondere des 18. Jahrhunderts wird diese Frage in bezug auf das Recht über Leben und Tod gestellt. [...] Um leben zu können, konstituieren sie einen Souverän. Kann das Leben insofern wirklich Bestandteil der Rechte des Souveräns werden? [...] Muß das Leben nicht außerhalb des Vertrags bleiben, insofern es der erste Anstoß, der ausschlaggebende und fundamentale Anlaß für den Vertrag ist?« Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 284-285.

14 »Bei den klassischen Theoretikern ist das Recht über Leben und Tod schon erheblich abgeschwächt.« Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 131.

Darüber hinaus ist es Foucault selbst, der in der Umkehrung bzw. Modifikation des bekannten Diktums den Kreuzpunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell markiert hat, um dann, entsprechend der Ausrichtung seiner Arbeit, einen möglichen Weg einzuschlagen und die Geschichte der Gouvernamentalität der Lebenden zu untersuchen. Agamben beschreitet in *Homo sacer* einen anderen Pfad und thematisiert den Zusammenhang zwischen Biopolitik und Souveränität – eben weil dieser Aspekt in Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik angelegt ist, aber außen vor und damit problematisch bleibt: Wenn sich, wie Foucault argumentiert, das Rechtliche mit dem Aufkommen der Biopolitik eben nicht auflöst, sondern auf andere Art und Weise funktioniert, politischer Widerstand in Rechtsansprüchen artikuliert wird und diese Prozesse Transformationen des Rechts und der Struktur der Souveränität zur Folge haben, dann ergeben sich hier Leerstellen, die Agamben aus anderer Perspektive adressiert.

Außerdem hatte sich im Zusammenhang mit der Machtproblematik die Herabstufung des Todes, der zum biopolitischen Epiphänomen erklärt wird, als besonders auffällig erwiesen. Agambens Hinweise auf einen »gemeinsamen biopolitischen (oder thanatopolitischen) Zusammenhang« können also als Entgegnung auf die Frage gelesen werden, die in der *Vorlesung vom 17. März 1976* der Rassismus als überstrapaziertes Bindeglied zwischen Souveränitätsmacht und Bio-Macht nicht zufriedenstellend beantworten kann¹⁵: »Wie kann man die Macht des Todes, wie kann man die Funktion des Todes in einem rund um die Bio-Macht zentrierten politischen System ausüben?«¹⁶ Um zu Agambens historischer Argumentation in dieser Hinsicht vorzudringen, gilt es zuvor den knappen Hinweis auf die Grenzfigur des Lebens aufzu-

15 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 131.

16 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 300. Zur Diskussion des Rassismus in *Homo sacer* siehe insbesondere die drei Abschnitte *Die Menschenrechte und die Biopolitik*, *Unwertes Leben* und »Politik, d.h. die Gestaltung des Lebens der Völker« im dritten Teil.

greifen und das Korrelat zur Logik der Souveränität, das heilige oder nackte Leben, verkörpert durch die Figur des *homo sacer*, zu betrachten:

»Bislang haben wir uns mit Aufzeigen der logischen und topologischen Struktur der Souveränität beschäftigt; was aber wird von ihr ausgenommen und zugleich in sie hineingenommen, wer ist der Träger des souveränen Banns? Benjamin wie Schmitt weisen das Leben [...] als Element aus, das in der Ausnahme mit dem Souverän in engster Beziehung steht. Und diese Beziehung gilt es nun zu klären.«¹⁷

Die Herleitung dieser Figur im zweiten Teil von *Homo sacer* wird hier ausgeklammert, stattdessen steht das Beziehungsverhältnis zur Souveränität im Zentrum der folgenden Darstellung. Nachdem also Agamben die Figur des *homo sacer* in seinem ursprünglichen Kontext freigelegt¹⁸, das »Mythologem« der »Ambivalenz des Heiligen« problematisiert¹⁹ und die »Struktur der *sacratio*« näher untersucht hat²⁰, ergeben sich die folgenden Bestimmungen für die Beziehung zwischen Souveränität und *homo sacer*:

»Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist. [...] Heilig, das heißt tötbar und nicht opferbar, ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. [...] Rückt man den *homo sacer* an seinen eigentlichen Ort jenseits des Strafrechts wie des Opfers, so stellt er die Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat.«²¹

17 Agamben: *Homo sacer*. S. 77-78.

18 Vgl. ebd. S. 81-84.

19 Vgl. ebd. S. 85-90.

20 Vgl. ebd. S. 91-96.

21 Ebd. S. 93.

Unter Berücksichtigung der bereits dargestellten Logik der Souveränität sind nun folgende Punkte festzuhalten: Souveränität beschreibt eine Entscheidung in der Form einer Ausnahme, durch die ein Leben der Tötbarkeit ausgesetzt wird, wobei die Ausnahme eben bedeutet, dass ein Vollzug der Tötung jenseits der Kategorien Mord und Opfer liegt. Das Korrelat dieser Entscheidung ist das heilige oder nackte Leben, das nicht einfach mit einem natürlichen oder gar dem biologischen oder sozialen Leben identisch ist, sondern in der Entscheidung erst produziert wird.²² Dieses heilige oder nackte Leben wird schließlich durch die Figur des *homo sacer* symbolisiert, die Agamben als Chiffre für das dient, was der souveränen Entscheidung ausgesetzt, ihrem Bann unterworfen ist. Des Weiteren erinnert diese daran, dass die ursprüngliche Konstitution des Politischen in der abendländischen Tradition über die Logik der Ausnahme funktioniert und auf der Schwelle, die den Ein- und Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft markiert, bereits Leben in den Bann genommen ist. Damit ist die Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* im Grunde beschrieben. Sie dient Agamben im Folgenden als Matrix, um auf einem Streifzug durch die politische Geschichte des Abendlandes in der rechtlichen Verfasstheit bestimmter politischer Gemeinschaften Sphären der Souveränität und somit ausgeschlossene, also potenziell oder tatsächlich gefährdete Individuen oder Gruppen zu identifizieren.

Agamben geht bis in das antike Griechenland zurück und stellt hier den zweiten Aspekt, auf den der *homo sacer* verweist – also die Konstitution der politischen Gemeinschaft durch die Logik von Ein- und Ausschluss – bei Platon und Aristoteles heraus: Es handelt sich um die Unterscheidung von *zoé* als Begriff für »die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist« und *bíos* als Bezeichnung der »Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist«, wobei das »einfache natürliche Leben [...] aus der pó-

22 »Nur diese Schwelle, die weder das einfache natürliche Leben noch das soziale Leben ist, sondern das nackte oder heilige Leben, ist die stets gegenwärtige und tätige Voraussetzung der Souveränität.« Ebd. S. 116.

lis im eigentlichen Sinn ausgeschlossen« ist.²³ Damit betrifft die Logik von Ein- und Ausschluss, mittels derer sich die Konstitution der politischen Gemeinschaft vollzieht, bereits hier in gewisser Weise das Leben. Gleichwohl weist Agamben darauf hin, dass es im alten Griechenland »kein Wort [gab], um die ganze Komplexität der semantischen Sphäre auszudrücken, die wir mit dem einzigen Wort ›Leben‹ bezeichnen«, die Unterscheidung zwischen *zoé* und *bíos* »nichts [enthält], was an ein Vorrecht oder eine Heiligkeit des Lebens als solchen denken ließe« und »das homerische Griechisch [...] nicht einmal über ein Wort für den lebenden Körper [verfügt].«²⁴ Diese Bemerkung zu einer grundlegend verschiedenen Grundkonfiguration im antiken Griechenland gilt es zu berücksichtigen, wenn Agamben später auf diese Unterscheidung zurückkommt, um den besonderen Charakter des Zeitalters der Biopolitik herauszustellen.

Die zweite historische Wegmarke ist das antike Rom, das für Agamben in besonderer Weise die Verschränkung der Sphäre des Politischen mit der souveränen Entscheidung über Leben und Tod erkennbar werden lässt. Agamben bezieht sich mit dem vorangestellten Hinweis, dass das lateinische *vita* »die Signifikate von *zoé* und *bíos* in einem Begriff« vereint, auf die »Formel *vitae necisque potestas*, die in keiner Weise die souveräne Macht bezeichnet, sondern die bedingungslose Gewalt des *pater* über die Söhne.« Insofern »die *vitae necisque potestas* jedem freien männlichen Bürger bei seiner Geburt« zukommt und dieser eben nur »als solcher am öffentlichen Leben teilnehmen kann«, gleichzeitig aber »in bezug auf den Vater gewissermaßen *sacer* ist«, befindet sich das Mitglied der politischen Gemeinschaft hier in einer »Verfassung der virtuellen Tötbarkeit«. Zudem weist die *vitae necisque potestas* die Form einer »doppelten Ausnahme der Tötbarkeit und der Opferbarkeit« auf, da sie einerseits nicht mit dem »Recht zu töten« zu verwechseln ist, das Agamben der Sphäre der *domus* zuordnet und andererseits »die Unmöglichkeit, in den sanktionierten Formen des Ritus zu Tode gebracht zu werden« bedeutet. Hier rückt der erste Aspekt der Figur des *homo sacer*

23 Vgl. ebd. S. 11-12.

24 Vgl. ebd. S. 77.

in den Vordergrund, denn es ist nicht »das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben)«, das als »das ursprüngliche politische Element« erscheint. Weiterhin betont Agamben, dass »die *patria potestas* sowohl an der Grenze der *domus* wie des Staates zu liegen« kommt, beiden Sphären also trotz der engen Verflechtung heterogen ist. Im Zuge seiner Quellenarbeit skizziert Agamben für das antike Rom »eine Art genealogischen Mythos der souveränen Macht« und weist als »das erste Fundament der politischen Macht ein absolut tötbares Leben« aus, »das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird.«²⁵

Von der Antike aus unternimmt Agamben einen großen zeitlichen Sprung in die Entstehungsphase des modernen Rechtsstaats und der modernen Demokratie, die sich von ihrer antiken Vorläuferin wesentlich dadurch unterscheidet, dass »sie von Anfang an als eine Einforderung und Freisetzung der *zoé* erscheint« und so »das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt [...] immer mehr mit dem politischen Raum« konvergiert.²⁶ Agamben verortet die erste implizite »Registrierung des nackten Lebens als neues politisches Subjekt« in der *Habeas-Corpus*-Akte aus dem Jahr 1679, die »man gemeinhin der modernen Demokratie zugrunde legt« und in deren Zentrum »weder das alte Subjekt der feudalen Beziehungen und Freiheiten noch der künftige *citoyen* steht, sondern schlicht und einfach das *corpus*.« Bezogen auf die griechische Begriffskonfiguration ist es »nicht *bíos*, das qualifizierte Leben des Bürgers«, das »die im Entstehen begriffene europäische Demokratie« ins »Zentrum ihres Kampfes gegen den Absolutismus stellt«, sondern *zoé*, die hier konstitutiv »in den souveränen Bann genommen wird.« Damit »zersplittert« von diesem Zeitpunkt an das nackte oder heilige Leben, das eben der *homo sacer* anzeigt, als Korrelat einer sich verändernden politischen Souveränität und »verstreut [sich] in jedem einzelnen Körper«, der so erst »zum Einsatz in den politischen Konflikten« werden kann und damit »die Wurzel« der historisch späteren »biopolitischen Bestimmung« bildet. Das »neue souveräne Sub-

25 Vgl. ebd. S. 97-100.

26 Vgl. ebd. S. 19-20.

jekt (*subiectus superaneus*, das was zugleich unten und am höchsten ist)« der Demokratie, das »später als Träger der Menschenrechte« erscheint, konstituiert sich dadurch, »daß e[s] die souveräne Ausnahme wiederholt und in sich selbst *corpus* [...] isoliert«, um dann das demokratische Gesetz zu verpflichten, »sich dieses Körpers anzunehmen«. ²⁷ So kann Agamben formulieren: »Corpus ist ein doppelgesichtiges Wesen, das sowohl Träger der Unterwerfung unter die souveräne Macht als auch der individuellen Freiheit ist.« ²⁸

Schließlich stellt für Agamben die »Erklärung der Menschenrechte [...] die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates dar.« Während die begriffliche Unterscheidung von *zoé* und *bíos* in der Antike eine klare Trennung der einfachen Tatsache des Lebens von der Sphäre des Politischen impliziert und »kreatürliches Leben« etwa zur Zeit des »Ancien régime politisch belanglos war«, insofern es »Gott gehörte« und »die Geburt bloß das Vorhandensein des *sujet*, des Untertans, markierte« wird nun das »natürliche nackte Leben ²⁹ [...] erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität.« Mit dem »Übergang von der königlichen Souveränität göttlichen Ursprungs zur nationalen Souveränität« und der Transformation des Untertanen zum Bürger wird »die Geburt – das heißt, das natürliche nackte Leben als solches – zum ersten Mal (mittels einer Transformation, deren biopolitische Folgen wir heute erst zu ermessen beginnen) zum unmittelbaren Träger der Souveränität« und der »Körper des »souveränen Subjekts« zum »Fundament des neuen Nationalstaats.« ³⁰ Damit, so lässt sich Agambens Bild hier ergänzen, zerstreut sich aber nicht nur das nackte oder heilige Leben

27 Vgl. ebd. 131-133.

28 Ebd. S. 133.

29 Agamben verwendet in diesem Abschnitt des Textes an zwei Stellen die Wendung »natürliches nacktes Leben«. Damit ist, so scheint es, die eigentliche Politisierung des natürlichen Lebens gekennzeichnet, insofern es mit dem nackten oder heiligen Leben zu konvergieren beginnt.

30 Vgl. ebd. S. 136-137. Agamben bezieht sich auf die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* der französischen Nationalversammlung von 1789.

im *corpus* des Bürgers, die sich neu konstituierende politische Gemeinschaft der modernen Demokratie gibt sich, ebenfalls in zersplitterter Form, die Sphäre der Souveränität und damit die Entscheidung Leben auszunehmen und jenseits der Kategorien Mord und Opfer der Tötbarkeit auszusetzen.³¹

Dieser historische Punkt markiert für Agamben, übrigens keineswegs im Widerspruch zu Foucault, der sie ebenfalls im 18. Jahrhundert situiert, die »Eröffnung der modernen Biopolitik«. Dabei beendet »das neue egalitäre Prinzip« der auf dem »neuen Status des Lebens als Ursprung und Fundament der Souveränität« konstituierten Bürgerschaft jedoch keineswegs das Problem der Grenzziehungen, es verlagert sich lediglich in das Innere der politischen Gemeinschaft.³² Agamben verweist allgemein etwa auf »die bereits im Verlauf der Revolution einsetzende Vervielfältigung der normativen Anordnungen, die präzisieren sollten, welcher *Mensch* nun *Bürger* sei und welcher nicht« sowie die »im unmittelbaren Zusammenhang mit der Erklärung der angeborenen, unveräußerlichen und unabdingbaren Rechte« vorgenommenen Unterteilungen der »Menschenrechte [...] in aktive und passive«. Nachdem das natürliche und das heilige oder nackte Leben, *sujet* und Souverän in der rechtlichen Konstitution der modernen Demokratie verschränkt sind, gerät also die Schwelle, die der *homo sacer* markiert, innerhalb der neuen politischen Gemeinschaft in Bewegung: »In der *zoé*, welche die Erklärung [der Menschenrechte – Anm. d. Verf.] politisiert hat«, werden – und hier trifft Agambens Untersuchung auf die Machtanalytik Foucaults – von nun an in den politischen Auseinandersetzungen »die Verbindungen und Schwellen neu bestimmt«, die nacktes oder

31 In diesem Sinne ist folgende Passage zu verstehen: »Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildete.« Ebd. S. 121.

32 Vgl. ebd. S. 136, 138–140. Siehe dazu vor allem die von Agamben zitierten Bemerkungen von Sieyes und Lanjuinais.

heiliges Leben absondern.³³ Von dort aus schlägt Agamben die Brücke ins 19. und 20. Jahrhundert:

»Es ist nicht möglich, die ›nationale‹ und biopolitische Entwicklung und Bestimmung des modernen Staats des 19 und 20. Jahrhunderts zu verstehen, wenn man vergißt, daß ihm nicht der Mensch als freies und bewußtes politisches Subjekt zugrunde liegt, sondern vor allem sein nacktes Leben, die einfache Geburt, die als solche im Übergang vom Untertan zum Bürger vom Prinzip der Souveränität eingesetzt wird.«³⁴

Erst in diesem »Umfeld, wo die Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für die Pflege« und »die Kontrolle [...] am wirksamsten erweisen würde«, wird schließlich »das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum *politisch* entscheidenden Faktum«.³⁵ So rückt ausgehend vom »Nexus Nativität-Nationalität«, der sich im Kontext der »Erklärung der Menschenrechte von 1789« konstituiert³⁶, im Rahmen des sich formierenden biologisch-medizinischen Wissens das Biologische selbst in den Bereich des Politischen: »Die Neuerung der modernen Biopolitik besteht

33 Vgl. ebd. S. 139-140. In diese Sinne entgegnet Agamben auch Foucault, der auf den Widerstand im Namen des Lebens hinweist: »Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht [...] ein neues [...] Fundament.« Ebd. S. 129.

34 Ebd. S. 137.

35 Vgl. ebd. S. 129-130.

36 Vgl. ebd. S. 141. Siehe dazu auch: »Die implizite Fiktion besteht darin, daß die *Nativität* unmittelbar *Nation* wird, so daß es zwischen den beiden Begriffen keinen Abstand geben kann. Die Menschenrechte werden dem Menschen zugeschrieben (oder entspringen ihm) nur in dem Maß, als er das unmittelbar wieder verschwindende (oder vielmehr gar nie als solches ans Licht tretende) Fundament des Bürgers abgibt.« Ebd. S. 137.

darin, daß die biologische Gegebenheit unmittelbar politisch wird und umgekehrt.«³⁷ Nun betrifft »im neuen biopolitischen Horizont der Staaten mit nationaler Souveränität« die Schwelle, die die Figur des *homo sacer* anzeigt, nicht mehr nur bestimmte Bevölkerungsgruppen oder Individuen aufgrund ihres Status, sondern verläuft »notwendigerweise durch das Innere jedes menschlichen Lebens und jedes Bürgers«, sodass das nackte oder heilige Leben in diesem Sinne »nicht mehr an einem besonderen Ort oder in einer definierten Kategorie eingegrenzt« ist, »sondern [...] den biologischen Körper jedes Lebewesens« bewohnt.³⁸ Erst vor dem Hintergrund dieser historischen Kontextualisierung wird Agambens Zuspitzung zu Beginn von *Homo sacer* sinnfällig: »Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.«³⁹

Im Folgenden geht Agamben zu einer vertiefenden Diskussion verschiedener Ereignisse und Phänomene über, die vor allem das 20. Jahrhundert und die Gegenwart betreffen.⁴⁰ Es soll hier genügen, exemplarisch eine Richtung anzudeuten, die jene Themen aufgreift, die auch Foucault in den bereits diskutierten Texten beschäftigt. Dazu ist noch einmal auf Agambens Überlegungen zum Nexus Nativität-Nationalität zurückzukommen: Einerseits kann man diesen formal als eine Art Stützpunkt und Relais der Macht oder, neutraler gesprochen,

37 Ebd. S. 157. Dazu Foucault: »Sie verstehen nun, warum und wie das technische Wissen der Medizin oder eher die Gesamtheit aus Medizin und Hygiene im 19. Jahrhundert zu einem Element werden können, das nicht das wichtigste, aber dessen Bedeutung beträchtlich ist aufgrund des Bandes, das es zwischen den wissenschaftlichen Zugriffen auf die biologischen und organischen Prozesse (d.h. auf die Bevölkerung und den Körper) und zugleich, insofern die Medizin eine politische Technik der Intervention ist, den eigentlichen Machtwirkungen knüpft.« Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 298.

38 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 148. Plausibel wird das etwa in der Diskussion von *coma dépassé* und Hirntod. Vgl. ebd. S. 169-174.

39 Ebd. S. 16.

40 Neben *coma dépassé* und Hirntod untersucht Agamben den Nazismus, den Status von Flüchtlingen sowie Versuchspersonen im Nationalsozialismus und das Phänomen des Lagers. Vgl. ebd. S. 135-189.

als eine Transformationsmatrix begreifen, über die die Politisierung des Lebens und schließlich des biologischen Lebens verläuft. Tatsächlich insistiert Agamben – und damit ist andererseits inhaltlich eine Brücke zu Foucaults Diskussion von Rassismus und Nazismus geschlagen –, dass »Faschismus und Nazismus [...] vor allem eine Redefinition des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger« vornehmen und »so paradox das erscheinen mag, nur vor dem biopolitischen Hintergrund, den die nationale Souveränität und Menschenrechte eröffnet haben, ganz verstehbar« werden.⁴¹ So tritt Agamben zufolge durch die »Erschütterung der geopolitischen Ordnung in der Folge des Ersten Weltkriegs der verdrängte Abstand zwischen Nativität und Nation als solcher zutage« und insofern damit »der Nationalstaat in eine dauerhafte Krise gerät«, ist »der Nexus Geburt-Volk nicht mehr imstande, seine legitimierende Funktion im Innern des Nationalstaates auszuüben«.⁴² Im Zuge dessen werden »in vielen europäischen Staaten [...] Normen« eingeführt, »welche die massenhafte Entnaturalisierung und Entnationalisierung der eigenen Bürger« ermöglichen. Es kommt zu einer innerstaatlichen »Neueinsetzung des natürlichen Lebens« in

41 Vgl. ebd. S. 138-139.

42 Vgl. ebd. S. 137-138, 141. Auch auf internationaler Ebene, das ist eine andere Richtung, die Agamben aufzeigt, macht sich die zunehmende Abtrennung der Menschen- von den Bürgerrechten bemerkbar. Emblematisch hierfür steht für Agamben die »Figur« des Flüchtlings, der »den Menschen der Menschenrechte schlechthin hätte verkörpern sollen«, stattdessen aber lediglich »die radikale Krise dieser Konzeption bezeichnet. [...] Im System des Nationalstaates erweisen sich die sogenannten heiligen und unveräußerlichen Menschenrechte, sobald sie nicht als Rechte eines Staatsbürgers zu handhaben sind, als bar allen Schutzes und aller Realität. [...] Die Trennung zwischen Humanitärem und Politischem, die wir heute erleben, ist die extreme Phase der Entfernung zwischen den Menschenrechten und den Bürgerrechten. Letztlich können die humanitären Organisationen, die heute mehr und mehr zu den übernationalen Organen aufrücken, das menschliche Leben jedoch nur in der Figur des nackten Lebens oder des heiligen Lebens erfassen und unterhalten deshalb gegen ihre Absicht eine geheime Solidarität mit den Kräften, die sie bekämpfen sollten.« Ebd. S. 135, 142.

der Unterscheidung eines »authentische[n] Leben[s] und ein[es] nackte[n] Leben[s] ohne jeden politischen Wert«, die dazu beiträgt, dass »mit dem Faschismus und dem Nazismus zwei im eigentlichen Sinn biopolitische Bewegungen« entstehen, »die das natürliche Leben zum Ort der biopolitischen Entscheidung schlechthin machen.«⁴³ Diese Überlegungen und insbesondere ihr Zusammenspiel mit Foucaults Analysen, verdienen weitere Aufmerksamkeit, überschreiten allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Stattdessen sollen nun abschließend einige Beobachtungen zusammengetragen und das Verhältnis der Positionen von Foucault und Agamben auf allgemeinerer Ebene bestimmt werden.

Die präsentierte Lektüre von *Homo sacer* hat auf der einen Seite deutliche Differenzen zu Foucaults Arbeiten in Bezug auf den theoretischen Zugang und den Fokus der Untersuchung zutage treten lassen. Auf der anderen Seite hat sich gezeigt, dass beide Arbeiten im Hinblick auf die historische Bestimmung des Phänomens der Biopolitik übereinstimmend eine entscheidende Veränderung ab dem 18. Jahrhundert feststellen, wenn das Leben und mit der Entstehung und Indienstnahme des biologisch-medizinischen Wissens das biologische Leben, erstmals im eigentlichen Sinne politisch wird. Dementsprechend sollten Agambens Referenzen auf die Antike trotz der oftmals suggestiven Rhetorik nicht als Wurzel eines biopolitischen Schicksals der politischen Tradition des Abendlandes überbewertet werden. Während das alte Griechenland eher das Andere der modernen politischen Situation bezeichnet – das Argument ist ja im Grunde, dass *zoé* »wenigstens dem Anschein nach« gerade nicht das Fundament der politischen Gemeinschaft ist⁴⁴ –, bildet das antike Rom die Quelle, aus der die Figur des *homo sacer* geschöpft wird und dient zudem als Bindeglied, um das Problem der souveränen Entscheidung über Leben und Tod und die Dimension des Politischen zu verknüpfen. Die Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* ermöglicht es, diesen Nexus unter historisch anderen Bedingungen kenntlich zu machen. Agambens Überlegungen

43 Vgl. ebd. S. 138, 141–142. Siehe dazu auch ebd. S. 157–159.

44 Vgl. ebd. S. 136.

zur rechtlich-politischen Konstitution der modernen Demokratien erläutern ergänzend die Transformationsprozesse, die Foucault ebenfalls andeutet, diesem aber vor allem als Ausgangspunkte für die Beschreibung der neuen Machttechnologien dienen, also tendenziell jenseits des Bruchs mit dem alten Machtparadigma oder Gesellschaftstyp stehen. Foucaults Polemik gegen die »seit der Französischen Revolution« herrschende »unaufhörliche und lärmende Gesetzgebungstätigkeit« als eine Form, die »wesenhaft normalisierende Macht annehmbar« zu machen, während im Grunde das »Rechtliche im Rückgang ist«, findet nicht nur Widerhall in Agambens Schilderungen zur Erklärung von 1789, sondern auch in dem Aufweis, dass das Verhältnis der Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* vor allem eine »Beziehung [...] der Verlassenheit« ist. Allerdings nimmt Agamben Foucault hier beim Wort, dass das »Gesetz [...] nicht unbewaffnet« und »seine hervorragendste Waffe [...] der Tod« ist und beharrt darauf, dass die »Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, [...] jene[r] des souveränen Banns« entspricht.⁴⁵

Insofern sich »mit der Durchsetzung der Biopolitik auch die Entscheidung über das nackte Leben, in der die Souveränität bestand, verschiebt und über die Grenzen des Ausnahmezustands hinaus ausbreitet«, kommt es außerdem zu der angesprochenen Vervielfältigung und Zerstreuung der Doppelfigur Souveränität–*homo sacer*, sodass dem »nackten Leben und seinen *avataren* der Moderne (dem biologischen Leben, Sexualität etc.)«, eine souveräne Sphäre gegenübersteht, »wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert.«⁴⁶ Mit Agambens theoretischer Doppelfigur

45 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 139 und Agamben: *Homo sacer*. S. 57.

46 Vgl. ebd. S. 128, 130. An anderer Stelle notiert Agamben, dass die »gegenseitige Integration von Medizin und Politik [...] einen der wesentlichen Züge der modernen Biopolitik« darstellt. Dieser Prozess zeigt an, »daß sich die souveräne Entscheidung über das nackte Leben verschiebt; sie bewegt sich weg von streng politischen Motivationen und Bereichen und begibt sich auf ein ambivalentes Terrain, wo der Souverän und der Arzt die Rollen zu tauschen scheinen.« Vgl. ebd. S. 152.

Souveränität–*homo sacer* lassen sich solche Formationen ausfindig zu machen, in denen diese Formen der Entscheidungsmacht ausgeübt oder zumindest beansprucht werden. Sie stellt eine analytische Matrix zur Verfügung, die sowohl für biopolitische Implikationen als auch die Frage der Legalität oder Extralegalität sensibel ist. Dabei lässt sich dieser Zugang auch in Untersuchungen einschalten, die Politiken in den Blick nehmen, in denen das Leben »in einem Bereich von Wert und Nutzen« organisiert, sein Wert gesteigert und seine Potenziale zur Entfaltung gebracht werden sollen.⁴⁷ Das zeigen wiederum exemplarisch die bereits erwähnten Ausführungen zum Nazismus: Agamben ist offensichtlich weder blind gegenüber den ökonomischen Kalkülen biopolitischer Maßnahmen⁴⁸ im Allgemeinen noch den im Detail getroffenen feinen Unterschieden.

Schließlich gibt es also keinen Grund, Agambens *Homo sacer* nicht als Komplement zu Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik zu verstehen, das die bei Foucault angelegte Spannung zwischen zwei mehr oder weniger exklusiven Machtparadigmen oder Gesellschaftstypen auflöst, um den Blick in beide Richtungen freizugeben⁴⁹: Die »Entscheidung über das Leben« und die »Entscheidung über den Tod«, »Biopolitik« und »Thanatopolitik« sind zwei Seiten derselben Medaille und müssen sowohl als eigenständige als auch aufeinander bezogene Phänomene betrachtet werden.⁵⁰ Der Tod ist weder nur eine statistische Größe noch das Allerprivateste oder gar jenseits der Macht. Die Entscheidung, Leben der Tötbarkeit auszusetzen, das Töten jenseits der Kategorien Mord und Opfer, das »sterben machen« und das »sterben lassen«, auch in indirekter Form, sind dringende politische Probleme,

47 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 139.

48 Agamben selbst geht diesen Schritt etwa in der Diskussion von *coma dépassé* und Hirntod nicht. Es spricht nichts dagegen, diese Perspektive zu ergänzen. Siehe dazu etwa Gehring: *Theorien des Todes zur Einführung*. S. 168–176.

49 In Bezug auf die *Vorlesung vom 17. März 1976* schließt Agamben den vermeintlichen Bruch zwischen Souveränitätsmacht und Bio-Macht, bezogen auf *Der Wille zum Wissen* liefert Agamben einen Vorschlag, um die angedeuteten Transformationen des Rechts biopolitisch einzuordnen.

50 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 130.

Probleme der Macht und sie hinterlassen Spuren in den betroffenen Subjekten.⁵¹

Gleichwohl bedeutet das noch nicht, dass es sich bei Agambens Intervention um eine Genealogie handelt, die den von Saar vorgeschlagenen Kriterien entspricht. Zwar kann, wie dieser unter Bezugnahme auf eine Reihe einschlägiger Autoren von Agamben bis Weber argumentiert, »[e]ine ausführlichere Wirkungsgeschichte des genealogischen Verfahrens nach Nietzsche [...] endlose Variationen und Spielarten genealogischer Topoi zutage fördern«, jedoch ist der Maßstab hier das vollständige »Programm einer genealogischen Macht- und Subjektgeschichte« inklusive der »besonderen Textform«.⁵² Diese Kriterien erfüllt Agambens *Homo sacer* nicht: Sicherlich ist der Stil alles andere als nüchtern und in gewisser Weise erzählt auch Agamben eine Geschichte der Macht. Diese weist aber eine andere Struktur auf: Sie verfügt beispielsweise nicht über die bei Nietzsche und Foucault vorgefundene Mehrstufigkeit, da Agambens Aufmerksamkeit sich vor allem auf solche Machtwirkungen richtet, die in Saars Terminologie am ehesten dem Bereich der realen Macht, also der körperlich-physischen Sphäre, zuzuordnen sind. Damit korrespondiert das Fehlen einer Theorie des Subjekts und seiner machtbedingten Gewordenheit.

51 In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf den bereits in der Einleitung vermerkten Text *Nekropolitik* von Mbembe hinzuweisen. Für einen aktuellen Beitrag mit Bezugnahmen auf Agamben und Mbembe, der sich mit der Frage beschäftigt, wie nicht das Leben, sondern der Tod in Wert und Nutzen organisiert werden kann siehe De León: *The Land of Open Graves*, insbesondere den Abschnitt *This Hard Land*: »It clearly and publicly states that one way for the government to measure the efficacy of PTD [prevention through deterrence – Anm. d. Verf.] is via a migrant body count. [...] It also illustrates the cunning way that nature has been conscripted by the Border Patrol to act as an enforcer while simultaneously providing this federal agency with plausible deniability regarding blame for any victims the desert may claim. [...] It is also a type of violence that can be easily outsourced to animals, nature, or technology.« De León: *The Land of Open Graves*. S. 29-30, 34, 71.

52 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 296.

Zum Abschluss lassen sich folgende Fäden zusammenführen: Wenn Foucault im Rahmen seines genealogischen Projektes den historischen Einsatzpunkt der Biopolitik markiert, aber den Aspekt der souveränen Macht sowie das Problem des Todes in den Hintergrund rückt und Agamben dagegen insistiert, dass Biopolitik und Thanatopolitik zwei Seiten derselben Medaille sind, während die Grenze zwischen Leben und Tod durch den biologisch-medizinischen Fortschritt zunehmend unscharf wird, allerdings keine subjekttheoretisch fundierte Machtgeschichte des Subjekts integriert; wenn wiederum Foucault lediglich punktuell explizit den Zusammenhang zwischen Bio-Macht und der ökonomischen Rationalität des Kapitalismus aufwirft und Agamben seine Untersuchung gerade nicht auf diese Frage ausrichtet, dann werden in diesem Diskursgeflecht weitere Zwischenräume erkennbar, in die es einzuhaken gilt. Ein Vorschlag dazu wird im nächsten Kapitel skizziert: die genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes in Baudrillards *Der symbolische Tausch und der Tod*.

