

Enthüllungen

Zu Kritik des „nackten Lebens“

Katherina Zakravsky

1) Blinde Flecken – Giorgio Agamben als Nachfolger Michel Foucaults

Giorgio Agamben eröffnet seine Studie zu *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (in der Folge HS I) indem er im Forschungsgebäude eines großen Vorgängers die entscheidende Lücke feststellt, die seine eigene Intervention als Autor einer Innovation notwendig macht. Es sei demnach der kontingente Einbruch einer Epidemie in eine intellektuelle Biographie gewesen, die die Konvergenz mehrerer Fluchtlinien der Forschung verhindert habe. Und da, wo eine Biographie vor der Zeit abgebrochen wurde, klaffe nun eine Lücke, die Agamben sozusagen im Namen des verstorbenen Autors zu füllen verspricht.

„Der Tod hat Foucault daran gehindert, alle Implikationen des Konzepts der Biopolitik zu entfalten und die Richtung anzuzeigen, in der er die Untersuchung vertieft hätte.“ (HS 14) Unmittelbar davor erstaunt Agamben aber der „merkwürdige Umstand, dass Foucault seine Untersuchungen nie auf das Feld schlechthin der modernen Biopolitik verlegt hat: das Konzentrationslager und die Struktur der großen totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts.“ (ebd.) Hier bleibt aber unklar, und muss es wohl bleiben, ob der zu früh verstorbene Foucault nicht bei dem Lager hat landen können, auf das die „Perspektivlinien seiner Untersuchungen“ (HS 16) notwendig hätten hinauslaufen müssen, oder ob das, was Agamben glaubt, als „blinde(n) Fleck im Gesichtsfeld des Forschers“ (ebd., 16) diagnostizieren zu müssen, einem bewussten Blickwechsel der Forschung des lebenden Foucault zuzuschreiben ist. Was etwa die angeblich fehlende Erfassung der „totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts“ betrifft, so legen die zuletzt veröffentlichten (und Agamben womöglich noch nicht bekannten) Vorlesungsbände 1977-79 zur Gouvernamentalität nahe, dass Foucault seine Erforschung der Biopolitik bewusst an eine Genealogie des Liberalismus gekoppelt hat.¹ Damit hat Foucault wohl ein Signal gesetzt, das auch Agamben mit seiner Analyse des Lagers beansprucht: einen fortgesetzten Gegenwartsbezug herzustellen, während die Konzentration auf die totalitären Staaten eher nur von historischer Relevanz geblieben wäre.

Es stellt sich aber grundsätzlich die Frage, ob Agamben die These von den blinden Flecken braucht, um sich selbst als Lösung des Problems einsetzen zu können. Ist der blinde Fleck

¹ Michel Foucault: Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Colleges de France 1977/1978 und Geschichte der Gouvernamentalität II. Die Geburt der Biopolitik, Vorlesung am Colleges de France 1978-1979, Frankfurt a.M. 2004; vgl. hierzu Maurizio Lazzarato, Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity. www.generation-online.org/p/fplazzarato2.htm

nicht eine jener „Zonen der Ununterscheidbarkeit“, ohne die sich eine Anthro-Logik der Politik nicht formulieren lässt? Bilden diese Flecken nicht Orte einer „transzendentalen Topik“?

Die sich nicht schneidenden Fluchtlinien bezieht Agamben auf zwei gleichermaßen vertiefte Forschungsthemen des späten Foucault: die gleichzeitige Konzentration auf die „Technologien des Selbst“ und die „Prozeduren der Totalisierung“ (HS 15) lege das „double bind“ frei, „das die gleichzeitige Individualisierung und Totalisierung der modernen Machtstrukturen bildet.“² Und Agamben bemerkt: „Der Punkt, in dem diese beiden Aspekte konvergieren, ist in seinen Forschungen dennoch seltsam unbeleuchtet geblieben“. (HS 15) Diese Behauptung ist aber dahingehend nicht schlüssig, als das Zitat vom „double bind“ ja sagt, dass diese zwei Prozeduren von einem Punkt ausgehen und also durch- und ineinander sich steigern.³

Der Anspruch, Foucaults Werk fortzusetzen, kann den Umstand verdecken, dass es hier nichts zu beerben gibt, weil a) das Foucaultsche Unternehmen gerade auch in der Heterogenität seiner Stränge grundsätzlich eine andere Linie verfolgt, als Agamben unterstellt und b) mit Foucaults eigener Epistemologie vertraut sich ein gewisser Verdacht regt, dass es in einem Forschungsdispositiv nicht einfach Lücken gibt, die gefüllt werden können, um ein geschlossenes Ganzes zu erzeugen, sondern solche vermeintlichen Lücken nur Indizes sein können, das gesamte Dispositiv zu verschieben und zu transformieren. Inwiefern Agamben sein Unternehmen missversteht, indem er meint, Foucault besser zu verstehen als dieser sich selbst, muss noch an drei Beispielen durchbuchstabiert werden:

a) Recht und Macht

„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.“⁴

Das, was für Agamben also eine Frage von Linien und zu klärenden Flecken ist, ist für Foucault immer schon ein multiples Gefüge. Agamben Referenzen auf juristische Begriffe

² Zit. aus Michel Foucault: Omnes et singulatim. Für eine Kritik der politischen Vernunft, Lettre International 1 (Sommer 1988), S. 58-66

³ Es handelt sich um „zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole“: die „Disziplinierung des Individualkörpers einerseits und die Regulierung des Bevölkerungskörpers andererseits.“ Michel Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt/M. 1977, 166. Vgl. Thomas Lemke: Die politische Ökonomie des Lebens – Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Die%20politische%20D6konomie%20des%20Lebens%20II.pdf>

⁴ Thomas Lemke: Die politische Ökonomie des Lebens – Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben. A.a.O.

seit der Antike legen schon nahe, dass die Kategorie eines außerhalb des Rechts gesetzten, verbannten Subjekts doch negativ an das Recht gebunden bleibt und also nicht in ein Denken der Macht übergeht. Dazu bemerkt Lemke noch zweierlei:

„Die binäre Gegenüberstellung von *bíos* 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.“

„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´ –, so besteht Agamben auf ihrer logischen Verbindung: Die Biopolitik bilde den Kern souveräner Machtausübung.“⁵

Demnach arbeitet Agambens Studie auch nicht wie die Epistemologie Foucaults mit epochalen Formationen, die durch (durchaus konstruierte, aber dafür auch produktive) Zäsuren von einander geschieden sind. Das erzeugt jedoch insofern einen Widerspruch, als das Lager, dessen Heraufdämmern wie gesagt schon am antiken „homo sacer“ ablesbar wird, doch als paradigmatische Formation der „Moderne“ gilt.

Als ein Beispiel unter mehreren: „ ... die Politisierung des nackten Lebens als solches bildet auf jeden Fall das entscheidende Ereignis der Moderne.“ (HS 14).

Diese Privilegierung des Kontinuums einer juristischen Figur bei gleichzeitiger Auszeichnung der Moderne führt zu einem entscheidenden, wenn auch nicht klar ausgeführten Unterschied zwischen Foucaults und Agambens Souveränitätstheorie. Während Foucault seine berühmte Unterscheidung trifft zwischen der „klassischen“ Souveränität, die *sterben lässt und leben macht*, und der modernen, biopolitischen Macht, die *leben macht und sterben lässt*, somit zwei historisch diskontinuierliche Formen der Macht unterscheidet, die durch direkt konträre Haltungen zu Leben und Tod gekennzeichnet sind⁶, zitiert Agamben diese Formeln zwar schließlich in „Was von Auschwitz bleibt“ (in der Folge HS III), nimmt sie aber nicht zum Anlass, in seinen Begriff einer bannenden Souveränität entsprechend klare historische Zäsuren einzuführen.

⁵ Lemke ebd., Zitat aus Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 1977, 170

⁶ Vgl. Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999, VO 17. März 1976 (die letzte VO), S.295

Hingegen stellt Agamben zu Recht fest, dass im nationalsozialistischen Lager beide Formen der Souveränität sozusagen „zusammenfallen“, an dem Ort also, den Foucault nicht betreten habe wollen. Diese Koinzidenz sei aber ein „Paradox“, „das, wie jedes Paradox, nach einer Erklärung verlangt.“ (HSIII, 73).

b) Gefängnis und Lager

Bevor hier aber weiterzudenken ist, muss noch der Kontinuität der Souveränität bei Agamben ein anderes Phänomen entgegengesetzt werden, wo Agamben wiederum eine radikale Diskontinuität behauptet.

Ausgehend von Carl Schmitts Begriffen der „Ordnung“ und „Ortung“, die im „Nomos der Erde“ einer konkreten, raumbezogenen Rechtstheorie den Weg bahnen wollen, stellt Agamben fest, dass sich geschnitten durch die Logik der Ausnahme eine komplexe Topologie der einschließenden Ausschließung ergibt. Und dies liegt genau auf der Linie der Grundargumentation von „HS“: das Band der Verbannung, das die Souveränität mit dem „nackten Leben“ unterhält, ist nirgends so eng, so komplex und so intim als in dem Außenraum, den die Souveränität von ihrem Norm-Zeit/Raum scheidet, um das „nackte Leben“ in diesem Außenraum seiner selbst einzuschließen. Insofern ist es durchaus konsequent, wenn Agamben hinzufügt:

„Deshalb ist es nicht möglich, die Analyse des Lagers in jene Bahnen einzuschreiben, die Foucault von *Wahnsinn und Gesellschaft* bis *Überwachen und Strafen* gezogen hat. Das Lager als absoluter Ausnahmeraum ist topologisch verschieden von einem einfachen Haftraum.“ (HS 30)

So tritt also eine radikale räumliche Differenz an die Stelle einer zeitlichen Kontinuität. Ist aber die Überbetonung der Differenz sachlich schlüssig? Foucault selbst macht sich in *Dits et Écrits* 3 sehr vorläufige Gedanken über den „Gulag“ und setzt darin seine Analyse der „großen Einsperrung“ voraus, ohne den Gulag auf das klassische Gefängnis zu reduzieren. Insofern hätte es doch überzeugt, Foucaults Gefängnisanalysen als ein Stück jener Schulter zu betrachten, von der aus es Agamben möglich war, weiter und bis zum Lager zu sehen.

c) Rassismus und bloßes Leben

Für Foucault ist die gegenseitige Steigerung der klassischen und der modernen Souveränität, wie sie für Agamben im höchsten Maße im KZ Realität wurde, in der Tat ein Paradox, überlagern sich doch hier zwei Dispositive, die er durch eine klare historisch-politische Zäsur voneinander geschieden hatte. Somit besteht für Foucault, nicht für Agamben zwischen diesen zwei Formen der Souveränität ein Paradox. Dessen Auflösung in Form von Foucaults Theorie des Rassismus gibt Agamben in der Folge so wieder:

„Die Antwort, die Foucault während seiner Vorlesungen von 1976 am Collège de France auf diese Frage gab, ist bekannt: Der Rassismus ist genau das, was es der Bio-Macht erlauben wird, in das `biologische *Kontinuum* der menschlichen Gattung´ Zäsuren einzuzeichnen und auf diese Weise in das System des `Leben-Machens´ wieder das Prinzip des Krieges einzuführen.“ (HS 73)⁷

Für Foucault ist der Rassismus das politische Dispositiv einer gewissen Analytik der Endlichkeit. Es gibt kein friedliches Nebeneinander der bio-politisch frAgambenorientierten Gruppen, weil die Erde ein einziges Biotop darstellt, das als solches knappe Ressource ist. Im Sinne dieser Rassendynamik geht die „Verbesserung“ jeder Rasse mit der notwendigen Verminderung bzw. Vernichtung einer anderen einher.

Im Krieg der Rassen um knappe Ressourcen kann sich jede Rasse nur selbst erhalten, indem sie sich selbst aufs Spiel setzt. So wird jeder Krieg gegen die andere Rasse zu einer welt- und naturgeschichtlichen Wette mit dem darwinistischen Rassengott. Diese Darstellung des rassistischen Dispositivs, das zugleich politisches Programm und Diskurs ist, enthüllt eine erschreckende Konsistenz. Daher kann hier mühelos jenes Paradox inkorporiert werden, das Agamben an Foucault diagnostiziert: nur durch das Setzen einer radikalen Differenz im biologischen Kontinuum wird die „pastorale“, d.h. sich um die Steigerung und Verbesserung des Lebens der Bevölkerung sorgende Bio-Macht zur Tötungsmacht. Der Tod wird zu dieser äußersten Form der Gewalt, weil er innerhalb des modernen biopolitischen Dispositivs keinen Ort hat, weder als Funktion des Krieges gegen den politischen Feind noch als juristische Souveränität des Strafvollzugs. Gerade, weil der Tod das aus der Sorge ums Leben radikal verbannte ist, kann er nur massiv einbrechen, wenn eine bis dahin unbekannte Grenze des Lebens gesetzt wird.

Was nun Agamben in seiner Paraphrase von Foucaults Rassismustheorie sozusagen unterschätzt, ist aber der Umstand, dass Foucault hier nicht den Überstieg zur Analyse des Lagers als Paradigma der Moderne merkwürdigerweise scheut, sondern womöglich einen weit größeren, und explizit keineswegs nur ideologischen politisch-historischen Schauplatz umreißt, der auch, aber nicht nur dem nationalsozialistischen Vernichtungslager zugrunde liegt. Zudem bezeichnet aber dieses Dispositiv des Rassismus einen alternativen Geburtsort des „nackten Lebens“, das hier aber nicht durch Reduktion, sondern durch Zäsur entspringt. Wer könnte es aber wagen, zu leugnen, dass das nationalsozialistische Lager den alleräußersten Fall einer souveränen Tötungsmacht darstellt. Wieso, scheint Agamben zu fragen, das Kind nicht beim Namen nennen? Woher die Scheu? Könnte es nicht sein, dass die Realisierung eines Äußersten den analytischen Blick zu sehr auf einen Punkt verengt, während die Rassismusanalyse ein weit unheimlicheres, weil ebenso weit verzweigtes wie

⁷ In Verteidigung der Gesellschaft 295

äußerst aktuelles Netzwerk von Phänomenen zu verstehen erlaubt? Es ist aber letztlich nicht von Belang, diese zwei Perspektiven gegeneinander auszuspielen – erscheint doch das Phänomen des Lagers nach dem Modell des Rhizoms wie das extremste Gewächs, das das unterirdische Myzel der rassistischen Biomacht ausgebildet hat.

Welchen zu Agambens Theorie des bloßen Lebens sowohl alternativen wie komplementären Schauplatz einer Genealogie der Biomacht umreißt nun Foucault?

- Alternativ zu Agamben ist die moderne Biomacht bei Foucault durch eine klare Zäsur vom klassischen Spektakel der sterben machenden Souveränität geschieden. Demnach scheint es Agamben paradox, dass im Vernichtungslager diese alte Souveränität sozusagen wie ein Gespenst eines vergangenen Dispositivs der Macht wiederkehrt. Somit ortet Agamben bei Foucaults „Untersuchung der großen totalitären Staaten unserer Zeit, insbesondere des nationalsozialistischen Staates“ eine problematische „Heterogenität“ – denn in ihm, diesem NS-Staat „kreuzen sich eine beispiellose Verabsolutierung der Bio-Macht des Leben-Machens und eine ebenso absolute Verallgemeinerung der souveränen Macht des Sterben-Machens, so dass die Biopolitik unmittelbar mit der Thanatopolitik zusammenfällt.“ (HS III, 73) Nun liegt aber das Paradox in der Sache selbst. Im Lagerregime kehrt nicht eine totgesagte Souveränität des Tötens wieder, wo sie ein historisches Denken der Diskontinuität für unmöglich erklärt hatte, das Unmögliche bricht als Unmögliches ein. Das erst gibt diesem Phänomen den Charakter der äußersten Gewalt. Eingeschlossen in den Bernstein der modernen, pastoral-polizeilichen, regulativen und produktiven Bio-Macht ist die wiedergekehrte Tötungsmacht nicht mehr die alte. Sie transformiert sich radikal zur innersten Monstrosität einer Macht, die formal den Tod nicht kennt. Somit produziert sie einen ungeahnten, unerhörten und unmöglichen todlosen Tod, die lebenden Toten der Vernichtungslager, denen Agamben ja unter dem Idiom des „Muselmann“ in HS III eine eigene Untersuchung gewidmet hat. Die moderne, rassistische Tötungsmacht Foucaults folgt im Grunde derselben Logik der Ausnahme wie die einschließende Ausschließung, die Agamben als politische Topologie des Lagers anschreibt. Die Biomacht macht das Töten und den Tod zum Ausgeschlossenen und schließt diese Ausnahme der eigenen Zuständigkeit in das Außen der rassistischen Vernichtung ein. Im Verlauf der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, die konfrontiert mit dem Widerstand der Bevölkerung u.a. angesichts von Euthanasie von Behinderten auf deutschem Gebiet diese Tötungsmaschinen im Verlauf des Eroberungskrieges immer mehr in den Osten verschiebt, ist die Koinzidenz der territorialen und der biopolitischen Ausnahme augenfällig. Somit erweist sich bei genauerer Betrachtung Foucaults Rassismusanalyse genau da als komplementär, wo Agamben sie als problematische Theorie abweist.

- In Agambens Einführung von Souveränität und nacktem Leben ist das nackte Leben das zunächst aus der Sphäre der (klassisch-antiken) Polis-Politik Ausgeschlossene, das erst durch einen souveränen Akt eingeschlossen wird. Der moderne Souverän dringt somit – so die von Arendt und Schmitt geerbten historischen Narrative – in den *Oikos* ein. Durchgehend verbleibt aber dies nackte Leben in einer seltsamen Ambivalenz zwischen einer homogenisierten Substanz, die der souveräne Zugriff freilegt und durch „Abschälung“ als reduzierten Kern enthüllt und einem verfemten, verdrängten Teil, der geschützt und verborgen in einem Haushalt wohnend von einer souveränen Gewalt in das grelle Licht der Politik gezerrt wird. So verschiebt Agamben wohl etwas gewaltsam Foucaults Rassismusanalyse auf die Differenz von Volk und Bevölkerung und erkennt an eben der Gestalt des „Muselmann“, die ich oben als Beweis für die komplementäre Relevanz Foucaults für die Analyse des „bloßen Lebens“ angeführt hatte, einen eben nicht ganz lebenden Beweis für die angebliche Grenze des Rassenbegriffs. Und in diesem angekündigten Überschwang einer überschrittenen Schwelle kommt es zu einer erstaunlichen Wortwahl: „Hier zerbricht die schwankende Verbindung zwischen Volk und Bevölkerung endgültig, und es kommt so etwas wie eine absolute biopolitische Substanz zum Vorschein, die sich nicht mehr eindeutig zuweisen lässt und keine Zäsur erlaubt.“ (HS III, 74f) Nun fragt sich aber, von wo aus diese Erschütterung ausgelöst wurde, die an einer so prekären Schwelle zwischen Metaphorik und nominalistischer Wörtlichkeit eine unmögliche Substanz zutage befördert. Ist der Muselmann die Substanz, die das nationalsozialistische Lager als Fabrik jenseits von Leben und Tod produziert oder ist er innerhalb von Agambens Begriffswelt ein so übermäßiger Beweis, das er den doch ganz und gar dezisionistischen Zugriff der Souveränität mit einer unmöglichen, also realen Substanz ergänzt? In jedem Fall wird diesem Stoff des bloßen Lebens jenseits des Lebens zugemutet, die Foucaultsche Analyse der Konstitution der Biomacht durch Zäsur an ihre Grenzen zu führen. Die biopolitische Macht lösche die Zäsur, die sie hervorgebracht hatte. Nun erlaubt aber umgekehrt gerade die Logik aus Kontinuum, Fragmentierung und Zäsur, die Foucaults Rassismusanalyse prägt, diese unmögliche Substanz zu verorten – Verortung des Unmöglichen also, die durch eine Topik diese phantasmatische Substanz auszutreiben erlaubt. Das Setzen der Zäsur im biologischen Kontinuum markiert nämlich präzise den Punkt, wo die reine Dezision der politischen Souveränität sich einem Biologischen nur gegenüber setzt, um es in seinen Einzugsbereich hineinzuziehen. Die Raumlogik der einschließenden Ausschließung, die Agamben als Raumlogik des Territoriums – und mit ihr das Lager als reales Phänomen – privilegiert, geht also einmal mehr auf eine weitere politische Topik zurück. Es ist genau im Sinne von Agambens Souveränitätsanalyse das Charakteristikum der Souveränität, aus einer Zone der Ununterscheidbarkeit heraus eine Grenze zu ziehen,

eine Differenz zwischen den Reflexionsbegriffen Innen und Außen zu setzen, die erst in der Exekution zur Raumordnung wird. Somit wäre der erste Akt der Souveränität, noch vor der Politisierung des Biologischen, die Scheidung des Biologischen vom Politischen. Biopolitik nach Foucault beginnt also nicht erst mit der Fragmentierung des biologischen Kontinuums in ein Spektrum der Rassen, sondern schon in der Produktion dieses Kontinuums. Dem entspricht nicht nur eine epistemologische Bemerkung zur relativen Modernität eben dieses Kontinuums, sondern auch die Feststellung, dass sich der nationalsozialistische Wissenschaftsbetrieb durchaus darüber im Klaren war, dass der politische Rassismus sich nicht mit der schon ansatzweise bekannten Genetik deckt. So hat der inhärente Biologismus des Regimes nie ein Hindernis für den Primat der politischen Entscheidung dargestellt. Wenn aber die Einbeziehung des Biologischen und die trennende Abgrenzung des Biologischen letztlich ein und denselben Akt der Biomacht darstellt, dann entsteht die biopolitische Substanz eben doch durch genau die Macht der Zäsur, die sie angeblich übersteigt.

Biologisches Kontinuum – biopolitische Zäsur – die Substanz des bloßen Lebens, das die Souveränität von sich scheidet, um es als solches zu markieren. Bei all dem ist seltsamerweise weder bei Agamben noch bei Foucault von Anthropologie die Rede. Es wäre ja schließlich sehr nahe liegend, sich hier einer humanistischen Kritik zu bedienen. Da wäre dann die Konstitution eines „biologischen Kontinuums“ der ursprüngliche Skandal – und das sowohl im Sinne der darwinschen Kränkung eines biologischen Kontinuums der menschlichen Spezies mit anderen Säugetierarten als auch im Sinne einer biologischen Bestimmung des Humanums als Gattungsentologie. Nun war diese humanistische Kritik in ihren katholischen, bildungsbürgerlichen und sozialdemokratischen Varianten bekanntermaßen genau die restaurative Ideologie der amnestischen Nachkriegsjahre, die nur die zeitliche Nähe zum kollektiven Trauma hat zulässig erscheinen lassen. Die folgenden Generationen sind längst aus diesem Sanatorium entlassen und müssen sich die fortgesetzte Relevanz des „Zivilisationsbruchs“, über den sich kein restaurativer Humanismus je wird schließen können, zumuten. Unter den Bedingungen einer „epoché“ einer immer schon konstituierten Spezialontologie des Menschen als Gattungswesen jenseits des biologischen Kontinuums erscheint aber das Verhältnis des „bloßen Lebens“ zu seinem kontingenten menschlichen Träger allerdings erst recht prekär. Ist dies Leben das Singulare Tantum allen biologischen Lebens (zoé), in das durch biopolitische Macht eine stigmatisierte Menschengruppe, eben der in allegorischer Typik stets im grammatischen Modus des Maskulinum Singular angeschriebene „homo sacer“, zurückfällt, um z.B. als Werwolf symbolisch in der Tat die Gattungsgrenze zu überschreiten, oder ist es eher im Stile einer konzentrischen Schichtenontologie eine Teilmenge des gesamten mehrschichtigen menschlichen Lebens (bios), auf die der souveräne Übergriff das

stigmatisierte Individuum reduziert? Wir sehen uns angesichts des bloßen Lebens und seines Trägers mit einem metonymischen Labyrinth konfrontiert, das Agamben nicht aufzulösen sucht. In Hinblick auf Foucaults Hinweis auf die frAgambenentierende Macht der Biomacht scheint der moderne Rassismus selbst der Versuch, die Metonymie brachial aufzulösen: hat die Darwinsche Kränkung ergeben, dass der Mensch in eine zu große Menge von Lebewesen fällt, ohne sich klar von ihr scheiden zu können, muss innerhalb der menschlichen Typik eine Gruppe isoliert werden, die kleiner ist als die menschliche Species. Die Unruhe innerhalb dieser metonymischen Logik wird somit zum Operator einer mythisch überhöhten Bio-Weltgeschichte neuen Typs, in der der scheinbar gelöschte ontologische Abgrund zwischen Mensch und Leben einem Prozess stattgibt, in dem eine Alchemie der Rassendestillation das erst werden lässt, was verloren schien: eine irreversible Zäsur zwischen der transformierten menschlichen Rasse und dem restlichen Leben. Schließlich wird aber alles darauf ankommen, diese Zone logischer Unruhe als das Feld der Konstitution von Politik zu verorten, um nicht dem Kurzschluss nachzugeben, der so gefährlichen Beziehung zwischen Biomacht und bloßem Leben eine Ontologie des Menschen vorzuschicken.

Denn auch wenn Agamben die Fortführung der Foucaultschen Forschung beansprucht, hat er doch nicht das ins Auge gefasst, was doch so nötig und nahe liegend scheint – die epistemologische Rückbeziehung der späten Vorlesungen zu Biopolitik und Gouvernementalität auf die früheren epochalen Studien zur Genealogie der Humanwissenschaften in der „Ordnung der Dinge“. Dabei wird nicht nur in kursorischen Bemerkungen zu Mengeles Lehrer Verschuer ganz offenkundig, dass das rassistische Dispositiv auf den empirischen Überdruck der Humanwissenschaften reagiert. So waren die Konzentrationslager trotz ihrer emblematischen Funktion, die äußerste Ausprägung der Biomacht zu repräsentieren, dennoch hybride Anstalten, in denen ebenso extreme Formen der Zwangsarbeit und des Experiments vollstreckt wurden. So tritt dem in der Theorie vollzogenen Versuch, das Wesentliche des Menschen zu destillieren, der praktische Versuch am lebenden Objekt an die Seite. In diesem monströsen Tun befindet sich der Experimentator im Vernichtungslager allerdings in einer Zone der logischen Unmöglichkeit, hat er doch zuvor dem bloßen Leben, das er zu seinem Versuchskaninchen erklärt, den juristischen Status des Menschen abgesprochen, ein bio-politischer Akt der Ent-Humanisierung, der aber, wenn er bio-ontologische Konsequenzen hätte, das Experiment in seinem anthropologischen Gehalt völlig entwerten müsste, zugleich aber ein Akt der Entrechtung, der im Lager einen zuvor und danach unbekannte Freiheit des Experiments schuf. Das menschliche Substrat wurde nominell zum Präparat erklärt, mit dem alle möglichen Materialtests von nun an möglich waren. Aber so, wie ein erzwungenes Geständnis vor Gericht nicht gilt, und das auch und gerade dann nicht, wenn der Inhalt der

Äußerung der Wahrheit entspricht, ist das unbegrenzte Feld möglicher Menschenversuche auch epistemologisch zweifelhaft, weil angesichts einer eben nicht vorgängig definierten Ontologie des Menschen gänzlich unklar bleibt, was es war, dessen Biosubstrat unter diesen Bedingungen experimentell enthüllt wurde.

Im NS-Lager als Ort des äußersten Menschenversuchs zeigt sich eine vor jede Konstitution des Politischen entscheidende und unhintergehbare Logik der Verneinung: obwohl die Experimentatoren jede soziale Beziehung zu ihrem nicht-menschlichen Untersuchungsgegenstand leugneten, taten sie dies doch unter den Vorzeichen einer geleugneten sozialen Beziehung. Die operative Reduktion auf bloßes Leben, die die Lagerinsassen für den Menschenversuch freigibt, will eine Ontologie vor aller sozialer Relation und versucht dies durch die Markierung eines negativen biopolitischen Rands, in dem ein lebensunwertes Leben das noch zu destillierende humane Substrat zu schützen hat. Doch gibt dieses Experiment in all seiner Negativität dennoch einem durch und durch prekären performativen Raum statt, in dem die Kontrolle über das Experiment entgleitet und innerhalb der negativen Zone die verleugnete politisch-soziale Performativität die Ontologie überbietet, der sie hätte unterworfen werden sollen. Nur legt dafür die Literatur und nicht die Theorie das beredteste Zeugnis ab, weil sie in der Performativität des eigenen Lagerberichts auch noch die eigene Zeugenschaft zur Disposition stellt. Angesichts einer Theorie der Biomacht, die immer schon zu große Affinität hat zu dem Experiment, das sie zu analysieren versucht, ist die Literatur das wirkliche Gegenspiel zum Experiment.

2) Der Menschenversuch – zur Performativität des Lagers

Es ist kein Zufall, dass zwei der bedeutsamsten literarischen Berichte über Aufenthalte in nationalsozialistischen Lagern den Begriff des Menschen im Titel führen: „Ist das ein Mensch?“ von Primo Levi und Robert Antelmes „Das Menschengeschlecht.“ Hier, im Rahmen einer neuen Form von Literatur, die insbesondere in Levis Fall durch die Zeugenschaft eines unerhörten Ereignisses erst entstanden ist, wird der individuelle Protagonist zum generischen Testfall und die Spezies zur Allegorie ihrer selbst.

„Sobald das eigentliche Menschsein in Frage gestellt wird, stellt sich ein fast biologischer Anspruch auf Zugehörigkeit zur Gattung Mensch ein. Er dient in der Folge dazu, über die Grenzen dieser Gattung nachzudenken, über das, was sie von `der Natur´ trennt, über ihre Beziehungen zu dieser Natur, über eine gewisse Vereinzelung der Gattung also, vor allem aber dazu, eine klare Ansicht von ihrer unteilbaren Einheit zu gewinnen.“

So endet Antelmes Vorwort zu „Das Menschengeschlecht“, datiert auf 1947. (S.10)

Agamben zitiert in HS III diese Passage und leitet dies so ein:

„2.10 Es geht vielmehr darum, die Bedeutung des Wortes `Mensch´ so weit zurückzunehmen, dass sich der Sinn der Frage selbst dadurch vollkommen verwandelt. Die Zeugnisse von Robert Antelme und Primo Levi, in demselben Jahr 1947 publiziert, scheinen darüber schon mit ihren Titeln einen ironischen Dialog zu führen.“

Und Agamben fügt hinzu, dass Antelmes Wahl von „espèce“ anstelle des weicheren, poetischeren „genre“ bewusst die biologische Zugehörigkeit betont. Nun steht aber diese gesamte Passage schon im Zusammenhang mit Bruno Bettelheims prekärem Anspruch, auch unter den extremsten Bedingungen „Mensch zu bleiben“, den Agamben begrifflicherweise zusammen mit dem daran beknüpften Würdediskurs zurückweist. Dieser Rahmen ist aber leider zu eng gesetzt, um hier, genau hier, anhand dieses Zeugnisses der Literatur die eigentlich überdeutliche Frage der Geburt der Biopolitik neu aufzurollen. Denn genau die komplexe Beziehung zwischen einer biopolitischen Souveränität und einem bloßen Leben, das durch seinen Ausschluss aus der eigentlichen politischen Domäne zu deren Gegenstand wird, die HS 1 prägte, ist hier klar ausgesprochen. Erst durch die rassistische Macht, die eine bestimmte Gruppe aus der Spezies Mensch ausschloss, wird die außerpolitische Klassifizierung eines Individuums als Exemplar der Spezies Mensch zu einem „Anspruch.“ Und Ansprüche gehören dem juridisch-politischen Diskurs an. Das Lager als Ort eines unmöglichen Experiments, das sich vor Zeugen sicher glaubte, weil niemand den Überlebenden glauben würde, hat das Unmögliche vollbracht, aus den Exemplaren einer biologischen Art, die als solche zum Experiment ausgewählt waren, genau *insofern* sie dies sind, politische Akteure zu machen. Und was ist ihr politischer Anspruch? Nichts anderes als der scheinbar formale Anspruch einer scheinbar leeren Zugehörigkeit zur Spezies Mensch. Dies ist ein so machtvoller Schauplatz der Biopolitik, dass er in gewisser Weise Agambens Definition des „bloßen“ Lebens übersteigt und herausfordert. Der Begriff des „bloßen“ Lebens, das biologische Substrat, das als solches erst durch die politische Macht destilliert und reduziert wurde, um in die politische Domäne eingeschlossen zu werden, hatte die Frage nicht beantwortet, was dem *biologischen* Leben durch dieses Ereignis widerfährt. Antelme aber stellt klar, dass mit diesem Ereignis schon die taxonomische Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies unwiderruflich politisiert wurde. Und dies bedeutet, dass im Sinne jener aristotelischen Definition des anthropos als zoon logon echon und als zoon politikon (die Agamben mehrfach und gründlich behandelt) diese biologische Zugehörigkeit sich in einen Diskurs performativer Sprechakte, also in Ansprüche, Fragen, Forderungen, Versprechen etc. übersetzt. Das bloße Leben im Lager, als solches durch die nationalsozialistische Biomacht der Menschenrechte beraubt, beginnt als solches zu sprechen. Und damit werden alle Biologie und alle Ontologie durch eine radikale Performativität der politischen Sprache überbordnet.

Die Bewohner des Lagers, durch die Lagerleitung in einen ontologischen Abgrund gestürzt, der im rückblickenden Zeugnis zwischen zwei Fragen oszilliert: „Bin ich noch ein Mensch?“ und „Was ist der Mensch, wenn das zwischen Menschen geschieht?“ treten aber zunächst in einen stumpfsinnigen und gefährlichen Alltag ein, der keine Fragen zulässt. Was immer es ist, es sucht zu überleben – ein Unterfangen, von dem Levi viel zu berichten weiß. Es war eine Frage des Glücks, aber immer auch zumindest eines Privilegs, das man im Zuge der Selbstorganisation sich hat verschaffen können. Man hatte es geschafft, sich mit einem Kapo gut zu stellen, sich „prominente“ Freunde zu verschaffen, sich Zugang zu tauschbaren und raren Ressourcen zu verschaffen etc. Es gibt also immer Kontingenz und Korruption. Die Frage heroischer Selbstaufgabe oder bewahrter Würde stellt sich für die Überlebenden nicht – oder eben nur als strukturelle Scham des Überlebens selbst. Zudem gibt Levi noch zwei Grundbedingungen an, das Experiment zu überleben – zwei *conditiones sine qua non*, in denen unheimlich Aristoteles Definition resoniert. Man musste ein einigermaßen gesundes *zoon* sein und des deutschen *logos* so schnell wie möglich mächtig. In diesem durchaus sadistischen Test auf das Verständnis des deutschen Befehls kommt auch jene paradoxe performative Sphäre zum Tragen, die im Lager herrscht. Die Häftlinge gelten als sprachunfähige Tiere, genau deshalb sollten sie jeden deutschen Befehl so schnell wie möglich verstehen, damit die SS ihre Verneinungslogik fortsetzen kann. Es stellt sich aber nicht nur für die Akteure im Lager, sondern eben auch für Agambens Analyse die Frage, ob das „bloße Leben“ einen Alltag hat. Klarerweise ist das „nackte Leben“ im Lager nominell jeder Lebenswelt beraubt. Und doch durchlebt es vor der stets drohenden Selektion, den Erwartungshorizont zwischen Leben und Sterben, zwischen Zwangsarbeit, Krankenbau und Muselmanntum jeden Tag mühsam vor sich herschiebend, einen Lageralltag. Nirgendwo kommen die Schrecken und die grimmige Ironie dieser Situation so klar zutage wie in Levis Bericht seines Jahres in Auschwitz. Zwei Faktoren, einander scheinbar widersprechend, haben sein Überleben gegen alle Wahrscheinlichkeit herbeigeführt – dass er mitten im Winter in das relativ gut geheizte Chemielabor versetzt wurde und dass er im unmittelbaren Vorfeld der Evakuierung des Lagers, das kaum jemand überleben konnte, in den Krankenbau kam. So wurde er von der SS einfach zurückgelassen. Nun beschreibt Agamben das bloße Leben als einen Modus der reinen Tötbarkeit, als Zustand der Verbannung, der de jure jeden Handlungsspielraum unterbindet. Nicht zufällig geht Agamben auf jenen Bruno Bettelheim ein, der anhand der Beobachtung jener Gestalt des „Muselmann“, der sich völlig von seiner Umgebung isoliert hat, seine Studien des Autismus antizipiert. Für die NS-Biomacht ist jeder Lagerinsasse immer schon ein Muselmann, von dessen Biomasse noch ein Anteil Zwangsarbeit abzuziehen ist. Was aber für die Lagerleitung ein kontingenter und leerer Aufschub der Vernichtung ist, der aus einem oft opaken Wahn des selbst völlig irrationalen Zwangs zur Ökonomisierung des „bloßen

Lebens“ resultiert, wird für die Lagerinsassen zum schmalen Spielraum einer mühsam Schritt für Schritt errungenen Handlungsfähigkeit. Man muss stark genug sein, Brotrationen aufzubewahren, um sie gegen andere notwendige Dinge tauschen zu können:

„Wir lernen, dass man alles brauchen kann: Draht, um sich die Schuhe zu binden, Lumpen, um sich Fußlappen zu machen, Papier, um sich als Kälteschutz (verbotenerweise) die Jacke auszufüttern.“ (IdeM, 36)

Man muss sich um besseres Schuhwerk kümmern, denn „der Tod beginnt bei den Schuhen.“ (IdeM 38) Bevor nun Levi seinen Bericht beschließt, indem er die letzten zehn Tage in Tagebuchform eingeführt, also jene Evakuierung des Orts der Evakuierung, wo sich die Insassen des Lagers an einem verlassenem Ort windstiller Erwartung wiederfanden, der nach dem Abzug der SS sogar noch weiter jenseits von Raum und Zeit schien als zuvor, unmittelbar vor diesem Endbericht der letzten Ausnahmezeit innerhalb der Ausnahmezeit, kommt es zu einem Bericht von ergreifender Ironie. Stolz berichtet Levi, was er nach einem Jahr mühsamen Manövrierens erreicht hat:

„Seit ich im Labor bin, arbeiten Alberto und ich getrennt, und auf dem Rückmarsch haben wir uns immer vielerlei zu erzählen. Gewöhnlich geht es nicht um erhabene Dinge, sondern um die Arbeit, die Kameraden, das Brot, die Kälte. Aber seit einer Woche gibt es etwas Neues: Lorenzo bringt uns jeden Abend drei oder vier Liter Suppe von den italienischen Zivilarbeitern. Um das Beförderungsproblem zu lösen, mussten wir uns besorgen, was man hier eine „Menashka“ nennt; das ist ein Essnapf in Sonderanfertigung, aus verzinktem Blech, schon mehr ein Eimer als ein Napf. Silberlust, der Blechschmied, hat sie uns aus zwei Stücken Regenrinne im Tausch für drei Brotrationen gemacht; ein herrliches Gefäß, solide und mit großem Fassungsvermögen, wie ein Gerät aus der Steinzeit.

Im gesamten Lager haben nur noch ein paar Griechen eine größere Menashka als wir. Außer den materiellen Vorteilen hat uns das eine spürbare Verbesserung unserer sozialen Stellung eingebracht. Eine Menashka, wie wir sie besitzen, ist ein Adelsbrief, ein heraldisches Zeichen. Henri ist im Begriff, unser Freund zu werden, und behandelt uns wie seinesgleichen; L. spricht jetzt mit uns in väterlich-gutmütigem Ton; und David haftet uns dauernd an den Fresen, bespitzt uns unermüdlich, um hinter das Geheimnis unserer `Organisacja´ zu kommen ...“ (IdeM, 173)

Hier ist also die Rede von einem ganzen Mikrokosmos des Sozialen, das es für das „nackte Leben“ de jure doch nicht geben soll: freundschaftliche Allianzen, Arbeitsaufträge, Tauschgeschäfte, sogar die Aufladung der pragmatischen Findigkeit mit symbolischem Kapital, die auf die Hierarchie des Lagers verweist, eine interne Klassengesellschaft, die die SS als soziales Experiment installiert hatte, um sich selbst im Hintergrund den Adel des willkürlichen Eingriff zu bewahren. Das bloße Leben, es organisiert sich doch. Und der Begriff, der selbst Teil des Lageridioms ist – wie auch „Muselmann“ - `Organisacja´, wird

zum Emblem des internen Ansehens. Dies ist also ein soziales Handeln im engeren wie im weiteren Sinne des Wortes, das sich einnistet im biopolitischen Niemandsland. Egal, was es de jure ist, dies bloße Leben, es handelt. Nun ist bezüglich Agambens Analyse des „bloßen Lebens“ nicht schlüssig, dass ja die de jure Erklärung des Lagerinsassen zum handlungsunfähigen biopolitischen Substrat nicht ausschließe, das in der schmalen Zone der Kontingenz dennoch gehandelt und getauscht werde, denn Agamben geht es ja gerade um den Nachweis, dass die reine Faktizität in Form des bloßen Lebens in die Politik einwandert. Der politisch-juridische Akt, durch den die Souveränität ein bloßes Leben isoliert, gewinnt experimentell niemals eine klar begrenzte Substanz. Die Blöße, der nackte Kern dieses Lebens hört nicht auf, zu oszillieren. Die reduktive Operation kommt nie zu einem Ende. Und diesen infinitesimalen Sog beschreibt Agamben auch da, wo die „biopolitische Substanz“ in ihr äußerstes Stadium tritt, also anhand des totlosen Lebens des Muselmann:

„Er zeigt sich einmal als der Nicht-Lebendige, als das Wesen, dessen Leben nicht wirklich Leben ist, und ein andermal als der, dessen Tod nicht Tod genannt werden kann, sondern nur `Fabrikation von Leichen´; als Einschreibung einer toten Zone in das Leben und einer lebendigen Zone in den Tod.“ (HS III, 71)

Es ist aber ebenso ein theoretisches wie ein ethisches Problem – und genau hier in unauflöslicher Komplizität – dass der Muselmann, der Lagerinsasse, der ab einem bestimmten Stadium des Hungers und der Erschöpfung sich und alle seine Außenbezüge aufgegeben hat, um langsam dahinzusiechen, indem er dafür herhalten muss, als lebender Beweis für die Paradoxien des „bloßen Lebens“ aufzutreten, sozusagen immer schon zu viel beweist. Als empirischer Träger des bloßen Lebens wird der Muselmann nicht nur unter den Augen der SS, die ihn laut Agamben nicht sehen können, sondern auch unter Agambens eigenen Augen, der sich zwingt, dem Blick der Gorgo zu begegnen, zu einem unmöglichen Phantasma, also, so oben wörtlich, zur Gespenstererscheinung.⁸ Dies liegt aber nicht nur, und vielleicht nicht einmal vorrangig, an seiner erschreckenden Erscheinung jenseits von Leben und Tod, und daher jenseits des Menschlichen, sondern gemäß einer weniger blendenden als operativen politischen Topik an dem zutiefst ungerechten Umstand, als reine Manifestation eines Begriffs zu erscheinen. Nicht nur traf die SS die Sprachregelung, dass die Leichen, zu denen die Muselmänner schließlich nahtlos und schleichend werden mussten, nur als „Figuren“ zu bezeichnen waren, verkörpern sie auch bei Agamben die „Figur“ des bloßen Lebens als phänomenale Erfüllung eines biopolitischen Topos. Wäre es

⁸ Eine analoge Analyse von Elementen einer „Gespensteranthropologie“ in Hannah Arendts Totalitarismustudie findet sich in: Catherina Zakravsky: Querwelteinbürgerung - Pilotprojekt. Präliminarien zum Transhumanismus. In: Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag, hg. Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger, Cornelius Zehetner, Wien 1998

aber vorrangig darum zu tun gewesen, die „Reduktion“, die erst das bloße Leben als biopolitische Substanz hervorgehen lässt, in ihrem performativen Charakter zu untersuchen und an ihr schließlich jenes infinitesimale Zurückweichen einer eben niemals topologisch zu fassenden Schwelle zwischen politischem Handeln und bloßem Leben zu konstatieren, so hätte es durchaus nicht dieser äußersten Figur des Muselmann bedurft – auch Levis trockener und nüchterer Bericht über das Alltagshandeln im Lager hätte diesen Befund erbringen können.

Zusammenfassung: Der biopolitische Sog

Die souveränen Figuren der Verbannung und der Reduktion, die sozusagen die Außen- und die Innenansicht des Lagers bilden, scheinen gemäß einer begrifflichen Topik, die zum Experiment führt, ein Substrat des menschlichen Wesen zu destillieren, die Agamben als das „bloße Leben“ anschreibt. Gemäß einer meines Wissens unanalysiert gebliebenen Affinität dieser reduktiven Operation zur phänomenologischen Methode der „epoché“ ließe sich aber zeigen, dass dies „bloße Leben“ eben nicht die Rückführung zu einer biologischen Kernsubstanz ist, sondern ebenso wie die äußerste Künstlichkeit der Reduktion selbst sozusagen das Künstlichste am Menschen freilegt. Gemäß der artifiziellen Komplexität dieses „bloßen Lebens“ geht es als Substrat aus einer geleugneten und doch latent bleibenden Beziehung hervor. Gerade dies zeigt sich in Agambens Analysen der SS in ihrem perversen Verhältnis zum Muselmann. Während die durch Levi detailliert erzählten mikrosozialen Beziehungen zwischen den Häftlingsklassen eher unter den Augen der zwischengeschalteten Kapos sich vollzogen, erscheint der völlig beziehungslose Muselmann der SS sozusagen als das Produkt ihrer Lagermaschinerie. Dass dann aber weder sadistischer Stolz noch moralische Schuld die häufigste Reaktion sind, sondern ein durch Ekel geprägtes Zurückweichen, sollte nicht vorschnell nur leicht nachvollziehbaren psychologischen Faktoren zugeschrieben werden. Dass die SS ihre eigene Täterschaft nicht anerkennen will, nenne ich vielmehr einen strukturell begründeten biopolitischen „Sog des nackten Lebens“. Selbst noch jenseits der menschlichen Erscheinung klagt diese Figur die geleugnete ethisch-politische Relation, die alles Menschliche generiert, ein. Die latenten Performanzen des Anspruchs auf Anerkennung äußern sich sogar noch im stumpfsinnigen Dahinsiechen des Muselmann – auch wenn es oft nur noch Scheiße ist, die den anderen adressieren kann. Da, wo aber die latente Beziehung als solche geleugnet ist, um ein außermenschliches Substrat zu generieren, entsteht jener Sog. Oder anders gesagt: zeigt sich die biopolitische Substanz in ihrem performativen Charakter – wobei die Performanz ihrer Erzeugung durch Reduktion eben der Leugnung des performativen Charakters dieser Reduktion besteht – vollzieht sie sich als „biopolitischer Sog“ (der sehr einer Heimsuchung gleicht).

Epilog: Das Band der Blöße

Wenn hier mehrfach das „bloße“ und das „nackte Leben“ synonym erschienen, wobei dem „bloßen Leben“ ein statistischer Vorrang eingeräumt wurde, so hatte dies seine Gründe. Das „bloße Leben“ verweist in seiner Entsprechung zur „bloßen Vernunft“ und ähnlichen Begriffsformel bei Immanuel Kant auf den quasi-transzendentalen Charakter dieser Figur. Quasi-transzendental bleibt diese Figur aber deshalb, weil sie nicht methodisch klar zur Konstitution eines politischen, ontologischen oder topologischen Feldes eingesetzt wird. Somit gerät sie in der Mischlage aus historischer Genealogie, juridisch-begrifflicher Analyse und empirischem Befund zu dem, was der frühere Foucault in der „Ordnung der Dinge“ so trefflich eine „empirisch-transzendente Doublette“ (OdD u.a. 384) genannt hatte – womit er den Menschen der Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts bezeichnet hatte. Wenn aber jene „Blöße“ nicht auf eine klar von aller empirischen Wissenschaft getrennte, methodische Konstitutionsleistung verweist, wird der transzendente Begriff zur quasi-transzendentalen Metapher. In dem juridisch-politischen Feld, in dem sich Agamben mit dem „bloßen Leben“ bewegt, ist aber jegliche Metaphorizität implizit ethisch; und dies zeigt sich gerade da, wo die quasi-transzendente „Blöße“ des Lebens im Angesicht des historischen Phänomens des nationalsozialistischen Lagers wiederum in buchstäbliche Nacktheit umschlägt.

Die Produktion des nackten Lebens klagt ihren Produzenten durch die eigene Un-möglichkeit an. Denn die Semantik der "Nacktheit" berührt eben - das Berühren. Die Grenze zwischen Nacktheit und Bekleidetheit kann nicht bloßgelegt werden. Die Produktion des nackten Lebens beginnt ebenso weit diesseits der Kleidung, wie sie jenseits der Haut nicht haltmacht. Unheimlich durch alle Schwellen des Fleisches greifende Hand im Moment der souveränen Macht über einen aus der Menschheit ausgeschlossenen Anderen. *„Let me see you stripped down to the bones ...“*⁹

Da, wo aber Agamben mit der Performativität der Reduktion zum „nackten Leben“ auch dessen Performanz als Sog nicht klar erkennt, misslingt ihm auch in berechtigter Kritik des alteuropäischen Würdebegriffs Bruno Bettelheims, der ihn an genau dem Ort hatte gewahrt wissen wollen, wo er unwiderruflich zerbrochen war, ein alternativer ethischer Entwurf. Denn die von Agamben wegen ihrer Rechtsaffinität aus der Ethik verbannte Formel "ein Amt bekleiden" gibt im Angesicht des „nackten Lebens“ zu denken. Ist dies eine bloß juridische Metapher, die sozusagen gegenüber der fundamentaleren Dimension der Bekleidung und Entblößung des Lebens sekundär bleibt? Oder eröffnet nicht die Erwägung, dass die Bekleidung dem Menschen noch näher ist als seine Haut und selbst seine Haut ein Kleid jene ethische Dimension der Lebens-Form, die die Produktion des nackten Lebens eben

⁹ Depeche Mode: Stripped. Black Celebration 1986

juridiko-politisch bricht? Wenn dem so ist, dann bekleidet das Kleid das menschliche Leben mit eben der Würde, die sich auf das Amt übertragen läßt, dann ist diese Übertragbarkeit seine primäre Würde, dann ...

Das letzte Wort gebührt in Dingen des „nackten Lebens“ aber nicht der Theorie, sondern der literarischen Zeugenschaft – denn hier ist das Unmögliche des Unmenschlichen kein nihil negativum, sondern immer die Singularität einer Rede über die eigene Unmöglichkeit, also ethische Wirklichkeit.¹⁰

„Ich habe noch nie nackte alte Männer gesehen. Herr Bergmann trägt ein Bruchband, er fragt den Dolmetsch, ob er es ablegen soll, und der Dolmetsch zögert. Aber der Deutsche versteht, spricht mit ernster Miene zum Dolmetsch und deutet dabei auf jemanden. Wir merken, wie der Dolmetsch schluckt, dann spricht er: „Der Herr Hauptscharführer hat gesagt, er soll das Bruchband abnehmen, er bekommt das vom Herrn Coen.“ Wir sehen, wie die Worte bitter aus Fleschs Mund kommen, das war also des Deutschen Art zu lachen.“ IdeM, 23

Literatur

Giorgio Agamben: Mittel ohne Zweck, 1996

- Homo Sacer. *Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M. 1995
- Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III), Frankfurt a.M. (Quel che resta di Auschwitz, 1998), Frankfurt 2003

Robert Antelme: Das Menschengeschlecht, (*L'espèce humaine*, 1957), Frankfurt a.M. 2001

Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (*Les mots et les choses*, 1966). Frankfurt am Main 1971

- Omnes et singulatim. Für eine Kritik der politischen Vernunft, *Lettre International* 1 (Sommer 1988), S. 58-66
 - In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76), Aus dem Französischen von Michaela Ott, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999
 - Mächte und Strategien. Gespräch mit J. Rancière, in: *Les Revoltes logiques*, Nr. 4, Winter 1977, in: *Dits et Écrits III*, 1976-1979, Frankfurt a.M. 2003, S. 539ff
 - Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collèges de France 1977/1978, Frankfurt a.M. 2004
 - Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt a.M. 2004
- Maurizio Lazzarato, Biopolitics/Bioeconomics: a politics of multiplicity. www.generation-online.org/p/fplazzarato2.htm

Thomas Lemke: Die politische Ökonomie des Lebens – Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben.

<http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Die%20politische%20%20D6konomie%20des%20Lebens%20II.pdf>

Primo Levi: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht. Deutsch Heinz Riedt (*Se questo è un uomo*, 1958), München 1991

Catherina Zakravsky: Querwelteinbürgerung - Pilotprojekt. Präliminarien zum Transhumanismus. In: Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum

¹⁰ Vgl. Katherina Zakravsky: "Literatur als Institution und/oder Verantwortung. Über Ansätze bei Kant und Derrida", In "Singularitäten. Literatur - Wissenschaft - Verantwortung", hg. Elisabeth Strowick und Marianna Schuller, Freiburg 2001

philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag, hg. Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger, Cornelius Zehetner, Wien 1998

Katherina Zakravsky: "Literatur als Institution und/oder Verantwortung. Über Ansätze bei Kant und Derrida", In "Singularitäten. Literatur - Wissenschaft - Verantwortung", hg. Elisabeth Strowick und Marianna Schuller, Freiburg 2001