

Thomas Lemke

Die politische Ökonomie des Lebens – Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben

Das Problem des Rassismus besitzt einen zentralen Stellenwert innerhalb der Machtanalyse Michel Foucaults.¹ Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen von Ausgrenzung, Diskriminierung und Marginalisierung bildet einen festen Bestandteil in seinen Vorlesungen am Collège de France Anfang der 1970er Jahre. Am Ende der Vorlesung von 1975 findet sich eine Unterscheidung, welche Foucaults weitere Arbeit bestimmen wird: die Differenz zwischen dem traditionellen Thema des Rassenkampfes und einem neuen, „internen Rassismus“, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entsteht und sich auf den Kampf gegen die Anormalen und „Degenerierten“ konzentriert.² In der Vorlesungsreihe von 1976 und in *Der Wille zum Wissen* nimmt Foucault diesen Faden auf. Er bestimmt den modernen Rassismus als die Einführung einer „Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“³ und analysiert ihn im Kontext einer gesellschaftlichen Transformation, die er schließlich als „Biomacht“ bzw. „Biopolitik“ bezeichnet.⁴ Seit seiner ersten Formulierung Mitte der 1970er Jahre ist Foucaults Begriff der Biopolitik auf großes Interesse gestoßen. Eine Reihe von historischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten haben sein analytisches Instrumentarium aufgegriffen und fortentwickelt. In den letzten Jahren ist jedoch eine tendenzielle Verallgemeinerung und Entpolitisierung des Begriffs der Biopolitik zu beobachten, wobei häufig gerade die von Foucault herausgestellte

¹. Für den folgenden Beitrag greife ich auf Material zurück, das bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurde (vgl. Thomas Lemke, „Rechtssubjekt oder Biomasse? Reflexionen zum Verhältnis von Rassismus und Exklusion“, in: Martin Stingelin (Hg.), *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt/M. 2003).

². Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris 1999, 299 f.

³. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 295.

⁴. Foucault unterscheidet nicht systematisch zwischen „Biomacht“ und „Biopolitik“ und verwendet beide Begriffe weitgehend synonym (vgl. Jacques Rancière, „Biopolitique ou politique?“, in: *Multitudes* 1 (2000), 88-93. Für einen Differenzierungsversuch s. Maurizio Lazzarato, „Du biopouvoir à la biopolitique“, in: *Multitudes* 1 (2000), 45-57).

kritische Dimension und die historische Problematik des Rassismus verloren geht. In der wissenschaftlichen Fachliteratur ebenso wie in Mediendiskursen wird Biopolitik zunehmend als ein neutraler Terminus oder als eine allgemeine Kategorie gebraucht, um die sozialen Folgen biotechnologischer Interventionen zusammenzufassen, ohne jedoch deren Einbettung in umfassendere politische Rationalitäten und ökonomische Strategien zu reflektieren. Eine Ausnahme stellt in dieser Hinsicht Giorgio Agambens Reformulierung des Foucaultschen Begriffs der Biopolitik dar, die er vor allem in dem Buch *Homo Sacer* vorgelegt hat.⁵

Homo Sacer zeigt die Gegenwart als katastrophischen Endpunkt einer politischen Tradition, die ihren Ursprung in der griechischen Antike hat und zu den nationalsozialistischen Vernichtungslagern führt. Stellt für Foucault das Aufkommen biopolitischer Mechanismen im 17. und 18. Jahrhundert eine historische Zäsur zwischen Souveränitätsmacht und Biopolitik dar – „den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens“.⁶ –, so besteht Agamben auf ihrer logischen Verbindung: Die Biopolitik bilde den Kern souveräner Machtausübung. Die Moderne markiert demnach keinen Bruch mit der abendländischen Tradition, sondern generalisiert und radikalisiert lediglich, was schon in deren Ursprung angelegt ist. Agambens These ist, daß die Konstitution souveräner Macht die Produktion eines biopolitischen Körpers voraussetzt. Der Einschluß in die politische Gemeinschaft sei nur möglich durch den gleichzeitigen Ausschluß von Menschen, denen der Status eines Rechtssubjekts verweigert wird.

Agambens Neufassung des Begriffs der Biopolitik vermag nur teilweise zu überzeugen. Er diagnostiziert zwar zurecht eine Zuspitzung biopolitischer Entwicklungstendenzen in der Gegenwart, da seine Analyse jedoch einem juristischen Machtkonzept verpflichtet bleibt, kann sie zentrale Aspekte dieser Transformation nicht erfassen. Nach einer Vorstellung der Argumentation in *Homo Sacer* im ersten Teil, werde ich im zweiten Abschnitt diese Probleme durch einen Vergleich mit Foucaults Rassismuskonzept illustrieren. Dennoch hat Agamben recht, wenn er eine Aktualisierung und Korrektur der Foucaultschen Kategorien angesichts des Auftauchens neuer politischer Technologien einfordert. Im dritten Teil schlage ich eine Weiterentwicklung seines kritischen Analyseinstrumentariums vor.

1. Das Lager und die Produktion nackten Lebens

⁵. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.

⁶. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 1977, 170.

Agambens Ausgangspunkt bildet eine Unterscheidung, die, so seine These, die westliche politische Tradition seit der griechischen Antike bestimmt. Die Leitdifferenz des Politischen sei nicht jene zwischen Freund und Feind, sondern die Trennung zwischen dem nackten Leben (*zoé*) und der politischen Existenz (*bios*), dem natürlichen Dasein und dem rechtlichen Sein eines Menschen. Agamben stützt seine Argumentation auf eine Figur aus dem archaischen römischen Recht. „Homo sacer“ nannte man einen Menschen, den man strafflos töten konnte, da er aus der politisch-rechtlichen Gemeinschaft verbannt und auf den Status seiner physischen Existenz reduziert war. Während selbst noch der Verbrecher Ansprüche auf rechtliche Garantien und Verfahrensformen geltend machen kann, war dieser „heilige Mensch“ vollkommen schutzlos. Aus der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen stand er jenseits des menschlichen wie des göttlichen Rechts und konnte nicht rechtlich verfolgt noch religiös geopfert werden. Weder ganz lebendig noch als vollständig tot anerkannt, bildete *homo sacer* eine Art „lebender Toter“, dem noch das elementare Recht verwehrt war, wie ein Mensch zu sterben.

Für Agamben markiert die obskure Figur des *homo sacer* die andere Seite der Logik der Souveränität. Wie der Souverän über dem Gesetz steht, so ist das „nackte Leben“ seinem Geltungsbereich entzogen und „unterliegt“ ihm zugleich. Das „bloße Leben“⁷, das als randständig gilt und am weitesten von der Politik entfernt zu sein scheint, erweist sich als die solide Basis eines politischen Körpers, der Leben und Sterben eines Menschen zum Gegenstand einer souveränen Entscheidung macht – bis hin zu der Frage, wer überhaupt als Mensch anerkannt wird. In dieser Perspektive stellt die Produktion von *homines sacri* einen verleugneten, aber konstitutiven Teil der politischen Geschichte des Abendlandes dar.

Die Spur des *homo sacer* führt Agamben von den römischen Exilanten über die mittelalterlichen Vogelfreien zu den Häftlingen der nationalsozialistischen Konzentrationslager, ohne freilich dort abubrechen. Agamben sieht vielmehr im Lager das „neue biopolitische *nomos* des Planeten“⁸. Die Rede vom Lager zielt nicht auf vergangene Gräueltaten, sondern auf gegenwärtige „Orte des Ausnahmezustands“⁹, in denen sich Recht und Fakt, Regel und Ausnahme ununterscheidbar überlagern: Räume, in denen nicht Rechtssubjekte, sondern „nacktes Leben“ anzutreffen ist und der Ausnahmezustand auf Dauer gestellt wird. Agambens Beispiele sind neben den Insassen nationalsozialistischer Vernichtungslager Staatenlose, Flüchtlinge und Kompatienten. Diesen

⁷. Agambens Konzept der *vita nuda* verweist auf Walter Benjamins Ausdruck vom „bloßen Leben“, wurde in *Homo Sacer* aber einheitlich mit „nacktes Leben“ übersetzt (vgl. Übersetzeranmerkung in Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 199).

⁸. Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001, 49; Hervorheb. im Orig.; Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 190).

⁹. Giorgio Agamben, „Ohne Bürgerrechte bleibt nur das nackte Leben“, in: *Jungle World*, 4. Juli 2001.

scheinbar völlig unzusammenhängenden „Fällen“ sei eines gemeinsam: Obgleich es sich um menschliches Leben handelt, sind sie vom Schutz des Gesetzes ausgeschlossen.

Wie Foucaults Genealogie des Gefängnisses bezieht sich auch Agambens Analyse des Lagers nicht einfach auf ein Archiv der Erinnerung, sondern auf ein Ereignis, das sich täglich wiederholt. In dieser Hinsicht ist das Lager ebenso wenig wie das Gefängnis eine historische Tatsache oder eine logische Anomalie, sondern eine „verborgene Matrix“¹⁰ des politischen Raumes. Agamben sieht seine Aufgabe darin, diese Tiefenstruktur sichtbar zu machen, um die gegenwärtige politische Konstellation besser zu begreifen. Für ihn stellt das Lager weniger eine umgrenzte oder eingezäunte räumliche Einheit dar, vielmehr symbolisiert und fixiert dieses umgekehrt die Grenze zwischen „nacktem Leben“ und politischer Existenz. Lager in diesem Sinne sind nicht nur die Konzentrationslager der Nationalsozialisten oder die heutigen Abschiebegefängnisse, sondern prinzipiell jeder Raum, in dem systematisch nacktes Leben produziert wird: „Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt“¹¹. Mit anderen Worten: Agamben nimmt eine folgenreiche Neubestimmung des Lagers vor, die dessen traditionelle Bedeutung verschiebt bzw. „verlagert“. Das Lager – einst Inbegriff und Ausdruck der Differenz von Freund und Feind, von politischer Gegnerschaft und sozialer Gegenkraft – wird bei Agamben zur „Materialisierung des Ausnahmezustandes“¹², wo sich Recht und Faktum, Regel und Ausnahme ununterscheidbar überlagern: „Das politische System ordnet nicht länger Lebensformen und Rechtsnormen des Rechts in einem feststehenden Raum, sondern birgt in seinem Inneren eine *entordnende Ortung*, die über es hinausreicht und in der jede Lebensform und jede Rechtsnorm potentiell genommen werden kann“¹³.

Die moderne Biopolitik besitzt, so Agamben weiter, ein „doppeltes Gesicht“: „Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und noch furchterregenderes Fundament“¹⁴. Es ist also dieselbe Referenz auf das „nackte Leben“, die in den bürgerlichen Demokratien zu einem Vorrang des Privaten gegenüber dem Öffentlichen und in den totalitären Staaten zum entscheidenden politischen Kriterium für die Suspendierung von Individualrechten wird. Aber auch wenn beiden

¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 175.

¹¹ Ebd., 177.

¹² Ebd., 183.

¹³ Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001, 48; Hervorheb. im Original.

¹⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 129.

Regierungsformen dasselbe Substrat – das „nackte Leben“ – zugrunde liegt, so bedeutet dies nicht, daß sie politisch gleich zu bewerten sind. Anders als die meisten Kommentatoren meinen, geht es Agamben keineswegs um eine Nivellierung von Demokratie und Diktatur oder um die Abwertung bürgerlicher Freiheits- oder sozialer Teilhaberechte.¹⁵ Eher will er darauf hinweisen, daß der demokratische Rechtsstaat kein alternatives politisches Projekt gegenüber den nazistischen oder stalinistischen Diktaturen darstellt, sondern diese biopolitische Entwicklungstendenzen radikalisiert, die sich nach Agambens Einschätzung bereits in anderen politischen Kontexten und historischen Epochen fanden und deren prägende Kraft heute eher zu- als abgenommen hat. Agamben folgt also nicht einer Logik der Pauschalisierung und Parallelisierung, sondern er versucht im Gegenteil dafür zu sensibilisieren, was bei aller politischen Unterschiedlichkeit diesen Regierungsformen gemeinsam ist: die Produktion „nackten Lebens“. Statt darauf zu beharren, daß die nationalsozialistischen Lager eine logische Ausnahme oder ein historisches Randphänomen darstellen, sucht er nach der „Regelhaftigkeit“ oder der Normalität dieser Ausnahme und stellt die Frage, inwiefern das „nackte Leben“ einen essentiellen Bestandteil der gegenwärtigen politischen Rationalität oder „das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie“¹⁶ darstellt, da das Leben, seine Erhaltung und Verlängerung zunehmend zu einer staatlichen Aufgabe und zum Gegenstand rechtlicher Regulierung werden.¹⁷ Wenn auch alle Politik von Anfang an Biopolitik war, so stellt die Moderne doch das biopolitische Zeitalter par excellence dar, da sich erst jetzt Regel und

¹⁵ Die These einer „innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“ (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 20) ist in allen politischen und theoretischen Lagern vehement zurückgewiesen worden. So schreibt Ulrike Herrmann in der *tageszeitung*, Agamben sei ein „Verschwörungstheoretiker der Philosophie“, seine These „provokant gefährlich“, da sie alle politischen Konturen verwische und einer strukturellen Gemeinsamkeit von Diktaturen und Demokratien das Wort rede (Ulrike Herrmann, „Provokant gefährlich“, in: *tageszeitung* vom 30. April 2002, 14). Volker Gerhardt sieht in der *Welt* in Agambens These die Meinung eines philosophischen Extremisten, die mit Biopolitik „nur am Rande zu tun“ habe. Da Agamben die Differenz zwischen Demokratie und Diktatur leugne und jede Möglichkeit eines politisch begründbaren Auswegs verstelle, beruhe sein „Verdacht gegen die Biopolitik auf einer juristischen Beschaffungsmaßnahme für die Diktatur“ (Volker Gerhardt, „Biopolitik unter Generalverdacht“, in: *Die Welt* vom 5. April 2002).

¹⁶ Anselm Haverkamp, „Das Betriebsgeheimnis der europäischen Demokratie. Giorgio Agambens ‚Homo Sacer‘ – Anmerkungen zu einem lebenswichtigen Buch“, in: *Literaturen*, Nr. 1 (2001), 23-25.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001, 43-49. Allerdings erinnert Agambens Rekonstruktion der biopolitischen Problematik mehr an eine heideggerianische Seinsgeschichte als an die Foucaultsche Genealogie, wenn er davon ausgeht, daß der „Niedergang der modernen Demokratie und ihre zunehmende Konvergenz mit den totalitären Staaten in den postdemokratischen Spektakel-Gesellschaften ... ihre Wurzel vielleicht in dieser Aporie [finden], die den Beginn der Demokratie markiert und sie zu einer geheimen Komplizenschaft mit ihrem erbittertsten Feind zwingt“ (Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 20; Thomas Khurana, „Leben und sterben lassen. Giorgio Agambens Buch ‚Homo Sacer‘ und seine Rezeption“. In: *Texte zur Kunst* 12 (2002), 122-27.

Ausnahme ineinanderschieben. Nach dem Ende der nationalsozialistischen und stalinistischen Diktaturen sieht Agamben eine neue Etappe der Biopolitik heraufziehen. Er unterstellt also keine einfache historische Kontinuität zwischen totalitären Regimen und demokratischen Rechtsstaaten, sondern diagnostiziert eine zunehmende Verschärfung der biopolitischen Problematik. Die Biopolitik habe heute „eine neue Schwelle passiert“: „in den modernen Demokratien ist es möglich, öffentlich zu sagen, was die nazistischen Biopolitiker nicht zu sagen wagten“.¹⁸

Worin besteht die neue Qualität? Konzentrierte sich die nationalsozialistische Biopolitik noch auf identifizierbare Individuen oder bestimmbare Subpopulationen, so erscheinen Agamben „in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri*“.¹⁹ Diese Formulierung ist erstaunlich diffus. Was meint Agamben mit „in einem besonderen, aber sehr realen Sinn“? Offenbar geht er davon aus, daß die Grenze, die einmal zwischen Individuen oder sozialen Gruppen verlief, nun in die individuellen Körper hineingenommen und gewissermaßen „verinnerlicht“ wird. Die Grenze zwischen politisch relevanter Existenz und nacktem Leben verläuft heute „notwendigerweise durch das Innere jedes menschlichen Lebens [...]. Das nackte Leben ist nicht mehr an einem besonderen Ort oder in einer definierten Kategorie eingegrenzt, sondern bewohnt den biopolitischen Körper jedes Lebewesens“.²⁰

Leider konkretisiert Agamben die These einer Verschärfung der biopolitischen Problematik nicht weiter.²¹ Dies führt zu einem schwerwiegenden Problem. Indem Agamben auf weitere und notwendige Differenzierungen in seiner Darstellung verzichtet, führt seine These von der „absoluten Unbestimmbarkeit“²² von Regel und Ausnahme zu einem Mangel an begrifflicher Unterscheidung. Selbst wenn alle Bürger gleichermaßen *homines sacri* sind, wie er annimmt, so sind sie dies doch nicht in gleicher Weise. Agamben beschränkt sich darauf, zu konstatieren, daß alle ausnahmslos von der Reduktion auf den Status „nackten Lebens“ betroffen sind – ohne den Mechanismus der Differenzierung auszuweisen, der zwischen verschiedenen „Lebenswertigkeiten“ unterscheidet und innerhalb der scheinbar egalitären Betroffenheit wiederum Spaltungslinien einführt. Er sieht nicht, daß die Überzeugungskraft seiner These vom „Lager als biopolitisches Paradigma der Moderne“ nicht zuletzt von dem Vermögen zur Unterscheidung abhängt. Daher bleibt unklar, was genau die Komatösen auf den Intensivstationen mit den „Muselmännern“ von Auschwitz gemeinsam haben; ob die Häftlinge in den Abschiebegefängnissen in dem gleichen Maße „nacktes Leben“ sind wie die

¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 174.

¹⁹ Ebd., 121; Hervorheb. im Orig.

²⁰ Ebd., 148.

²¹ Ich werde im dritten Teil dieses Beitrags versuchen, Agambens These zu plausibilisieren.

²² Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001, 47.

Gefangenen der nationalsozialistischen Konzentrationslager.²³ Agamben scheint eher zu einer übertriebenen Dramatisierung als zu einer nüchternen Einschätzung zu neigen, da er selbst die Verkehrstoten auf den Autobahnen indirekt als *homines sacri* betrachtet.²⁴ Wie im folgenden gezeigt werden soll, ist dieses mangelnde Differenzierungsvermögen kein zufälliger Fehler der Argumentation, sondern notwendiges Resultat einer Analyse, die zentrale Aspekte der biopolitischen Problematik systematisch ausblendet.

2. Zone der Ununterscheidbarkeit oder biopolitisches Kontinuum?

Für Agamben erweist sich die Entscheidung über Leben und Tod „heute nicht mehr als feste Grenze, die zwei klar unterschiedene Bereiche trennt“.²⁵ Dieser Satz läßt zwei völlig unterschiedliche Lesarten zu. Es ist möglich, den Akzent auf den ersten Teil des Satzes zu legen, der die Auflösung oder Abschaffung einer klaren Grenzziehung herausstellt, und die Grenze als eine flexible Zone oder bewegliche Linie begreift. Oder – dies ist die zweite Interpretation – der Schwerpunkt liegt auf dem letzten Teil des Satzes, so daß die Aufhebung der Grenzziehung und die Ununterscheidbarkeit beider Bereiche betont wird. Dies ist vermutlich der von Agamben eingeschlagene Weg, wenn er immer wieder von einer „Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit“ oder der tendenziellen Identität von Leben und Politik spricht.²⁶

Dieser Weg ist jedoch eine Sackgasse. Agamben begreift das „Lager“ nicht als ein in sich differenziertes und differenzierendes Kontinuum, sondern lediglich als eine „Linie“²⁷, die mehr oder weniger eindeutig zwischen nacktem Leben und politischer Existenz trennt. Anders als Agamben offenbar annimmt, ist das Lager keine einheitliche Zone, in der sich Differenzen ineinanderschieben, sondern ein Ort der Differenzproduktion. Er kann daher nicht analysieren, wie

²³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M 2002, 183.

²⁴ Die entsprechende Stelle lautet: „Unser Zeitalter ist dasjenige, in dem ein Ausflugswochenende auf den europäischen Autobahnen mehr Tote produziert als eine Kriegersaktion“ (ebd., 124). Abgesehen davon, daß dies inhaltlich wohl eher zweifelhaft ist, stellt sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit dieses Vergleichs.

Ebenso ist sicherlich erläuterungsbedürftig, warum die *gated communities* in den USA Lagern in dem Sinne ähneln, daß in ihnen „bloßes Leben und politisches Leben, zumindest in gewissen Momenten, in eine Zone absoluter Unbestimmtheit eintreten“ (Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin 2001, 47; vgl. Thomas Khurana, „Leben und sterben lassen. Giorgio Agambens Buch ‚Homo Sacer‘ und seine Rezeption“. In: *Texte zur Kunst* 12 (2002), 122-127, hier 126; Niels Werber: „Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager“. In: *Merkur* 56 (2002), 618-622, hier 622.

²⁵ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M 2002, 130.

²⁶ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M 2002, 19 bzw. 157.

²⁷ Ebd., 130.

es zu Stufungen und Wertungen innerhalb des „nackten Lebens“ kommt, wie Leben als höher oder niedriger, als absteigend oder aufsteigend qualifiziert werden kann. Diese Differenzierungsprozesse entgehen ihm, weil er sein Augenmerk allein auf die Etablierung der Grenze richtet – eine Grenze, die er weniger als gestaffelte Zone denn als eine Linie ohne Ausdehnung analysiert, die sich auf ein Entweder-Oder reduziert. Mit anderen Worten: Agamben interessiert sich weniger für das „Leben“ als für dessen „Nacktheit“, nicht Disziplinierung und Dressur, Normalisierung und Normierung des Lebens stehen im Zentrum seiner Überlegungen, sondern der Tod als die Etablierung und Materialisierung einer Grenze. Für Agamben ist Biopolitik daher vor allem „Thanato-Politik“.²⁸

Ein Vergleich mit Foucaults Rassismuskonzept macht die Grenzen von Agambens Position deutlich. Anders als bei Agamben, für den sich die Biopolitik auf die souveräne Entscheidung über Leben und Tod beschränkt, ist für Foucault der moderne Rassismus insofern von „vitaler Bedeutung“²⁹ als er eine neue Technologie bereitstellt, welche die Funktion des Tötens in einer veränderten historischen Konstellation sichert: „Wie kann eine solche Macht töten, wenn es stimmt, daß es im wesentlichen darum geht, das Leben aufzuwerten, seine Dauer zu verlängern, seine Möglichkeiten zu vervielfachen, Unfälle fern zu halten oder seine Mängel zu kompensieren? [...]. Hier kommt der Rassismus ins Spiel“.³⁰ Dessen Bedeutung besteht darin, Einschnitte innerhalb des Sozialen als eines „biologischen Kontinuums“³¹ vorzunehmen. Diese Fragmentierung des Sozialen ermöglicht eine hierarchische Unterscheidung zwischen guten und schlechten, aufstrebenden oder absinkenden Rassen und erlaubt es, die Bevölkerung und das Individuum am Imperativ der Lebensoptimierung auszurichten: „Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspüren, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren. Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen, als sich in einem Ausbruch manifestieren. Statt die Grenzlinie zu ziehen, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet“.³²

Unterstellt Agamben eine seit der Antike fortbestehende strukturelle Verschränkung von Souveränität und Biopolitik, die zu einer im historischen Prozeß immer wieder erneuerten und forcierten Trennung von nacktem Leben und rechtlicher Existenz führt, so geht Foucault von einer analytischen Unterscheidung zwischen Biopolitik und Souveränitätsmacht nur aus, um deren

²⁸ Peter Fitzpatrick, „These Mad Abandon'd Times“. In: *Economy & Society* 30 (2001), 255-70, hier 263-265; Niels Werber, „Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agamben sieht immer und überall Konzentrationslager“, in: *Merkur* 56 (2002), 618-622, hier 419.

²⁹ Michel Foucault, *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège De France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 297.

³⁰ Ebd., 294.

³¹ Ebd., 295.

³² Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M. 1977, 171 f.

„tiefe geschichtliche Verbindung“³³, zu konstatieren. Während Foucault zeigt, daß die Souveränitätsmacht entgegen dem eigenen Anspruch nicht souverän ist, da ihre Legitimität und Wirksamkeit von einer „Mikrophysik der Macht“ abhängt, produziert und dominiert bei Agamben die Souveränität das nackte Leben. Für Agamben ist „die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht“³⁴. Die binäre Gegenüberstellung von *bios* und *zoé*, politischer Existenz und nacktem Leben, Regel und Ausnahme verweist auf eben jenes juristische Modell der Macht, das Foucault kritisiert hat. Agamben folgt einem Machtkonzept, das Macht vor allem in Kategorien von Aneignung und Ausschluß, von Reproduktion und Repression denkt, wird damit aber dem relationalen, dezentralen und produktiven Charakter der Machtprozesse nicht gerecht.³⁵

Agamben entgeht dabei insbesondere, daß sich die biopolitischen Interventionen keineswegs darauf beschränken, die Opposition von natürlichem Leben und politischer Existenz zu prozessieren. Statt das „nackte Leben“ einfach nur zu vernichten oder es zur straffreien Tötung freizugeben, unterwerfen sie es einem „bioökonomischen“ Imperativ der Wertsteigerung, der auf die Maximierung von Lebenschancen und die Optimierung von Lebensqualität zielt.³⁶ *Homo Sacer* bleibt im Bann des Rechts und verdankt hier Carl Schmitt mehr als Foucault. Zeigte sich für Schmitt der Souverän in der Entscheidung über den Ausnahmezustand, in der Aussetzung des Rechts.³⁷, so interessierte sich Foucault für den Normalzustand, der unterhalb, neben und teilweise auch gegen rechtliche Mechanismen Bestand hat. Konzentrierte sich jener auf die Frage, wie die Norm suspendiert wird, so dieser für die Produktion von Normalität. Wählte Schmitt die Souveränität als Ausgangspunkt, so war sie für Foucault nur der Endpunkt und das Resultat komplexer sozialer Prozesse, welche die Kräfte innerhalb des Gesellschaftskörper in einer Weise bündeln,

³³. Michel Foucault, „Die Gouvernementalität“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hgg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/M. 2000, 41-67, hier 64.

³⁴. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M 2002, 16, Hervorheb. im Orig.

³⁵. Dies hat auch zur Folge, daß bei Agamben Widerstandsmöglichkeiten nicht Element einer strategischen Auseinandersetzung, sondern immer schon der Souveränitätsmacht subsumiert sind. Vgl. dagegen Foucaults Einschätzung des konfliktuellen Feldes der Biopolitik: „Gegen diese Macht [...] haben sich die Widerstand leistenden Kräfte gerade auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen. [...] Was man verlangt, und worauf man zielt, das ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen. Egal, ob Utopie oder nicht: es handelt sich jedenfalls um einen wirklichen Kampf, in dem das Leben als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet wird, das seine Kontrolle übernommen hat“ (Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M. 1977, 172 f.).

³⁶. Vgl. dazu auch den Beitrag von Ulrich Bröckling in diesem Band.

³⁷. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, München/Leipzig 1932.

daß der Eindruck entstehen kann, daß es ein autonomes Zentrum oder eine souveräne Quelle der Macht gebe.³⁸

Dennoch trifft Agambens Diagnose einer Verschärfung der biopolitischen Problematik auch das von Foucault entwickelte Analyseinstrumentarium. Im nächsten Abschnitt werde ich Foucaults Rassismuskonzept aufgreifen und einige Vorschläge zu dessen Aktualisierung und Weiterentwicklung zu machen.

3. Rassismus und die Informatik der Herrschaft

Foucaults Rassismusanalyse hat eine Reihe von Mißverständnissen und Fehllektüren hervorgerufen. Dies liegt zumindest zum Teil daran, daß sein Rassismuskonzept mit einer Reihe geläufiger Vorstellungen und Bestimmungen von Rassismus bricht und mehrere strategische Umkehrungen vornimmt. Erstens begreift Foucault den Rassismus nicht als eine Form von Irrationalismus. Im Gegenteil: Es handelt sich um eine politische Rationalität, die gesellschaftliche Handlungsfelder strukturiert und politische Praktiken anleitet, und es ist diese politische Rationalität, welche liberalen Demokratien mit totalitären Diktaturen teilen. In dieser Hinsicht ist der Faschismus kein Unfall oder ein Rückfall, kein politisch-historischer Bruch, er ist eher als eine Zuspitzung oder Extrem der politischen Rationalität liberaler Demokratien zu betrachten; „eine pathologische Form“, die „in großem Ausmaße die Idee und Verfahrensweisen unserer politischen Rationalität benutzt“.³⁹ Daher ist der Rassismus auch nicht auf eine Form des (Rechts-)Extremismus zu reduzieren, der an den Rändern der Gesellschaft zu lokalisieren ist, sondern findet sich in der Mitte der Gesellschaft und ist integraler Bestandteil ihrer „Normalität“.

Zweitens ist der Rassismus kein Problem eines (falschen) Bewußtseins oder eine Frage von Ideologie und Vorurteil, Einstellung oder Mentalität. Im Gegenteil, er besitzt eine physische Qualität.⁴⁰ Nicht nur ist er als „Staatsrassismus“⁴¹ dem Gesellschaftskörper, seinen Institutionen und Organen eingeschrieben, er materialisiert sich auch in den Alltagspraxen und Affekten der individuellen Körper. Drittens hat der Rassismus für Foucault seinen

³⁸. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège De France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 31-51; Astrid Deuber-Mankowsky, „Homo Sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt“, in: *Die Philosophin*, Heft 25, 95-114, hier 108-114; Peter Fitzpatrick, „These Mad Abandon'd Times“, in: *Economy & Society* 30 (2001), 255-70, hier 259-261.

³⁹. Michel Foucault, „Das Subjekt und die Macht“. In: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow, *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1987, 243-261, hier 244; Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/M. 1977, 178; Alain Brossat, *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*, Paris 1996, 156-164.

⁴⁰. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 299.

⁴¹. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1977, 71.

Ursprung nicht in bestimmten sozialen Positionen, den unterprivilegierten Klassen oder den sozial Deklassierten oder in den gesellschaftlichen Eliten bzw. den herrschenden Klassen; es ist umgekehrt: Der Rassismus konstituiert Gesellschaft als eine in sich gespaltene. Der moderne Rassismus ist ein Element und Instrument in der Konstruktion gesellschaftlicher Teilungslinien, die sich dann in sozialen Lagen oder Positionen materialisieren oder fixieren können.

Mindestens zwei weitere Klarstellungen sind an dieser Stelle notwendig. Zum einen setzt die „Fragmentierung des biologischen Kontinuums“, von der Foucault im Zusammenhang mit dem modernen Rassismus spricht, dessen Herstellung voraus. Im Gegensatz zum traditionellen Thema des Rassenkampfes, der von der Vorstellung einer binären Gesellschaft getragen war, die in zwei einander gegenüberstehende Rassen gespalten ist, entsteht im 19. Jahrhundert „das Thema einer Gesellschaft, die im Gegenteil biologisch monistisch sein wird. Sie wird nur von gewissen heterogenen Elementen bedroht [...]. Es ist die Vorstellung von Fremden, die sich einschleichen, und von Abweichlern, die die Nebenprodukte dieser Gesellschaft sind“.⁴² Die Produktion eines „normalen“ Körpers erfordert die Generierung eines spezifischen Wissens vom Körper: einen Korpus von Normen, der Abweichungen qualifiziert, Differenzen bewertet und Interventionen strukturiert. In dieser Perspektive auf den Rassismus bilden Homogenisierung und Hierarchisierung keine Gegensätze, sondern komplementäre Strategien.

Zum anderen ist es wichtig zu begreifen, daß Foucault „Tod“ in einem weiten Sinn versteht, der sich nicht nur auf die direkte physische Vernichtung, sondern ebenso auf alle sozialen und politischen Formen eines „indirekten Mordes“ bezieht: „jemanden der Gefahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko erhöhen oder einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Zurückweisung“.⁴³ Dies ist ein sehr umfassendes Konzept des Rassismus, das wenig trennscharf und schwierig gegen ähnliche Begrifflichkeiten abzugrenzen ist. Allerdings erlaubt es gerade dieses übergreifende Konzept, heterogene und scheinbar unzusammenhängende Sachverhalte unter einer einheitlichen Perspektive zu betrachten. Foucaults nur skizzenhaft ausgeführtes Konzept des Rassismus lässt sich beispielsweise auch auf die gegenwärtige soziologische Exklusionsdiskussion beziehen. So unterscheidet etwa Robert Castel in ähnlicher Weise drei Formen von Exklusion, die jeweils verschiedene Bedeutungen von „Tod“ artikulieren: Erstens eine „vollständige Ausgrenzung aus der Gemeinschaft“ im Sinne einer Vertreibung, Verbannung oder gar Vernichtung; zweitens den „Aufbau geschlossener Räume, die von der Gemeinschaft abgetrennt sind“ wie Ghettos oder Gefängnisse; drittens die Reservierung eines speziellen Status für einzelne Gruppen der Bevölkerung, „der es ihnen ermöglicht, in der Gemeinschaft zu koexistieren, sie aber

⁴² Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 94 f.

⁴³ Ebd., 297, korrigierte Übers.

bestimmter Rechte und der Beteiligung an bestimmten sozialen Aktivitäten beraubt“ (Verweigerung des Wahlrechts für Frauen, Staatsbürger zweiter Klasse, etc.).⁴⁴

Wenn sich der Rassismus durch die Einführung einer „Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß“⁴⁵ auszeichnet, wie funktionieren dann aktuelle Formen des Rassismus? Lassen sich Foucaults Kategorien einfach für eine Analyse der Gegenwart einsetzen? Betrachten wir Foucaults Definition der Biomacht als „zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole“: die *Disziplinierung des Individualkörpers* einerseits und die *Regulierung des Bevölkerungskörpers* andererseits.⁴⁶ Während die Anatomopolitik auf die Produktion „normaler“ Individuen zielt, handelt es sich bei der Bio-Politik der Bevölkerung um eine „Technologie, die nicht durch individuelle Dressur, sondern durch globales Gleichgewicht auf etwas wie Homöostase zielt: auf die Sicherheit des Ganzen vor seinen inneren Gefahren“.⁴⁷ In der Kombination von disziplinierender Reglementierung und bevölkerungspolitischer Regulierung, sah Foucault die entscheidende Voraussetzung für die Durchsetzung des Kapitalismus und die Konstitution des modernen Nationalstaates.

So plausibel diese Beschreibung zunächst erscheinen mag, sie wirft doch ein entscheidendes Problem auf. Foucaults Analyse bleibt an die Idee eines integralen Körper gebunden; seine Untersuchung der Machttechniken, die sich auf den Körper richten, um diesen zu formieren und zu parzellieren, setzen selbst noch die Vorstellung eines in sich geschlossenen und abgrenzbaren Körpers voraus. Es ist allerdings fraglich, ob diese Annahme einer relativ stabilen Einheit des Körpers nicht angesichts neuer politischer Technologien zu modifizieren ist. Donna Haraway hat auf die Grenzen des Foucaultschen Konzepts der Biomacht angesichts einer fundamentalen Transformation der gesellschaftlichen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse hingewiesen, die sie als „Informatik der Herrschaft“ bezeichnet: „Die Dichotomien von Geist und Körper, Tier und Mensch, Organismus und Maschine, öffentlich und privat, Natur und Kultur, Männer und Frauen, primitiv und zivilisiert sind seit langem ideologisch ausgehöhlt. [...] Haushalt, Arbeitsplatz, Markt, öffentliche Sphäre, sogar der Körper – alles kann in nahezu unbegrenzter, vielgestaltiger Weise aufgelöst und verschaltet werden“.⁴⁸

⁴⁴ Robert Castel, „Die Fallstricke des Exklusionsbegriffs“, in: *Mittelweg* 36, Nr. 3, 2000, 11-24, hier 20 f.

⁴⁵ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 295.

⁴⁶ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt/M. 1977, 166.

⁴⁷ Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999, 288.

⁴⁸ Donna Haraway, *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M. und New York 1995, 51.

Die Mechanismen der Homogenisierung und Fragmentierung des Biologischen erlauben heute eine Zerlegung und Rekombination des Körpers, die Foucault nicht vorausgesehen hat. Die aktuellen Technologien der Macht intensivieren und verfeinern den Zugriff auf den Körper, indem sie das Körperinnere als neuen Interventionsraum erschließen. Körperteile und -substanzen wie Blut, Organe, Gene oder das Gehirn können vom konkreten Individuum (im Wortsinn: das Unteilbare) abgelöst und von ihm isoliert werden. Dieses Material dient einerseits als wichtige Informationsquelle, die Aussagen über Gesundheit und Krankheit, Charakter und Verhaltensmerkmale erlauben soll, zum anderen bildet es ein wertvolles Rohstofflager für eine medizinische Nutzung oder kommerzielle Verwertung. Die Körperteile werden zum Gegenstand von wissenschaftlicher Forschung, ökonomischen Profitstrategien und politischer Regulierung. Diese Öffnung des Körpers für biopolitische Interventionen führt zu neuen Konflikten um Verteilung und Eigentum, sie wirft datenschutzrechtliche Fragen und Probleme informationeller Selbstbestimmung auf, birgt die Gefahr neuer Formen von Ausbeutung und Herrschaft, sie eröffnet jedoch auch die Möglichkeit neuer Körpererfahrungen.⁴⁹

Diese Fragmentierung und Parzellierung des Körpers führt aber auch – und nur dieser Aspekt soll hier weiter verfolgt werden – zu einem neuen Verhältnis von Leben und Sterben. Der Tod, der bislang die Grenze biopolitischer Interventionen markierte und zugleich deren andere Seite war, ist heute ein organischer Bestandteil der Biopolitik. Das menschliche Material transzendiert den lebendigen Menschen in zweierlei Weise. Es übersteigt zum einen das individuelle Leben. Der Mensch, der heute stirbt, ist nicht wirklich tot. Er oder sie lebt – zumindest potentiell – weiter, oder genauer: Teile dieses Menschen: seine Zellen oder Organe, sein Blut, Knochenmark etc können weiter existieren in den Körpern von anderen Menschen, deren „Lebensqualität“ sie erhöhen oder deren Tod sie hinausschieben. Der Tod kann also verwertet werden, er kann zur Verbesserung und Verlängerung des Lebens eingesetzt werden.⁵⁰

⁴⁹. Marcela Iacub, „Les biotechnologies et le pouvoir sur la vie“, in: Didier Eribon (Hg.), *L'Infréquentable Michel Foucault. Nouveaux de la pensée critique*, Paris 2001, 127-132; Lori Andrews/Dorothy Nelkin, „Wem gehört eigentlich der Körper? Konflikte um Körpergewebe im Zeitalter der Biotechnologie“, in: Michael Flitner, Christoph Görg und Volker Heins (Hg.), *Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik*, Opladen 1998; 233-246.

⁵⁰. Freilich erfordert diese Optimierung des Lebens zugleich eine Fragmentierung des Todes: „Der Tod des Körpers wird in eine Vielzahl von Todesprozessen zerlegt, die Elemente einer hierarchischen Wertordnung sind. Einzelne Teile des Menschen können damit bereits tot sein, ohne daß vom Tod des Individuums gesprochen werden darf. Umgekehrt erlaubt der Tod des Gehirns von Tod des Ganzen zu sprechen. Die Qualität ‚tot‘ wird hiermit paradoxerweise auf genau die Teile und Organe des Körpers anwendbar, die im medizinischen und biologischen Sinn vor einem Qualitätsverlust geschützt werden, die für das ‚Weiterleben‘ im Empfänger frisch bleiben sollen. Um der Verderblichkeit der Organe entgegenzuwirken, muß der funktionierende Kreislauf oder das schlagende Herz aus der Liste der Lebenskriterien gestrichen werden“ (Thomas Cernay, „Anleitungen zum Leblos-Sein. Der biotechnische Zugriff auf das Subjekt“, in: *Iz3w*, Nr. 225 [1997], 20-22, hier 22).

Aber der Tod wird noch in anderer Weise besiegt. Der Mensch lebt nicht nur weiter in den Körpern anderer Menschen, er kann sich dem Prozeß des Werdens und Vergehens auch gänzlich entziehen und eine andere Existenzform wählen. Während bei Foucault der biopolitische Körper starb, ist der „homo materia“⁵¹ tendenziell unsterblich. So können Zelllinien unbegrenzt vermehrt werden, und es bleibt die Option, als gespeicherte Information in spezialisierten Genbanken fortzuleben wie dies bei ausgestorbenen Tier- und Pflanzenarten bereits erfolgreich praktiziert wird. Auch wenn sie nicht mehr „in der Natur“ existieren, so sind sie doch nicht „ausgestorben“, sondern werden kulturell gespeichert und erfasst und können – Vertrauen in den technischen Fortschritt vorausgesetzt – einmal wieder zum Leben erweckt und produktiv eingesetzt werden, etwa zur Erbauung in imaginären Freizeitparks oder als Heilmittel für Krankheiten.⁵²

Der Raum des Lebens wird neu kartografiert. Nicht nur wird die Grenze zwischen Leben und Tod diffuser, auch die Grenzen zwischen den Körpern werden durchlässiger. Diese Auflösung eindeutiger Trennlinien hat eine zugleich soziale und materiale Dimension. Zum einen werden die Körpergrenzen zu einer Frage gesellschaftlicher Konvention, politischer Regulierung und bioethischer Beratung. Unter den Imperativen der Biomacht und den Prämissen von Leidensreduktion, Krankheitsprävention und Lebensverlängerung ist tendenziell jedes „unproduktive“ Leben und Sterben zu vermeiden. Die Forderung nach körperlicher Unversehrtheit erscheint in einem neuen Licht, sie gilt nicht mehr selbstverständlich und absolut, sondern wird zu etwas Relativem, das Güter- und Rechtsabwägungen offen stellt und Interpretationen unterworfen ist. Dabei sind erste Konturen einer „Sozialpflichtigkeit“ des Körpers auszumachen. Ein Beispiel dafür ist z.B. ein in den USA mit den Mitteln der Präimplantationsdiagnostik gezeugtes Kind, dessen Eltern es auf ein bestimmtes genetisches Profil hin testen ließen, um mit dessen Zellen die Erbkrankheit des bereits geborenen Geschwisterkindes behandeln zu können.⁵³ Wenn in den Körpern der einen die Mittel für das Wohlergehen oder die Heilung der anderen steckt, ist es dann nicht unverantwortlich und letztlich unmoralisch, der Transplantation von eigenen Organen oder der Spende von Körpersubstanzen nicht zuzustimmen? Inwieweit setzt umgekehrt der Erhalt von Spenderorganen bestimmte soziale Qualifikationen und den Nachweis einer „Verantwortungsmündigkeit“⁵⁴.

⁵¹ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band II, München 1980, 21

⁵² Michael Flitner, *Sammler, Räuber und Gelehrte. Die politischen Interessen an pflanzengenetischen Ressourcen, 1895-1995*, Frankfurt/M. und New York 1995; Sarah Franklin, „Global Nature and the Genetic Imaginary“, in: Sarah Franklin, Celia Lury und Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, London u.a. 2000, 188-227.

⁵³ Florian Rötzer, „Genetisch auf geeignete Spenderzellen getestetet Wunschkind geboren“, *Telepolis. Magazin der Netzkultur*, 10. Oktober 2000, <http://www.telepolis.de/deutsch/inhalt/lis/8845/1.html> (15. April 2002).

⁵⁴ Hans-Martin Sass, „Der Mensch im Zeitalter von genetischer Diagnostik und Manipulation. Kultur, Wissen und Verantwortung“, in: Ernst Peter Fischer, Erhard Geißler (Hg.), *Wieviele Genetik*

voraus, etwa eine verantwortliche Lebensführung, Abstinenz von Drogen, soziales Prestige etc.⁵⁵)

Aber nicht nur die sozialen Normen, auch die materiellen Grenzen werden immer weiter verschoben. Die Fassung des Körpers als komplexes System oder informationeller Text erlaubt neue Formen der Rekombination nicht nur innerhalb der menschlichen Spezies, sondern auch jenseits der traditionellen Artgrenzen. Wenn wir Leben als Code begreifen und das Immunsystem als Grundlage der Definition von Eigenem und Fremden verstehen, ist es denkbar, Schafe mit menschlichen Genen auszustatten und Menschen mit Schweineherzen zu versorgen. Mit den Möglichkeiten der Mischung entstehen aber auch neue Formen der Erkennung und Behandlung von „Fremdkörpern“. Dienten die Spaltungslinien in der alten Biopolitik dazu, Grenzen zwischen den Körpern und innerhalb des Gesellschaftskörpers zu etablieren, so wird jetzt die Trennung zwischen Eigenem und Fremdem in den eigenen Körper hineingetragen. Anders als Foucault annahm, haben wir es heute nicht nur mit „gefährlichen Individuen“ oder „gefährlichen Klassen“ zu tun⁵⁶, vor denen die Gesellschaft zu schützen ist, sondern auch mit (biologischen) Risiken, die im Inneren des Körpers für dessen Krankheit und Tod verantwortlich sein sollen.

An dieser Stelle scheint es mir hilfreich, Agambens These einer weiteren Verschärfung der biopolitischen Problematik aufzunehmen, um sie zu konkretisieren. Wenn Agamben schreibt: „Im Lager erhält der Ausnahmezustand, der von seinem Wesen her ein zeitliche Aufhebung der Rechtsordnung auf der Basis einer faktischen Gefahrensituation war, eine dauerhafte räumliche Einrichtung, die als solche jedoch außerhalb der normalen Ordnung bleibt“⁵⁷, so könnten wir heute vielleicht von einem verallgemeinerten Risikodispositiv sprechen, das zunehmend von einer konkret bestimmbar und zeitlich befristeten Gefahrensituation abgekoppelt ist.⁵⁸ Diese „Risikosituation“ läßt sich als ein permanenter Ausnahmezustand und eine prinzipielle Beunruhigung begreifen, keine vorläufige oder begrenzte Einrichtung, sondern eine grenzenlose und unabschließbare Aufgabe. So wie im Inneren des Gesellschaftskörpers Menschen existieren, die Risiken für die öffentliche Sicherheit und Ordnung darstellen, indem sie terroristische Anschläge

braucht der Mensch? Die alten Träume der Genetiker und ihre heutigen Methoden, Konstanz 1994, 339-353, hier 350.

⁵⁵ Vgl. die Analyse der Verteilungsdiskussion und der Richtlinien der Bundesärztekammer in: Ingrid Schneider, „Die Vergesellschaftung des Leibes. Verteilungs(un)gerechtigkeit in der Transplantationsmedizin“, in: Christian Mürner, Adelheid Schmitz und Udo Sierck (Hg.), *Schöne, heile Welt? Biomedizin und Normierung des Menschen*, Hamburg/Berlin 2000, 45-72.

⁵⁶ Michel Foucault, „L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale“, in: ders., *Dits et Ecrits*, Band III, Paris 1994, 443-464; Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 1999.

⁵⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, 177 f.

⁵⁸ Robert Castel, „Von der Gefährlichkeit zum Risiko“, in: Max Wambach (Hg.), *Der Mensch als Risiko*. Frankfurt/M. 1983, 51-74.

vorbereiten, so gibt es im Inneren des menschlichen Körpers biologische Risiken, die dessen Gesundheit und Überleben bedrohen.

Wenn es richtig ist, daß der Tod zu einem Teil der Ökonomie des Lebens geworden ist und nicht mehr deren Außen bildet, dann kommt es zur Einrichtung von „Zwischenräumen“, welche an die Stelle einer eindeutigen Grenzziehung treten. Diese „Zwischenräume“ sind von einer eigenartigen Spezies von Mischwesen bevölkert, die eben jenen *homines sacri* ähneln, von denen Agamben spricht: Menschen, die zugleich lebendig und tot sind. Die erste Gruppe dieser „lebenden Toten“ sind die Produkte der modernen Biomedizin. In den Krankenhäusern finden wir heute KomapatientInnen, die Nahrung aufnehmen und ausscheiden, ja sogar schwanger sein können.⁵⁹ Die Reanimationstechniken und der Fortschritt in den Biowissenschaften haben den Tod zu einer Frage von wissenschaftlicher Definition und rechtlicher Regulierung gemacht, zum Problem der künstlichen Etablierung einer Grenze, die sich nicht mehr aus der Natur der Sache – dem „natürlichen Tod“ – ergibt, sondern aus technischen Möglichkeiten, bioethischen Erwägungen und (gesundheits-)ökonomischen Kalkülen.⁶⁰

Wie Foucaults Konzept des Rassismus sich nicht nur auf den physischen Tod bezieht, so zeigt Agamben, daß sich Menschen mit unklarem existenziellen wie moralisch-rechtlichem Status nicht nur auf den Intensivstationen der Krankenhäuser, sondern auch außerhalb des medizinischen Bereichs leben. *Homines sacri* sind ebenso jene „lebenden Leichname“, von denen Hannah Arendt⁶¹ gesprochen hat: die Staatenlosen und Flüchtlinge, die auf ihren Status als Lebewesen reduziert sind und denen elementare Rechte vorenthalten werden.⁶² Über Agambens Analyse hinausgehend sind aber nicht nur die Rechtlosen einzubeziehen, jene, die der politischen Rechte beraubt sind, sondern auch all diejenigen, die sozialen Exklusionsprozessen ausgesetzt sind, auch wenn sie formal Vollbürger sein mögen und politische Rechte besitzen: die „Überflüssigen“ und „Überzähligen“, die „Überschüssigen“ und „Nutzlosen“. Sie, die früher Armut, Ausgrenzung und Marginalisierung symbolisierten, verkörpern heute die Schattenseiten einer globalisierten Weltökonomie. Traf man diesen bedrohlichen Typus bisher vor allem in der Peripherie, in den Staaten der sogenannten Dritten Welt an, so finden sich Formen des Ausschlusses heute zunehmend auch in den industriellen Zentren, in denen sich durch den Abbau sozialstaatlicher Sicherungssysteme und die Krise der Arbeitsgesellschaft die soziale Frage neu stellt.⁶³

⁵⁹. Vgl. zum sog. „Erlangerer Fall“ einer schwangeren Hirntoten: Erika Feyerabend, „Der ‚Erlangerer Fall‘“, in: *Wechselwirkung*, Nr. 58 (1992), 35-36.

⁶⁰. Andrew Kimbrell, *Ersatzteillager Mensch. Die Vermarktung des Körpers*, München 1997.

⁶¹. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich 1993, 462.

⁶². Agamben stützt sich maßgeblich auf Hannah Arendts Überlegungen zu den „Aporien der Menschenrechte“ und der Produktion von Staaten- und damit Rechtlosen durch den modernen Nationalstaat, die sie in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* entwickelt (ebd., 422-470).

⁶³. Peter Imbusch, „Überflüssige“. Historische Deutungsmuster und potentielle Universalität eines Begriffs“, in: *Mittelweg* 36, Nr. 5 (2001), 49-62; Markus Schroer, „Die im Dunkeln sieht man doch.“

4. Schluß: Lebenspolitik und Technologien des Selbst

Die Stärke von *Homo Sacer* liegt zweifellos darin, die scheinbar eindeutigen, biologisch definierten Grenzziehungen zwischen Leben und Nicht-Leben, Mensch und Nicht-Mensch zu problematisieren und auf ihre Grenzen hin zu befragen. Zurecht weist Agamben darauf hin, daß die Differenz zwischen bloßen Leben und politischer Existenz eine politische Operation ist und der Unterscheidung zwischen Regel und Ausnahme eine normative Entscheidung vorausgeht. „Leben“ bezeichnet folglich keinen „medizinisch-wissenschaftlichen Begriff, sondern [...] ein philosophisch-politisch-theologisches Konzept“.⁶⁴

Das zentrale Problem seines Versuch einer Korrektur des Foucaultschen Begriffs der Biopolitik liegt jedoch darin, daß Agamben gerade jener juristischen Perspektive und dem binären Code des Rechts verpflichtet bleibt, den er so vehement kritisiert und dessen desaströse Konsequenzen er überzeugend aufzeigt. Die Folge ist, daß Agamben ein Zerrbild entwirft, indem er dem Staat zugleich zuviel und zuwenig zutraut. Anders als er annimmt, besteht die Hauptgefahr heute nicht darin, daß der Körper oder dessen Organe staatlicher Verfügungsgewalt zu unterliegen drohen⁶⁵; es ist im Gegenteil zu befürchten, daß sich der Staat im Zeichen der „Deregulierung“ aus immer mehr gesellschaftlichen Bereichen zurückzieht, um die Bestimmung von Anfang und Ende des Lebens und dessen „Wert“ wissenschaftlichen Definitionsverfahren, ökonomischen Profitmotiven und zivilgesellschaftlichen Aushandlungsprozessen in Ethikräten und Expertenkommissionen zu überlassen. Dieser „Rückzug“ des Staates ist jedoch selbst als eine politische Strategie zu untersuchen, die nicht notwendig Individuen den Schutz des Gesetzes verweigert oder zunehmend rechtsfreie Räume konstituiert. Diese Form der „Aussetzung“ des Rechts dürfte insgesamt die Ausnahme bleiben, auch wenn sie im Kernbereich des Staates, wie der Bestimmung der Staatsbürgerschaft als Mitgliedschaft innerhalb des Gemeinwesens weiterhin eine zentrale Rolle spielen wird. Wahrscheinlicher ist in den meisten anderen Fällen eine Verlagerung der Regelungskompetenz vom öffentlich-rechtlichen in den privatrechtlichen Bereich. Diese Tendenz zeigt nicht nur die bereits heute bestehende Möglichkeit, menschliche Körpersubstanzen wie Gene oder

Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen“, in: *Mittelweg* 36, Nr. 5 (2001), 33-47; Klaus Türk, „Organisation als Institution der kapitalistischen Gesellschaftsformation“, in Günther Ortman, Jörg Sydow, Klaus Türk (Hg.), *Theorien der Organisation. Die Rückkehr der Gesellschaft*, Wiesbaden 2000, 124-176, hier 161-167.

⁶⁴. Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz*, Berlin 1998, 127.

⁶⁵. Vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M. 2002, 174.

Zelllinien privat anzueignen und kommerziell zu nutzen⁶⁶. (vgl. Andrews/Nelkin 1998), sondern deutet sich auch in den von Agamben gewählten Beispielen der Sterbehilfe oder der Transplantationsmedizin an. Zu erwarten ist, daß in Zukunft Patientenverfügungen und Vertragsbeziehungen an die Stelle von expliziten staatlichen Ver- oder Geboten treten.⁶⁷

Eben dieser Transformationsprozeß läßt sich mit dem von Foucault vorgelegten Analyseinstrumentarium, vor allem mit dessen Konzept der Gouvernementalität⁶⁸, untersuchen – sofern die Vorstellung eines integralen Körpers und die Fixierung auf „staatsrassistische“ Prozeßmuster aufgegeben wird. Auf dieser theoretischen Grundlage zeigt sich, daß nicht jede Form von Ausschluß einer rechtlichen Grundlage oder der Suspension des Rechts bedarf. Ebenso hat die Souveränität ihren Sitz nicht allein in politischen Instanzen und staatlichen Apparaten, sondern kann auch auf die „Lebenspolitik“⁶⁹, souveräner Subjekte rekurrieren, die sich eigenverantwortlich und risikokompetent zu verhalten vermögen. Diese theoretischen Perspektive ermöglicht es, die gesellschaftliche Dynamik der Beziehungen zwischen „nacktem Leben“ und politischer Existenz, „Technologien des Selbst“ und politischen Rationalitäten zu untersuchen. Entscheidungen über Lebenswert bzw. -unwert sind heute weniger das explizite Resultat staatlich-politischer Rechtssetzung als Ergebnis der Wirkungen einer „unsichtbaren Hand“, in welcher sich die Wahlhandlungen ökonomisch-rationaler Individuen zur Formierung eines „biopolitischen Kontinuums“ aggregieren. Wenn innerhalb neoliberaler Regierungsformen die Bestimmung der „Lebensqualität“ zunehmend als ein Problem individueller Nutzenmaximierung, persönlicher Präferenzen und richtiger Ressourcenallokation begriffen wird, so kann die Analyse und Kritik des biopolitischen Projekts diese wichtige Verklammerung von Subjektivierungsformen mit politischen Techniken der Führung von Individuen und Bevölkerungen nicht aussparen...

⁶⁶. Vgl. Lori Andrews/Dorothy Nelkin, „Wem gehört eigentlich der Körper? Konflikte um Körpergewebe im Zeitalter der Biotechnologie“, in: Michael Flitner, Christoph Görg, Volker Heins (Hg.), *Konfliktfeld Natur. Biologische Ressourcen und globale Politik*, Opladen 1998, 233-246.

⁶⁷. Vgl. auch Andrew Norris, „Giorgio Agamben and the Politics of the Living Dead“, in: *Diacritics* 30 (2000), 38-58, hier 52 f.: „Though Agamben does not discuss it, one of the best examples of this collapse of the rule into the exception and of politics into life may be the corporate investigation and purchase of the human genome. The day is at hand when the decision on the human being will become the rule. The definition of the human being, like that of death, will become too fluid to serve as a guide for the judgement on its modifications, and lawyers, scientists, and political theorists will simply not be able to chart the expansion of our present boundaries into the dark seas that confront us.“

⁶⁸. Michel Foucault, „Die Gouvernementalität“, in: Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt/M. 2000, 41-67; Thomas Lemke, *Eine Kritik der politischen Vernunft – Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg/Berlin 1997.

⁶⁹. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford 1991, 209-231.