
Die Philosophin

Forum für feministische Theorie und Philosophie
13. Jahrgang, Heft 25, Juni 2002

Herausgeberinnen:

Astrid Deuber-Mankowsky (Berlin)
Ursula Konnertz (Tübingen)

Beirat:

Dr. Dr. Monique David-Ménard (Paris)
Prof. Dr. Friederike Hassauer (Wien)
Dr. Cornelia Klinger (Wien)
Prof. Sarah Kofman s. A.
Prof. Dr. Elisabeth List (Graz)
Dr. Andrea Maihofer (Frankfurt a. M.)
Prof. Dr. Herta Nagl-Docekal (Wien)
Dr. Herlinde Pauer-Studer (Wien)
Dr. Mona Singer (Cambrigde)
Prof. Dr. Dr. E. Walesca Tielsch †
Dr. Brigitte Weisshaupt (Zürich)

Redaktion:

Ursula Konnertz, Schmiedtorstr. 15, 72070 Tübingen (Tel./Fax: 07071/23054)
E-Mail: Ursula.Konnertz@uni-tuebingen.de
oder E-Mail: admankowsky@culture.hu-berlin.de
Wir bitten um Einsendung von Manuskripten, Rezensionen und Informationen an
oben stehende mail-Adressen.
<http://www.culture.hu-berlin.de/philosophin>

Verlag:

edition diskord, Schwärzlocher Str. 104/b, 72070 Tübingen
E-Mail: ed.diskord@t-online.de
<http://www.edition-diskord.de>

Erscheinungsweise und Bezug:

Die *Philosophin* erscheint halbjährlich (April und Oktober)
Preis des Einzelheftes: € 9,-; Jahresabonnement: € 15,-
(zzgl. Porto und Versandkosten). Das Abonnement verlängert sich jeweils um 1 Jahr,
wenn es nicht bis zum 31.12. des laufenden Jahres widerrufen wird. Bestellungen neh-
men alle Buchhandlungen und der Verlag entgegen.

Herstellung:

Satz: psb, Berlin
Druck: Fuldaer Verlagsagentur
© 2002 edition diskord, Tübingen
ISSN 0936-7586

Inhalt

Editorial	4
Einleitung	5
SCHWERPUNKTTHEMA	
<i>Kathryn Pauly Morgan</i>	
Schönes neues Baby – schöne neue Mütter – schöne neue Welt	11
<i>Anne Wolf</i>	
Biomacht – Bio-Politik.	
Kritik der Bioethik aus der Perspektive Foucaults	36
<i>Ute Planert</i>	
„Weise Zuchtwahl der Tüchtigen“ und die „Pflicht, gesund zu sein“: Rassenhygiene und Körperpolitik im frühen 20. Jahrhundert	54
<i>Hille Haker</i>	
Menschenwürde im Kontext der gegenwärtigen bioethischen Debatte	70
GESPRÄCH	
Wider die „Normalität“ oder das befreiende Moment der Kontingenz Ein Gespräch mit <i>Elisabeth List</i>	83
DISKUSSION	
<i>Astrid Deuber-Mankowsky</i>	
Homo sacer, das bloße Leben und das Lager.	
Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt	95
<i>Anja Tervooren</i>	
Disability Studies, Körper und das komplexe Feld der Identitäten Ein Interview mit <i>Sharon S. Snyder</i> und <i>David T. Mitchell</i>	115

REZENSIONEN

Herta Nagl-Docekal and Cornelia Klinger (Hg.): Re-Reading the Canon in German: Continental Philosophy in Feminist Perspective <i>Annika Thiem</i>	125
<i>Elisabeth Conradi</i> :	
Take care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit <i>Ina Prätorius</i>	128
<i>Judith Butler</i> :	
Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung Antigones Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod <i>Kathrin Meyer, Patricia Purtschert</i>	130

KONGRESSBERICHT

<i>Helen Kohlen</i>	
<i>Sabine Könniger</i>	
Reproduktionsmedizin und Gentechnik. Frauen zwischen Selbstbestimmungen und gesellschaftlicher Normierung Berlin, 15. bis 17. November 2001	137

ÜBERBLICK

<i>Viola Schubert-Lehnhardt</i>	
FAB – International Network on Feminist Approaches to Bioethics	140
Autorinnen	142

In Vorbereitung:
Heft 26 – **Feministische Philosophie in Spanien (Gastnummer)**
Heft 27 – **Gerechtigkeit**

des Buches, in denen ich mich skeptisch und kritisch zu den Ambitionen mancher Vertreter der neuen Medienkunst äußere, die unter der Devise *Der Körper ist obsolet* (so der australische Performance Künstler Stelark) das Zeitalter der „postbiologischen Evolution“ im Zeichen der Technik ankündigen und feiern. Ich rechne die Kosten solcher fantastischer Projekte zur Konstruktion von Prothesenkörpern und der technischen Substitution des Lebendigen auf mit der Zahl an Menschen, die jährlich weltweit an Hunger sterben, und da zeigt sich, dass es für die Unternehmen der künstlichen Reproduktion des Menschen, stellt man sie in den Kontext der Lebensbedingungen von Menschen weltweit, keine politische oder ethische Rechtfertigung geben kann. Angesichts der Tatsache, dass all diese Versuche, menschliche Intelligenz, Kreativität und Handlungsfähigkeit artifizial zu realisieren, bisher höchst fragmentarische und oft nicht mehr als klägliche Ergebnisse zeitigen, gelange ich zu dem Schluss, dass wir guten Grund haben, unserem Leib in all seiner Undurchsichtigkeit und Opazität zu vertrauen, weil er Menschen jahrtausendlang zu all den physischen und intellektuellen Leistungen instand gesetzt hat, denen wir heute den Höchststand zivilisatorischer Entwicklung verdanken. Mit anderen Worten, ich plädiere für die Erhaltung der menschlichen Lebensform mit ihrer gewachsenen biophysischen Organisation. Das mag man durchaus für einen konservativen Standpunkt halten. Es ist ein Plädoyer für die Erhaltung und Bewahrung der menschlichen Lebensform. Das technische Unternehmen, besser gesagt: Abenteuer der Selbstüberschreitung der Spezies *Homo Sapiens* erscheint mir hypertroph, unrealistisch und verantwortungsblind. Denn das gesamte Unternehmen der Ethik beruht auf der Voraussetzung der physischen Integrität menschlicher Individuen. Die Frage, was uns erwartet, wenn technische Kreaturen die menschliche wetware ersetzt und den *Homo Sapiens* von der Spitze auf der Leiter der Evolution verdrängt haben werden, lässt sich gar nicht stellen, weil es in diesem Zukunftsszenario niemanden mehr geben wird, der solche Fragen, ethische Fragen, noch thematisiert.

Deshalb ist das, was ich in meinem Buch vertrete, keine der üblichen Bereichsethiken, auch keine feministische Ethik im engen Sinn des Wortes. Es ist eine Ethik des Lebendigen, eine Ethik auch des (physischen) Überlebens der Gattung in ihrer jetzigen Form und der Versuch, zu demonstrieren, dass die Erhaltung des menschlich Lebendigen für das Unternehmen einer Ethik die *raison d'être* ist und mit ihm seinen Sinn und seinen Gegenstand verlieren würde.

DISKUSSION

Astrid Deuber-Mankowsky

Homo sacer, das bloße Leben und das Lager

Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt

Es scheint wieder ein Bedürfnis zu geben nach einer Philosophie im starken Sinne des Wortes. Dies legt zumindest der internationale Erfolg der Thesen von Giorgio Agamben nahe. Der italienische Philosoph hat den erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt, auf den ich im Folgenden eingehen möchte, als eine Fundamentalkritik des abendländischen Denkens im ersten Band des auf drei Teile angelegten *Homo sacer*¹ ausgeführt. Das italienische Original lag bereits im Jahr 1995² vor. Seine außergewöhnliche Wirkung entfaltete das Buch mit dem Untertitel *Die souveräne Macht und das nackte Leben* jedoch erst, als es 1998 in der renommierten Reihe *Meridian. Crossing Aesthetics* im Stanford Verlag in englischer Übersetzung erschienen war³.

Agamben gilt als philosophischer Außenseiter, der die Philosophie für die Bewältigung der politischen Fragen der Gegenwart fruchtbar zu machen versucht. Tatsächlich ist er einer der wenigen Philosophen, die sich den Fragen nach der Grenze zwischen Leben und Tod, vor die wir uns mit der rasanten Entwicklung der Technoscience gestellt sehen, nicht als analytische Ethiker nähern. Es geht ihm nicht um die ethische Rechtfertigung von Entscheidungen, sondern um die Herausarbeitung der großen, der fundamentalen Zusammenhänge, welche den Zwang zu Entscheidungen über Tod und Leben und zu neuen Definitionen von Lebensanfängen, von unterschiedlichen Arten des Todseins, von lebens- und sterbenswertem Leben und mit ihm die Bioethik allererst hervorgebracht haben. Es geht Agamben um die Durchleuchtung einer Kultur, die, so seine These, ihren inneren Zusammenhalt durch die Schaffung

¹ Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. A. d. Italien. v. Thüning, Hubert. Frankfurt a. M. 2002.

² Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vida*. Giulio Einaudi editore s.p.a. 1995.

³ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*. Transl. by Daniel Heller-Roazen. Meridian Crossing Aesthetics. Werner Hamacher & David E. Wellbery (Editors), Stanford University Press, Stanford California 1998.

von Zonen der Indifferenz zwischen Leben und Tod findet. Diese Zonen ortet er einerseits in der Medizin, welche menschliche Körper künstlich am Leben erhält, zu Versuchszwecken bzw. zur Forschung benutzt oder als Organbehälter konserviert – und andererseits in einer Politik, die Menschen ihrer fundamentalen (Menschen-)Rechte beraubt, um sie in Lager zu internieren und dort auf ihren Körper, die nackte Existenz zu reduzieren. Nach Agamben erweist sich die demokratische Rechtsordnung als Fassade einer Logik, die ihre Gewalt in der Einrichtung von außerhalb des Rechts befindlichen Zwischenzonen offenbart, in denen Menschen gezwungen werden, das „bloße Leben“ zu repräsentieren. Diese Kultur nennt er Moderne, deren Paradigma, bzw. Matrix ortet er im „Lager“⁴. Das Lager, so lautet die Quintessenz seiner These, bilde den *Nomos* der Moderne.

Denken im Ausnahmezustand

Agamben ist fasziniert von einem philosophischen Denken, das über existenzentscheidende Macht verfügt und überträgt diese Faszination auf seine LeserInnen.

Als erklärter Schüler von Heidegger und Hannah Arendt⁵ kombiniert er die Fundamentalontologie und die Analyse des Totalitarismus, in der Arendt die Konzentrationslager als „Laboratorien für das Experiment der totalen Herrschaft“⁶ auslegt, mit dem Devisenismus Carl Schmitts und formuliert von da aus den Anspruch einer Relektüre und Korrektur des foucaultschen Konzeptes von Souveränitäts- und Biomacht.

Carl Schmitt folgend, ist er der Meinung, dass sich die Wahrheit allein im Extrem, im Ausnahmezustand offenbart. Im dritten Teil des *Homo sacer*, der unter dem Titel *The Remnants of Auschwitz* ins Amerikanische übersetzt wurde, geht er so weit, die äußerste Grenzsituation aus einer Deutung des „Muselmännchens“ zu entwickeln. (Muselmänner wurden jene KZ-Häftlinge genannt, die sich völlig entkräftet, an der Grenze zwischen Tod und Leben bewegten). Der Muselmann ist nach Agamben „the perfect cipher of the camp“⁷. Der „Muselmann“ repräsentiere, so erläutert er weiter, „the non-place in which all disciplinary barriers are destroyed and all embankments flooded“. Damit markiert

⁴ Agamben, *Homo sacer*, S. 175.

⁵ Vgl. Leitgeb Hannah u. Vismann, Cornalia, „Das unheilige Leben. Ein Gespräch mit Giorgio Agamben“, in: *Literaturen* 01/2001, S. 17 f.

⁶ Vgl. Agamben, *Homo sacer*, S. 128.

⁷ Agamben, Giorgio, *The Remnants of Auschwitz. The witness and the archive*, Zone Books, New York 1999, S. 48.

Agamben nicht nur die Grenze des Sagbaren, sondern zugleich den – grenzüberschreitenden – Anspruch, den er mit seinem Verständnis von Philosophie verfolgt. An die zitierte Auslegung des Muselmännchens anknüpfend definiert er sein Konzept von Philosophie:

„In this sense, philosophy can be defined as the world seen from an extreme situation that has become the rule (according to some philosophers, the name of this extreme situation is ‚God‘).“⁸

Die agambensche Philosophie verspricht also eine Sicht der Welt aus der Perspektive der Extremsituation, die zur Regel geworden sei und die einige Philosophen als „göttlich“ bezeichnen. Man kann dies als Philosophie im starken Sinne des Wortes verstehen. Aus der bescheideneren Perspektive der kritischen Philosophie scheint es freilich zweifelhaft, ob eine Betrachtung der Welt aus der Perspektive des Göttlichen Wesentlichen zum besseren Verständnis der Welt beitragen kann. Diese Zweifel zielen auf die philosophischen Grundlagen, von denen aus eine Kritik der Gewalt leistbar ist. Die Verwechslung von Spekulation und deutendem Verstehen verführt zu einer Identifikation mit der Gewalt, die in der Konstruktion des Grenzfalls, bzw. des Ausnahmefalls allererst beschworen wird. Dieser Verführung unterliegt Agamben, wenn er den „Muselmann“ zur „vollendeten Chiffre“ für den Ausnahmefall erklärt und sich dann philosophisch dieser äußersten Grenzsituation bemächtigt, um die Welt aus ihrer Perspektive zu betrachten. Eine Philosophie in diesem Sinn löscht die Differenzen, statt ihnen gerecht zu werden. Sie wird selbst gewalttätig. Um diese Gefahr wissend hat Walter Benjamin als ein Vertreter der kritischen Philosophie so großen Wert auf die Frage der philosophischen Methodik und ihre erkenntniskritische Fundierung gelegt⁹. Doch darauf geht Agamben, der sich doch an zentraler Stelle auf Benjamin beruft, nicht ein.

Seinem Programm folgend führt Agamben seine Leser/innen von einem philosophischen Höhepunkt zum andern, setzt bei seinen Thesen mehr auf Evidenz als auf Begründung und bedient sich mit Lust der Autorisierung durch das Zitat. *Homo sacer* bezeugt die philosophische Belesenheit des Autors und lebt von dessen philosophischen Messianismus.

In einer Besprechung des Buches hat Anselm Haverkamp hervorgehoben, Agamben habe das erste Mal seit Foucault den Primat der Philosophie für die Politik geltend gemacht. Damit hat er einen wichtigen Punkt für den Erfolg des Buches berührt. Zumal Agamben dies, wie Haverkamp fortfährt, in einer Form unternehme, die auf die im „engeren philosophischen Sinn nötigen ‚transzen-

⁸ Agamben, *The Remnants*, S. 50.

⁹ Vgl. Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, Berlin 2000.

dentalen‘ Vorsichten verzichte“. ¹⁰ Es sei mit anderen Worten, keine „tatenferne Grundlagenreflexion“. Eben dies hat den Außenseiter nach Haverkamp „schlagartig (...) in die *pole position*“ gebracht, die seit Michel Foucaults Tod vakant sei und die Derrida „kaum mehr als virtuell in Anspruch genommen“ habe.

Den politischen Erkenntnisgewinn sieht Haverkamp darin, dass Agamben den „horrenden Sachverhalt der biopolitischen Praxis westlicher Demokratien bei immer wieder frischer Tat in den Blick (nehme): in der Kontinuität der Lager, der ethnopolitischen Maßnahmen der rechtsfreien Räume und nicht zuletzt der medizinischen Verwaltung des Todes.“

Wie berechtigt Agambens Hinweis auf die skandalösen Bedingungen der Menschen ist, die heute in einem Zustand der Rechtlosigkeit in Lager interniert und verwahrt oder abgeschoben werden, hat auch Thomas Assheuer in einem kürzlich in der *Zeit* erschienenen Artikel ¹¹ über die Internierungspolitik der Staaten der so genannt „freien Welt“ dargestellt. Assheuer verweist auf die Zustände in den Flüchtlingslagern in Australien, – man wird sich an die Bilder erinnern –, auf die politische Bewegung der *Sans Papiers*, die Verfolgung der Immigranten an der Südgrenze der EU und auf die Behandlung der Taliban und Al-Qaida Gefangenen auf dem amerikanischen Stützpunkt Guantánamo in Kuba. Hier wurden „rechtliche Dunkelzonen“ geschaffen, in denen Menschen, wie Assheuer auf Agambens Unterscheidung von politischer Existenz (*bíos*) und nacktem Leben (*zōē*) ¹² bezugnehmend, feststellt, ihrer fundamentalen Rechte entkleidet, wie „überflüssige Körper“ behandelt werden.

Doch bei aller Evidenz der agambenschen Thesen bleibt, wie Assheuer ebenfalls anmerkt, ein Unbehagen. Assheuer macht dieses Unbehagen an dem unüberbrückbaren Abgrund fest, den Agamben zwischen Recht und Gerechtigkeit statuiert. Gegen die agambensche Fundamentalkritik des Rechts macht Assheuer das Unrechtsgefühl der Völkergemeinschaft geltend, das allein Fundament einer politischen Kritik der Gewalt sein könne und erinnert an die Formel von Immanuel Kant wonach „eine Rechtsverletzung an einem Platz der Erde von allen gefühlt“ werde.

Ich teile Assheuers Unbehagen über die zugespitzte Form von Agambens Thesen. Es ist das gleiche Unbehagen, das mich bei seinem philosophischen Programm befällt. Ich möchte dieses Unbehagen über den am Ausnahmefall fixierten, Grenzen nicht nur suchenden, sondern auch überschreitenden Begriff

¹⁰ Haverkamp, Anselm, „Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens *Homo sacer* Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch“, in: *Literaturen* 01/01, S. 23.

¹¹ Assheuer, Thomas, „Rechtlos im Niemandsland“, in: *Die Zeit* 7, 2002.

¹² Agamben, *Homo sacer*, S. 18.

von Philosophie etwas weiter verfolgen. Eine Diskussion der Grundlagen von *Homo sacer* scheint mir nicht allein wegen der außergewöhnlichen Wirkung des Buchs, sondern auch deswegen angebracht, weil Agamben mit seinem Versuch einer Philosophie der Biopolitik tatsächlich lebenswichtige Fragen behandelt.

Das Erbe Carl Schmitts

Der *Homo sacer* wäre ohne die Theorie der Souveränität von Carl Schmitt nicht denkbar gewesen. Von ihr geht Agamben aus, auf sie kommt er immer wieder zurück. Schmitt stand nicht nur Pate für das sich am Ausnahmefall orientierende philosophische Verfahren, sondern lieferte Agamben mit seiner Souveränitätstheorie auch den theoretischen Grundstein für dessen Geschichte des Abendlandes. So ist auch der von Assheuer hervorgehobene, unüberbrückbare Abgrund, den Agamben zwischen Recht und Gerechtigkeit statuiert, eine Mitgift der schmittschen Souveränitätstheorie. Die Trennung von Recht und Gerechtigkeit folgt ebenso wie der Versuch, das Politische durch die Konstruktion eines andauernden Ausnahmezustandes zu rekonstituieren, dem schmittschen Schema der ordnungspolitischen Rettung des Politischen.

Nun sind die so trennscharf und evident daher kommenden Begriffe von Carl Schmitt, allesamt, wie der Schmittkenner Jacob Taubes treffend unterstrichen hat, *polemische* Begriffe. Es sind Kampfbegriffe. Sie ziehen ihre Evidenz aus dem Faktum, dass sie sich als *Gegenbegriffe* konstituieren. Das heißt: die Begriffe von Carl Schmitt ziehen ihre Überzeugungskraft daraus, dass sie sich gegen einen sichtbaren, manchmal auch unsichtbaren *Feind* richten. Eben dies macht ihren polarisierenden Charakter und ihre scheinbare Klarheit aus. Sie entlasten vom Zweifel, von Unsicherheit, sie reduzieren Komplexität und Vieldeutigkeit.

Ähnlich verdankt sich auch die eingängige *Evidenz* von Agambens Thesen der komplexitätsreduzierenden Verfahrensweise der schmittschen Begriffe, die als Grundbegriffe in den *Homo sacer* eingegangen sind. Bei dieser Übernahme übergeht Agamben jedoch, dass Schmitt seine Souveränitätslehre als Gegenposition zur „Gesetzesherrschaft“ entwarf und er übergeht, dass Schmitt die „Gesetzesherrschaft“ mit dem Rechtspositivismus und diesen mit dem „jüdischen Liberalismus“ gleichsetzte. Dieses Verfahren ist aufs Engste mit dem Antisemitismus verknüpft, der für Schmitts Denken konstitutiv war ¹³. Agam-

¹³ Vgl. Gross, Raphael, *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt a. M. 2000.

ben problematisiert diesen für Schmitts Theorie des Nomos ebenso wie für sein Freund-Feind Schema konstitutiven Antisemitismus im *Homo sacer* nicht. Stattdessen weitet er die Geltung des Nomosbegriffs von Schmitt aus, indem er ihn ontologisch fundiert. Dies hat zur Folge, dass eine alternative Deutung des Rechts etwa im Sinne des von Schmitt verworfenen Gesetzes (um Agambens Denkfigur auf ihn selbst anzuwenden) mit einem Bann belegt und damit undiskutabel wird.

Schmitt zielte auf eine „Rettung des Politischen“, die für ihn allein über die Konstituierung des souveränen Ordnungsstaates zu gewährleisten war. Er verfolgte die Konzentrierung und Vereinheitlichung der Macht auf den Staat. Nun überträgt Agamben die Souveränitätstheorie von Schmitt auf sein Konzept einer „ursprünglich politischen Beziehung“, die nach seiner Auffassung der gesamten abendländischen Geschichte zugrunde liegt. Damit schreibt er Schmitts Theorie der Souveränität als Konstituens der abendländischen Geschichte fest. So ist es kein Wunder, dass auch in Agambens Konzept der demokratische Rechtsstaat zum Feind gerät, den es, und darin folgt er wieder (wider Willen?) Schmitt, zur Rettung des Politischen zu überwinden gelte. Agamben bleibt in der schmittschen Logik einer Beschwörung der Gewalt verfangen, selbst wenn das Politische, um dessen Rettung es ihm geht, „im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“.¹⁴

Ich möchte diese Überlegungen im Folgenden entlang einer Darstellung von Agambens Thesen ausführen. Abschließen werde ich mit der Frage, ob Agambens Rückbindung der Biopolitik in die Souveränitätsmacht tatsächlich eine Korrektur von Foucaults Verschränkung von Souveränitäts- und Biomacht darstellt. Nicht eingehen kann ich an dieser Stelle auf Agambens Bezugnahme auf Walter Benjamin, aus dessen Essay „Zur Kritik der Gewalt“ Agamben den Begriff des „bloßen“¹⁵ Lebens entlehnt hat.

Ebenso wenig werde ich die Bedeutung behandeln können, die Hannah Arendts Analysen des Totalitarismus einnimmt.

Der Nomos und das deutsche Recht

Agambens philosophische Einbettung des Politischen geht von der Existenz einer „originären politischen Beziehung“¹⁶ aus. Sie bildet das sich selbst gleich

¹⁴ Agamben, *Homo sacer*, S. 21. Agamben ist bezüglich der Rettung des Politischen nicht ganz eindeutig. So schreibt er an einer Stelle, das Politische müsse erst neu erfunden werden, während es andernorts darum geht, das Politische aus seiner „Verborgenenheit herauszuführen“ (S. 14).

¹⁵ Vgl. „Anmerkungen zur Übersetzung und zur Zitierweise, in: Agamben, *Homo sacer*,

bleibende Fundament der zweieinhalbtausend Jahre abendländischer Geschichte, die der Autor in *Homo sacer* auf den Begriff bringt. Diese ursprüngliche politische Beziehung ist der Bann, wobei unter „Bann“ der Ausnahmezustand als Bereich der Ununterscheidbarkeit zwischen Innen und Außen, zwischen Inklusion und Exklusion verstanden werden soll.¹⁷ Der Bann ist ein Akt und setzt einen Agierenden voraus, der den Bann spricht: Dieser Agierende ist der Souverän, der mit der entscheidenden Tat (eben dem Bann), Recht setzt und mit der Rechtsetzung die Ununterscheidbarkeit von Außen und Innen aufhebt. Der Souverän schafft mit dem Bann ein Außen und Innen und konstituiert damit den Bereich des Politischen. Nun wird mit der Konstituierung des Politischen, wie Agamben bemerkt und worauf er seine Theorie der Gewalt gründet, der Bereich der Unentschiedenheit nicht nur aufgehoben, sondern im gleichen Zug geschaffen, in dem der Souverän Recht setzt. Mit der Setzung des Rechts geht entsprechend die Produktion eines Bereiches einher, der außerhalb des Rechtsraums liegt. Diesen Bereich nennt Agamben „nacktes Leben“. Das nackte Leben markiert – als der ins Äußere des Innen verbannte Bereich der Ununterscheidbarkeit – die „Schwelle der Verbindung von Natur und Kultur“¹⁸. Diese Verbindung setzt Agamben mit der Unterscheidung von (*zōé*) im Sinne des (natürlichen) bloßen Lebens und *bíos* als kultureller bzw. politischer Lebensform gleich.

Explizit distanziert sich Agamben von jenen Theorien, die die Souveränität auf einen vorgängigen Vertrag gründen. Er stützt sich exklusiv auf die Souveränitätstheorie von Carl Schmitt. Die Vertragstheorien verfehlen nach Agamben eben jenen metaphysischen Kern, der der Rechtssetzung inhärent sei.

Damit universalisiert Agamben – nolens volens – jenen exklusiven Begriff des Rechts, den Schmitt in den dreißiger Jahren als Wesen des *deutschen* Rechts entworfen und 1950 als „Nomos der Erde“ auf alle Völker Europas ausgeweitet hatte: den Nomos. Auch der Nomos ist ursprünglich ein Kampfbegriff. Schmitt hat ihn als Gegenbegriff zum Begriff des „Gesetzes“ entworfen. Das „Gesetz“ verkörperte für Schmitt den Inbegriff der Norm, des Sollens. Es war Ausdruck des verhassten Rechtspositivismus und wurde dem Vokabular „des Feindes“ zugeschlagen. Die Inkarnation des mit dem Begriff des Gesetzes verbundenen Feindes stellt im schmittschen Kosmos der „jüdische Liberalismus“ dar. Ihm warf er vor, das Gesetz „universal“, „abstrakt“

S. 199. Hubert Thüring, der deutsche Übersetzer hat das italienische „La vida nuda“, mit dem Agamben den Ausdruck „das bloße Leben“ aus Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“ ins Italienische übertragen hat, als „nacktes Leben“ ins Deutsche rückübersetzt.

¹⁶ Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

¹⁷ Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

¹⁸ Agamben, *Homo sacer*, S. 190.

und damit losgelöst vom „konkreten“ Boden, Volk und Staat und Leben zu denken.

Als Ausdruck des „deutschen Rechts“ war der Begriff des Nomos in den 30er Jahren für Schmitt das Synonym der Zusammengehörigkeit von deutschem Boden, Volk und Führer. Das als „abstrakt“, „jüdisch“, „bodenlos“, „liberal“ denunzierte Gesetz passte sich in Schmitts am Ausnahmezustand und der Entscheidung orientierten Theorie der Souveränität nicht ein und wurde deshalb von ihm so leidenschaftlich bekämpft. Mit dem Anspruch auf Universalität ist die Verbindung von Gesetz und Gerechtigkeit verbunden. (Diese Verbindung wird, um vorzugreifen, eine der Quellen sein, aus der Foucault die Geburt der „Kunst der Kritik“ herleitet). Schmitt konnte darin nur den Ursprung einer Unordnung sehen, welche die Autorität und die Einheit des Staates bedroht. Das Gesetz war für ihn der Anfang der Anarchie.

Anders als das Gesetz beantwortet der Nomos die Frage, wer über dem Gesetz steht, ein für alle Mal: Über dem Gesetz steht, wer Recht setzt und das ist der Souverän und Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.¹⁹ Mit der Auslöschung der Frage, wer über dem Gesetz steht, kappte Schmitt die Verbindung von Recht und Gerechtigkeit. Schmitts Theorie der Souveränität setzt an die Stelle der Frage der Gerechtigkeit die Kategorie der Ordnung. Unter dem Begriff des Nomos wird das Recht auf eine Beziehung der Gewalt reduziert.

Raphael Groß hat in seinem Buch *Carl Schmitt und die Juden* die Entstehungsgeschichte des Nomosbegriffs detailliert nachgezeichnet. Dabei macht er insbesondere auf zwei Punkte aufmerksam. Der eine betrifft die Herkunftsgeschichte des schmittschen Nomosbegriffs. Schmitt benutzte, wie Groß zeigt, den Begriff in Anlehnung an die so genannte „Volksnomostheologie“. Das bedeutet: Schmitt griff den Ausdruck „Nomos“ auf, *nachdem* er aus der „griechischen Philosophie in den protestantischen politisch-theologischen Diskurs der Weimarer Republik übertragen worden war“²⁰. Die Berufung auf das antike Recht als Ursprung des Nomos erweist sich damit als eine Projektion des in Kategorien des Völkischen gedachten Nomos in die Antike.

Der zweite Punkt, auf den Groß hinweist, betrifft die Frage der Kontinuität des schmittschen Denkens. Der Nomos des 1950 erschienen Buches *Nomos der Erde* ist nicht mehr, wie zu Beginn der dreißiger Jahre, auf das partikuläre deutsche Recht zugeschnitten, sondern auf das Völkerrecht der europäischen Staaten. Während viele Schmittforscher in dieser späteren Verwendung des Nomosbegriffs nur noch wenig Ähnlichkeit mit jenem aus den 30-er Jahren

¹⁹ Vgl. Schmitts Deutung des Hölderlin-Gedichts „Nomos Basileus“

²⁰ Groß, Raphael: *Carl Schmitt und die Juden*, Frankfurt a. M. 2000, S. 107.

erkennen, zeigt Raphael Groß, dass die antisemitische Ursprungsgeschichte auch im späteren Nomos-Begriff präsent ist. Immer noch konstituiert sich die zentrale Zusammenführung von Recht und Raum, von Ordnung und Ortung als Gegenposition zum angeblich „abstrakten Gesetz des Pentateuchs“. So gilt der Nomos der Erde nach Schmitt für alle Völker außer für das „Volk ohne Raum“, das Volk, das, wie er noch nach 1945 schrieb, kein eigenes Land besitze, sich als Gastvolk unter fremden Völkern aufhalte und das ‚abstrakte‘, das bodenlose Gesetz des Pentateuch akzeptiert habe.²¹ Der Kampf gegen den liberalen Gesetzesstaat, den Schmitt als „jüdischen Gesetzesstaats“ denunzierte, ist ebenso in den Begriff des Nomos eingegangen, wie die antisemitische Konstruktion eines „Volkes ohne Raum“ und die Denunziation des als „abstrakt“ beschimpften Gesetzes des Pentateuchs.

Nun errichtet Agamben seine Theorie des Bannes als der „ursprünglichen politischen Beziehung“ just an der von Schmitt im *Nomos der Erde* entwickelten Doppelbedeutung des Nomos von *Ordnung* und *Ortung*. Er knüpft die von Schmitt konstatierte Zusammengehörigkeit von juridischer und räumlicher Ordnung kommentarlos weiter und geht auch mit keinem Wort auf die höchst befremdlich anmutende doch überaus signifikante Geschlechtermetaphorik in Schmitts Ausführungen zur „Landnahme“ ein. – Wie überhaupt im ganzen *Homo sacer*, der sich zentral um das „nackte Leben“ dreht, weder Gebürtigkeit, noch Geschlechtlichkeit, weder Sexualität, noch das Verhältnis der Geschlechter, weder die heterosexuelle Prägung der symbolischen Ordnung und politischen Kultur noch der Anteil der Frauen an der Reproduktion des Lebens thematisiert wird. Der ganze Bereich der Frage der sexuellen Differenz ist – ähnlich wie jener nach einer möglichen Beziehung von Recht und Gerechtigkeit – aus Agambens Horizont verbannt.

Agamben übernimmt also kommentarlos das Konzept eines Rechtsverständnisses, das seinen Ursprung in der „Volksnomostheologie“ hat.

Mehr noch: Agamben schreibt Schmitts Konzeption des Nomos als urtümliche Landnahme, als „Ur-Teilung und Ur-Verteilung“²² nicht nur fort, sondern erklärt es zur archetypischen Form der Rechtssetzung und der Konstituierung des Politischen überhaupt²³. Dann ergänzt er Schmitts Deutung des Nomos als

²¹ Groß, S. 113. Vgl. Schmitt: *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, S. 113.

²² Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin 1988, S. 36.

²³ Agamben, *Homo sacer*, S. 29: „Die Ausnahmebeziehung führt so einfach die originäre formale Struktur der Rechtsbeziehung vor. Die souveräne Entscheidung über die Ausnahme ist in diesem Sinn die originäre politisch-juridische Struktur, von der aus das, was in der Ordnung eingeschlossen und das, was aus ihr ausgeschlossen ist, erst seine Bedeutung gewinnt. In seiner archetypischen Form ist der Ausnahmezustand das Prinzip jeglicher juridischer Lokalisierung.“

souveräner „Landnahme“ mit der These, dass der souveräne Nomos nicht nur Landnahme, sondern zugleich und zuerst ein „Nehmen des Außen“ und damit *Ausnahme* sei²⁴. Damit geht er weiter als Schmitt, der den Gedanken eines Gesetzes ohne Raum wenigstens als Haltung des Feindes anerkannte. Agamben identifiziert das Gesetz mit dem Recht und dieses mit dem Nomos und beraubt sich damit selbst jeder Möglichkeit, das Recht in einer alternativen Form zum Nomos, z. B. als universales Gesetz zu denken.²⁵

Geschichte des Verfalls

Agamben folgt in seiner Definition des souveränen Aktes Carl Schmitt, ergänzt jedoch, wie bereits angedeutet, die Kombination von Nehmen, Teilen und Weiden, in der Schmitt die Vermittlungsfunktion des Nomos zwischen Staat, Recht und Wirtschaft sah, um die mit der Rechtsetzung gleichzeitig stattfindende Setzung der Ausnahme. Dies ermöglicht ihm die Verschiebung des schmittschen Fokus vom Staat auf das Lager. Denn die Ausnahme materialisiert sich, wie er in der Deutung des Bannes als originären souveränen Aktes ausführt, in Räumen, die außerhalb des Rechts stehen. Diese Räume wiederum nehmen im Lauf der abendländischen Geschichte wechselnde Formen an. Sie verändern sich parallel zum Verhältnis, in dem das „nackte Leben“ zum Souveränen, bzw. der Ausnahmefall zum Recht und zur Regel stehen.

Für die Moderne nun ist nach Agamben entscheidend,

„dass das nackte Leben, ursprünglich am Ränd der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozess, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluss und Einschluss, Außen und Innen, *zōē* und *bíos*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten.“²⁶

Die Folge ist, dass die Souveränität, deren ursprüngliche, entscheidende Funktion in der Unterscheidung von „nacktem Leben“ und Politischem, bzw. von *zōē* und *bíos* oder ganz schlicht von Natur und Kultur bestand, vom Staat auf das Lager übergeht. Das Lager deutet Agamben als Territorialisierung der Ausnahme. Von da aus erklärt sich die Behauptung, das Lager sei der Nomos der Moderne. Vorausgesetzt ist allerdings, dass man Agambens Diagnose teilt,

²⁴ Agamben, *Homo sacer*, S. 29.

²⁵ Zu den verschiedenen Weisen das Gesetz zu denken, vgl. Bär, Susanne, Deuber-Mankowsky, Astrid, Wie viel Glaube ist im Staat? Ein transdisziplinärer Austausch zwischen Kultur- und Rechtswissenschaft. In: *Metis. Zeitschrift für historische Frauen- und Geschlechterforschung* 18/2000, S. 89–111. (<http://www.culture.hu-berlin.de/adm/weiter/glaube.html>)

²⁶ Agamben, *Homo sacer*, S. 19.

nach der die Ausnahme immer mehr zur Regel wird. Dann erst ist man in der Lage, das ganze Ausmaß der agambenschen Apokalypse zu erfassen – und ihre Ähnlichkeit mit der schmittschen Eschatologie zu sehen. Hinter der Beschreibung der „biopolitischen Katastrophe“ verbirgt sich die gleiche Angst, die Schmitt zu seiner Verteidigung des Ordnungsstaates trieb: Die Angst vor der Vermischung von Natur und Kultur, von Tod und Leben, die Angst vor Anarchie und Chaos.

Die Erhebung des Lagers zur Matrix der Moderne stützt sich mithin auf die dünne Basis von Carl Schmitts Deutung des Rechts als Nomos und der im Namen des Nomos behaupteten Zusammengehörigkeit von Recht, Ordnung und Ortung.

Die um die Ausnahme ergänzte Deutung des souveränen Aktes als ursprünglich politische Beziehung des Banns eröffnet einen engen Spielraum von kombinatorischen Möglichkeiten, aus denen Agamben die Geschichte des Abendlandes entwirft. Sie folgt der im Bann eingeschriebenen Logik der Gewalt und ist entsprechend eine Geschichte des Verfalls.

Die erste Möglichkeit besteht darin, dass der mit der Ausnahme einhergehende Zustand der Indifferenz durch die Unterscheidung von Innen und Außen, von Privat und Öffentlich (im Sinne von Hannah Arendt) gelingt. Dies ist der Fall in der griechischen Polis, in der – so Agamben – zwischen dem Bereich des Oikos als dem Bereich der *zōē*, der hier als „natürliches Leben“ erscheint und jenem der Polis als dem Bereich des politischen Lebens unterschieden worden sei. In der antiken Welt ist das nackte Leben „aus der *pólis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen und als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oikos* eingeschränkt“²⁷. Als Beleg verweist Agamben auf Aristoteles und dessen Unterscheidung des „*oikonómos* (Kopf eines häuslichen Unternehmens)“ bzw. des „*despótes* (Familienoberhaupt), die sich um die „Fortpflanzung und Erhaltung des Lebens kümmern“²⁸ von den Politikern, die sich um die Politik kümmern. Der Beitrag der Frauen zur Erhaltung des Lebens wird ebenso wenig berücksichtigt, wie die Frage, nach einer möglichen Überschneidung der Geschlechterdifferenz mit der Unterscheidung der Kultur von der Natur.

Die zweite Möglichkeit besteht darin, dass die Unterscheidung nicht durchgängig gelingt und ein Bereich entsteht, in dem die Ununterscheidbarkeit materialisiert wird. Dies ist der Fall in der Konstituierung des so genannten „Homo sacer“. Homo sacer ist die abkürzende Formulierung für einen viel diskutierten und unterschiedlich gedeuteten Satz aus dem archaischen römi-

²⁷ Agamben, *Homo sacer*, S. 2.

²⁸ Agamben, *Homo sacer*, S. 12.

schen Recht. Im Zwölftafelgesetz (8,21) wird als *sacer* = vogelfrei, friedlos erklärt, wer als Patron seinen Klienten betrügt²⁹.

Agamben bezieht sich zu seiner Deutung des *Homo sacer* auf das Lexikon des Pompejus Festus, demgemäß der *Homo sacer* ein Mann ist, der eines Verbrechens wegen verurteilt wurde und getötet werden, aber nicht geopfert werden darf. Der *Homo sacer* ist also eine Art Vogelfreier. Agamben setzt ihn mit dem Gebannten gleich und deutet diesen als Repräsentanten, gleichsam Fleisch gewordene Verkörperung des „bare Life“, des im souveränen Akt der Rechtsetzung freigesetzten „bloßen Lebens“.³⁰ Diese historische Phase setzt mit dem antiken römischen Recht ein und dauert bis zur Einsetzung der Habeas Corpus-Akte im Jahr 1679. Diese Akte gab jedem Arretierten die Möglichkeit, seinen Fall innerhalb von drei Tagen vor Gericht zu bringen. Das Ziel war, willkürliche Arretierungen einzuschränken. Wörtlich besagt sie, dass jeder, der einen Menschen gefangen hält, angehalten sei, diesen innerhalb von drei Tagen persönlich vor Gericht zu bringen. Für Agamben ist mit dieser auf die körperliche Anwesenheit fokussierten juristischen Formulierung der Körper zum politischen Subjekt geworden. Es ist nun dieser Körper, auf den die Repräsentation des nackten Lebens übergeht, womit nach Agamben die letzte Phase der abendländischen Geschichte einsetzt.

Die mit der Politisierung des Körpers in Kraft tretende dritte Möglichkeit, der worst case, besteht in der Verwischung der Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen politischem Leben und so genannt bloßem Leben. In der Moderne materialisiert sich die wörtlich zu verstehende „Landnahme“ der „Ausnahme“ in der Einrichtung von Lagern. Mit ihr werde, so Agamben weiter, die Ausnahme zur Regel. Die Moderne kennzeichnet demnach die unvermittelte Erhebung des politischen Raums über jenem des bloßen Lebens. Ich zitiere aus *Homo sacer*:

„Eine der Thesen der vorliegenden Untersuchung ist, dass gerade der Ausnahmezustand als die fundamentale politische Struktur in unserem Zeitalter mehr und mehr in den Vordergrund tritt und letztlich zur Regel zu werden droht. Als man in unserer Zeit versucht hat, diesem Unlokalisierbaren eine dauerhafte feste Lokalisierung zu verleihen, kam das Konzentrationslager heraus. Das Lager, nicht das Gefängnis, ist der Raum, der dieser originären Struktur des Nomos entspricht.“³¹

²⁹ Ich danke Hildegard Cancik-Lindemaier für ihre erhellenden Erläuterungen zur wissenschaftlichen Einordnung der Satzes zum *Homo Sacer*. Sie weist in einem Brief vom 14.7.01 auf die Bedeutung der gesellschaftspolitischen Intention hin, die das Urteil im römischen Recht hatte, auf die Agamben nicht weiter eingeht. Desgleichen macht sie darauf aufmerksam, dass das Lexikon des Festus, auf das Agamben sich bezieht, verschiedenen Sprachgebrauch zusammenziehe.

³⁰ Agamben, S. 74 ff.

In diesem perpetuierten Ausnahmezustand sind wir nach Agamben alle virtuell „homines sacri“³², sind wir alle potentielle Jüdinnen und Juden, die der Autor als „Repräsentanten schlechthin und beinahe als lebendiges Symbol des „Volkes“, jenes nackten Lebens“ bezeichnet, das „die Moderne zwangsläufig in einem Inneren erzeugt, aber dessen Präsenz sie auf keine Weise mehr ertragen“ könne³³.

Diese Stelle zeigt noch einmal deutlich, wie das Denken im Ausnahmefall funktioniert und wohin es führt. So verspricht die Orientierung am Extrem höchste Konkretion und führt doch, wie die pauschalisierende Verallgemeinerung, wir seien potentiell alle *homines sacri* deutlich macht, in die reine und leere Abstraktion. Als solche ist sie nicht nur ein Affront gegenüber den konkreten Leiden der Opfer und ihrer Angehörigen. Sie nivelliert nicht nur die Differenzen zwischen Opfern und Tätern, zwischen Zeugen und Nachgeborenen. Sie verwischt auch die vorhandenen und sich im Zuge der Durchsetzung der Globalisierung und der Reproduktionstechnologien verschärfenden Klassenunterschiede zwischen Arm und Reich, zwischen Norden und Süden, zwischen der Norm entsprechenden und den von der Norm abweichenden Menschen.

Es ist, als ob Agamben Foucault den Ball zuspielen würde, der die Konzentration auf die Theorie der Souveränität aus genau diesem Grund kritisierte, dass sie durch die Ideologie einer fiktiven Einheit der Macht die faktischen Herrschaftsverhältnisse und Differenzen, ebenso wie die stattfindenden Kämpfe um die Macht unsichtbar mache.

Sowohl die Kategorie des Ausnahmezustandes als auch die Konzentration auf das Lager als „Landnahme der Ausnahme“ weisen auf den Ursprung von Agambens Theorie in Carl Schmitts Souveränitätslehre und dessen Konzept des *Nomos* zurück. Schmittianisch ist schließlich auch die Deutung des Zusammenfalls von Innen und Außen als Einbruch der Katastrophe, die nach Schmitt der Ankunft des Antichrist gleichkomme. So ist nach Agamben die Katastrophe der Moderne die Folge davon, dass die Unterscheidung von politischer Existenz (*bíos*) und nacktem Leben (*zōē*) aufgehoben wird, indem das nackte Leben – statt vom Politischen unterschieden, im Lager zum Fundament des Politischen wird.

Stellt nach Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind die für die Konstituierung des Politischen notwendige Kategorie dar, so ersetzt sie Agamben unter expliziter Analogie zu Schmitt durch die Unterscheidung von „nack-

³¹ Agamben, S. 30.

³² Agamben, *Homo sacer*, S. 124.

³³ Agamben, S. 179.

tem Leben“ und „politischer Existenz“.³⁴ Zwar zielt Agamben auf eine Bloßstellung der Gewalt, die dem abendländischen politisch-juridischen Modell der Macht von Beginn an und wesentlich eigentümlich sei, doch verfängt er sich, indem er sie ontologisiert und damit enthistorisiert, in einem Kreislauf von Gewalt, der schließlich in der dargestellten Verfallsgeschichte mündet.

Die Kritik Michel Foucaults

Mit der Fokussierung auf die schmittsche Theorie der Souveränität beansprucht Agamben, die rechtstheoretischen Fragen in die Diskussion der Biopolitik zurückgeführt zu haben. Eben dieser rechtstheoretische Aspekt sei von Foucault im Zuge seiner Konzentration auf ein dynamisches Modell der Macht vernachlässigt worden.

Foucault hält er zum einen vor, er habe zwischen den Untersuchungen zu den „Technologien des Selbst“ und den politischen Strategien der Biomacht keine Vermittlung gefunden.³⁵ Zum anderen habe Foucault es verpasst, eine Analyse des modernen Totalitarismus und der Konzentrationslager zu liefern.³⁶ Beide Punkte will Agamben mit seiner Neuformulierung der Biopolitik ergänzen.

Nun reduziert er jedoch die komplexe und weitreichende erste Frage, wie das Ineinandergreifen der Techniken des Selbst mit den Prozessen der Totalisierung der Macht zu denken sei, auf den einen Aspekt, der sein eigenes Erkenntnisinteresse leitet: wie das biopolitische Modell der Macht mit dem juristisch-institutionellen Modell der Macht interferiere³⁷. Damit ist die Macht nicht mehr – wie bei Foucault – als ein komplexes Verhältnis von Kräften gedacht, sondern erscheint als Formation von zwei Blöcken. Dies hat zum einen zur Folge, dass der ganze Komplex der Kämpfe und mit ihm die Frage nach den Widerstandsbewegungen außen vor bleibt. Zum Zweiten unterschlägt Agamben eben jenes Erkenntnisinteresse, das Foucault bei seinen Forschungen zu den Selbsttechniken geleitet hat: die Frage, wie angesichts der Disziplinierung und Unterwerfung des Subjekts die Entstehung einer Kunst der Kritik zu erklären ist.

In einem nächsten Schritt schmilzt Agamben seine beiden Machtblöcke zu einem zusammen. Seine Antwort auf die Frage, wie das biopolitische Modell

³⁴ Agamben, *Homo sacer*, S. 18.

³⁵ *Homo Sacer*, S. 15 f.

³⁶ Agamben, *Homo sacer*, S. 127.

³⁷ Agamben, *Homo sacer*, S. 16.

der Macht mit dem juristisch-institutionellen interferiere, lautet simpel: Zwischen Souveränitätsmacht und Biomacht gebe es gar keine Differenzen, denn der biopolitische Körpers sei nichts anderes als die Produktion und damit die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht selbst. So kommt er zur Aussage, die Biopolitik sei immer schon ein integrativer Bestandteil der Souveränitätsmacht und damit genauso alt wie der souveräne Ausnahmefall. Der moderne Staat stelle somit nichts Neues dar, sondern bringe, indem er das biologische Leben ins Zentrum seines Kalküls rücke, nur das geheime Band wieder ans Licht, das die Macht immer schon an das nackte Leben binde.³⁸ Damit knüpfe der moderne Staat an das Unvordenkliche der „*arcana imperii*“ an, gemäß dem agambenschen Gesetz einer „hartnäckigen Entsprechung zwischen Modernem und Archaischem, die man in den verschiedensten Bereichen“ antreffe.

Ist diese Enthistorisierung tatsächlich eine Korrektur an Foucault? Ich meine, es verhält sich genau umgekehrt. Wenn von Korrekturen die Rede sein soll, dann zeigt die erneute Beschäftigung mit Foucaults Konzept von Biomacht und Souveränitätsmacht, dass Foucault die Fokussierung auf die Souveränitätsmacht mit guten Gründen vermied. Tatsächlich läuft Agambens Reformulierung der Begriffe der Souveränitätsmacht und der Biopolitik nicht nur auf ein monolithisches und statisches Modell der Macht hinaus, sondern versperrt im gleichen Zug den Blick auf die historisch wirksamen Kräfte des Widerstandes. Durch seine Verbeugung vor der Souveränitätsmacht, der er als „höchster Macht“ die „Fähigkeit“ zuspricht, „sich und die anderen als tötbares und nicht opferbares Leben zu konstituieren“³⁹, reinstalliert Agamben den ominös bleibenden Souverän als solitären Akteur und Motor der Geschichte. – Bis dass sich in der Moderne das Lager selbst zum Souverän erhebt und alle Differenzen tilgt!

So haben seine Begriffe von Souveränitätsmacht und Biomacht mit jenen von Foucault fast nur noch den Namen gemein.

Anders als Agamben dachte Foucault die Macht als ein Verhältnis von Kräften, und er dachte die Macht von unten her. Es ging Foucault darum, ein Wissen zu Tage zu fördern, das er als verschüttetes bzw. unterworfenen Wissen bezeichnete.⁴⁰ Dazu stellte er an oberster Stelle die Forderung auf, nicht das in die Geschichte hineinzulesen, was man vorher schon wusste. Bei dem gesuchten verschütteten Wissen handelt es sich um das historische Wissen der Kämpfe, also just um jenes Wissen, das ein monolithisches Machtmodell ins Dunkel des Vergessens verweist. Es versperrt den Blick auf die historischen, die aktuellen und möglichen Formen von Widerstand.

³⁸ Agamben, *Homo sacer*, S. 16.

³⁹ Agamben, *Homo sacer*, S. 110 f.

⁴⁰ Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 16.

Anstatt Foucaults Analysen zu korrigieren, beweist Agamben mit seiner These des *Homo sacer* vielmehr, wie aktuell Foucaults Kritik immer noch ist. So stellt Agamben einerseits den Anspruch auf, eine Kritik der Gewalt zu leisten, und beschwört andererseits den Begriff einer Gewalt, welche, Souveränitätsmacht, Biopolitik und den perpetuierten Ausnahmezustand verbindend, Widerstand, wenn überhaupt, dann nur in einem Sprung *aus* der Geschichte zu denken erlaubt. Dabei verliert er, ob der Fokussierung auf eine dermaßen vereinheitlichte Macht, die Frage nach jener Geschichte aus dem Blick, die ihm sein kritisches Anliegen überhaupt erst zu formulieren ermöglicht. Die Moderne ist eben nicht nur Katastrophe. Zum Erbe der Aufklärung gehört auch die Kunst der Kritik.

Sie ging, wie Foucault gezeigt hat, mit der Herausbildung der modernen Wissenschaften und mit der Menschenregierung einher. Es war eben diese Kunst der Kritik, die Carl Schmitt seinerseits mit seinem Begriff des Souveräns und des Nomos bekämpfte. Von der Aufklärung als einem Verhältnis von Kräften ausgehend, hat Foucault in seinem Spätwerk die Möglichkeit einer Ethik in Form einer „Ästhetik der Existenz“ entworfen.

Dabei knüpfte er an die Antwort an, die er seinem Vortrag aus dem Jahr 1977 auf die selbstgestellte Frage *Was ist Kritik?* gegeben hat. Kritik sei, so formulierte er es 1977, eine Haltung und als solche ein Tugend; – Kritik so die berühmte gewordene allgemeine Charakterisierung ist: „Die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“⁴¹.

Den „Entstehungsherd“ dieser Kunst der Kritik, die er mit der Kunst der Selbstregierung gleichsetzte, ortete Foucault dreifach:

Erstens biblisch: Als solche ist sie aus der Frage hervorgegangen, wie die Heilige Schrift zu deuten sei, ja ob die Bibel überhaupt der Wahrheit entspreche.

Zweitens juristisch: sie entspring dem Impuls, die existierenden Gesetze nicht mehr annehmen zu wollen, weil man sie als ungerecht empfand.

Drittens epistemologisch. Die Entstehung der Wissenschaften führte zur Aufkündigung des Gehorsams gegenüber einer Autorität, die bestimmte, was wahr und was unwahr ist.

Aus diesem dreifachen Ursprung der Kritik beschreibt Foucault den „Entstehungsherd der Kritik“ als das „Bündel der Beziehungen zwischen der Macht der Wahrheit und dem Subjekt“. Kritik befragt mithin die „Wahrheit auf ihre Machteffekte und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse“ und lässt sich nun spezifizieren als „Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten

⁴¹ Foucault, *Was ist Kritik?* Aus dem Franz. v. Seitter, Walter. Berlin 1992, S. 12.

Unfügsamkeit.“⁴² Es ist kein Zufall, dass Foucault sich der Frage des Widerstandes über die Sprache des Gesetzes nähert. Die Kunst der „Selbstregierung“ ist ein anderes Wort für Autonomie – Selbstgesetzgebung. Nun war für Foucault die Untersuchung der Techniken des Selbst mit der Frage nach den Bedingungen verbunden, die der Kunst der Kritik so viel Raum geben sollten, wie möglich. Techniken des Selbst sind mithin nicht nur Techniken der Unterwerfung, sondern meinen jede Form der Herstellung eines Bezuges des Selbst zu sich selbst. Dazu gehört auch jene Form, die Foucault in einer seiner letzten Vorlesungen aus dem Jahr 1983–84 das „parrhesiastische Bündnis des Subjektes mit sich selbst“ nannte⁴³. Parrhesia kann mit „Freisprechen“ oder auch mit „Wahrsprechen“ übersetzt werden. Es bezeichnet ein Bündnis des Subjektes, das mit sich selbst spricht. Und zwar so, dass sich das Subjekt sowohl an die Aussage, die es gerade geäußert hat, bindet, als auch an die Äußerung selbst. In dieser „parrhesiastischen Aussage“ entdeckte Foucault eine Technik des Selbst, welche als Möglichkeitsbedingung der Herausbildung der Kritik betrachtet werden kann. Durch das in der parrhesiastischen Aussage enthaltene zweifache Bündnis geht das Subjekt eine verbindliche Beziehung mit sich selbst ein und übt eben darin die Kunst der Kritik:

„Es bindet sich an die Aussage, aber auch an die Äußerung. D. h. – und darin wird aus dem Bündnis ein zweifaches –, einerseits sagt das Subjekt in der Parrhesia: ‚Das ist die Wahrheit.‘ Es sagt, dass es tatsächlich diese Wahrheit denkt, und dadurch vollendet es die Aussage. Aber es geht auch dadurch ein Bündnis ein, dass es sagt: ‚Ich bin derjenige, der diese Wahrheit gesprochen hat‘. Nur ich binde mich also an die Äußerung und nehme das Risiko aller Konsequenzen auf mich.“⁴⁴

Durch das doppelte Bündnis geht das Subjekt eine verbindliche Beziehung zu dem von ihm als Wahrheit Geäußerten ein. Dies ermöglicht ihm eine Lösung von der Autorität des geltenden Rechts und den Widerspruch gegen eine als unwahr und das heißt ungerecht empfundene Autorität. Die parrhesiastische Aussage, die Foucault explizit von der performativen Aussage unterscheidet, wird mithin zum Ausgangspunkt für die Kunst der Selbstregierung. Die ange deuteten Risiken, die das Subjekt auf sich nimmt, gehen bis zur Konsequenz der Todesstrafe. In der zitierten Stelle führt Foucault als Beispiel das Subjekt an, das sich „gegen den Tyrannen erhebt und unter den Augen des ganzen Hofstaates die Wahrheit spricht“.⁴⁵ Hannah Arendt hat, wenn auch unter Verwen-

⁴² Foucault, *Was ist Kritik*, S. 16.

⁴³ Foucault, Michel, *Das Wahrsprechen des Anderen. Zwei Vorlesungen von 1983/84*. Hg. v. Reuter, Ulrike et. al. Frankfurt a. M. 1988, S. 35.

⁴⁴ Foucault, *Das Wahrsprechen*, S. 35.

dung einer anderen Begrifflichkeit, die Frage, die letztlich auch Foucaults Untersuchungen der Selbsttechniken zugrundeliegen, in ihrem Aufsatz *Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?*⁴⁶ gestellt. Arendt bezieht sich dabei auf die Frage des (fehlenden) Widerstandes im Nationalsozialismus. Dabei, so wendet sie ein, müsse man eigentlich nicht fragen, warum so viele mitgemacht hätten, sondern warum einige *nicht* mitgemacht haben, obwohl sie dadurch das Risiko aller Konsequenzen auf sich nahmen.

Das Auffinden und Ansetzen an diese Spuren einer „Kunst der freiwilligen Unknechtschaft“ setzt ein Denken voraus, das Geschichte nicht monokausal – und Macht nicht monolithisch versteht. Es ist ein Denken, das sich vielmehr selbst als „historisch-philosophische Praxis“ und als solche „als Übung seiner selber“ und in diesem Sinn als eine „Selbsttechnik“ versteht.⁴⁷

Wie beschreibt nun Foucault das Verhältnis von Biomacht und Souveränitätsmacht und welche Konsequenzen zieht er für eine mögliche Erklärung des Nationalsozialismus? Anders als Agamben versteht Foucault Biomacht deziert als historisches Phänomen. Ihre Entstehung ist gebunden an die Herausbildung der modernen Wissenschaften. Löst man den Begriff der Biopolitik, bzw. Biomacht von der Herausbildung der Statistik, der modernen Medizin, der Biologie, der Evolutionstheorie und von der Verflechtung dieser Wissensapparate mit den Institutionen des Staates, verkehrt er sich in eine leere Hülse, in ein metaphysisches Abstraktum. Im Gegensatz zu Agamben, der Politik philosophisch zu begründen sucht, dachte Foucault Politik als Beziehung zwischen der Macht, der Wahrheit und dem Subjekt. Dabei verstand er Wahrheit nicht als ein übergeschichtliches Phänomen sondern als Effekt konkreter historischer Techniken, gebunden an die Geschichte der Wissenschaften. Anders als Agamben dachte Foucault nicht von der Philosophie, sondern von der Epistemologie her.

Aus dieser Perspektive erscheint Agambens Satz, nach dem der moderne Staat nichts Neues sei, sondern, indem er das biopolitische Leben ins Zentrum seiner Berechnungen stelle, nur das geheime Band, das Macht und „nackte Leben“ immer schon verbinde, zum Vorschein bringe, als reine Spekulation.

Denn das „Leben selbst“ gibt es, ebenso, wie die Biomacht selbst, nicht vor der Bevölkerungspolitik. Biopolitik bezieht sich auf den im 19. Jahrhundert herausgebildeten „Gesellschaftskörper“, der seinerseits ein Effekt des mit den modernen Wissenschaften entstandenen Wissensapparates ist.

⁴⁵ Foucault, *Das Wahrsprechen*, S. 35.

⁴⁶ Arendt, Hannah, Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?, in: *Nach Auschwitz. Essays und Kommentare* 1, Berlin 1989, S. 81–97.

⁴⁷ Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, Bd. II. Aus d. Franz. v. Raulff Ulrich, Seitter, Walter, Frankfurt a. M. 1986, S. 16.

Staatsrassismus

Foucault ging bei seiner Analyse des Totalitarismus, die er am Schluss seiner Vorlesungen am Collège de France von 1975/76⁴⁸ vorlegte, von der Frage aus, wie es möglich sei, dass eine politische Macht die Funktion des Todes ausüben kann, wenn es stimmt, dass die disziplinäre und regulatorische Biomacht immer mehr um sich greift. Wie mit anderen Worten zu erklären ist, dass unter der Vorherrschaft einer Biomacht, deren Funktion in der Optimierung des Lebens bestehe, nicht nur Millionen Menschen, sondern ganze Völker, ermordet wurden.

Seine Antwort zeigt, dass „Vorherrschaft der Bio-Macht“ nicht bedeutet, dass die Souveränitätsmacht des Staates keine Rolle mehr spiele. Vielmehr verdeutlicht sie noch einmal, dass Biopolitik die Existenz von Wissenschaften wie die Statistik, die Medizin, die Evolutionstheorie, die Sexualwissenschaften etc. voraus- und in Gang setzt, um in Verbindung mit der Staatsmacht den so genannten „Gesellschaftskörper“ hervorzubringen. Und erst von diesem wissenschaftshistorischen Horizont aus eröffnet sich Foucaults Zugang zu einer Analyse des Totalitarismus und der Sinn der Frage, wie sich die Souveränitätsmacht mit ihrer Funktion, der Macht über den Tod, mit der Biomacht und deren Funktion der Optimierung des Lebens in einer Weise verbinden konnte, die zu einer Politik führte, deren Ziel die Vernichtung des Lebens war.

Das die Souveränitätsmacht mit der Biomacht verbindende Glied ist, wie Foucault, überzeugend darlegt, nicht der Souverän, sondern der *Staatsrassismus*. Der Rassismus ist „in einer Normalisierungsgesellschaft die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens“.⁴⁹

Daraus ergibt sich für die Analyse des Totalitarismus: Er ist erstens nur unter der Bedingung zu erklären, dass die Biomacht und die Souveränitätsmacht als unterschiedliche Formen der Macht verstanden werden. Dass zweitens die Biomacht als eine an die Herausbildung des modernen Wissensapparates gebundene historisch jüngere Form der Macht begriffen wird. Dass drittens diese Macht auf die Optimierung des Lebens zielt, wobei sich Leben in diesem Zusammenhang auf den „Gesellschaftskörper“, bzw. die Rasse bezieht, dass es mithin um die Optimierung dieses Gesellschaftskörpers, bzw. der Rasse geht. Und dass viertens, die Souveränitätsmacht nicht abgedankt, sondern sich im

⁴⁸ Es handelt sich um die Vorlesung vom 17. März 1976. (Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Aus d. Franz. v. Ott, Michaela. Frankfurt a. M. 1999, S. 276–305. Sie wurde bereits 1993 unter dem Titel „Leben machen und sterben lassen“ in dem Band von Reinfeldt, Sebastian und Schwarz, Richard *Biomacht*. Duisburg 1993 in deutscher Übersetzung veröffentlicht.)

⁴⁹ Foucault, *In Verteidigung*, S. 296.

Zuge dieser Veränderungen selbst verändert hat, indem sie den Staatsrassismus hervorbrachte, um ihre Funktion weiter zu üben.

So ist der Totalitarismus nur im Rekurs auf den Rassismus zu verstehen, der seinerseits die Evolutionstheorie voraussetzt.

Zusammenfassend beschreibt Foucault den nationalsozialistischen Staat in folgender Weise:

„Der Nazistaat hat das Feld des Lebens, das er verbessert, schützt, absichert und biologisch kultiviert, und zugleich das Recht des Souveräns, jemanden – nicht nur die anderen, sondern auch die eigenen Leute – zu töten, absolut zur Deckung gebracht. Es gab bei den Nazis die Koinzidenz zwischen einer verallgemeinerten Bio-Macht und einer absoluten Diktatur, die durch dieses schreckliche Übersetzungsverhältnis zwischen dem Recht zu töten und der Auslieferung des gesamten Gesellschaftskörpers an den Tod gekennzeichnet war. Der Nazismus ist ein absolut rassistischer Staat, ein absolut mörderischer und selbstmörderischer Staat. Dies überlagert sich zwangsläufig und mündet natürlich in die ‚Endlösung‘ der Jahre 42–45 (dank deren man über die Juden alle anderen Rassen, deren Symbol und Manifestation die Juden waren, eliminieren wollte) und in das Telegramm 71, in welchem Hitler im April 1945 den Befehl erteilte, die Lebensbedingungen des deutschen Volkes selbst zu zerstören“.⁵⁰

Zur Aufgabe einer *Kritik der Gewalt*, die sich, wie Benjamin im ersten Satz seines gleichnamigen Essays feststellt, allein als „Darstellung ihres Verhältnisses zu Recht und Gerechtigkeit“ umschreiben lasse, da eine „wie immer wirkende Ursache“ erst dann zur Gewalt werde, wenn sie in „sittliche Verhältnisse“⁵¹ eingreife, gehört die Selbstverpflichtung zur Differenzierung. Agambens Erhebung des Lagers zur Matrix der Moderne, seine pauschalisierende Erklärung des Ausnahmezustandes zur Regel setzt sich von der Geschichte ab. Und eben in dieser Abstraktion, welche die Abstraktion von den „sittlichen Verhältnissen“ nach sich zieht, übt er die Gewalt aus, die er zu kritisieren vorgibt.

⁵⁰ Foucault, *In Verteidigung*, S. 301 f.

⁵¹ Benjamin, Walter, „Zur Kritik der Gewalt“. In: *Gesammelte Werke* Bd. II.1, S. 179.

Disability Studies, Körper und das komplexe Feld der Identitäten

Ein Interview mit Sharon S. Snyder und David T. Mitchell von Anja Tervooren

In den letzten Jahren deutet sich in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit ein Wandel in der Auffassung von Behinderung an. Zunehmend werden behinderte Menschen selbst als Produzierende von Kunst wahrgenommen und Darstellungen von Behinderungen in Kunst und Literatur und damit kulturelle Konstruktionen von Behinderung herausgearbeitet. Auf diesem Wege wird die Kategorie Behinderung – ähnlich wie es die Gender Studies mit der Kategorie Geschlecht tun – untersucht und in Frage gestellt. Dieser Ansatz hat sich in den Vereinigten Staaten unter dem Namen *Disability Studies* etabliert. Zu seinen Mitbegründern gehören Sharon S. Snyder und David T. Mitchell, die neben ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit Filme machen. Im Anschluss an ihren Aufenthalt in Deutschland im Sommer 2001 produzierten sie den Film *A World Without Bodies*, der sich mit der Geschichte der Euthanasie in Deutschland während der NS-Zeit auseinandersetzt. In ihrem Buch *Narrative Prothesis. Disability and the Dependencies of Discourse* untersuchen sie Literatur und Film von der Antike bis zur Postmoderne und zeigen, dass Behinderung in ästhetischen Diskursen immer schon eine zentrale Figur darstellte, die jedoch häufig nur dazu benutzt wurde, um kulturellen Verfall oder persönliche Schuld darzustellen. Über die Geschichte der Disability Studies, die Rolle der Geisteswissenschaften, dem Thema Körper und Kultur und den Ähnlichkeiten und Differenzen zu den Gender Studies hat sich Anja Tervooren mit den beiden unterhalten.¹

Anja Tervooren: Als Ergebnis der 1990er-Jahre, in denen die Disability Studies in den Vereinigten Staaten einen Boom erfuhren, kann mittlerweile an vier US-amerikanischen Universitäten der Studiengang Disability Studies belegt werden. Diese Entwicklung hat theoretische, methodische und politische Ähnlichkeiten mit den Gender, Queer und Postcolonial Studies, vollzog sich im Vergleich zu diesen jedoch zeitlich nach hinten versetzt. Wo würdet ihr den Anfang der Disability Studies ansetzen, und kann man überhaupt von einem Anfang sprechen?

¹ Das Interview konnte nur zustande kommen, weil Ulrike Köhler die Bedingungen geschaffen hat. Ein großer Dank geht an sie.