

Swiss Philosophical Preprint Series

120

Sahra Styger

Biomacht im Politischen.

Kontroversen zwischen Giorgio Agamben
und Michel Foucault.

Added 5/29/2015

ISSN 1662-937X

© Sahra Styger

Universität Luzern
Philosophisches Seminar
Gutachter: Prof. Dr. Martin Hartmann



Biomacht im Politischen.

Kontroversen zwischen Giorgio Agamben und Michel Foucault.

Bachelorarbeit
zur Erlangung des Bachelorgrades
der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Universität Luzern

Vorgelegt von:

Sahra Adriana Styger
von Steinerberg SZ
Matr.-Nr.: 11-450-152

Vorgelegt am:

03.10.2014

1. Einleitung: Einführung in die Kontroverse und die Kritik Agambens	3
1.1 Kontroversen zwischen Agamben und Foucault.....	3
1.2 Agambens Kritik an und Perspektive zu Foucault	4
1.2.1 Der Begriff des Dispositivs: Bemerkungen zu methodischen Differenzen und Struktur.....	4
1.2.2 <i>Zōē, bíos</i> und die Sphäre der <i>pólis</i> : Agambens Kern der souveränen Macht	5
1.2.3 Der Ausnahmezustand und das Lager als <i>nomós</i> der modernen Politik ...	8
1.2.4 Das Lager vs. das Gefängnis	9
1.2.5 Wie Biopolitik zu Thanatopolitik wird.....	11
2. Hauptteil: Die Positionen von Foucault und Agamben.....	14
2.1 Foucault: Biomacht und Biopolitik	14
2.1.1 Biopolitik als historische Zäsur.....	14
2.1.2 Biopolitik und der moderne Rassismus.....	20
2.1.3 Biopolitik als Regierungskunst des Liberalismus	24
2.2 Agamben: Ausnahme, Souveränität und das biopolitische Paradigma	29
2.2.1 Die Logik der Ausnahme: Ausnahme als "Beziehungsform"	29
2.2.2 Die Logik der Souveränität und die Produktion des nackten Lebens	33
2.2.3 Das biopolitische Paradigma der Moderne	37
3. Konklusion.....	40
3.1 Diskussion der Positionen von Agamben und Foucault.....	40
3.2 Das politische Feld der Menschenrechte.....	45
3.2.1 Foucault: Die Menschenrechte gegenüber den Regierungen	45
3.2.2 Agamben: Kritik der französischen Menschenrechtserklärung.....	49
Literaturverzeichnis	52

1. Einleitung: Einführung in die Kontroverse und die Kritik Agambens

1.1 Kontroversen zwischen Agamben und Foucault

Nach Sarasin ist Agambens Analyse im Vergleich zu derjenigen von Foucault ein "todesfixierter Mystizismus der Souveränität"¹. Geulen schreibt, Agamben verwandle Foucaults Biopolitik in eine "Thanatopolitik"², und sogar Agamben selbst unterstellt Foucault, "er habe sich einer einheitlichen Theorie der Macht konsequent verweigert."³ Folglich meint Agamben, er müsse die foucaultsche These berichtigen oder wenigstens ergänzen.⁴

Ich möchte deshalb im Folgenden in einem ersten, ausführlichen Schritt auf diejenigen Stellen von Agambens "Homo Sacer" eingehen, in denen Agamben aus Foucaults Perspektive argumentiert oder gar Kritik an ihm übt. Das Kapitel 1.2 ist in fünf Unterkapitel gegliedert, die die Kontroverse zwischen Agamben und Foucault beleuchten sollen. Inhaltlich umfassen diese Unterkapitel den Begriff des Dispositives, die Debatte um *zōē* und *bíos* in der Sphäre der *pólis*, der Ausnahmezustand und das Lager als *nomós* der Moderne, das agambensche Lager vs. das foucaultsche Gefängnis und wie Biopolitik zu Thanatopolitik wird.

In einem nächsten Schritt stelle ich im Kapitel 2.1 Foucaults Analyse zur Biomacht beziehungsweise Biopolitik dar, indem ich auf drei unterschiedliche Verwendungsweisen vom Begriff der Biopolitik bei Foucault eingehe. Dies, um danach im Kapitel 2.2 Agambens Position, die ebenfalls in drei Unterkapitel unterteilt ist, erneut genauer zu behandeln.

Das letzte Kapitel, die Konklusion, ist in zwei Unterkapitel geteilt. Im Kapitel 3.1 werde ich alsdann ausgehend vom Kapitel 1.2 auf einige Aspekte beider Positionen erneut eingehen und diese ausführlich diskutieren. Dies um in einem kurzen Exkurs im Kapitel 3.2 die beiden Positionen im politischen Feld der Menschenrechte zu betrachten und zu überprüfen, welche der beiden darin aufschlussreicher sein könnte.

¹ Sarasin, 2003, S. 353.

² Geulen, 2005, S. 145.

³ HS, 1995, 15.

⁴ HS, 1995, 19.

1.2 Agambens Kritik an und Perspektive zu Foucault

1.2.1 Der Begriff des Dispositivs: Bemerkungen zu methodischen Differenzen und Struktur

Murray beschreibt Agamben als "a thinker concerned with tracing structures and apparatuses of thought (the French term Michel Foucault uses is *dispositif*), undertaking a genealogy of these in order to arrive at an understanding of their archaeology."⁵ Agamben betreibt demnach eine Genealogie der Gedanken oder Ideen, um ihre Archäologie zu verstehen. Murray lässt aber den Unterschied im Dispositivbegriff zwischen Agamben und Foucault ausser Acht, was gemäss Kammler et al., sogleich den wichtigsten Einschnitt in Foucaults Theorie darstellt: Der Dominanzwechsel von der Archäologie zur Genealogie, der sich daran zeigt, dass der Begriff "Dispositiv" überhaupt aufgetaucht sei.⁶ Archäologie und Genealogie sind also bei Foucault verschieden. Die entscheidende Innovation der "Genealogie" gegenüber der "Archäologie" sei, dass nun - topologisch gesprochen - "die vertikale Dimension" der Analyse gleichrangig zu der "horizontalen Dimension" steht. Ein foucaultsches Dispositiv zeichnet sich wesentlich durch drei Merkmale aus: Erstens handelt es sich um einen begrenzten Komplex ("und nicht um eine kulturelle Dimension mit systemartiger Ausdehnung"⁷), zweitens sind die diskursiven Elemente des Dispositivs interdiskursiv und transdiskursiv, und drittens ist die "horizontale Dimension", was die interdiskursive Dimension des Wissens darstellt, zur "vertikalen Dimension" der Macht beziehungsweise des Machtverhältnisses gleichberechtigt.⁸ Agamben zitiert zum Dispositiv der Macht Foucault aus "Wille zum Wissen", in dem sich Foucault vom Komplex des Sexes und der Sexualität distanzieren. Die Moderne glaubte in diesem Komplex ihr Geheimnis und ihre Befreiung zu finden, während sie lediglich ein Dispositiv der Macht umklammerte. Nach der Distanzierung zum Komplex des Sexes deutete Foucault nun einen möglichen Horizont einer anderen Politik, da er von einer "anderen Ökonomie der Körper und Lüste" spricht.⁹ Agamben hingegen beschreibt seine Schlussfolgerung dazu wie folgt:

"Auch der Begriff des »Körpers« ist, wie der des Sexes und der Sexualität, immer schon in ein Dispositiv eingefasst und sogar immer schon biopolitischer Körper und nacktes Leben, und nichts in diesem Körper und in der Ökonomie

⁵ Murray, 2010, S. 27.

⁶ vgl. Kammler et al., 2008, S. 238.

⁷ Kammler et al., 2008, S. 239.

⁸ vgl. ebd.

⁹ vgl. HS, 1995, S. 196.

seiner Lüste scheint uns einen festen Boden und Halt gegen die Ansprüche der souveränen Macht zu gewähren."¹⁰

Geulen meint dazu, dass es Agamben mit dieser Aussage um eine Historisierung Foucaults geht. Agamben behauptet, dass sich die Humanwissenschaften im 18. Jahrhundert "im Zeichen der ökonomischen Tradition"¹¹ entwickelten. Denn der Begriff "Dispositiv" ist vom lateinischen Wort *dispositio* abgeleitet, mit dem gemäss Agamben die Kirchenväter die theologische *oikonomie* im Lateinischen wiedergegeben hätten. Agamben hat demnach ausgehend von Foucault und mit Rückbesinnung auf die theologischen Ursprünge des Begriffs eine eigene Dispositiv-Lehre aufgestellt. Dabei versuchte er den Nachweis zu erbringen, dass Foucault das Dispositiv an die Stelle jener Begriffe stellt, die Foucault scheinbar selbst als Universalien bezeichnete.¹²

Weiter möchte ich die beiden Konzepte über den Begriff des Dispositivs nicht ausführen, da es inhaltlich zu weit führt. Gut erkennbar am Dispositiv-Begriff ist jedoch die Struktur, mit der Agamben foucaultsche Terminologie übernimmt und diese inhaltlich "berichtigt" oder "ergänzt". Diese Struktur zieht sich durch Agambens gesamte Argumentation.

1.2.2 *Zōē*, *bíos* und die Sphäre der *pólis*: Agambens Kern der souveränen Macht

Gleich zu Beginn von "Homo Sacer" zitiert Agamben folgende Textstelle Foucaults: "Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht."¹³ Agamben zufolge bezieht sich Foucault hier auf die Bestimmung, die bereits von Aristoteles in seiner "Nikomachischen Ethik" getroffen wurde. Die Griechen kannten zwei Begriffe, *bíos* und *zōē*, um "Leben" auszudrücken. *Zōē* meint dabei die Tatsache des Lebens, also die natürliche Existenz, die allen Lebewesen, Menschen, Tieren und Göttern, gemeinsam ist. *Bíos* hingegen bezeichnet eine bestimmte Art und Weise des Lebens. Aristoteles unterscheidet beispielweise zwischen dem *bíos theōrētikós*, (das kontemplative Leben eines Philosophen), dem *bíos apolaustikós* (das Leben der Lust und des Vergnügens), oder eben dem *bíos politikós* (das politische Leben).¹⁴ Murray zufolge liegt der entscheidende Punkt darin, dass *zōē* unqualifiziert ist, und so sogar vor der Sprache und der Gemeinschaft anzusiedeln ist. *Zōē* bezeichnet demnach die

¹⁰ ebd.

¹¹ vgl. Geulen, 2005, S. 160-161.

¹² vgl. Geulen, 2005, S. 165.

¹³ SW, 1976, S. 171.

¹⁴ vgl. HS, 1995, S. 11.

Substanz, so Murray, aus der wir in Erscheinung treten ("to emerge"). Folglich ist *bíos* gemeinschaftlich, qualifiziert und das, was aus *zōé* heraus in Erscheinung tritt. Die *pólis* ist der Raum, in dem *bíos* seinen Platz findet.¹⁵ Demzufolge würde sich Foucaults These, dass der moderne Mensch ein Tier sei, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht, darauf beziehen, dass *zōé* in der *Pólis* eingeschlossen ist.

Das natürliche Leben ist aber, so Agamben, in der antiken Welt bereits aus der *pólis* ausgeschlossen und beschränkt sich als rein reproduktives Leben im *oíkos*, also dem häuslichen Bereich. Aristoteles definiere jedoch im selben Werk den Menschen als *politikòn zōon*, bei dem das Attribut "politisch" nicht zum Lebewesen als solches gehört, sondern es spezifiziert die Bestimmung der Gattung *zōon*. Hierauf beziehe sich Foucault tatsächlich, wenn er vom Menschen als politisches Tier spricht.¹⁶ So meint Agamben, dass Foucaults »biologische Modernitätsschwelle« einer Gesellschaft dort liegt, "wo die Gattung und das Individuum als einfacher lebender Körper zum Einsatz ihrer politischen Strategie werden."¹⁷ Agamben zufolge ergibt sich bei Foucault eine gewisse Animalisierung des Menschen im Übergang vom "Territorialstaat" zum "Bevölkerungsstaat". Hier wachse die Bedeutung des biologischen Lebens und der Volksgesundheit für die souveräne Macht, die sich gleichzeitig in eine "Regierung der Menschen" transformiert. Agamben paraphrasiert Foucault wie folgt:

"Gleichzeitig mit der Ausbreitung der Möglichkeiten der Human- und Sozialwissenschaften entsteht auch die Möglichkeit, das Leben sowohl zu schützen wie auch seinen Holocaust zu autorisieren. Von dieser Seite her betrachtet wären insbesondere die Entwicklung und der Triumph des Kapitalismus ohne die disziplinarische Kontrolle nicht möglich gewesen, welche die neue Biomacht ausgeübt hat; mittels einer Reihe geeigneter Technologien schuf sie gewissermassen die »gelehrigen Körper«, derer sie bedurfte."¹⁸

Die erste Kritik erwächst Agamben daraus, als dass er es als einen "merkwürdigen Umstand" beschreibt, dass Foucault seine Untersuchungen nie auf das Feld der modernen Biopolitik gelegt habe. Die moderne Biopolitik, so Agamben, sei das Konzentrationslager sowie die Struktur der grossen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts. Weiter behauptet Agamben, dass der Tod Foucault daran gehindert

¹⁵ vgl. Murray, 2010, S. 61.

¹⁶ vgl. HS, 1995, S. 12-13.

¹⁷ HS, 1995, S. 13.

¹⁸ HS, 1995, S. 13.

hätte, "alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzuzeigen, in der er die Untersuchung vertieft hätte."¹⁹

Denn das entscheidende Ereignis für Agamben besteht darin, dass ihm zufolge *zōē* in die Sphäre der *pólis* eintritt, was wiederum die Politisierung des nackten Lebens als solches bedeutet. Dies bilde das entscheidende Ereignis der Moderne und markiere gleichzeitig eine radikale Transformation der klassisch politisch-philosophischen Kategorien.²⁰

Foucault hingegen habe sich einer "einheitlichen Theorie der Macht konsequent verweigert."²¹ Dies ist eine bemerkenswerte Aussage von Seiten Agambens, da er an derselben Textstelle anerkennt, dass Foucaults konstanteste Ausrichtung seiner Arbeit die entschiedene Abkehr von traditionellen Zugangsweisen zum Machtproblem sei. Foucault lehnt die juristisch-institutionellen Modelle zur Erklärung der Macht ab, und wendet sich der Analyse der konkreten Machtweisen zu, "in denen die Macht selbst den Körper der Subjekte und ihre Lebensformen durchdringt."²² Agamben drängen sich folgende Fragen an Foucaults Analyse auf: Wo im Körper der Macht befindet sich dann jene Zone der Ununterscheidbarkeit, oder wenigstens der Schnittpunkt, in der sich die Techniken der Individualisierung und die Prozeduren der Totalisierung berühren? Gibt es ein einheitliches Zentrum, in dem das politische »double bind« (gleichzeitige Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen) seinen Ort hat? Und schliesslich: was ist der Punkt, in dem die freiwillige Knechtschaft der Einzelnen mit der objektiven Macht kommuniziert?²³

Das vermeintliche Unvermögen aus Foucaults Forschung heraus diese Fragen beantworten zu können ("bleibt sie [die Forschung] ein blinder Fleck im Gesichtsfeld des Forschers oder eine Art Fluchtpunkt", der nie erreicht werden kann), bringt Agamben zum Schluss, dass seine Untersuchung genau diesen verborgenen Kreuzpunkt zwischen dem juristisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht hervorbringt. Denn die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich sei dieser ursprüngliche, verborgene Kern der souveränen Macht. Die Produktion eines biopolitischen Körpers ist die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht, so Agamben.²⁴ "In diesem Sinn ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme."²⁵

¹⁹ HS, 1995, S. 14.

²⁰ vgl. HS, 1995, S. 14.

²¹ HS, 1995, S. 15.

²² ebd.

²³ vgl. HS, 1995, S. 15-16.

²⁴ vgl. HS, 1995, S. 16.

²⁵ HS, 1995, S. 16.

Die foucaultsche These, die Agamben berichtigen oder zumindest ergänzen "muss", lautet wie folgt: Die moderne Politik zeichnet sich durch die Einschliessung der *zōē* in die *pólis* aus, und das Leben als solches wird zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht staatlicher Macht.²⁶ Auf Agambens Ergänzung zu dieser These wird in Kapitel 2.2 ausführlicher eingegangen.

1.2.3 Der Ausnahmezustand und das Lager als *nomós* der modernen Politik

Um Agambens Kritik wie auch Position besser zu verstehen, möchte ich einen äusserst kurzen Exkurs zu Carl Schmitts Denktradition, oder zumindest wie Agamben diese gebraucht und erweitert, anfügen.

Die primäre Denkfigur dabei stellt "die Ausnahme" dar, die von Agamben wie bereits oben erwähnt auf die souveräne Ausnahme angewandt wird. Denn Schmitt zufolge ist derjenige Souverän, der über die Ausnahme, beziehungsweise über den Ausnahmezustand, entscheidet.²⁷ Die Ausnahme ist eine Art der Ausschliessung aus der generellen Norm. Kennzeichnend dabei ist, dass das, was ausgeschlossen wird, nicht komplett ohne Beziehung zur Norm bleibt. Die Ausnahme bleibt mit der Norm in Form der Aufhebung verbunden: "Die Norm wendet sich auf die Ausnahme an, indem sie sich von ihr abwendet, sich von ihr zurückzieht. Der Ausnahmezustand ist also nicht das der Ordnung vorausgehende Chaos, sondern die Situation, die aus ihrer Aufhebung hervorgeht."²⁸ Schmitt zufolge, so Agamben, steht mit der souveränen Ausnahme die Bedingung der Möglichkeit der Gültigkeit der Rechtsnorm und mit ihr der Sinn der Staatsautorität in Frage. "Durch den Ausnahmezustand »schafft und garantiert« der Souverän »die Situation«, deren das Recht für seine eigene Geltung bedarf."²⁹ Die Ausnahme, die die Struktur des Souveräns definiert, sei jedoch noch komplizierter als dies Schmitt gedacht habe. Denn Agamben meint, dass das Äussere nicht einfach durch ein Verbot wieder eingeschlossen ist. Sondern es wird Zugelassen, dass sich die Ordnung von der Ausnahme zurück zieht (sich also die Gültigkeit der Ordnung im Äusseren aufhebt), und sich dadurch das Aussen wieder einschliesst. Es sei folglich nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht. Vielmehr entziehe sich die Regel, sie gebe sich selbst auf, aber bleibe dennoch in Beziehung und setze sich selbst als Regel. Sie bleibt also mit dem Aussen in Beziehung. Diese

²⁶ vgl. HS, 1995, S. 19.

²⁷ vgl. HS, 1995, 21.

²⁸ HS, 1995, S. 27.

²⁹ ebd.

äusserste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschliessung einschliesst, nennt Agamben die Ausnahme-Beziehung.³⁰

So stellt Agamben weiter die These auf, dass gerade der Ausnahmezustand "als fundamentale politische Struktur in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt und letztlich zur Regel werden droht."³¹ Das Konzentrationslager kam als dauerhafte, sichtbare Lokalisierung dieses Unlokalisierbaren heraus. Nach Agamben sei das Lager und nicht das foucaultsche Gefängnis der Raum, der "dieser originären Struktur des Nomos [der Norm³²] entspricht."³³ Das Lager sei also der Nomós der Moderne, und nicht das Gefängnis. Das zeige bereits die Tatsache, dass das Strafvollzugsrecht nicht ausserhalb der normalen Rechtsordnung läge, sondern bloss einen Teil des Strafrechts bilde. Die juristische Konstellation, unter der hingegen das Lager steht, sei das Kriegerrecht und der Belagerungszustand. Das Lager ist demnach, so Agamben, als absoluter Ausnahmeraum zu verstehen und topologisch verschieden zum Haftraum des Gefängnisses. "Deshalb ist es nicht möglich, die Analyse des Lagers in jene Bahnen einzuschreiben, die Foucault von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis *Überwachen und Strafen* gezogen hat."³⁴

1.2.4 Das Lager vs. das Gefängnis

Ich möchte auf das Argument "das Lagers vs. das Gefängnis" kurz eingehen, um zu zeigen, dass es für das eigentliche Thema der Biomacht im Politischen nicht primär relevant ist. Es ist aber dennoch, um Agambens Position sowie den Unterschied der beiden Positionen besser zu verstehen, massgebend.

Was meint Agamben genau mit den Lagern als *nomós* der modernen Politik, und was ist mit der oben genannten "Unlokalisierbaren" gemeint? Der Homo Sacer (derjenige, der nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf; auf die Figur des Homo Sacer wird in Kapitel 2.2 ausführlicher eingegangen) unterliegt einer gewissen Ortslosigkeit. Erst mit der Einrichtung der Lager wird er alsdann territorial bestimmt und der zeitlich begrenzte Ausnahmezustand wird auf Dauer ausgerichtet. Das Lager erscheint so als die Hereinnahme des Ausgeschlossenen in das Territorium des Staates und ist so der Ort, an dem sich der Staat von innen heraus aufzulösen beginnt. Die zeitliche Ausdehnung beziehungsweise Erweiterung des

³⁰ vgl. HS, 1995, S. 27-28.

³¹ HS, 1995, S. 30.

³² vgl. Geulen, 2005, S. 108.

³³ HS, 1995, S. 30.

³⁴ HS, 1995, S. 30.

Ausnahmezustandes im Lager ist dabei ein entscheidender Punkt.³⁵ Diese Ausdehnung beschreibt Agamben wie folgt: "*Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.*"³⁶ Das Lager in seinem ersten Werk des Homo Sacer Projekts ("Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben") ist somit gemäss Geulen als Paradigma einer verwandelten juristischen Struktur zu verstehen. Diese Struktur korrespondiert mit der Transformation der Biopolitik. In "Homo Sacer III. Was von Auschwitz bleibt" untersucht Agamben das historische Phänomen des Lagers in Auschwitz selbst. Auf dieses Werk werde ich später erneut eingehen. Zunächst wende ich mich aber kurz dem foucaultschen Gefängnis zu, das nach Agamben ausdrücklich nicht dem *nomós* der Moderne entspricht.

In "Überwachen und Strafen" macht Foucault zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Gesellschaft als eine "Disziplinargesellschaft" aus. Wie bereits von Agamben bemerkt, widmet sich Foucault dort ausführlich dem Gefängnis. Verschiedenste Disziplinarsysteme vervielfältigen sich gemäss Foucault zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Von einer Disziplinarmacht ist dann zu sprechen, wenn Überwachung und Normierung der Tätigkeiten zu dauerhaftem, persönlichkeitsprägendem Verhalten führt. Dies geschieht beispielsweise nach Foucault durch räumliche Parzellierung, in der jedes Individuum seinen eigenen Platz erhält, an Orten wie in Militärformationen, Fabriken, Hospitälern, Schulen (vgl. dazu unter anderem "Die Ordnung der Dinge") oder eben auch im Gefängnis. Da die Disziplinierung durch den ganzen Gesellschaftskörper, also durch jede Ebene, hindurch drängt, führt dies zu der "Disziplinargesellschaft" als Gesellschaftsform. Für Foucault ist nun die Etablierung des Gefängnisses als zentrale Strafinstitution ein Anzeichen dafür, dass die Disziplinarmacht ebenfalls im Rechtswesen vorherrscht³⁷:

"Das Gefängnis als Hauptstück im Strafarsenal markiert zweifellos einen wichtigen Augenblick in der Geschichte der Strafjustiz: sie wird »menschlich«. Es markiert aber auch einen bedeutenden Moment in der Geschichte jener Disziplinarmechanismen, die von der neuen Klassenmacht entwickelt wurden: den Moment, in dem sie die Justiz kolonisieren."³⁸

Die disziplinierende Überwachung findet seine Spitze nicht nur in einer Dauerbeobachtung, sondern sie gipfelt in der Errichtung eines zwingenden Blicks, den er am architektonischen Beispiel des "Panoptismus" erläutert.

³⁵ vgl. Geulen, 2005, S. 106-107.

³⁶ HS, 1995, S. 177.

³⁷ vgl. Kammler et al., 2008, S. 74-76.

³⁸ ÜS, 1975, S. 295.

Wie nun Agamben bemerkt hat, lässt sich seine Analyse des Lagers tatsächlich nicht mit derjenigen von Foucault über das Gefängnis "in die selbe Bahn einschreiben". Foucault "politisiert" erst in späteren Werken, seine Überlegungen zur Biopolitik und Biomacht erläutert er unter anderem im Werk "Wille zum Wissen", das kurz nach "Überwachen und Strafen" erschien. Foucaults Begriff der Biopolitik ist geprägt von der Annahme, dass einerseits die Disziplinierung des Körpers (auf die er beispielsweise in "Überwachen und Strafen" ausführlich eingeht) und andererseits die Regulierung der Bevölkerung die zentralen Stützpfeiler der staatlichen Machtausübung darstellen (Foucaults Überlegungen zur Biomacht und Biopolitik werde ich aber im entsprechenden Kapitel 2.1 "Foucault: Biomacht und Biopolitik" ausführlich darlegen). In Agambens Argumentation hat das Lager aber eine andere Funktion im System der (nazionalsozialistischen) Biopolitik. "Sie [die Lager] sind nicht nur der Ort des Todes und der Vernichtung, sondern auch und vor allem der Ort der Produktion des Muselmanns, der letzten im biologischen Kontinuum isolierbaren biopolitischen Substanz. Jenseits davon ist nur noch die Gaskammer."³⁹ So lautet die These, die ihm zufolge die Weiterentwicklung von Foucaults Rassismuskonzept darstelle, auf die später noch eingegangen wird.

1.2.5 Wie Biopolitik zu Thanatopolitik wird

Zu Foucaults Begriff der Biopolitik meint Agamben: "[...] trieb Michel Foucault seine Forschungen mit zunehmendem Nachdruck in Richtung dessen, was er *Bio-Politik* nannte, das heisst die wachsende Einbeziehung des natürlichen Lebens des Menschen in die Mechanismen und das Kalkül der Macht."⁴⁰ Er referiert erneut das bereits oben erwähnte Zitat, in dem Foucault gemäss Aristoteles den Menschen als "lebendes Tier" bezeichnet, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Agamben scheint hier mit Foucaults These überein zu stimmen, meint aber, dass Foucault, trotz dieser Erkenntnis, Lücken in seiner Analyse aufweise: "Er verlagerte sein Arbeitsfeld nicht, wie man es auch hätte erwarten können, auf jenes Gebiet, das als Ort der modernen Biopolitik schlechthin gelten konnte: die Politik der grossen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts. Die Forschung, die mit der Rekonstruktion des *grand renferment* in den Hospitälern und in den Gefängnissen begonnen hatte, schloss nicht mit einer Analyse des Konzentrationslagers."⁴¹ Nach Agamben fuhr Foucault hartnäckig mit der Analyse über die Prozesse der Subjektivierung fort. Diese Prozesse stehen im Übergang von der alten zur modernen Welt und bringen den

³⁹ A, 1998, S. 75.

⁴⁰ HS, 1995, S. 127.

⁴¹ ebd.

Einzelnen dahin, das eigene Selbst zu objektivieren und sich als Subjekt zu konstituieren, indem man sich an eine äusserliche Kontrollmacht bindet.⁴² Dieses Analyseverfahren seitens Foucault bezeichnet Agamben als "psychologische Erklärungen" und kritisiert, dass sich Foucault mit dieser Analyseebene begnüge.⁴³ Im Gegensatz zu Foucault sei Hannah Arendts Untersuchungsgegenstand die Verknüpfung zwischen der totalitären Herrschaft und dem Lager. Ihre Untersuchung widmet sich der Struktur der totalitären Staaten in der Nachkriegszeit, in der das Lager eine ganz spezielle Lebensbedingung mit sich bringt. Die Kritik an Arendts Analyse liegt für Agamben "im Mangel jeglicher biopolitischen Perspektive."⁴⁴ Auf die genaue Kritik, die Agamben an Arendt übt, werde ich nicht genauer eingehen. Wichtiger zu erwähnen ist, dass es nach Agambens Ansicht weder Arendt noch Foucault gelungen sei, ihre Perspektiven zu kreuzen, obwohl Arendt wie auch Foucault "das politische Problem unserer Zeit wohl am schärfsten gedacht haben."⁴⁵ Dass es ihnen nicht gelungen ist, deutet Agamben als Anzeichen für die Komplexität des Problems. Seine Aufgabe sei nun "diese beiden Perspektiven im Fokus des Begriffs vom »nackten« oder »heiligen Leben« konvergieren zu lassen."⁴⁶ So formuliert Agamben die These, dass eine innerste Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus vorherrsche, was Lemke zufolge seine grundlegende These darstelle.⁴⁷ Mit Rückgriff auf Karl Löwith ("[...] der den fundamentalen Charakter der Politik der totalitären Staaten als »Politisierung des Lebens« definiert und von diesem Gesichtspunkt aus zugleich den Berührungspunkt von Demokratie und Totalitarismus bemerkt hat."⁴⁸), meint Agamben, dass der "Strom der Biopolitik", bevor er in der Moderne erkennbar wurde, latent ("unterirdisch") immer schon vorhanden war.⁴⁹ Die Gegenwart ist so als katastrophischen Endpunkt der politischen Tradition zu verstehen, die ihren Ursprung in der griechischen Antike hat. Agamben zufolge besteht eine logische Verbindung zwischen der Souveränitätsmacht und der Biopolitik, denn die Biopolitik bilde den Kern souveräner Machtausübung. Die Konstitution souveräner Macht setzt wiederum die Produktion eines biopolitischen Körpers (nacktes Leben) voraus. Dies geschieht durch den Einschluss in eine politische Gemeinschaft und dem gleichzeitigen Ausschluss von Menschen, denen

⁴² vgl. HS, 1995, S. 127.

⁴³ vgl. HS, 1995, S. 16.

⁴⁴ HS, 1995, S. 127.

⁴⁵ HS, 1995, S. 128.

⁴⁶ ebd.

⁴⁷ vgl. Lemke, 2007, S. 71.

⁴⁸ HS, 1995, S. 128.

⁴⁹ vgl. HS, 1995, S. 129.

der Rechtsstatus verweigert wird.⁵⁰ So wird Biopolitik zur Thanatopolitik, also zu Entscheidungen über den Tod:

"Tatsächlich kann man beobachten, wie sich im Gleichschritt 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. Wenn es in jedem modernen Staat eine Linie gibt, die den Punkt bezeichnet, an dem die Entscheidung über das Leben zur Entscheidung über den Tod und die Biopolitik somit zur Thanatopolitik wird, [...]"⁵¹

Die Moderne generalisiert und radikalisiert demnach genau das, was nach Agamben schon immer "unterirdisch" vorhanden war: Die Biopolitik als Thanatopolitik verstanden bildet den Kern souveräner Macht mit dem Unterschied, dass es nun lokalisierbar wird. So wird die Moderne von Agamben als katastrophischen Endpunkt der politischen Tradition aufgefasst. Aus diesem Punkt, dem Thanatopolitik werden der Biopolitik, besteht gemäss Lemke die zentrale Differenz zwischen Agamben und Foucault. Foucaults unterschiedliche Denkweise dazu wird im nächsten Kapitel ausführlich behandelt.

⁵⁰ vgl. Lemke, 2007, S. 72.

⁵¹ HS, 1995, S. 130.

2. Hauptteil: Die Positionen von Foucault und Agamben

2.1 Foucault: Biomacht und Biopolitik

Was für Agamben die logische Verbindung zwischen Souveränitätsmacht und Biopolitik darstellt, fasst Foucault als eine historische Zäsur im 17. und 18. Jahrhundert auf, die das Aufkommen der Biopolitik markiert.⁵² Um aber Foucaults Begriff der Biopolitik möglichst genau darstellen zu können, möchte ich die von Lemke getroffene Unterscheidung von drei verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs der Biopolitik bei Foucault verwenden, aus denen sich sogleich die Struktur dieses Kapitels ergibt. Lemke zufolge lassen sich werkgeschichtlich bei Foucault folgende drei Verwendungsweisen des Biopolitik-Begriffs unterscheiden:

Erstens wird Biopolitik als historische Zäsur im politischen Handeln und Denken verstanden, die sich durch eine Reformulierung und Relativierung der souveränen Macht auszeichnet. Zweitens spielen biopolitische Mechanismen eine zentrale Rolle bei der Entstehung des modernen Rassismus. Und drittens beschreibt Biopolitik eine besondere "Kunst des Regierens", die mit liberalen Führungstechniken auftaucht.⁵³

Hinzu kommt, dass Foucault den Begriff der Biopolitik (oder "Bio-Politik") jeweils mit dem Begriff der Biomacht (oder "Bio-Macht") verbindet.⁵⁴

2.1.1 Biopolitik als historische Zäsur

In "der Wille zum Wissen" stellt Foucault der Souveränitätsmacht die Biomacht beziehungsweise die Biopolitik gegenüber. Die Souveränitätsmacht zeichnet sich durch das Recht "sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*"⁵⁵ aus. Diese wurde vom Recht der Biopolitik "leben zu *machen* oder in den Tod zu *stossen*"⁵⁶ abgelöst.

Das Recht über Leben und Tod galt lange Zeit als das charakteristischste Privileg der souveränen Macht. Foucault findet die Wurzeln dieses Rechts im alten römischen *patria potestas*, demjenigen Recht, das den römischen Familienvater dazu ermächtigte, über das Leben seiner Kinder wie über das seiner Sklaven zu verfügen. Die Legitimation in diesem väterlichen Recht lag darin, dass er seinen Kindern und Sklaven das Leben "gegeben" hatte, somit konnte er es ihnen auch wieder entziehen. Bei den klassischen Souveränitätstheoretikern ist das Recht des "patria potestas" bereits abgeschwächt: Es wird nur noch als das Recht der Gegenwehr betrachtet,

⁵² Lemke, 2007, S. 71-72.

⁵³ Lemke, 2007, S. 48.

⁵⁴ Sarasin, 2005, S.170.

⁵⁵ SW, 1976, S. 165.

⁵⁶ ebd.

falls der Souverän seine Existenz bedroht sieht und es darf nicht mehr bedingungslos und absolut ausgeübt werden. Es kann einerseits ein indirektes Recht darstellen, denn falls der Souverän seine Existenz von äusseren Feinden bedroht sieht, kann er rechtens einen Krieg gegen diesen Feind führen und so seine Bürger in seinen Krieg schicken, die verteidigen sollen. "Ohne sich ihren Tod direkt vorzunehmen, kann er sie »in Gefahr des Lebens setzen«."⁵⁷ Andererseits kann es auch ein Recht zur direkten Machtausübung sein, falls einer seiner Untertanen seine Gesetze bricht und so zum "inneren" Feind wird. Der Souverän kann also direkt auf das Leben dieses Untertanen Macht ausüben und ihn zur Strafe töten. In beiden Fällen jedoch ist das Recht über Leben und Tod bedingt durch die Verteidigung des Souveräns und sein Überleben und ist somit kein absolutes Privileg mehr, wie dies dem römischen Familienvater zugutekam. Beide Formen des Rechts über Leben und Tod, also der relativen und bedingten, sowie der absoluten Form, sind asymmetrische Rechte. Die Asymmetrie besteht darin, dass der Souverän sein Recht über Leben und Tod nur dadurch wahrnimmt, in dem er das Recht über den Tod durchsetzt oder zurückhält. Der Souverän offenbart seine Macht Foucault zufolge demnach in der Formel "sterben zu machen und leben zu lassen".⁵⁸

Die souveräne Macht war vor allem ein "Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und das Leben"⁵⁹, die sich als Abschöpfungsinstanz und Ausbeutungsmechanismus vollzog. Und, wenn es sein musste, bemächtigte sie sich gar des Lebens, um es auszulöschen. Diese Machtmechanismen transformieren sich Zunehmens, die "Abschöpfung" ist nicht mehr ihre Hauptform, sondern das Ziel der "neuen" Macht ist es, das Leben zu verwalten, zu sichern, zu entwickeln, zu bewirtschaften. Diese Macht bringt Kräfte hervor, die es nach Foucault wachsen und ordnen zu lassen gilt, anstatt sie zu vernichten: "Der Tod, der auf dem Recht des Souveräns beruhte, sich zu verteidigen oder sich verteidigen zu lassen, wird nun zur banalen Kehrseite des Rechts, das der Gesellschaftskörper auf die Sicherung, Erhaltung oder Entwicklung seines Lebens geltend macht."⁶⁰

Das Aufkommen dieser neuen Machtmechanismen markiert für Lemke die "Eingliederung der Souveränitäts- in die Biomacht und ihre Unterordnung unter deren Ziele [...] beruhen ihrerseits auf einer Reihe wichtiger historischer Voraussetzungen."⁶¹ Was waren also diese historischen Voraussetzungen für "den

⁵⁷ SW, 1976, S. 161.

⁵⁸ vgl. SW, 1976, S. 161-162.

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ SW, 1976, S. 163.

⁶¹ Lemke, 2007, S. 50.

Eintritt des Lebens in die Geschichte"⁶², dem "Druck des Biologischen auf das Historische"⁶³?

Als Beispiel nennt Foucault hier die Veränderung der Kriegstechnologien vom 19. Jahrhundert bis zur atomaren Situation in der jüngsten Vergangenheit. Foucault zufolge seien die Kriege in dieser Zeit noch nie blutiger gewesen, die Regime richteten noch nie "vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an. [...] Kriege werden nicht mehr im Namen des Souveräns geführt, der zu verteidigen ist, sondern im Namen der Existenz aller."⁶⁴ Je weiter die neue Kriegstechnologie den Krieg in Richtung der restlosen Vernichtung lenkt, desto mehr wird der Entscheid über die Beendigung des Krieges zur nackten Überlebensfrage. Dieses nackte Überleben richtet sich aber nicht mehr auf die juristische Existenz der Souveränität, sondern auf dem Spiel steht nun die biologische Existenz einer Bevölkerung.⁶⁵ Dieser Gedanke ist demjenigen von Agamben über das nackte Leben nicht einmal so fremd, mit dem Unterschied, dass es sich bei Foucault ausdrücklich um ein nacktes, biologisches *Überleben* handelt: "Wenn der Völkermord der Traum der modernen Mächte ist, so nicht aufgrund einer Wiederkehr des alten Rechts zum Töten, sondern eben weil sich die Macht auf der Ebene des Lebens, der Gattung, der Rasse und der Massenphänomene der Bevölkerung abspielt."⁶⁶

Da sich die Zugriffe der Macht nun auf das Leben und seinen ganzen Ablauf richten, ist der Tod als Grenze dieses Zugriffs zu verstehen. Der Tod entzieht sich der Macht und wird so zum »privatesten« Punkt der Existenz. Denn, da das alte Recht "sterben zu machen oder leben zu lassen" von derjenigen Macht abgelöst wurde, die "leben zu machen oder in den Tod zu stossen" vollziehen kann, erklärt sich vielleicht, so Foucault, eine gewisse Disqualifizierung des Todes.⁶⁷ Dies geschieht in einer Gesellschaft, in der die politische Macht die Verwaltung des Lebens übernommen hat. Diese "Macht zum Leben", die sich seit dem 17. Jahrhundert entwickelte, weist zwei Hauptformen auf, die nicht als Gegensätze zu verstehen sind, sondern als verbundene Pole. Diese zwei Pole drehen sich beides Mal um den Körper, zuerst um den Körper als Maschine und dann um den Körper als Gattungskörper.

Lemke meint, dass die bereits im 17. Jahrhundert auftauchende Disziplinartechnologie auf die Dressur und Überwachung des individuellen Körpers abzielt. Die "*politische Anatomie des menschlichen Körpers*"⁶⁸ fasse den Menschen

⁶² SW, 1976, S. 169.

⁶³ ebd.

⁶⁴ SW, 1976, S. 163.

⁶⁵ vgl. SW, 1976, S. 164.

⁶⁶ ebd.

⁶⁷ vgl. SW, 1976, S. 165.

⁶⁸ SW, 1976, S. 166.

als komplexe Maschine auf.⁶⁹ Die Machtprozeduren der Disziplinen wirken auf den Körper als Maschine, dressieren ihn, steigern seine Fähigkeiten und nützen seine Kräfte aus. Gleichzeitig wächst seine wirtschaftliche Nützlichkeit an. In der Mitte des 18. Jahrhunderts hingegen bildet sich der zweite politische Machtpol heraus, indem der "Gattungskörper" im Vordergrund steht. Dieser richtet sich nicht mehr auf den Körper der Individuen, sondern auf den Körper der Bevölkerung. Es entsteht die Bio-Politik der Bevölkerung, die eingreifende Massnahmen und regulierende Kontrollen als Gegenstand hat. Die Fortpflanzung, die Geburten- und Sterblichkeitsraten, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer der Individuen sind dabei die wesentlichen Phänomene.⁷⁰ So fasst Foucault zusammen: "Die Disziplinen des Körpers und die Regulierung der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat."⁷¹ Eine Vielzahl an Techniken der Unterwerfung der Körper und Techniken zur Kontrolle der Bevölkerung durchdringen die Gesellschaft und eröffnen so "die Ära einer »Bio-Macht«".⁷² Auf der Ebene der Disziplin sind das Schulen, Internate, Kasernen, Fabriken und auf dem Feld der politischen Praktiken sowie den ökonomischen Beobachtungen stellen sich Probleme, wie bereits oben erwähnt, der Geburtenrate, Lebensdauer, öffentlichen Gesundheit, der Wanderung und Siedlung. Die Verknüpfung dieser beiden Machttechniken vollzieht sich gemäss Foucault in Form eines konkreten Dispositiv, das sich als die grosse Technologie der Macht im 19. Jahrhundert formiert: Das Sexualdispositiv.⁷³ Auf das Sexualdispositiv werde ich im Unterkapitel "Biopolitik und der moderne Rassismus" noch genauer eingehen.

Weiter argumentiert Foucault, dass die Bio-Macht ein "unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus"⁷⁴ war. Die Entwicklung des Kapitalismus sei ohne die kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen. Die Staatsapparate entwickelten sich zu Machtinstitutionen, in dem die politische Anatomie als Machttechnik auf den Gesellschaftskörper wirkte.

Im Zusammenhang mit dem Kapitalismus scheint es erwähnenswert, inwiefern sich Foucaults Sichtweise auf den Körper von der marxistischen wie auch paramarxistischen Perspektive unterscheidet. Foucault meint in "Analytik der Macht", dass die marxistische Perspektive die Machtwirkungen auf der Ebene der Ideologie untersucht. "Denn mich stört an den Analysen, die die Ideologie voranstellen, dass

⁶⁹ vgl. Lemke, 2007, S. 50-51.

⁷⁰ vgl. SW, 1997, S. 166.

⁷¹ ebd.

⁷² SW, 1976, S. 167.

⁷³ SW, 1976, S. 167-168.

⁷⁴ ebd.

man damit stets ein menschliches Subjekt voraussetzt, dessen Urbild von der klassischen Philosophie vorgegeben wird und das mit einem Bewusstsein ausgestattet sein soll, von dem dann die Macht Besitz ergreifen würde." ⁷⁵ In dieser Ideologie kann sich die Lohnarbeiterschaft durch revolutionäre Prozesse von dieser Macht befreien. Foucault möchte sich ebenfalls von paramarxistischen Sichtweisen (wie diejenige von Marcuse) abgrenzen, die nach Foucault der Annahme einer Repression eine übersteigerte Rolle zuschreiben. So formuliert er eine wichtige Erkenntnis in Abgrenzung zur paramarxistischen Denkweise, die später auch für seine gesamte Analyse der Biomacht bezeichnend ist:

"Denn wenn die Macht nur die Funktion hätte zu unterdrücken, wenn sie nur im Modus der Zensur, der Ausschliessung, der Absperrung, der Verdrängung nach Art eines mächtigen Über-Ichs arbeiten, wenn sie sich nur auf negative Weise ausüben würde, wäre sie sehr zerbrechlich. Stark aber ist sie, weil sie positive Wirkungen auf der Ebene des Begehrens - und allmählich bildet sich ein Wissen davon - und auch auf der Ebene des Wissens hervorbringt. Die Macht ist weit davon entfernt, das Wissen zu verhindern, sie bringt es vielmehr hervor. Ein Wissen über den Körper hat man erst über ein komplexes Ganzes von militärischen und schulischen Disziplinen ausbilden können. Erst von einer Macht über den Körper aus war ein physiologisches, organisches Wissen möglich." ⁷⁶

Diese positive Seite der Macht kennzeichnet auch die foucaultsche Bio-Macht. Opitz beispielsweise charakterisiert die "alte" souveräne Macht bei Foucault als eine negative Macht, die abschöpfend funktioniert, "egal ob es sich um Güter, Dienste oder Blut handelt." ⁷⁷ Demgegenüber steht, wie bereits oben behandelt, die "neue" Bio-Macht. Diese rückt, so Opitz, die "Pflege des Leben" in den Vordergrund, weshalb er sie als eine produktive Macht bezeichnet. Die im obigen Zitat von Foucault erwähnte positive Wirkung der Macht, das sich allmählich auch im Wissen niederschlägt, findet sich in dieser Pflege des Lebens wieder: Das Leben gilt es in Nutzen und Wert zu organisieren. Der Macht ist demnach eine Verantwortung über das Leben zuzuschreiben, in der sie sich zugleich Zugang zum Körper verschafft. ⁷⁸

Die Biopolitik als historische Zäsur formuliert sich demnach bei Foucault als "Eintritt des Lebens in die Geschichte". Damit meint er den Eintritt derjenigen Phänomene, "die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken.[...] Zum ersten Mal in der

⁷⁵ AM, 1994, S. 77.

⁷⁶ AM, 1994, S. 78.

⁷⁷ Opitz, 2004, S. 36.

⁷⁸ ebd.

Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen."⁷⁹ Loick führt diesen Gedanken im Bezug auf den Staat aus, indem er argumentiert, dass, wenn die Politik die Determinante des Biologischen ist, der Staat alsdann in die Position des Garanten des Lebens versetzt wird. Die Biomacht bedient sich staatlicher Verfahrensweisen, und so nimmt der Staat seine Verantwortung über das Leben durch "eine ganze Batterie an Massnahmen wahr".⁸⁰ Dies zeigt sich in der konstanten Administration des menschlichen Körpers, besonders in Institutionen wie der Medizin, in der Sexualkontrolle, in Hygienevorschriften, aber auch in variablen Steuerpolitiken, Drogenprohibitionen und Drogenpräventionen, Gesundheitsprogramme, Verhütungs- und Aufklärungsprogramme und unzählige weitere bevölkerungspolitische Instrumente.⁸¹ Loick paraphrasiert dazu Ojakangas treffend, der schreibt, dass die souveräne *patria potestas*, die Macht des Vaters über die Familie, politisch mit der *cura materna*, der Pflicht der Mutter zur Fürsorge der Kinder, kombiniert wird.⁸²

Die neue Macht hat nicht mehr bloss mit Rechtssubjekten zu tun, die durch den Tod unterworfen werden können, sondern sie unterliegt nun der Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft. Der Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in die bewussten, politischen Kalküle beschreibt Foucault als "Bio-Politik".⁸³ Biopolitik sei bei Foucault im Wesentlichen eine Politik der Lebensproduktion und Lebensreproduktion, so Loick. Biopolitik bei Agamben hingegen weist eine pessimistische oder negative Prägung auf⁸⁴, von der sich Foucault offensichtlich klar unterscheidet sowie distanziert (vgl. seine Distanzierung zu den Paramarxisten).

Lemke zufolge ist jedoch wichtig zu verstehen, dass das souveräne Recht über den Tod nicht verschwindet, sondern es ordnet sich der das Leben verwaltenden Macht unter. Es geht nicht mehr um die juristische Existenz eines Souveräns, sondern um das biologische Überleben einer Bevölkerung. Lemke macht eine gewisse "Paradoxie der Biopolitik" aus, die darin besteht, "dass in der Masse, in der das Leben und dessen Sicherung und Verbesserung zu einer Angelegenheit politischer Autoritäten wird, es durch bislang unvorstellbare technische und politische Vernichtungspotenziale bedroht ist."⁸⁵

⁷⁹ SW, 1976, S. 169-170.

⁸⁰ Loick, 2012, S. 205.

⁸¹ vgl. ebd.

⁸² vgl. Loick, 2012, S. 206.

⁸³ vgl. SW, 1976, S. 170.

⁸⁴ vgl. Loick, 2012, S. 206.

⁸⁵ Lemke, 2007, S. 54.

2.1.2 Biopolitik und der moderne Rassismus

Als Beispiel für die zuvor erwähnte Paradoxie der Biopolitik nennt Lemke Foucaults Analyse über die Kriege, die nie "blutiger waren als seit dem 19. Jahrhundert. [...] Gerade als Verwalter des Lebens und Überlebens, der Körper und der Rasse, haben so viele Regierungen in so vielen Kriegen so viele Menschen töten lassen."⁸⁶ Den Grund dafür sieht Foucault im modernen Rassismus, der die "Funktion des Todes in der Ökonomie der Bio-Macht" sichere.⁸⁷ Was Lemke "Paradoxie der Biopolitik" nennt, formuliert Sarasin in Fragen wie: "Wie kann eine biopolitisch verfasste Macht Menschen töten, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, falls sich das als notwendig herausstellen sollte? Woher nimmt sie gleichsam die Kraft zum Mord, die Legitimation zu Vernichtung, die Überzeugung, dass jemand das Recht auf Leben verwirkt hat?"⁸⁸ Foucaults Antwort darauf lautet: Durch den Rassismus.

Um aber Foucaults Rassismuskonzeption zu verstehen, möchte ich zuerst auf das Sexualitätsdispositiv eingehen. Denn Biopolitik ist die Machtform des Sexualitätsdispositivs, deshalb sei die Sexualität der strategische Ansatzpunkt der Bio-Macht, so Sarasin.⁸⁹

Der Sex hat im Wesentlichen zwei Bedeutungen bei Foucault: Erstens bildet er das "Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens"⁹⁰. Das heisst, dass er sowohl zu den Disziplinen des Körpers, als auch zu den Regulierungen der Bevölkerung gehört. Er fügt sich in beide Achsen ein, denn er gibt Anlass zu "unendlich kleinlichen Überwachungen, zu Kontrollen aller Augenblicke, zu äusserst gewissenhaften Raumordnungen, zu endlosen medizinischen oder psychologischen Prüfungen."⁹¹ Daraus erwächst seine zweite Bedeutung, denn der Sex stellt die Mikro-Macht über den Körper dar. Dadurch, dass er Mikro-Macht ist, eröffnet es dem Sex den Zugang zum Leben des Körpers wie auch zum Leben der Gattung. Wie kommen dem Sex diese Bedeutungen in den politischen Auseinandersetzungen zu?

Ausgangspunkt dazu ist die "biologische Modernitätsschwelle" einer Gesellschaft. Sie bezeichnet die Schwelle zu den politischen Strategien, bei denen es um die Existenz der Gattung selber geht. Wie von Agamben erwähnt greift Foucault hier auf Aristoteles zurück. Der Mensch sei das geblieben, was er bereits für Aristoteles war: "ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne

⁸⁶ SW, 1976, S. 163.

⁸⁷ vgl. Lemke, 2007, S. 55.

⁸⁸ Sarasin, 2005, S. 172.

⁸⁹ vgl. Sarasin, 2005, S. 171.

⁹⁰ SW, 1976, S. 173.

⁹¹ ebd.

Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht."⁹²

Eine weitere Folge der Bio-Macht, nebst dem, dass sie das Lebende im Bereich von Wert und Nutzen organisiert, ist die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des juridischen Systems der Gesetze gewinnt.⁹³ Bei Foucault gibt es keine Grenzlinie, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns trennt (oder wie bei Agamben ausschliesst), sondern die Subjekte richten sich an der Norm aus, indem sie sich um diese anordnen. Das Gesetz funktioniert immer mehr als Norm, im gleichen Masse wie die Justiz sich immer mehr in ein Kontinuum von Apparaten integriert. Damit sind Gesundheits- und Verwaltungsapparate gemeint, die hauptsächlich regulierend wirken. So resultiert eine Normalisierungsgesellschaft, denn sie sei der Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.⁹⁴

Der Sex eröffnet der Machttechnologie den Zugang zum Leben des Körpers wie auch zum Leben der Gattung. Foucault beschreibt ihn als "Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierung."⁹⁵ Die Sexualität werde im 19. Jahrhundert bis ins kleinste Detail der Existenzen hinein verfolgt, sie wird in Verhaltensweisen und Träumen erforscht, sie wird in Verrücktheiten vermutet und man verfolgt sie bis in die frühe Kindheit. Die Sexualität fungiert als Chiffre der Individualität, was gleichzeitig ihre Analyse sowie Dressur ermöglicht. So schreibt Foucault weiter:

"Sie wird aber auch zum Thema politischer Operationen, ökonomischer Eingriffe (durch Förderung oder Einschränkung der Fortpflanzung), ideologischer Kampagnen, die die Moral oder das Verantwortungsgefühl heben sollen: *man macht Sexualität zum Dynamometer einer Gesellschaft, der sowohl ihre politische Energie wie ihre biologische Kraft anzeigt.* [Hervorg. SST.] Zwischen den beiden Polen dieser Technologie staffelt sich eine ganze Serie verschiedener Taktiken, die in wechselnder Proportion das Ziel der Körperdisziplin mit dem der Bevölkerungsregulierung kombinieren."⁹⁶

So wird nach Foucault der Sex am Kreuzungspunkt von Körper und Bevölkerung zur zentralen Zielscheibe einer Macht, die sich eher der Verwaltung des Lebens als auf die Drohung mit dem Tod beruft.⁹⁷

Wir leben demgemäss in einer Gesellschaft des Sexes beziehungsweise der Sexualität. Dies im Gegensatz zur vergangenen Gesellschaft des Blutes, in der "das Blut" oder der Wert des Blutes ein wichtiges Element für die Macht darstellte. Dem

⁹² SW, 1976, S. 171.

⁹³ vgl. ebd.

⁹⁴ vgl. SW, 1976, S. 172.

⁹⁵ SW, 1976, S. 174.

⁹⁶ ebd.

⁹⁷ vgl. SW, 1976, S. 175.

Blut lagen drei Werte inne: die instrumentelle Rolle ("Blut vergiessen können"), dem Funktionieren innerhalb einer Ordnung der Zeichen ("ein bestimmtes Blut haben, vom selben Blut sein") und in seiner Gefährdetheit ("es ist leicht zu vergiessen, es vermischt sich allzu leicht"). Die Macht spricht durch das Blut hindurch, das eine "Realität mit Symbolfunktion" hat.⁹⁸

Die Sexualität hingegen ist "Ein Effekt mit Sinnwert", die Macht spricht von der Sexualität und zu der Sexualität. Die Sexualität ist nicht Symbol, sondern Zielscheibe und Gegenstand, so Foucault:

"Die Mechanismen der Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab. Wenn es um Gesundheit, Fortpflanzung, Rasse [Hervorg. SST.], Zukunft der Art, Lebenskraft des Gesellschaftskörpers geht, spricht die Macht *von* der Sexualität und *zu* der Sexualität."⁹⁹

Die im 19. Jahrhundert durchgesetzten Machtprozeduren zeigen den Übergang unserer Gesellschaft von einer "Symbolik des Blutes" zur "Analytik der Sexualität" an. Dabei reiht sich das Blut in die Tradition des Souveräns, des Gesetzes und Todes ein, wohingegen die Sexualität zur Norm, zum Wissen, zum Leben sowie zur Disziplin und Regulierung, also zur Biopolitik, gehört. Nach diesem Übergang formierte sich also gemäss Foucault der moderne Rassismus, und zwar in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die Funktionsweise des modernen Rassismus zeichnet sich dadurch aus, dass die im Sexualitätsdispositiv wirkende politische Macht, also die disziplinierende und regulierende Biopolitik, die Thematik des Blutes beschwört. Dieser Rassismus ist modern, staatlich und biologisierend. Die ganze Politik rechtfertigt ihre Eingriffe aus der mythischen Sorge um die Reinheit des Blutes und den Triumph der Rasse. Denn die Politik der Bevölkerung, der Familie, der Ehe, der Erziehung, der gesellschaftlichen Hierarchisierung und des Eigentums greift in den Körper, in das Verhalten, in die Gesundheit und in das Alltagsleben ein. Die wohl extremste Form dieses Rassismus findet Foucault im Nazismus, der "zweifelloos die naivste und eben deshalb die heimtückischste Verquickung der Phantasmen des Blutes mit den Paroxysmen der Disziplinarmacht"¹⁰⁰ war. So ist auch innerhalb des Nazismus erklärbar, weshalb die hitlerische Sexualpolitik gemäss Foucault eine "lächerliche Episode" blieb, wohingegen sich der Mythos vom (reinen) Blut in das grösste Massaker verwandelte, dessen sich die Menschheit bis heute erinnert.

⁹⁸ ebd.

⁹⁹ SW, 1976, S. 176.

¹⁰⁰ SW, 1976, S. 178.

Der Rassismus schreibt sich demnach in grundlegende Mechanismen der Macht ein, wie sie in modernen Staaten vorkommen, die sich zu gewissen Zeitpunkten an gewissen Grenzen und unter bestimmten Bedingungen dem Rassismus bedienen, um zu funktionieren.

Foucault unterscheidet zwei verschiedene Funktionen des Rassismus innerhalb der Ökonomie der Biomacht. Zum einen ist Rassismus, so Sarasin, eine biologische Zäsur innerhalb einer Gesellschaft. Diese Funktion des Rassismus teilt das Gesunde vom Kranken auf der Ebene des Volkskörpers. Innerhalb dieser Zäsur wird eine Selektion in "kranke", "fremde", "unreine" oder "rassisch andere" Teile der Bevölkerung vorgenommen. Diese Zäsur muss nicht notwendigerweise zur Tötung der entsprechenden Bevölkerungsteile kommen, sondern sie beginnt bereits in sozialen Ausgrenzungen.¹⁰¹ Lemke reformuliert diese erste Funktion des Rassismus so, als dass er Einschnitte innerhalb des Sozialen vornimmt um so die Aufspaltung der als prinzipiell homogen vorgestellten biologischen Ganzheit der Bevölkerung (oder der Menschheit) zu erlauben. So wird eine Trennungslinie etabliert, die zwischen dem, was leben darf und dem, was sterben muss, unterscheidet. Antrieb dabei ist die Vorstellung einer biologisch monistischen Gesellschaft (Blutmythos). Die Gesellschaft ist von innen bedroht und kämpft gegen sich selber, gegen ihre eigenen Elemente und eigenen Produkte.¹⁰²

Bei der zweiten Funktion des Rassismus geht es nicht nur darum innerhalb der Gesellschaft soziale Trennlinien zu setzen, sondern sie geht einen Schritt weiter und besteht darin, das Töten der "anderen" Teile zu ermöglichen. Diese Funktion liefert die ideologische Energie "den Anderen" tatsächlich auszugrenzen, zu bekämpfen oder gar zu töten. Deshalb ist diese Art des Rassismus als einen kriegerischen zu verstehen.¹⁰³ Diese Weise des Rassismus ermöglicht die dynamische Beziehung zwischen dem Leben der Einen und dem Sterben der Anderen, so Lemke. Es handle sich nicht nur darum, Trennlinien zu setzen und somit eine Hierarchisierung von "Lebenswertigkeiten" vorzunehmen, sondern dieser Rassismus stellt die Gesundheit der einen in ein direktes Verhältnis zum Verschwinden der anderen. Die Ideologie oder Vorstellung der Gesellschaft als biologische Ganzheit setzt eine zentralisierte Instanz voraus, die sie steuert und lenkt, die ihre "Reinheit" kontrolliert und sie von "feindlichen Elementen" reguliert: Der moderne Staat. Die zweite Funktion des Rassismus leitet die Rationalität des staatlichen Handelns, manifestiert sich in Apparaten und konkreten Politiken und wird so wie beispielsweise im NS-Staat zum

¹⁰¹ vgl. Sarasin, 2005, S. 173.

¹⁰² vgl. Lemke, 2007, S. 57.

¹⁰³ vgl. Sarasin, 2005, S. 173.

"Staatsrassismus".¹⁰⁴ "Foucault zufolge ist der Rassismus Ausdruck einer gesellschaftlichen Spaltung, die durch die biopolitische Vorstellung einer permanenten und unabschliessbaren Reinigung des Gesellschaftskörpers angetrieben wird."¹⁰⁵ Weiter argumentiert Lemke, dass gemäss Foucaults Rassismuskonzeption ebenfalls neorassistische Strategien erklärbar sind, die weniger von biologischen Unterschieden ausgehen, sondern angeblich unaufhebbare kulturelle Differenzen zwischen Ethnien, Völkern und weiteren sozialen Gruppen geltend machen.¹⁰⁶

2.1.3 Biopolitik als Regierungskunst des Liberalismus

In den Vorlesungen zur "Geschichte der Gouvernementalität" bezieht Foucault das Konzept der Biopolitik grundsätzlich auf die Regierungsform des Liberalismus und des liberalen Staates. Seine Konzeption der Biopolitik und die dazugehörenden Fragen wechseln nun zum Problem der Regierung von Bevölkerungen. Dabei spielt die Sexualität als strategischen Ansatzpunkt der Macht keine Rolle mehr.¹⁰⁷

"Mir scheint jedoch, dass die Analyse der Biopolitik nur dann durchgeführt werden kann, wenn man die allgemeine Funktionsweise dieser gouvernementalen Vernunft verstanden hat, über die ich spreche, diese allgemeine Funktionsweise, die man die Frage nach der Wahrheit nennen könnte, [...], und dann, [...] wenn man ein gutes Verständnis davon gewonnen hat, worum es bei dieser Funktionsweise des Liberalismus geht, der der Staatsräson entgegengesetzt ist oder sie vielmehr grundlegend modifiziert, ohne vielleicht die Grundlagen in Frage zu stellen. Wenn man also verstanden hat, was dieses Regierungssystem ist, das Liberalismus genannt wird, dann scheint mir, wird man auch begreifen können, was die Biopolitik ist."¹⁰⁸

In dieser Hinsicht versteht Foucault unter Biopolitik die Weise wie seit dem 18. Jahrhundert versucht wurde, Probleme in der Regierungspraxis zu rationalisieren. Diese Probleme der Regierungspraxis zeigen sich in Phänomenen, die durch die als Gesamtheit einer Bevölkerung konstituierten Lebewesen charakterisiert sind. Damit meint Foucault unter anderem die Gesundheit, die Hygiene, die Geburtenziffer, die Lebensdauer und die Rassen. Foucault scheint es, als dass man diese Problemkomplexe weder vom Rahmen einer politischen Rationalität noch vom

¹⁰⁴ vgl. Lemke, 2007, S. 58.

¹⁰⁵ Lemke, 2007, S. 60.

¹⁰⁶ vgl. ebd.

¹⁰⁷ vgl. Sarasin, 2005, S. 174-175.

¹⁰⁸ GBP, 1978-1979, S. 43.

"Liberalismus" trennen kann.¹⁰⁹ So formuliert er die Frage: "Wie kann dieses Phänomen der »Population« mit seinen spezifischen Wirkungen und Problemen in einem System Berücksichtigung finden, das auf die Respektierung des Rechtssubjekts und der Entscheidungsfreiheit bedacht ist?"¹¹⁰

Foucault fasst den Liberalismus nicht als Theorie oder Ideologie, sondern als spezifische Praxis auf. Er versteht den Liberalismus also als eine auf Ziele hin orientierte und sich durch kontinuierliche Reflexion regulierende "Weise des Tuns". Somit stellt der Liberalismus als Praxis das Prinzip und die Methode der Rationalisierung der Regierungsausübung dar. In der Logik der liberalen Rationalisierung soll die Regierung nicht Selbstzweck sein, denn sie trägt keine Existenzberechtigung in sich und ihre Maximierung soll nicht ihr regulatives Prinzip bilden. "Damit bricht der Liberalismus mit jener »Staatsräson«, die seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der Existenz und in der Stärkung des Staates den Zweck gesucht hatte, der im Stande ist, eine wachsende Gouvernamentalität zu rechtfertigen und deren Entwicklung zu regulieren."¹¹¹

Anzumerken ist, dass Foucault unter "Regierung" nicht eine Institution versteht, sondern für ihn handelt es sich bei der Regierung um eine Aktivität, die darin besteht, das Verhalten der Menschen innerhalb eines staatlichen Rahmens und mit staatlichen Instrumenten zu regieren.

Im Liberalismus herrscht das Prinzip vor, dass stets zu viel regiert wird, oder dass man zumindest den Verdacht haben muss, dass zu viel regiert wird. In diesem Verdacht verbirgt sich gemäss Foucault die Frage, warum überhaupt regiert werden muss. Hier zeigt sich der Ansatzpunkt an die Problematik der Gesellschaft. Das liberale Denken geht nicht primär von der Existenz eines Staates aus, um dann durch das Regieren das Mittel zur Erreichung des Zwecks zu sehen, den er für sich selbst verkörpert. Das liberale Denken geht vielmehr von der Gesellschaft aus, "die sich in einem komplexen Exterioritäts- und Interioritätsverhältnis zum Staat befindet."¹¹² Die Gesellschaft, als Bedingung und Endzweck des Staates, stellt die Fragen, warum man regieren muss, was es notwendig macht eine Regierung zu haben und welche Ziele sie in Bezug auf die Gesellschaft verfolgen muss, um ihre Existenz zu rechtfertigen. Diese Idee der Gesellschaft erlaubt es eine spezifische Technologie der Regierung zu entwickeln, die sich stets fragen kann und muss, ob sie notwendig ist und wozu sie nützlich ist. Der Liberalismus konstituiert so ein Instrument der

¹⁰⁹ vgl. AM, 1994, S. 180.

¹¹⁰ ebd.

¹¹¹ AM, 1994, S. 181.

¹¹² AM, 1994, S. 182.

Realitätskritik, einer Kritik also, die sich einerseits von einer früheren Gouvernamentalität frei zu machen sucht und andererseits die aktuelle Gouvernamentalität versucht zu reformieren und zu rationalisieren. Foucault sieht im Liberalismus ebenfalls eine Form der kritischen Reflexion über die Regierungspraxis und spiegelt gleichsam das "jüngste Phänomen" in Europa wieder, das politische Leben:

"Die Frage des Liberalismus, verstanden als Frage des »zu viel« Regierens, war eine der konstanten Dimensionen jenes jüngsten Phänomens in Europa, das anscheinend zuerst in England auftrat: nämlich des »politischen Lebens«; sie ist sogar eines seiner konstituierenden Elemente, insofern das politische Leben existiert, sobald die Praxis des Regierens in ihrem möglichen Exzess durch die Tatsache begrenzt ist, dass sie Gegenstand öffentlicher Diskussion über ihr »gut oder schlecht«, ihr »zu viel oder zu wenig« ist."¹¹³

Wie versteht Foucault in diesem Zusammenhang die Regierungskunst, den Staat und die Staatsräson?

Als Staatsräson versteht Foucault die Rationalisierung einer Praxis, "die zwischen dem Staat als Gegebenem und dem Staat als Herzustellendem und zu Errichtendem angesiedelt ist."¹¹⁴ Die Regierungskunst bestimmt also die Regeln und rationalisiert die Handlungsweisen, um das Seinsollen des Staates in ein Sein des Staates umzusetzen. Regieren nach dem Prinzip der Staatsräson heisst, den Staat dauerhaft und stabil zu machen, er soll reich und stark gemacht werden, um für all dasjenige gewappnet zu sein, was ihn zerstören könnte. Der Staat ist das Korrelat einer bestimmten Weise zu regieren. Die konkrete Form der Regierungskunst, die sich um das Prinzip der Staatsräson gruppierten, waren der Merkantilismus, der Polizeistaat und das europäische Gleichgewicht. Foucault zufolge gab es bereits im 16. und 17. Jahrhundert Versuche die Staatsräson zu begrenzen. Dabei handelt es sich um eine externe Begrenzung der juristischen Vernunft. Das Recht setzt der Staatsräson ihre Grenzen, sie sind der Staatsräson äusserlich. Die Funktion dieser äusserlichen Grenze liegt darin, das Recht gegen die Staatsräson geltend machen zu können, falls die Staatsräson die Grenzen des Rechts überschreitet.¹¹⁵ Denn: "In diesem Augenblick kann das Recht die Regierung als illegitim ausweisen, [...]"¹¹⁶

Der Wandel kam ungefähr im 18. Jahrhundert, als die gouvernementale Vernunft aufkam. Diese wollte eine Begrenzung der Regierungskunst einrichten, die nicht mehr äusserlich war, sondern die Begrenzung sollte der Regierungskunst nun

¹¹³ AM, 1995, S. 185.

¹¹⁴ GBP, 1978-1979, 16.

¹¹⁵ vgl. GBP, 1978-1979, S. 16-25.

¹¹⁶ GBP, 1978-1979, S. 25.

wesentlich sein. Diese "Innerlichkeit" des Rechts benennt Loick als die "rechtserhaltende Gewalt".¹¹⁷

Der Problemkomplex, um den sich also die gouvernementale Vernunft dreht, ist, wie man es anstellt, nicht zu viel zu regieren. Man will sich nicht mehr gegen den Missbrauch der Souveränität, sondern gegen das Übermass an Regierungstätigkeit wenden: So kam die politische Ökonomie als Möglichkeit zur Selbstbegrenzung der gouvernementalen Vernunft auf.¹¹⁸

Die politische Ökonomie eröffnet der Regierungskunst die Möglichkeit der Selbstbegrenzung (das heisst, das Regierungshandeln begrenzt sich selbst durch die Natur der eigenen Handlungen und Gegenstände) und er ermöglicht ihr die Frage nach der Wahrheit. Natur ist nicht als Hintergrund, sondern als ständiges Korrelat zu verstehen. Es sei beispielsweise ein Naturgesetz, dass die Bevölkerung sich zu den höchsten Löhnen hin bewegt.¹¹⁹ Auch Lemke meint, dass für die Liberalen die Natur kein autonomer Bereich darstellt, in den nicht eingegriffen werden darf, sondern es ist etwas, das vom Regierungshandeln selbst abhängt. Es ist die "Natur der Bevölkerung" um die es eigentlich geht.

Um diese Überlegungen Foucaults auf die Begriffe der Bio-Macht und Bio-Politik zurück führen zu können, muss nun das Sicherheitsdispositiv kurz eingeführt werden, das mit dem Zeitalter des Liberalismus verknüpft ist. Foucault begreift die Sicherheitsmechanismen gemäss Lemke als Gegenstück und Ermöglichungsbedingung der liberalen Freiheit. Die liberalen Sicherheitstechniken unterscheiden sich sowohl vom Modus des Rechts als auch vom Mechanismus der Disziplin.¹²⁰ "Das Auftauchen der Politischen Ökonomie und der Bevölkerung als einer neuen politischen Figur im 18. Jahrhundert ist nicht zu trennen von der Entstehung der modernen Biologie. Liberale Konzepte von Autonomie und Freiheit sind eng an biologische Begriffe von Selbsterhaltung und Selbstregulation gekoppelt, [...]".¹²¹ Das Sicherheitsdispositiv soll anhand der Raumfrage und des Begriffs des Milieus kurz erläutert werden.

Auf den ersten Blick könnte man behaupten, dass die Souveränität sich auf die Grenzen eines Territoriums, die Disziplin auf die Körper der Individuen und die Sicherheit auf die Gesamtheit einer Bevölkerung richtet. Mit dieser Auffassung gibt sich Foucault jedoch nicht zufrieden und verweist unter anderem auf den Umstand, dass das Raumproblem allen dreien gemeinsam ist. Die Souveränität ist etwas, das sich auf das Innere eines Territoriums richtet, die Disziplin und die Sicherheit

¹¹⁷ vgl. Loick, 2012, S.181.

¹¹⁸ GBP, 1978-1979, S. 25-29.

¹¹⁹ GBP, 1978-1979, S. 34-35.

¹²⁰ vgl. Lemke, 2007, S. 63-64.

¹²¹ Lemke, 2007, S. 65.

umfassen räumliche Aufgliederungen gleichermaßen. Der Raum wird also durch diese drei unterschiedlich behandelt.¹²² Die Souveränität kapitalisiert ein Territorium und wirft die Frage des Regierungssitzes auf, die Disziplin gestaltet einen Raum architektonisch und stellt sich somit dem wesentlichen Problem der hierarchischen sowie funktionellen Aufteilung von Elementen, wohingegen die Sicherheit ein Milieu durch eine Serie von Ereignissen zu gestalten versucht. Das Milieu ist jedoch ein Begriff der in der Biologie oder der Physik auftaucht. "Was ist das Milieu? Es ist dasjenige, was notwendig ist, um über die Distanzwirkung eines Körpers auf einen anderen zu berichten. Es ist demnach wohl der Träger und das Zirkulationselement einer Wirkung. Es ist demnach das Zirkulations- und Kausalitätsproblem, das beim Begriff des Milieus zur Debatte steht."¹²³

Das Milieu ist also das, worin eine Zirkulation zustande kommt, wohingegen das Sicherheitsdispositiv den Raum des Milieus bearbeitet, erzeugt, organisiert und gestaltet. Das Milieu umfasst ein Ensemble von natürlichen und künstlichen Gegebenheiten. Der Durchbruch der menschlichen Naturalität im Innern des politisch Künstlichen ist ein Machtmechanismus oder ein Machtverhältnis, das Foucault die Biopolitik oder die Biomacht nennt.¹²⁴ Das Projekt politischer Techniken richtet sich auf das Milieu. Es ist das Eintreten der menschlichen Wesen als menschliche Art (als biologische Tatsache) in das Innere der Politik und der politischen Strategien, was Foucault die Bio-Macht nennt.¹²⁵ Deshalb gilt also in diesem Sinne der Liberalismus auch als Rahmen der Biopolitik.

¹²² vgl. STB, 1977-1978, S. 26-28.

¹²³ STB, 1977-1978, S. 40.

¹²⁴ vgl. STB, 1977-1978, S.40-44.

¹²⁵ vgl. STB, 1977-1978, S. 13.

2.2 Agamben: Ausnahme, Souveränität und das biopolitische Paradigma

Nun gilt es Agambens Analyse einerseits vom ersten Kapitel her zu rekapitulieren, aber andererseits seine Überlegungen vor allem auch zu vertiefen. Diesbezüglich möchte ich den vorläufigen drei Schlussfolgerungen Agambens in diesem Kapitel nachgehen:

"Als vorläufige Schlussfolgerungen sind in dieser Untersuchung drei Thesen aufgetaucht:

1. Die originäre politische Beziehung ist der Bann (der Ausnahmezustand als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Aussen und Innen, Ausschliessung und Einschliessung).

2. Die fundamentale Leistung der souveränen Macht ist die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen Natur und Kultur, *zōē* und *bíos*.

3. Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes."¹²⁶

Gemäss diesen Schlussfolgerungen ist dieses Kapitel ebenfalls in drei Unterkapitel gegliedert. Diese Unterkapitel lauten erstens "Die Logik der Ausnahme: Ausnahme als »Beziehungsform«", zweitens "Die Logik der Souveränität und die Produktion des nackten Lebens" und drittens "Das biopolitische Paradigma der Moderne".

2.2.1 Die Logik der Ausnahme: Ausnahme als "Beziehungsform"

Loick macht Agambens Konzept der Souveränität als Kritik der "rechtsvorenthaltenden Gewalt" aus. Dies, da im Gegensatz zu Foucaults Analyse, sich Agambens Denken thematisch unter anderem um das Phänomen der Ausnahme und seinem Verhältnis zur Normalität dreht.¹²⁷ "Wenn die Möglichkeit der Ausnahme ein Attribut des Regelfalls ist, so scheint Agambens methodologische Prämisse zu lauten, kann sie über den Regelfall auch Auskunft erteilen."¹²⁸ Foucault beschäftigte sich mit den Wirkungsweisen und den Effektivitäten der Macht, wohingegen Agamben sich auf die Potentialität der Macht konzentriert. Dabei bildet das Phänomen der Ausnahme als Ausschluss den Ausgangspunkt seiner Untersuchung.

¹²⁶ HS, 1995, S. 190.

¹²⁷ vgl. Loick, 2012, S. 214-215.

¹²⁸ ebd.

Wie bereits in Kapitel 1.2.3 kurz erläutert, bedient sich Agamben der gleichen Denkfigur wie dies Carl Schmitt tat, der Ausnahme. Die Ausnahme stellt eine Ausschliessung aus der generellen Norm dar, ohne dass jedoch das Ausgeschlossene die Beziehung zur Norm komplett verliert. Die Ausnahme bleibt in der Norm in Form der Aufhebung verbunden. Agamben zufolge meint Schmitt, dass mit der souveränen Ausnahme die Bedingung der Möglichkeit der Gültigkeit der Rechtsnorm und mit ihr der Sinn der Staatsautorität in Frage steht. Die Ausnahme, die die Struktur des Souveräns definiert, sei jedoch, wie bereits erwähnt, komplizierter, als dies Schmitt gedacht habe.¹²⁹ Loick schreibt dazu, dass Agamben zwar die Auffassung Schmitts von einem explanatorischen Wert der Ausnahme teilt, dass Agamben aber die Ausnahme unter "entgegengesetzten normativen Vorzeichen" versteht. Agambens Überlegungen zeichnen sich dadurch aus, als dass sie um die Frage der Ausnahme und ihr Verhältnis zum Normalfall kreisen, jedoch auf kritische Weise. Da die Ausnahme der Regel latent ist, so Loick, kreditiert dies nicht die Ausnahme, sondern diskreditiert die Regel. Dies erinnert Loick an die Feststellung Benjamins, der behauptet, dass der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist.¹³⁰ Das meint Agamben, wenn er folgert, dass es nicht die Ausnahme sei, welche sich der Regel entzieht, sondern die Regel entziehe sich, bleibt aber gleichzeitig in Beziehung und setzt sich als Regel. Diese Art der Beziehung, die Ausnahme-Beziehung, ist die "äusserste" Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschliessung einschliesst.¹³¹

"Eine der Thesen dieser Untersuchung ist die, dass gerade der Ausnahmezustand als fundamentale politische Struktur in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt und letztlich zur Regel zu werden droht. Als man in unserer Zeit versucht hat, diesem Unlokalisierbaren eine dauerhafte sichtbare Lokalisierung zu verleihen, kam das Konzentrationslager heraus. [...] *Die souveräne Ausnahme (als Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Natur und Recht) ist die Voraussetzung der juristischen Referenz in Form ihrer Aufhebung.*"¹³²

Die Ausnahme ist eine einschliessende Ausschliessung, die dazu dient, das einzuschliessen, was ausgeschlossen wird. Um sich das Verhältnis zwischen Ausnahme und Regel, Naturzustand und Recht sowie das Innen und Aussen in der "Zone der Ununterscheidbarkeit" besser zu erklären, stellt es sich Agamben schematisch folgendermassen vor:

¹²⁹ vgl. HS, 1995, S. 27-28.

¹³⁰ vgl. Loick, 2012, S. 215-216.

¹³¹ vgl. HS, 1995, S. 28.

¹³² HS, 1995, S. 30-31.

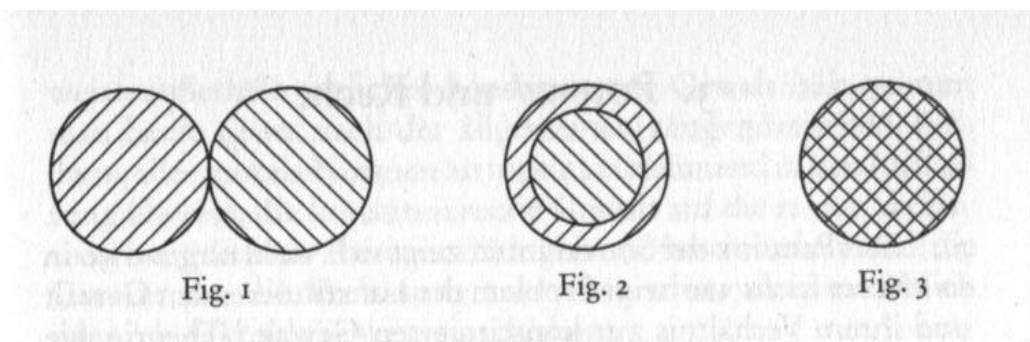


Fig. 1: Das Verhältnis zwischen Naturzustand und Rechtszustand im Ausnahmezustand könnte man sich als zwei Kreise vorstellen, die anfangs voneinander getrennt erscheinen.

Fig. 2: Im Ausnahmezustand zeigt sich aber, dass in Wirklichkeit der eine sich im Innern des anderen befindet.

Fig. 3: Die Zone der Ununterscheidbarkeit: Wenn die Ausnahme dazu tendiert, zur Regel zu werden, fallen die beiden Kreise absolut ununterscheidbar zusammen.¹³³

Wenn die Ausnahme nun die Struktur der Souveränität ist, dann ist die Souveränität weder ein ausschliesslich politischer noch ein ausschliesslich juridischer Begriff. Deshalb stellt für Agamben die Ausnahme die originäre Struktur in der politischen Beziehung dar, "in der sich das Gesetz auf das Leben bezieht und es durch die eigene Aufhebung in sich einschliesst."¹³⁴ "Bann" nennt Agamben folglich die Potenz des Gesetzes, sich selbst im eigenen Entzug zu unterhalten. Die Ausnahmebeziehung sei eine Beziehung des Banns. "Bann" meint das alte germanische Wort, das den Ausschluss aus der Gemeinschaft wie auch den Befehl und das Banner des Souveräns bezeichnet. Als Beispiel nennt Agamben den Verbannten, der "ja nicht einfach ausserhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm *verlassen* [ital.: *abbandonato*], das heisst ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Aussen und Innen verschwimmen."¹³⁵ Loick paraphrasiert Agamben dazu treffend:

"Die Einschliessung von Individuen in den Bereich des Politischen durch die Macht setzt den Ausschluss nicht nur im Sinne einer territorialen Abgrenzung nach aussen voraus, sondern auch innerhalb des eigenen Territoriums die Definition der Kriterien von Mitgliedschaft im Untertanenverbund und damit

¹³³ Schema und Text: vgl. HS, 1995, S. 48-49.

¹³⁴ HS, 1995, S. 39.

¹³⁵ ebd.

auch die Definition derjenigen, die von dieser Mitgliedschaft ausgenommen sind."¹³⁶

Was meint Agamben mit der oben erwähnten "Schwelle"? Der Ausdruck "Schwelle" bezeichnet gemäss Geulen denjenigen Punkt, an dem Identität und Differenz ineinander übergehen. Agamben gebraucht das Wort "Schwelle" unter anderem als Übergang zwischen zwei Kapiteln, die so durch eine Schwelle voneinander getrennt aber gleichzeitig auch durch sie verbunden sind. Anhand des Beispiels einer Türschwelle kann dies nachvollzogen werden: Wer sich auf einer Türschwelle befindet, steht weder im einen noch im anderen Raum, sondern auf einer Grenze dazwischen, an ihrem Übergang.¹³⁷ Insofern sitzt der Verbannte auf der Schwelle zwischen dem Innen und dem "wirklichen" Aussen.

Hier kommt auch die Figur des *homo sacer* ins Spiel. Der aus dem römischen Strafrecht stammende Begriff des "heiligen Menschen" dient Agamben als Sinnbild für all diejenigen, die verbannt werden, indem ihnen jegliche Rechte oder politische Bestimmungen verwehrt bleiben. Die Geschichte der Inkarnation des *homo sacer* geht von römischen Aussätzigen über Insassen der Konzentrationslager (dort vor allem "die Muselmänner"), Migranten in Abschiebungsgefängnissen, Komapatienten in Spitälern bis hin zu den Internierten in Guantánamo. Natürlich unterscheiden sich diese Beispiele hinsichtlich der Funktion ihrer Ausschliessung, jedoch ist ihnen der Status als Repräsentanten des *homo sacer* gemeinsam.¹³⁸

"[...] das Leben des *homo sacer*, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf, und dessen bedeutende Funktion in der modernen Politik wir zu erweisen beabsichtigen. Eine obskure Figur des archaischen römischen Rechts, in der das menschliche Leben einzig in der Form ihrer Ausschliessung in die Ordnung eingeschlossen wird, [...]"¹³⁹

Beim *homo sacer* handelt es sich, so Agamben, um einen Grenzbegriff der römischen Gesellschaftsordnung, er steht zwischen dem *ius divinum* und dem, *ius humanum*.¹⁴⁰ Die Kategorie (wie auch der Begriff der Souveränität) sind "Grenzbegriffe" des Juristischen, denn beide stehen ausserhalb des Gesetzes und konstituieren es zugleich. *Homo sacer* ist gemäss Loick ein Rechtsbegriff, der seine Referenz ausserhalb des Rechts hat. "Indem er verbannt ist, steht er ausserhalb des rechtlichen Schutzes und ist gleichzeitig insofern Gegenstand des Rechts, als seine

¹³⁶ Loick, 2012, S. 216.

¹³⁷ vgl. Geulen, 2005, S. 62.

¹³⁸ vgl. Loick, 2012, S. 216-217.

¹³⁹ HS, 1995, S. 18-19.

¹⁴⁰ vgl. HS, 1995, S. 83.

Tötung juristisch autorisiert ist. Die Ausnahme ist eine paradoxe Form der Einschliessung durch Ausschluss, [...]."¹⁴¹

2.2.2 Die Logik der Souveränität und die Produktion des nackten Lebens

Wie auch der *homo sacer* ist die Souveränität ein Grenzbegriff bei Agamben. Er definiert die Souveränität wie folgt: "*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.*"¹⁴²

Die souveräne Macht produziere das nackte Leben, was Agamben zufolge die fundamentale Leistung der souveränen Macht darstellt. Das nackte Leben sei Schwelle der Verbindung zwischen *zōē* und *bíos* und somit zugleich das ursprünglichste politische Element.

Agamben bezieht sich für den Begriff des Lebens im Wesentlichen auf drei besonders wichtige Quellen, so Geulen. Dies sind die aristotelischen Begriffe für das Leben, *zōē* und *bíos*, Foucaults Begriff der Biopolitik (Geulen schreibt "Foucaults Theorem der Biopolitik", was aber in Anbetracht der starken Differenzen zwischen Foucaults Konzeptionen der Biopolitik und derjenigen Agambens dazu führen kann, fälschlicherweise zu meinen, dass Agamben nebst dem Begriff auch die gesamten inhaltlichen Aspekte von Foucault übernommen hat, weswegen ich "Begriff der Biopolitik" schreibe) sowie einige Hinweise auf das Dogma von der Heiligkeit allen Lebens bei Walter Benjamin. Im Ausgang von diesen Quellen konstruiert Agamben den Begriff des nackten Lebens.¹⁴³

"Auf die Frage, was Gegenstand der ausschliessenden Einschliessung in der Ausnahme ist, antwortet das »nackte Leben« im Untertitel seines Buches ["Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben", Anm. SST]. Das dem Recht oft als vorgängig angenommene, eigentlich aber, so argumentiert Agamben, von ihm qua Herausnahme erst konstituierte Phänomen ist also das blosses Leben. Das nackte oder blosses (und entblösste) Leben ist nicht eine vorgängige Substanz, sondern ein nach Abzug aller Formen verbleibender Rest."¹⁴⁴

Wie bereits im Kapitel 1.2.2 erläutert, arbeitet Agamben mit den aristotelischen Begriffen *zōē*, *bíos* und die Sphäre der *pólis*. *Zōē* ist dabei als Tatsache des Lebens

¹⁴¹ Loick, 2012, S. 217.

¹⁴² HS, 1995, S. 93. (Hervorhebung des gesamten Satzes wie im Original)

¹⁴³ vgl. Geulen, 2005, S. 93.

¹⁴⁴ ebd.

zu verstehen, als Existenz, die allen Lebewesen gleich ist. *Bíos* hingegen ist eine qualifizierte Art des Lebens, beispielsweise des politischen Lebens. Der Raum dieses *bíos* ist die *pólis*. Das nackte Leben aber, obwohl sie durch sprachliche Ungenauigkeiten in Agambens Werk oft gleichgesetzt scheinen, ist nicht identisch mit *zōē*. "It might help here to discuss the category of life. If *zōē* is life and *bíos* is qualified life, any attempt to qualify life through attributes such as 'good' or 'bare', is a move away from *zōē*. Therefore bare life exists in the realm of the political and results from the fact that *zōē* entered the *pólis* at its very conceptualisation."¹⁴⁵

Das entscheidende Element ist also der Eintritt der in der antiken Definition ursprünglich von der Politik und dem *bíos* separierten *zōē* in die Sphäre der *pólis*. Diesen Eintritt bezeichnet Agamben als die Politisierung des nackten Lebens.¹⁴⁶ Das nackte Leben versteht Agamben also als das Ergebnis des politischen Prozesses des Eintritts der *zōē* in die *pólis*. Ursprünglich spielte sich *bíos* in der *pólis* ab, wohingegen *zōē* im *oikos* anzusiedeln war. Agamben deckt seines Erachtens nun auf, dass diese Unterscheidung jedoch bereits bei den Römern erschüttert war, und sich dies sogar bis heute weitergezogen hat. Deswegen geht er, wie auch Foucault mit dem *patria potestas*, auf das im römischen Recht verankerte *vitae necisque potestas* ein. Hier findet Agamben den historischen Ursprung der souveränen Macht, die mit der Biomacht verbunden ist:

"[...], kommt die *vitae necisque potestas* jedem freien Bürger bei seiner Geburt zu und scheint so das Modell der politischen Macht im allgemeinen zu liefern."¹⁴⁷ An dieser Stelle definiert er zugleich auch das nackte Leben als das dem Tod ausgesetzte Leben: "*Nicht das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben) ist das ursprüngliche politische Element.*"¹⁴⁸

Da das Recht des Vaters über das Leben des Sohnes, beziehungsweise über dessen Tod, dann auf das gesamte Imperium übertragen wurde, formierte sich demgemäss auch die Logik der souveränen Macht: "Es könnte nicht klarer gesagt werden, dass das erste Fundament der politischen Macht ein absolut tötbares Leben ist, das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird."¹⁴⁹ Sowie: "[...] und das menschliche Leben politisiert sich nur durch das Überlassensein [abbandono] an eine unbedingte Macht über den Tod."¹⁵⁰ Weiter schreibt Agamben, dass das "nackt" vom Syntagma "nacktes Leben" dem "reinen Sein" entspricht, wie es die Prima Philosophia in der

¹⁴⁵ Murray, 2010, S. 61.

¹⁴⁶ vgl. HS, 1995, S. 14.

¹⁴⁷ HS, 1995, S. 97-98.

¹⁴⁸ HS, 1995, S. 98. (Hervorhebung des gesamten Satzes wie im Original)

¹⁴⁹ ebd.

¹⁵⁰ HS, 1995, S. 100.

Antike bereits kannte: das griechische *haplōs*. Die Absonderung des reinen Seins vom Sein anerkennt er als die fundamentale Leistung der abendländischen Metaphysik. Dies stelle das Analogon zur Absonderung des nackten Lebens im der abendländischen Politik dar. Agamben sieht Analogien in Bezug auf die Definitionen des Menschen sowie in den "Absonderungen" der beiden Begriffen: Das reine Sein, das den Menschen als denkendes Tier konstituiert, findet im nackten Leben sein Gegenstück, das den Menschen als politisches Tier begreift. Im anderen Fall geht es um die Absonderung von vielen möglichen Arten des Seins und dem reinen Sein, sowie es um die Absonderung des nackten Lebens von einer Vielfalt an konkreten Lebensformen geht. So will Agamben durch diese Verbindung von Metaphysik und Politik den Weg gefunden haben, um die ersten Schritte zur Lösung "des Rätsels der Ontologie" vorzunehmen¹⁵¹:

"Und vielleicht werden wir erst dann, wenn wir die politische Bedeutung des reinen Seins entziffern können, mit dem nackten Leben, das für unsere Unterwerfung unter die politische Macht steht, zu Rande kommen, so wie wir umgekehrt erst dann, wenn wir die theoretischen Implikationen des nackten Lebens verstehen, das Rätsel der Ontologie werden lösen können. An der Grenze des reinen Seins angekommen, geht die Metaphysik (das Denken) in Politik (in Wirklichkeit) über, so wie die Politik auf der Schwelle des nackten Lebens sich selbst zur Theorie hin überschreitet."¹⁵²

Um das nackte Leben aber wieder in die Logik der Souveränität einschreiben zu können, wird hier nicht weiter auf die ontologischen Zusammenhänge eingegangen. Loick zufolge wird hier, in Anbetracht des nackten Lebens als tötbares Leben und dessen Politisierung, Agambens These verständlich, dass alle Menschen heute potentielle *homines sacri* seien. (Agamben schreibt: "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."¹⁵³)

Dies sei nicht so zu verstehen, als dass die gesamte Welt heute ein einziges Konzentrationslager sei, sondern es geht Agamben darum, dass Angehörige von souveränen Staaten, die biopolitischen Charakter haben, letztlich einer souveränen Macht über Leben und Tod ausgesetzt sind.¹⁵⁴ So wird auch verständlich, warum die

¹⁵¹ vgl. HS, 1995, S. 190-191.

¹⁵² HS, 1995, S. 191.

¹⁵³ HS, 1995, S. 121.

¹⁵⁴ vgl. Loick, 2012, S. 218.

Souveränität als Grenzbegriff diejenige Sphäre ist, in der man töten kann aber nicht opfern darf und die Souveränität also auch das nackte Leben in einem gewissen Sinne selbst produziert. Das nackte Leben, "das Leben des *homo sacer*"¹⁵⁵, ist in doppelter Hinsicht dem Politischen unterworfen, so Loick. Es ist als das juristisch Ausgeschlossene in der *pólis* eingeschlossen, und es ist der souveränen Macht unbedingt ausgesetzt. Die souveräne Macht ist demnach eher als souveräne Gewalt zu verstehen, denn das nackte Leben kann unsanktioniert getötet werden, es kann also (legitimiert) Gewalt an ihm ausgeübt werden.¹⁵⁶

Geulen beschreibt das Paradox der Logik der Souveränität treffend, indem sie schreibt, dass einerseits die kreatürliche und politische Sphäre (Leben und Recht) gespalten werden, sich aber andererseits auf seltsame Weise in der inneren Logik der Souveränität durchdringen und vermischen. Diese seltsame Doppelung von positivem Recht und Naturrecht, zwei scheinbar streng getrennten Sphären, werden so dicht aneinander gerückt, dass das Recht und das Leben "förmlich ununterscheidbar werden"¹⁵⁷. Agamben versuche ebendiese "Zonen der Ununterscheidbarkeit" aufzusuchen und deren genaue Struktur zu analysieren.¹⁵⁸

So bedeutet Biopolitik bei Agamben, im Unterschied zu Foucault, ganz allgemein die Tatsache, dass das menschliche Leben "in einen politischen Referenzbereich eingeschlossen ist."¹⁵⁹ Die souveräne Macht ist bei Agamben unmittelbar mit der Biomacht verbunden, und so erläutert er, dass "die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen - wenn auch verborgenen - Kern der souveränen Macht bildet. *Man kann sogar sagen, dass die Produktion des biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.*"¹⁶⁰

Deswegen will Agamben Foucaults These, dass die moderne Politik sich im wesentlichen durch die uralte Einschliessung der *zōé* in die *pólis* auszeichnet, berichtigen, beziehungsweise ergänzen. Wichtiger zu erkennen sei vielmehr, so Agamben:

"[...], 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

¹⁵⁵ HS, 1995, S. 18.

¹⁵⁶ vgl. Loick, 2012, S. 218.

¹⁵⁷ vgl. Geulen, 2005, S. 61-62.

¹⁵⁸ ebd.

¹⁵⁹ Loick, 2012, S. 219.

¹⁶⁰ HS, 1995, S. 16. (Hervorhebung des gesamten Satzes wie im Original)

Weg Ausschluss und Einschluss, Aussen und Innen, *zōē* und *bíos*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzierbarer Ununterscheidbarkeit geraten."¹⁶¹

2.2.3 Das biopolitische Paradigma der Moderne

Da gemäss Agamben die Politisierung des Lebens, also die Biopolitik, schon immer - wenn auch "verborgen"¹⁶² oder "unterirdisch"¹⁶³ - vorhanden war, sie also demgemäss noch "unlokalisierbar" war, geht er ebenfalls von einer historischen Zäsur aus. Dies stellt bei ihm derjenige Moment dar, indem "der Strom der Biopolitik, der das Leben des *homo sacer* mit sich trägt"¹⁶⁴, lokalisierbar wurde: "Als man in unserer Zeit versucht hat, diesem Unlokalisierbaren eine dauerhafte sichtbare Lokalisierung zu verleihen, kam das Konzentrationslager heraus."¹⁶⁵

Dieser Wandel vollzieht sich im Berührungspunkt von Massendemokratie und totalitären Staaten. Wie bereits in Kapitel 1.2.5 erwähnt, greift Agamben hier auf die Definition von Karl Löwith zurück, der den Charakter der totalitären Staaten als "Politisierung des Lebens" versteht und so auch den besagten Berührungspunkt von Massendemokratie und totalitären Staaten bemerkt.¹⁶⁶ "Da das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum politisch entscheidenden Faktum geworden ist," verlieren die traditionellen politischen Unterscheidungen ihre Klarheit und werden immer unbestimmter. Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen rechts und links, Liberalismus und Totalitarismus, wie auch zwischen privat und öffentlich verlieren ihre Bestimmung, da die Biopolitik die darunter liegende, gemeinsame Logik aller darstellt. Dieselbe Logik erklärt gemäss Agamben auch, dass die herrschenden Klassen des Exkommunismus in den extremen Rassismus abdrifteten (als Beispiel nennt er hier Serbien und seine "ethnischen Säuberungen") oder dass der Faschismus in neuen Formen in Europa seine Wiedergeburt gefunden hat.¹⁶⁷

Agamben geht vor allem auch in seinem "Was von Auschwitz bleibt" im Ausgang an Foucault auf den Rassismus ein. Er skizziert kurz Foucaults Unterscheidung zwischen souveräner Macht und Biomacht in "Der Wille zum Wissen", um dann diese begriffliche Unterscheidung Foucaults anhand von nationalsozialistischen Staaten zu problematisieren, denn "in ihm kreuzen sich eine beispiellose Verabsolutierung der Bio-Macht des *Leben-Machens* und ein ebenso absolute Verallgemeinerung der

¹⁶¹ HS, 1995, S. 19.

¹⁶² HS, 1995, S. 16.

¹⁶³ HS, 1995, S. 128.

¹⁶⁴ HS, 1995, S. 129.

¹⁶⁵ HS, 1995, S. 30.

¹⁶⁶ vgl. HS, 1995, S. 128.

¹⁶⁷ vgl. HS, 1995, S. 130.

souveränen Macht des *Sterben-Machens*, so dass die Biopolitik unmittelbar mit der Thanatopolitik zusammenfällt. Dieses Zusammenfallen stellt aus Foucaults Perspektive ein wirkliches Paradox dar, das, wie jedes Paradox, nach einer Erklärung verlangt. Wie ist es möglich, dass eine Macht, deren Zweck wesentlich darin besteht, leben zu machen, statt dessen eine unbedingte Tötungsmacht ausübt?"¹⁶⁸

Foucaults Antwort darauf sei der Rassismus. Denn der Rassismus erlaubt er der Biomacht dem "biologischen Kontinuum der menschlichen Gattung" Zäsuren einzuschreiben und so wieder das Prinzip des Krieges einzuführen. Agamben versucht also Foucaults Analyse weiterzuführen und stellt fest, dass die fundamentale Zäsur, die den biopolitischen Bereich teilt, diejenige zwischen Volk und Bevölkerung sei. Diese Zäsur verwandle einen im Wesentlichen politischen Körper in einen wesentlich biologischen Körper, in dem es dann um die Kontrolle und Regulierung von Geburten- und Sterberaten, Gesundheit und Krankheit geht. Durch die Biomacht wird jedes demokratische Volk ebenfalls ein demographisches Volk. Agamben nennt als bezeichnendes Beispiel dieser Zäsur die Gesetze zum "Schutze der Erbgesundheit des deutschen Volkes" von 1935. Denn unmittelbar danach scheiden aus der gesamten Bürgerschaft die Bürger "arischer Abstammung" und "nichtarischer Abstammung", so geht durch die biopolitische Zäsur in Form des Gesetzes eine (biologische) Bevölkerung aus dem (politischen) Volk hervor. Weitere Zäsuren führen dann zu der Unterscheidung zwischen "Volljuden" und "Mischlingen". Agamben meint, dass diese biopolitischen Zäsuren einen immer radikaleren Prozess der Entwürdigung und Demütigung vollziehen, in dem sie selbst ihrem Wesen nach beweglich sind und so jedesmal im Kontinuum des Lebens weitere Zonen isolieren, die sie abtrennen können.¹⁶⁹ "So wird der Nichtarier zum Juden, der Jude zum Deportierten (»umgesiedelt«, »ausgesiedelt«), der Deportierte zum Häftling, bis die biopolitischen Zäsuren im Lager ihre letzte Grenze erreichen. Diese Grenze ist der Muselman." ¹⁷⁰ Der Muselman ist bei Agamben die Inkarnation einer absolut biopolitischen Substanz, die im Lager zum Vorschein kommt. ¹⁷¹

Agamben übernimmt den Begriff "Muselman" von Primo Levi, der die Figur in seinen Werken gemäss dem in den Lagern vorherrschenden Jargon übernimmt. Der Muselman ist die extremste Figur aller Lagerbewohner, in der die unsagbare Demütigung, die Angst und der Schrecken jegliches Bewusstsein und jede Persönlichkeit zerstört, bis hin zur kompletten Apathie. Agamben meint, dass das Leben des Muselmannes nicht als reine *zōē* zu bezeichnen ist, denn "in ihm gibt es

¹⁶⁸ A, 1998, S. 73.

¹⁶⁹ vgl. A, 1998, S. 74.

¹⁷⁰ ebd.

¹⁷¹ vgl. A, 1998, S. 74-75.

nichts »Natürliches« und »Gemeines«, nichts Instinktives und nichts Tierisches"¹⁷² mehr. Der Muselman bewegt sich in einer absoluten Ununterscheidbarkeit von Politik und Natur, Leben und Norm, Faktum und Recht.

Die Bewohner des Lagers sind, so Agamben, "jedes politischen Status entkleidet und vollständig auf das nackte Leben reduziert"¹⁷³ Wie bereits in Kapitel 2.2.1 erwähnt, ist das Lager derjenige Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel wird. Deswegen erkennt Agamben das Lager auch als den absolutesten biopolitischen Raum, in dem die Macht nur "das reine Leben ohne jegliche Vermittlung vor sich hat"¹⁷⁴, der jemals in der Realität umgesetzt wurde. Deshalb ist das Lager das biopolitische Paradigma, der *nómos* der Moderne.¹⁷⁵

Der Begriff der Biopolitik verliert hier jegliche foucaultsche Bedeutung, produktiv auf die Steigerung des Lebens ausgerichtet zu sein. Biopolitik ist hier Thanatopolitik. So fordert Agamben eine dritte "Formel", nebst derjenigen von Foucault, die die souveräne Macht ("sterben machen und leben lassen") und die Biomacht ("leben machen und in den Tod stossen") beschreiben, nämlich diejenige des "Überleben machen":¹⁷⁶ Nur die Formel "Überleben machen", kann gemäss Loick die absolute Trennung von *zōē* und *bíos*, von biologischer und sprechender Existenz ausdrücken, nur sie kann der Figur des Muselmannes Rechnung tragen.¹⁷⁷ Weiter erläutert Loick, dass das Lager sich genau dadurch definiert, dass der souveräne Wille nicht gilt, da das Recht und Gesetz sich in diesem Raum entzieht. Denn Agamben erinnere daran, dass die Vernichtung der Juden nicht aufgrund von Gesetzen durchgeführt wurde, sondern sie war von Beginn an eine reine Polizeiaktion, "wofür die Ausrufung des Ausnahmezustandes und die Entkleidung der Juden von ihren Staatsbürgerrechten in den Nürnberger Gesetzen die juristischen Voraussetzungen waren."¹⁷⁸ Besonders prägnant zeigt sich an diesem Beispiel Agambens Konzept der Ausnahme als einschliessende Ausschliessung, "denn die Souveränität erhält sich im Lager nur, indem sie sich vorenthält."¹⁷⁹ Der Ausnahmezustand wird im Lager normalisiert, und alle Menschen im Lager sind durch den Rückzug des Rechts davon betroffen, *homines sacri* zu sein. So verliert die Ausnahme den Charakter Ausnahme zu sein und wird somit zum Regelfall. Loick betont, dass dies der Grund zur Erklärung ist, warum auch Massnahmen der Folter oder der Internierung nicht nur in autoritären Diktaturen, sondern durchaus in liberalen Demokratien auftreten können.

¹⁷² HS, 1995, S. 194.

¹⁷³ HS, 1995, S. 180.

¹⁷⁴ ebd.

¹⁷⁵ vgl. HS, 1995, S. 177-180.

¹⁷⁶ vgl. A, 1998, S. 135.

¹⁷⁷ vgl. Loick, 2012, S. 227.

¹⁷⁸ ebd.

¹⁷⁹ ebd.

3. Konklusion

3.1 Diskussion der Positionen von Agamben und Foucault

Trotz des gemeinsamen Begriffs der Biopolitik klaffen die beiden Positionen von Agamben und Foucault weit auseinander. Denn mit Foucaults Begriff der Biopolitik hat derjenige von Agamben nicht mehr viel mehr als den Namen gemeinsam. Dennoch möchte ich nun ausgehend vom Kapitel 1.2 "Agambens Kritik an und Perspektive zu Foucault" erneut auf einige Stellen eingehen und diese diskutieren.

Agamben paraphrasiert Foucault indem er behauptet, Foucault zufolge wäre die Entwicklung und der Triumph des Kapitalismus ohne die disziplinarische Kontrolle nicht möglich gewesen, die die neue Biomacht ausgeübt hat. Diese schuf durch bestimmte Technologien "gelehrige Körper", die sie bedurfte (vgl. Kapitel 1.2.2, S. 6 dieser Arbeit).

Agamben mischt hier fast unmerklich zwei unterschiedliche Gedanken Foucaults. Denn die sogenannte "neue" Biomacht bei Foucault umfasst nicht nur die Disziplinen des Körpers. Es braucht zudem ebenfalls den Pol der Regulierung der Bevölkerung um die Ära der neuen Biomacht im foucaultschen Sinne zu eröffnen. Es ist die Verknüpfung beider Machttechniken, Disziplin und Regulierung, die die Biomacht konstituiert. Weiter schuf nicht die Biomacht die gelehrigen Körper, sondern die Disziplintechnologie zielte auf die Dressur und Überwachung der individuellen Körper ab. Die Machtprozeduren der Disziplin wirken auf den Körper als Maschine, dressieren ihn, "machen ihn gelehrig" und steigern so seine Fähigkeiten. So wächst erst einmal die wirtschaftliche Nützlichkeit des Körpers, wobei es noch nicht um den Triumph des Kapitalismus als solchen geht. Denn Foucault argumentiert, dass die Biomacht ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus war. Und zur Biomacht gehört eben auch, dass sich der zweite politische Machtpol herausbildet, der den Körper als "Gattungskörper" in den Vordergrund stellt. Dieser richtet sich nicht mehr nur auf die Individuen, sondern auf den Körper der Bevölkerung. Die Entwicklung des Kapitalismus sei ohne die kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne die Anpassung der Bevölkerungssphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen (vgl. Foucault, Kap. 2.1.1 Biopolitik als historische Zäsur, S. 16-17).

Der Kritikpunkt von Agamben, dass Foucault seine Forschung "nie auf das Feld der modernen Biopolitik" gelegt habe, weist mindestens zwei Merkwürdigkeiten auf. Zum einen ist nicht genau verständlich, was er denn mit "moderner" Biopolitik eigentlich

meint. Meint er den epochalen Begriff der Moderne oder meint er eigentlich nur "neuartig"? Zum Anderen unterstützt Agambens Zusatz, dass die Konzentrationslager sowie die Struktur der totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts die Biopolitik der Moderne sind, seine Kritik an Foucault nicht im geringsten. Denn einerseits ist Foucault der erste, der den Begriff der Biopolitik mit historischer Ausrichtung überhaupt entwickelte¹⁸⁰. So gesehen erweist sich die Kritik, dass er seine Forschung auf ein scheinbar falsches Feld gerichtet hatte, von dem er aber der eigentliche Begründer ist, als nicht nachvollziehbar. Andererseits erklärt Foucault mit seinen Analyseansätzen unter anderem genau Phänomene wie den Nazismus (vgl. Kap. 2.1.2 Biopolitik und der moderne Rassismus), aber auch andere "moderne" Erscheinungen wie beispielsweise den Kapitalismus, den Stellenwert der Sexualität oder wie die Biopolitik die Geschichte der sozialistischen Staaten prägten: "»Die Sowjets«, so Foucault lapidar, »haben sechzehn Millionen Menschen umgebracht, um den Sozialismus aufzubauen.«"¹⁸¹ Tatsächlich kommen in Foucaults Untersuchungen der Nazismus wie auch der Sozialismus (also die totalitären Staaten) vor. Das Konzentrationslager als das biopolitische Paradigma unserer Zeit zu betrachten, ist aber durchaus vor Agamben meines Wissens noch niemandem gelungen. Bemerkungen Agambens wie diejenige, dass der Tod Foucault daran gehindert habe, "alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzuzeigen, in der er die Untersuchung vertieft hätte"¹⁸², zeugen weniger von einer philosophischen Analyse als von puren spekulativen Behauptungen. Zumal sich Foucault nach den Werken die Agamben erwähnt (im Wesentlichen "Überwachen und Strafen" sowie "Der Wille zum Wissen") mit dem Konzept der Gouvernementalität auseinandersetzt, in der die Wirkungsweise der Biomacht immer noch vorhanden ist. So ist Foucault unter anderem fähig Phänomene wie den Liberalismus, den (amerikanischen) Neoliberalismus, das Humankapital oder das europäische Gleichgewicht zu untersuchen (vgl. STB und GBP), die mitunter durchaus auch als Felder der "modernen" Biopolitik bezeichnet werden können.

Ein weiterer Aspekt der foucaultschen Forschung, den Agamben "berichtigen" oder "ergänzen" will, ist die biologische Modernitätsschwelle einer Gesellschaft. Nach Agamben liege diese gemäss Foucault dort, "wo die Gattung und das Individuum als einfacher lebender Körper zum Einsatz ihrer politischen Strategie werden."¹⁸³ Dies

¹⁸⁰ vgl. Lemke, 2007, S. 13.

¹⁸¹ Sarasin, 2005, S. 173-174.

¹⁸² HS, 1995, S. 14.

¹⁸³ HS, 1995, S. 13.

reformuliert Agamben als die "uralte Einschliessung der *zōē* in die *pólis*"¹⁸⁴, denn Foucaults "einfacher lebender Körper" übersetzt Agamben als *zōē*, die dann in die Sphäre der *pólis* eingeschlossen wird (vgl. dazu Kap. 1.2.2, S. 6, sowie S. 7 unten - 8). Demgemäss ergänzt Agamben, dass das nackte Leben immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und so in eine Zone der Ununterscheidbarkeit gerät (vgl. Kap. 2.2.2, S. 36.). Foucault meint mit "einfach lebender Körper" jedoch kaum das nackte Leben von Agamben, das sich vor allem als das dem Tod ausgesetzte Leben definiert (vgl. Kap. 2.2.2, S. 34). Foucaults Biopolitik beziehungsweise Biomacht hat nicht mehr bloss mit Rechtssubjekten zu tun, die durch den Tod unterworfen werden können, wie dies bei der "alten" souveränen Macht der Fall war. Die Biopolitik bei Foucault unterliegt einer Verantwortung über das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft. Der Eintritt des Lebens in die bewussten, politischen Kalküle beschreibt Foucault als Biopolitik, die im Wesentlichen eine Politik der Lebensproduktion und Lebensreproduktion ist. Die Biomacht ist im Sinne Foucaults eine positive oder produktive Macht, die das Lebende im Bereich von Nutzen und Wert organisiert (vgl. Kap. 2.1.1, S. 18-19 und Kap. 2.1.2, S. 21).

Agambens Folgerung, dass seine Untersuchung den bei Foucault verborgenen Kreuzpunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht hervorbringt, stellt ein weiterer Aspekt dar, der diskussionswert ist (vgl. Kap. 1.2.2, S. 7). Zumal Foucault sich entschieden von juridisch-institutionellen Modellen in seiner Analyse über die Biopolitik abwendet, können diese kaum verborgen sein, sondern sie sind schlichtweg nicht Gegenstand seiner Untersuchung. Foucault versteht den Staat als Korrelat einer bestimmten Weise zu regieren. So erläutert Foucault, dass eine Analyse der Biopolitik nur dann durchgeführt werden kann, wenn die allgemeine Funktionsweise der gouvernementalen Vernunft verstanden wurde. Die gouvernementale Vernunft ist im Grunde die Funktionsweise des Liberalismus, die im 18. Jahrhundert aufkam. Zuvor war die vorherrschende Funktionsweise diejenige der juristischen Vernunft, die versucht hatte die Staatsräson äusserlich zu begrenzen. Das Recht setzt so der Staatsräson ihre äusseren Grenzen. Foucault aber meint, dass der Wandel hin zum Liberalismus (und somit zur Analyse der Biopolitik) mit dem Aufkommen der gouvernementalen Vernunft zusammenfällt. Denn diese Vernunft wollte der Regierungskunst Grenzen einrichten, die nicht mehr äusserlich, sondern innerlich waren (vgl. Kap. 2.1.3, S. 24 und 26). Agambens Problem liegt wohl einerseits darin, dass sein Begriff der Souveränität sehr eng an denjenigen von Carl Schmitt geknüpft ist. Und andererseits liegt es wohl auch am

¹⁸⁴ HS, 1995, S. 19.

Hauptunterschied zwischen Foucault und Agamben der jeweilig zugrundeliegenden Machttheorie, die die beiden jeweils verfolgen.

Agamben zufolge besteht eine logische Verbindung zwischen der Souveränitätsmacht und der Biopolitik, denn die Biopolitik bilde den Kern souveräner Machtausübung. Die Konstitution souveräner Macht setzt wiederum die Produktion eines biopolitischen Körpers, also dem nackten Leben, voraus. Das nackte Leben ist jedoch das dem Tod ausgesetzte Leben. Nach Agamben wird aus der Biopolitik dann Thanatopolitik, wenn der moderne Staat aus Entscheidungen über das Leben Entscheidungen über den Tod macht. (vgl. Kap. 1.2.5, S. 12-13). An diesem Vorgang, dem Thanatopolitik werden der Biopolitik, besteht nun die zentrale Differenz zwischen Agamben und Foucault. Veranschaulichen kann man das am Beispiel, wie sie das Recht über Leben und Tod, dem *patria potestas* oder der *vitae necisque potestas*, in ihren Analysen verarbeiten. Einer der Hauptunterschiede hierbei ist, dass Foucault zufolge das Recht über Leben und Tod lange Zeit als das charakteristische Privileg der souveränen Macht *galt*. In den klassischen Souveränitätstheorien sei das Recht aber nicht mehr als absolutes Privileg zu verstehen, wie dies noch dem römischen Familienvater zugutekam. Das Recht über das Leben und den Tod ist bedingt durch die Verteidigung des Souveräns, der sein Überleben bedroht sieht. Dieses Recht ist aber in beiden Fällen asymmetrisch. Das heisst es zeichnet sich dadurch aus, dass der Souverän das Recht über den Tod durchsetzt oder zurückhält. Nach Foucault offenbart der Souverän seine Macht in der Formel "sterben zu machen und leben zu lassen". Da die alte Souveränitätsmacht bei Foucault durch die historische Zäsur von der neuen Machtform der Biopolitik abgelöst wurde, verändern sich auch die Zugriffsgegenstände der Macht. Die Zugriffe der Biopolitik richten sich auf das Leben und seinen ganzen Ablauf, das nun in der Formel "leben zu machen oder in den Tod zu stossen" beschrieben werden kann (vgl. 2.1.1, S. 14-16).

Für Agamben liefert jedoch diese von Foucault als "alte" Machtform beschriebene Souveränität, die auf der *vitae necisque potestas* basiert, das allgemeine Modell der politischen Macht. Das ursprüngliche Recht des römischen Familienvaters über das Leben des Sohnes, beziehungsweise über dessen Tod, bildet für Agamben das primäre Fundament der politischen Macht bis heute. Dieses Recht wurde von der Familie auf das Imperium übertragen und gilt bis heute noch in der Logik der modernen Souveränität. Für Agamben ist es ein Recht über das dem Tod ausgesetzte Leben, weswegen er die souveräne Macht mit der Biomacht gleichsetzt. So fordert Agamben eine weitere Ergänzung an Foucaults Analyse in Form der Formel "Überleben machen" (vgl. Kap. 2.2.2, S. 34 und Kap. 2.2.3 S. 39). Dies ist insofern problematisch, als dass es den Eindruck erweckt, dass Foucault sich keine

Gedanken über das Überleben gemacht habe. Dies ist jedoch in seiner Analyse über die Biomacht bereits integriert, denn es geht hier um das Überleben der biologischen Existenz einer Bevölkerung (er erwähnt dies am Beispiel des Krieges und des Völkermordes, wo er sogar von einem "nackten, biologischen Überleben" spricht, vgl. S. 16). Das "Überleben machen" bei Agamben soll jedoch mehr die Möglichkeit sein, die katastrophische Folgerung von seiner als Thanatopolitik-verstandenen Biopolitik in einer einschlägigen Formel Rechnung tragen zu können. Wie sonst soll er das nackte Leben eines Muselmannes, der Inkarnation eines *homo sacer*, im absolut biopolitischsten Raum überhaupt, dem Lager, das zugleich Paradigma der gesamten abendländischen Politik ist, adäquat beschreiben? Was Agamben aber durch seine extreme Analyse anzudeuten vermag, ist die unvorstellbare Gewalt, die diesem Leben angetan wurde, damit es überhaupt als ein nacktes Leben aufgefasst werden kann. Foucault hingegen spricht nicht von Mechanismen, die Gewalt an Individuen ausüben, sondern von grundsätzlichen, konkreten Machtmechanismen. Agamben erfasst also dennoch eine prägende Dimension unserer Gesichte, die wir allzuerne auslassen würden. Vielleicht ist genau das Agambens Anreiz die Struktur des Ausnahmezustandes zu analysieren. Er sucht nach Erklärungen für die vielen *homines sacri*, die er in unserer Geschichte antrifft, seien es nun römische Aussätzige, Insassen der Konzentrationslager, Migranten in Abschiebungsgefängnissen oder Internierte in Guantánamo. Ihn interessieren all diejenigen, denen der Rechtsstatus entzogen wurde.

Warum Agambens Argument, dass das Lager und nicht das foucaultsche Gefängnis der *nomós* der Moderne sei, nicht tragfähig ist, wurde bereits ausführlich im Kapitel 1.2.4 "Das Lager vs. das Gefängnis" diskutiert. Zusätzlich erwähnenswert ist aber, dass nach Sarasin der "absoluteste" biopolitische Raum gemäss Foucault das Labor wäre, und nicht das Lager. Denn im in dieser Arbeit nicht berücksichtigten Werk "In Verteidigung der Gesellschaft", schreibt Foucault über die Gefahr, "dass heute in Laboratorien zum Beispiel »unkontrollierbare und universell zerstörerische Viren fabrizier[t]« werden; das sei eine »schreckliche Ausdehnung der Bio-Macht«. "¹⁸⁵

Zusammenfassend ist nun auch nachvollziehbar, warum Sarasin Agambens Analyse im Vergleich zu derjenigen von Foucault einen "todesfixierten Mystizismus der Souveränität"¹⁸⁶ nennt und weshalb Geulen meint, dass Agamben Foucaults Biopolitik in eine Thanatopolitik verwandelt. Was die Behauptung Agambens selbst

¹⁸⁵ Sarasin, 2003, S. 351.

¹⁸⁶ Sarasin, 2003, S. 353.

betrifft, dass er die foucaultschen Thesen berichtigen oder wenigstens ergänzen müsse, kann man wohl vor allem als gescheiterte Spannungspunkte in seiner Untersuchung abtun. Wenn man Foucaults Analyse inhaltlich genau betrachtet, zerschellen die meisten von Agambens Kritikpunkten in "Die Souveränität der Macht und das nackte Leben". Gerechterweise muss auch erwähnt werden, dass er in seinem späteren Werk "Was von Auschwitz bleibt", Foucault mehr oder weniger sauber referiert. Dies vor allem auch im Unterschied zu Foucaults "alter" Souveränität und der "neuen" Bio-Macht.

3.2 Das politische Feld der Menschenrechte

Nichtsdestotrotz sind Agambens sehr komplexer Analyse einige spannende Aspekte abzugewinnen, wenn man die Kritik an Foucault ausser Acht lässt. Deswegen möchte ich nun den Versuch wagen beide Positionen im politischen Feld der Menschenrechte zu betrachten und zu überprüfen, welche darin aufschlussreicher sein könnte.

3.2.1 Foucault: Die Menschenrechte gegenüber den Regierungen

Lemke bezieht sich beim Thema "Foucault und Menschenrechte" vor allem auf einen von Foucault verfassten Pressebericht, der erst nach seinem Tod veröffentlicht und im Jahr 1984 erschienen ist. Den Pressebericht verfasste Foucault im Rahmen eines internationalen Komitees zum Schutz der vietnamesischen "boat people" (Comité International contre le Piraterie: CICP), zu dessen Gründungsmitgliedern er zählte. Das Komitee reagierte auf das Schicksal von Vietnamesinnen und Vietnamesen, die im Golf von Thailand entführt, gefoltert, vergewaltigt und ermordet wurden, ohne dass westliche Regierungen sie als Flüchtlinge anerkannt haben und sie deshalb nicht aufnehmen. Foucaults Text wurde unter dem Titel "Die Menschenrechte gegenüber den Regierungen" publiziert:

„Wir sind hier nichts als Privatpersonen, die keine andere Berechtigung haben, sich zu äußern und miteinander zu reden, als eine bestimmte gemeinsame Schwierigkeit, die derzeitigen Geschehnisse zu ertragen. Ich weiß wohl, wir müssen uns darüber im Klaren sein, daß wir an den Ursachen, die bewirken, daß Männer und Frauen lieber ihre Heimat verlassen, als dort weiterzuleben, nicht viel ändern können. Diese Tatsache ist außerhalb unseres Wirkungskreises. Wer hat uns beauftragt? Niemand. Und genau das macht eben unser Recht aus. Nach meiner Ansicht müssen wir drei Prinzipien im Auge behalten, nach denen sich diese Initiative richtet, wie so manche vor ihr, so beispielsweise *Ile-de-Lumière*, *Cap Anamour*, *Avion pour le Salvador*, aber auch *Terre des Hommes* und *Amnesty International*.

1. Es gibt eine internationale Gemeinschaft von Bürgern, die ihre Rechte und ihre Pflichten hat und die dazu auffordert, sich gegen jeglichen Mißbrauch der Macht zu erheben, wer auch immer die Urheber oder deren Opfer sind. Schließlich sind wir alle Regierte und aufgrund dieser Tatsache miteinander solidarisch.

2. Weil sie behaupten, sich für die Wohlfahrt der Gesellschaften einzusetzen, maßen sich die Regierungen das Recht an, menschliches Elend dem Profit und den Verlusten zuzuschreiben, welches eigentlich von ihren Entscheidungen verursacht und ihren Versäumnissen begünstigt wird. Es ist die Pflicht dieser internationalen Gemeinschaft von Bürgern, vor Augen und Ohren der Regierungen das Elend der Menschheit einzuklagen. Es stimmt nicht, daß sie dafür keine Verantwortung tragen. Menschliches Unglück darf niemals ein stummes Überbleibsel der Politik sein. Im Gegenteil begründet es ein absolutes Recht, sich aufzulehnen und sich an diejenigen zu wenden, die Macht ausüben.

3. Wir müssen die Aufgabenteilung ablehnen, die uns allzu oft angeboten wird: die Individuen entrüsten und äußern sich, die Regierungen planen und handeln. In der Tat schätzen die guten Regierungen den Protest der Regierten, vorausgesetzt, daß dieser lyrisch bleibt. Ich glaube, wir müssen uns klarmachen, daß es sehr häufig die Regierungen sind, die reden, die nicht anders können oder wollen als reden. Die Erfahrung zeigt uns, daß man die theatralische Rolle des schlichten und einfachen Protests, die man uns aufdrängt, ablehnen kann und muß. *Amnesty International, Terre des Hommes* und *Médecins du Monde* bilden Initiativen, die dieses neue Recht geschaffen haben, nämlich das Recht von Privatpersonen, wirksam in die Ordnung der internationalen politischen Zielsetzungen und Strategien einzugreifen. Der Wille der Individuen muß sich in eine Realität einschreiben, welche die Regierungen für sich allein in Anspruch nehmen wollten – ein Monopol, daß man ihnen Tag für Tag und Stück für Stück entreißen muß.¹⁸⁷

Nach Lemke erinnert Foucault daran, dass die juristische Machtkonzeption ein Defizit aufweist. Die juristische Machtkonzeption definiert Macht vor allem in Rechtsbegriffen wie dem Gesetz oder des Verbots. Sie ist einerseits beherrscht von der Idee der Freiheit der Individuen und andererseits gelenkt von der Instanz der politischen Souveränität. Genau in diesem Punkt bestehe das theoretische Defizit der juristischen Konzeption, denn sie erfasse, so Foucault, die Komplexität der Machtverhältnisse nicht, da sie "vom Bild der Grenze und der Binarität des rechtlichen Codes bestimmt ist."¹⁸⁸ Foucault fordert also, da er diese traditionelle juristisch-negative

¹⁸⁷ Lemke, 2001, S. 270-271.

¹⁸⁸ Lemke, 2001, S. 272.

Machtkonzeption stark kritisiert, sie durch eine strategisch-positive Konzeption zu ersetzen. In dieser Denkweise ist Macht nicht an den Besitz von Rechten geknüpft, sondern Macht bezeichnet eine soziale Beziehung, in der Individuen versuchen, das Verhalten der Anderen zu lenken und zu bestimmen. "Macht ist daher nicht als Recht aufzufassen, sondern umgekehrt ist das Recht *eine* strategische Möglichkeit unter anderen."

Lemke meint, da es im traditionellen politischen Kampf keine Alternative zum Recht gibt, konzipiert Foucault kurz entschlossen ein "neues", alternatives Recht. (Der Presstext sollte ursprünglich zu einem Diskussionsprozess beitragen, dessen Ziel eine neue Erklärung der Menschenrechte hatte).¹⁸⁹ Der Text plädiert demnach nicht für eine Aktualisierung der individuellen Menschenrechte, "sondern auf die »Schaffung« eines kollektiven Rechts und einer neuen politischen Subjektivität: die »internationale Gemeinschaft«."¹⁹⁰

Foucault schreibt: "Wer hat uns beauftragt? Niemand. Und genau das macht eben unser Recht aus." Dies referiert auf die Tatsache, dass keines der Komiteemitglieder eine Autorität repräsentierte oder ein Mandat inne hatte. Das heisst, niemandem wurde das Recht für diese Aktion gegeben. Niemand von ihnen befindet sich folglich in der Logik der juristischen Machtkonzeption, weshalb sie gemäss Foucault "berechtigt" sind zu handeln. "Dieses Recht ist ihr Recht. [...] Eben weil sie niemanden repräsentieren als sich selbst, können sie sprechen."¹⁹¹ Sie sprechen also im Namen von sich selbst, dies aber als Gemeinschaft. Ihnen ist etwas gemeinsam, was sie kollektiv angeht.

Weiter schreibt Foucault, dass es eine internationale Gemeinschaft von Bürgern gibt, die ihre Rechte und ihre Pflichten hat. In unserer, Lemke nennt es "alltagsweltlichen", Vorstellung wird der Katalog an Rechten von der Summe der Pflichten getrennt. Dies widerspricht aber der foucaultschen Konzeption, der gemäss es eine der Pflichten der internationalen Gemeinschaft ist, "das Elend der Menschen einzuklagen", auf der anderen Seite begründet dieses Elend nach Lemke aber auch ein "absolutes Recht". Denn es ist sowohl das Recht wie auch die Pflicht der internationalen Gemeinschaft von Bürgern sich einzumischen, "somit ist das neue Recht zugleich politische Berechtigung und moralische Verpflichtung."¹⁹² Dieses neue Recht ist also weder ein Abwehrrecht gegen den Staat noch eine Eingriffspflicht des Staates. Es geht Foucault einerseits um einen Bruch Symmetrie von Rechten und Pflichten, und andererseits um den Bruch mit der Asymmetrie, die der "alten" Rechtskonstruktion zugrunde liegt.

¹⁸⁹ vgl. Lemke, 2001, S. 273.

¹⁹⁰ ebd.

¹⁹¹ ebd.

¹⁹² Lemke, 2001, S. 274.

Diese zentralisiert die Entscheidungskompetenz bei den Regierungen, wohingegen das "neue" Recht ein Recht "gegenüber den Regierungen" begründet, das heisst das Recht von Privatpersonen auf gleicher Ebene mit den Regierungen zu sein. Sie sollen dazu berechtigt sein, wirksam in die Ordnung der internationalen Zielsetzungen und Strategien einzugreifen und stellen so ein Recht gegen die Regierungen dar, die politische Entscheidungsprozesse monopolisieren wollen.¹⁹³ Lemke zufolge besteht die theoretische Innovation Foucaults darin, einen "Schritt darüber hinaus" zu gehen. Er lässt die juristische Konzeption hinter sich. Sein "neues" Recht setzt Freiheit voraus und gleichzeitig produziert die Freiheit neue Rechte. Freiheit passt nicht in die juristische Vernunft, denn sie nimmt nicht in institutionellen Arrangements oder Gesetzestexten Form an. Freiheit sei eine Praxis, deren einzige Form, sie wirklich zu bewahren, darin besteht, sie in Anspruch zu nehmen. Deshalb sei die Garantie der Freiheit die Freiheit selbst.¹⁹⁴

Foucault fasst also die Freiheit, wie auch schon den Liberalismus, als eine Praxis auf. Dies passt in seine allgemeine Vorgehensweise, bei der er Praktiken, Machtmechanismen und ihre Wirkungsweisen analysiert. Weiter widerspiegelt sich im Problem der Menschenrechte gegenüber der Regierung auch das liberale Denken, die die Gesellschaft als Bedingung des Selbstzwecks des Staates sieht. Denn die Gesellschaft stellt fragen, warum man Regieren muss, was es notwendig macht eine Regierung zu haben und welche Ziele sie in Bezug auf die Gesellschaft verfolgen muss, um ihre Ziele zu rechtfertigen (vgl. Kap. 2.1.3, S. 25). Die Idee der Gesellschaft als gleichberechtigtes Gegenüber konstituiert sich so also ein Instrument der Realitätskritik gegenüber der Regierung. Im oben erwähnten Fall bezüglich den Menschenrechten der vietnamesischen "boat people" ist die Kritik an der Regierung klar. Foucaults Idee der "Aufwertung" der Gesellschaft und der aktiven Partizipation der Personen in ihr, erinnert ein wenig an die ethische Frage nach dem "richtigen Leben".¹⁹⁵ Jedoch ist es fraglich, wie wirkungsvoll diese Art der Partizipation ist, wenn sie sich ausserhalb der juristischen Konzeptionen bewegen will, in die jedoch die meisten Staatlichen Umsetzungsmechanismen eingliedert sind. So formuliert er nebst der Idee der Gesellschaft als Instrument der Realitätskritik in einem gewissen Sinne auch ein gesellschaftliches Ideal, dessen konkrete Wirkung auf die Politik (im Feld der Menschenrechte) fraglich ist.

¹⁹³ vgl. Lemke, 2001, S. 274-275.

¹⁹⁴ vgl. Lemke, 2001, S. 275.

¹⁹⁵ ebd.

3.2.2 Agamben: Kritik der französischen Menschenrechtserklärung

Ganz anders argumentiert hingegen Agamben. Er untersucht das Phänomen der Menschenrechte nicht wie Foucault auf einem Konzept der Freiheit als Praxis, sondern er formuliert eine provokante These bezüglich der französischen Menschenrechtserklärung (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*) von 1789. Die Geschichte der Biopolitik beginnt nach Agamben mit der Politisierung des nackten Lebens in der Form der einschliessenden Ausschliessung in die *pólis*. Die französische Menschenrechtserklärung zeichnet für Agamben die Datierung an, an der die "unterirdisch" wirkenden biopolitischen Strukturen ans Tageslicht der Moderne kommen. Die Menschenrechtserklärung stellt so die Auflösung des biologischen Lebens mit der staatlichen Gewalt in der Kategorie der "Geburt" dar.¹⁹⁶ Hier schreibe sich das nackte Leben in die politische Ordnung qua Geburt ein, so Geulen.¹⁹⁷ Agamben schreibt dazu:

"Die Erklärung der Menschenrechte stellt die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates dar. Jenes natürliche nackte Leben, das im Ancien régime politisch belanglos war und als kreatürliches Leben Gott gehörte und das in der antiken Welt (wenigstens dem Anschein nach) als *zoē* klar vom politischen Leben (*bíos*) abgegrenzt war, wird nun erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität."¹⁹⁸

Loick zufolge sei mit der Französischen Revolution die königliche in eine nationale Souveränität übergegangen. So stellte sich also erstmals die Frage, wer denn genau Mitglied dieses neu eingerichteten Volkssouveräns sei. "Wenn der Staat seine Legitimität nicht mehr von Gott, sondern vom Menschen bezieht, dann muss *Bürger* zu sein mehr bedeuten als sich einfach zufällig in einem bestimmten Landstrich aufzuhalten."¹⁹⁹ Durch diese unmittelbar erkannte Notwendigkeit zu definieren, welcher Mensch denn nun jetzt Bürger sei und welcher nicht, entflamte sich sogleich eine Debatte um das Staatsbürgerrecht, das bis anhin nach Agamben kein politisches Problem dargestellt hatte. Die Debatte drehte sich um Fragen wie: "Was ist ein Franzose? Was ist ein Deutscher?"²⁰⁰. Solche Fragen wurden zuvor gemäss Agamben in philosophischen Anthropologien diskutiert, sie beginnen aber nun eine der wesentlichsten politischen Fragen zu werden, die einer fortwährenden

¹⁹⁶ vgl. Loick, 2012, S. 219.

¹⁹⁷ vgl. Geulen, 2005, S. 109.

¹⁹⁸ HS, 1995, S. 136.

¹⁹⁹ Loick, 2012, S. 220.

²⁰⁰ HS, 1995, S. 139.

Redefinition unterliegt: "bis im Nationalsozialismus die Antwort auf die Frage: »Wer oder was ist ein Deutscher?« (und folglich auch: »wer oder was ist es nicht?«) unmittelbar mit der höchsten politischen Aufgabe zusammenfällt. Faschismus und Nazismus sind vor allem eine Redefinition des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger und werden, so paradox das scheinen mag, nur vor dem biopolitischen Hintergrund, den die nationale Souveränität und Menschenrechte eröffnet haben, ganz verstehbar."²⁰¹

Der moderne Nationalstaat beruft sich also auf die Fiktion, dass zwischen der Nation und der Nativität, also der Geburt, ein direktes Repräsentationsverhältnis besteht. Loick meint, dass sie so die Möglichkeit des Ausschlusses auf biopolitischen Terrain erzeugt.²⁰² Nach Agamben stützt sich das Konzept der Menschenrechte essentiell auf die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft. So verweist sie auf den Nationalstaat, was sich am staatlichen Umgang mit Flüchtlingen zeigt. "Genau dann, wenn Individuen auf den Plan treten, die wirklich nur noch Menschen sind, versagen die Menschenrechte regelmässig, einen realen Schutz zu gewährleisten."²⁰³ Nach Loick sind diese Menschen gemäss Hannah Arendt tatsächlich vom Recht verlassen. Deshalb bezeichnet der Begriff der Menschenrechte paradoxerweise das Recht derjenigen, die in Wirklichkeit keine Rechte mehr haben. Flüchtlinge beispielsweise haben darum auch keinen einklagbaren Anspruch auf soziale oder politische Partizipation, so Loick, sondern kommen höchstens in den "Genuss einer als »humanitär« verstandenen Hilfe"²⁰⁴. So bleiben sie auf dem Status des blossen Lebens und damit auf den des Objekts reduziert:

"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."²⁰⁵

Agamben sieht die Lösung in der entschlossenen Ablösung der Figur des (nackten) Lebens und dem Begriff des Flüchtlings von den Menschenrechten. Die Menschenrechte versteht Agamben also in direkter Verbindung mit der Biopolitik und dem damit einhergehenden totalen staatlich-juristischen Zugriff auf die menschliche

²⁰¹ HS, 1995, S. 139.

²⁰² vgl. Loick, 2012, S. 220.

²⁰³ Loick, 2012, S. 221.

²⁰⁴ ebd.

²⁰⁵ HS, 1995, S. 142.

Existenz.²⁰⁶ Loick bezeichnet Agambens Argumentation in der Thematik der Menschenrechte als "extrem reduktionsitisch". Denn sie nimmt die Geschichte der in den juristischen Dokumenten abgebildeten sozialen Kämpfe nicht zur Kenntnis. Dies vor allem, weil die Argumentation sich "einzig auf ihre Funktion innerhalb einer negativen Geschichtsteleologie konzentriert".²⁰⁷ Das bezieht sich nicht nur auf die Thematik der Menschenrechte, sondern auf Agambens gesamte Argumentation. Sie läuft in Gefahr einer generellen Diskreditierung der Biopolitik an sich, und der Diskreditierung von gegenwärtigen Bemühungen um rechtliche Emanzipation von ausgeschlossenen Gruppen. Dies unterscheidet ihn von den politischen Praktiken Foucaults.²⁰⁸ Patton spricht in diesem Zusammenhang von einem "konzeptionellen Fundamentalismus" Seiten Agambens, "according to which the meaning of concepts is irrevocably determined by their origin."²⁰⁹ Damit verschliesst sich Agamben einer konstruktiven Reinterpretation der Menschenrechte.

²⁰⁶ vgl. Loick, 2012, S. 221-222.

²⁰⁷ vgl. Loick, 2012, S. 222.

²⁰⁸ ebd.

²⁰⁹ Patton, 2007, S. 218.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Giorgio Agamben

- A Agamben, Giorgio 2003 [1998]: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo sacer III)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- HS Agamben, Giorgio 2002 [1995]: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Michel Foucault

- AM Foucault, Michel 2013 [1994]: *Analytik der Macht* (Dits et Écrits. Schriften in vier Bänden), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 5. Auflage. Daraus: *Macht und Körper*, S. 74-82., und: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 180-187.
- SW Foucault, Michel 1998 [1976]: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 10. Auflage, Kapitel V: *Recht über den Tod und Macht zum Leben*, S. 161-190.
- STB Foucault, Michel 2004 [1977-1978]: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- GBP Foucault, Michel 2004 [1978-1979]: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- ÜS Foucault, Michel 2013 [1975]: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 14. Auflage.

Sekundärliteratur:

Geulen, Eva (2005): *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag.

Kammler, Clemens; **Parr**, Rolf; **Schneider**, Ulrich Johannes (Hrsg.) (2008): *Foucault - Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag.

Lemke, Thomas (2001): „*Freiheit ist die Garantie der Freiheit*“ – Michel Foucault und die Menschenrechte, in: vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik, Heft 3, S. 270-276.

Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag.

Loick, Daniel (2012): *Kritik der Souveränität*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, Kapitel II. 2.2: *Recht der Souveränität, Mechanik und Disziplin: Michel Foucault*, Kapitel II. 3: *Zur Kritik rechtsvorenthaltenden Gewalt (Giorgio Agamben)*.

Murray, Alex (2010): *Giorgio Agamben*, Routledge Critical Thinkers, London, Routledge.

Opitz, Sven (2004): *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität*, Hamburg, Argument Verlag.

Patton, Paul (2007): *Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics*, in: Calarco, Matthew; DeCaroli Steven (Ed.): *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford California, Stanford University Press, S. 203-218.

Sarasin, Philipp (2003): *Agamben - oder doch Foucault?*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 51, S. 348-353.

Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag.