

# Giorgio Agambens Souveränitätstheorie: Kontexte und Kritik

Eva Geulen (Univ. Bonn)

Im Folgenden<sup>1)</sup> sollen zunächst die Hauptthesen eines zeitgenössischen Denkers vorgestellt werden, der nicht nur in Deutschland, sondern überall in Europa, in den USA und jüngst auch in Asien derart breit rezipiert wird, dass man ihm einen gewissen Star-Status nicht absprechen kann. Dabei scheint der 1942 geborene Italiener Giorgio Agamben, ausgebildeter Jurist und Philologe, kaum zur internationalen Kultfigur prädestiniert, denn die Bücher des eher publikumsscheuen Autors sind außerordentlich anspruchsvoll, oft hermetisch, vergrübelt und voraussetzungsreich. Aber ihrer oft entlegenen Gegenstände ungeachtet, werden in ihnen Probleme verhandelt, die das treffen, was man auf Deutsch gerne den Nerv der Zeit nennt. Mit seiner Frage nach der Bedeutung des Rechts für unser modernes Leben berührt Agamben in der Tat zentrale Fragen und Probleme der globalisierten Gegenwart. Obwohl Agambens bisheriges Oeuvre sehr facettenreich ist, beschränken sich die Ausführungen auf die Arbeiten, die er in einer Serie von Büchern zum sogenannten *homo sacer* vorgelegt hat, denn ihnen vor allem verdankt er seine gegenwärtige Popularität.<sup>2)</sup> Zunächst sollen Agambens Thesen ohne

---

1) Es handelt sich um die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich im Oktober 2009 an der SNU halten durfte. Für die Einladung wie für die Gastfreundschaft der Kolleginnen und Kollegen sowie der Studierenden möchte ich mich an dieser Stelle sehr herzlich bedanken.

2) Dazu gehören: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002; *Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. 2004 (= *Homo Sacer* II.1); *Was von Auschwitz bleibt*, Frankfurt a. M. 2003 (= *Homo Sacer* III); soeben ist erschienen: *Die*

Kommentar und Kritik anhand der zentralen Begriffe seines bisher wichtigsten Buches „Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben“ entwickelt werden, um am Schluss knapp auf die Rezeptionssituation einzugehen, wobei auch die geläufigsten Einwände gegen Agambens Theoriebildung zur Sprache kommen sollen.

An vielen aktuellen Debatten wie beispielsweise um Stammzellforschung, Sterbehilfe oder Reproduktionsmedizin zeigt sich, dass, was Leben heißt, stets neu definiert werden muss. Aber wer darf Leben definieren? In bioethischen Kommissionen werden auch Philosophen und Theologen beteiligt, aber sie sind so wenig entscheidungsbefugt wie Lebens- und Naturwissenschaftler. Das Entscheidungsmonopol ruht dagegen auch und gerade in rechtsstaatlich verfassten Demokratien ausschließlich bei der Politik. Der Staat darf und er muss entscheiden, was Leben ist; und in Rechtsstaaten entscheidet die höchste Instanz, deren Geschäft das Entscheiden, Urteilen und Definieren nun einmal ist, also die Judikative, das Recht, in letzter Instanz das Verfassungsgericht in Deutschland oder der *supreme court* in den USA. Mit Gesetzen, die verbindlich festschreiben, was Leben heißt, wann es beginnt und wann es aufhört, welches (menschliche, tierische, pflanzliche) Leben als unbedingt schützenswert anzusehen ist und welches nicht, reagiert der Staat auf eine Situation, in der das Leben Definitionssache (geworden) ist. Aber mit jeder Grenze, die per Gesetz gezogen wird zwischen dem, was noch als Leben gilt und was nicht mehr, ist deren weitere Verschiebung gleichsam vorprogrammiert. Diese grundlegende und stetig wachsende Politisierung unseres biologisch-kreatürlichen Lebens durch seine Verrechtlichung zu erkennen und zu exponieren, ist ein wesentlicher Aspekt von Agambens kritischen Interventionen.

---

Macht und die Herrlichkeit, Frankfurt a. M. 2010. Ein partieller Vorabdruck daraus wurde unter dem Titel: Die Beamten des Himmels. Über Engel, Frankfurt a. M. 2007 publiziert.

Sein Werk ist eine Auseinandersetzung mit den Abgründen des häufig fraglos als höchste zivilisatorische Errungenschaft betrachteten Rechts.<sup>3)</sup> Vor dem Hintergrund des gegenwärtigen Streits unterschiedlicher Rechtskulturen (beispielsweise zwischen den westlichen Rechtsstaaten und der islamischen Scharia) gewinnt Agambens Rechtskritik besondere Brisanz.

Neben die Entwicklung einer wachsenden Verrechtlichung von Leben und Lebenswelten einerseits tritt andererseits eine wachsende Entrechtung zahlreicher Menschen. Weltweite Bürgerkriege haben kaum zu bewältigende Flüchtlingskrisen ausgelöst. Die recht- und oft auch staatenlosen Flüchtlinge leben in Auffanglagern, deren juristischer Status nicht weniger dubios ist als derjenige der nach dem 11. September 2001 von den USA in Guantanamo Bay auf Kuba inhaftierten Muslime. Die Vermutung liegt nahe, dass Verrechtlichung und Entrechtung irgendwie zusammenhängen. Mit der archaischen römischen Rechtsfigur der heiligen Person, des *homo sacer*, hat Agamben eine Figur aus der Tiefe der Geschichte hervorgeholt, die den Zusammenhang zwischen Verrechtlichung und Entrechtung schlaglichtartig erhellt: Der *homo sacer* erlaubt es nämlich, Entrechtung nicht als das Gegenteil des Rechts zu betrachten, sondern als eine unmittelbare und unvermeidbare Funktion des Rechts selbst zu erkennen. Im Recht selbst, so möchte Agamben zeigen, ist konstitutiv die Möglichkeit der Entrechtung angelegt. Im *Nomos* lauert von jeher eine anomische Zone.

Die Vorstellung, dass das Leben oder der Mensch heilig sei, ist uns aus dem Christentum geläufig. Aber im Falle der alten römischen Definition des *homo sacer* kann man ein christliches Verständnis nicht voraussetzen und muss es ausblenden. Die juristische Formel vom *homo sacer* entstammt dem

---

3) Zur problematischen Schließung des Rechts vgl. vor allem den Beitrag von Marie-Therese Fögen in: Cornelia Vismann u. Thomas Weitin (Hg.): Urteilen / Entscheiden, München 2006, S. 37.

nur fragmentarisch erhaltenen enzyklopädischen Werk des römischen Grammatikers Pompejus Festus (ca. 2. Jahrhundert n. Chr.)<sup>4</sup>), dem zufolge *homo sacer* eine Art vogelfreien Menschen bezeichnete, der nichts ist und hat als sein nacktes, bloßes Leben. Nach Festus galt von einem *homo sacer*, dass jeder ihn straflos töten konnte und dass er den Göttern nicht geopfert werden durfte. (Festus gibt keine Auskunft darüber, warum und unter welchen Bedingungen jemand ein *homo sacer* wurde, da sein Werk sich darin erschöpft, Begriffe wie in einem Lexikon knapp zu definieren.) Als heilig galt somit ein Mensch, dessen Leben von der weltlichen Rechtsordnung nicht mehr geschützt wurde, der aber zugleich auch aus der religiösen Rechtsordnung ausgegliedert worden war. In der Bezeichnung *sacer* (= heilig) verbinden sich zwei widersprüchliche Attribute, über deren Zusammenhang viele Kommentatoren vor Agamben gerätselt haben. Man wusste zwar, dass *sacer* in der Antike sowohl ‚heilig‘ als auch ‚verflucht‘ heißen konnte, aber das hilft in diesem Falle nicht weiter. Die beiden Definitionen der Nicht-Opferbarkeit und der (straflosen) Tötbarkeit sind auch unter dieser Bedingung nicht in Einklang zu bringen: Da die Heiligung (lat. *consecratio*) den Übergang eines Menschen aus der profanen in die göttliche Rechtsordnung meint, erscheint das Opferverbot unerklärlich. Wenn man aber umgekehrt glaubt, dass der *homo sacer* heilig im Sinne von verflucht, nämlich den unterirdischen Göttern geweiht sei, dann bleibt unerklärlich, warum ihn jeder töten konnte, ohne sich dabei zu beflecken und ein Sakrileg zu begehen. Für Agamben verkörpert die vom Gesetz sozusagen doppelt (nämlich vom göttlichen wie vom weltlichen Recht) verlassene Figur die Bedingungen des Lebens, das in Flüchtlingslagern, den *zones d'attente*, den Transitzonen der Flughäfen und auch in

---

4) Festus Pompeius Sextus, *De verborum significatu* (ein vielbändiges enzyklopädisches Werk oder Lexikon, von dem allerdings nur Fragmente erhalten sind, ca. 2. Jhd. vor Chr.).

Guantanamo Bay faktisch herrscht. Wer sich in solchen rechtsfreien Zonen befindet, ist der Willkür schutzlos ausgeliefert und damit selbst eine Art *homo sacer*.

Da Agambens Funktionalisierung des *homo sacer* zum Zweck der Erkenntnis eines systemischen Zusammenhangs zwischen der Einsetzung von Rechten und faktischer Entrechtung sehr abstrakt anmutet, sei das Gemeinte am Fall der Menschenrechte erläutert. Schon in ihrem Ursprung bergen die Menschenrechte, die ja auf ihre Weise das Menschenleben heiligen, ein Problem, das die Probleme bei ihrer logistisch-praktischen Durchsetzbarkeit übersteigt. Als die unveräußerlichen Menschenrechte 1789 im Zusammenhang mit der französischen Revolution zuerst formuliert wurden – (einem verbreiteten Missverständnis entgegen waren es nämlich nicht die USA; die besiegelten ihre Unabhängigkeit von der britischen Krone nicht mit der Erklärung von allgemeinen Menschenrechten, sondern forderten eine *Bill of Rights*, die sich darauf beschränkte, das Recht aller Menschen auf eine rechtmäßige Regierung zu fordern) – da wurden diese Menschenrechte gekoppelt an Staatsbürgerrechte.<sup>5)</sup> Wie bereits Karl Marx und nach ihm auch Hannah Arendt gesehen haben,<sup>6)</sup> sind die Menschenrechte zugeschnitten auf Rechtssubjekte, auf Staatsbürger nach Hannah Arendt, auf Eigentümer von Besitz nach Karl Marx. Staatenlose, Besitzlose, insbesondere Flüchtlinge, sind deshalb juristisch gesehen bar jeden Schutzes und in diesem Sinne ohne Rechte. Damit ist nichts über die Unabdingbarkeit der Menschenrechte gesagt, aber doch angedeutet, dass ihr Ursprung gerade nicht den Menschen an sich, sondern den Menschen als Eigentümer oder als Staatsbürger, also als ein bereits konstituiertes Rechtssubjekt voraussetzt. Deshalb bringen die Menschenrechte sozu-

---

5) Zur Diskussion vgl. Christoph Menke und Arndt Pollmann: Philosophie der Menschenrechte, Hamburg 2007.

6) Karl Marx: Zur Judenfrage. In: MEW, Band 1 (1839-1844), Berlin 1974, S. 347; Hannah Arendt: The Origins of Totalitarianism, San Diego / New York 1948 (3.), S. 300f.

sagen automatisch Gruppen von Menschen hervor, die unter den Bedingungen der Menschenrechte auf diese keinen Anspruch erheben können, weil sie die Bedingungen nicht erfüllen. Solche Menschen (Flüchtlinge, Staatenlose) haben dann nichts mehr als ihr nacktes, bloßes Leben. Sie befinden sich strukturell in derselben Position wie der vogelfreie *homo sacer*. Damit deutet sich schon an, dass Agamben unter ‚nacktem Leben‘ keine vorgängige biologische Substanz versteht, sondern einen Rest, der durch das Recht allererst produziert wird. Erst die juristische Figur des *homo sacer* sorgt dafür, dass ein Mensch nichts hat als sein bloßes oder nacktes Leben, nachdem er aus der Rechtsordnung entlassen, vom Recht verlassen wurde.

Um genauer zu verstehen, was Agamben unter ‚nacktem‘ oder ‚bloßem Leben‘ versteht, muss man sich dem im Titel seines Buches „Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben“ genannten Begriff der Souveränität zuwenden.<sup>7)</sup> Die Unterscheidung zwischen außerrechtlicher Gewaltanwendung und rechtmäßiger Gewalt, die ein Staat oder Staatsorgan auszuüben befugt ist, mag im Einzelfall schwer zu treffen sein, aber als Prinzip ist sie in der Moderne derart selbstverständlich, dass man zögert, sanktionierte Gewalt gewaltsam zu nennen. Wie schwierig es aber auch im Prinzip um diese Unterscheidung bestellt ist, zeigen nicht erst umstrittene Konfliktfälle zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Gewalt (etwa im Falle von Polizeigewalt), sondern auch schon Rechtsinstitute wie das Streikrecht, das Kriegsrecht oder der Ausnahmezustand.<sup>8)</sup> Unter ihren Bedingungen gewinnt eine im Normalfall außerrechtliche und nicht erlaubte Gewalt zeitweilig Legitimität. Besonders prekär ist die Frage nach sanktionierter Gewalt im Falle von

---

7) Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002. Zitate werden im Folgenden in runden Klammern mit Seitenzahlen im laufenden Text notiert.

8) Vgl. Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*, in ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1991, S. 179-203.

Revolutionen und Gründungen neuer Staaten. Rechtstheoretiker haben hier versucht, eine konstituierende (Gründungs-)Gewalt (*pouvoir constituant*) von einer konstituierten (nämlich in einer Konstitution oder Verfassung gehegten) Gewalt (*pouvoir constitué*) zu unterscheiden.

Diese Materie, also die Definition rechtmäßiger Herrschaft und sanktionierter Gewalt, gehörte lange in den Zuständigkeitsbereich der Souveränitätslehren, die seit der Frühen Neuzeit eine zentrale Rolle in der politischen Theorie vom Staat gespielt haben.<sup>9)</sup> Erst im 20. Jahrhundert, mit der Herausbildung der modernen Soziologie und im Zuge einer sich zunehmend nur noch über ihre Verfahren definierenden Rechtswissenschaft<sup>10)</sup>, traten diese Theorien über die Staatsgewalt in den Hintergrund. Obwohl die einschlägigen Autoren wie Hobbes<sup>11)</sup> oder Bodin<sup>12)</sup> ihre Theorien zur Souveränität im 16. und 17. Jahrhundert unter den politischen Bedingungen des Absolutismus entwickelten und meist Monarchien favorisierten, ist die Souveränitätsproblematik als solche immun gegen die Unterscheidung zwischen den Staatsformen. Die Frage legitimer Herrschaft betrifft jeden Staat mit einer Rechtsordnung, also auch Demokratien.

Agambens Lektüre und Umdeutung der älteren Souveränitätstheorien zeichnet sich durch eine entscheidende Neuerung aus. Ihn interessiert an der Souveränitätsproblematik vor allem das Verhältnis, das der Staat und in ihm die Rechtsordnung zum ‚nackten Leben‘, zur kreatürlich-biologischen Existenz des Menschen unterhält. Er fragt danach, wie Recht und Staat dieses Verhältnis erst stiften, um es dann zu verwalten. Die älteren Theoretiker der Souveränität

---

9) Vgl. Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990 (1922).

10) Repräsentativ der Antipode Carl Schmitts, Hans Kelsen: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1925.

11) Thomas Hobbes: Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of Commonwealth, Civil and Ecclesiasticall, London 1951.

12) Jean Bodin: Les Six Livres de la République, 1576.

interessierte das Leben der Menschen in ihrer Eigenschaft als Staatsbürger und nicht als Lebewesen. Agamben möchte den Nachweis führen, dass genau diese Unterscheidung zwischen einer politischen Existenz und einem vor- oder außerpolitischen bloßen Leben immer schon konstitutiv für alle Formen staatlicher Souveränität war. Für Agamben liegt im Ausschluss des kreatürlichen Lebens von der Politik das Wesen der abendländischen Politik von der Antike bis heute beschlossen. Der Ausschluss vom Recht ist selbst eine Rechtsgeste, und genau das gilt vom *homo sacer*. Deshalb deutet Agamben ihn als die ursprüngliche Figur eines (nackten, entblößten) Lebens, das mit und durch seinen Ausschluss aus der rechtlichen Sphäre überhaupt erst entsteht. Gleichsam hinter oder vor dem dunklen Punkt des Auseintretens von außerrechtlicher und rechtlicher Gewalt, den die Souveränitätstheoretiker umkreisen, entdeckt Agamben als den ursprünglichen Akt einer jeden Souveränität die unterscheidende Grenzziehung zwischen dem Menschen als Gegenstand des Rechts (in seiner Eigenschaft als Staatsbürger oder Untertan) und dem Menschen als bloßem Lebewesen. Damit ist hoffentlich hinreichend deutlich, dass ‚nacktes Leben‘ in dieser Perspektive kein vorgängiges biologisches Substrat ist, sondern ein Rest, der sich erst als Folge unterscheidender und ausschließender Operationen einstellt.<sup>13)</sup>

Im Zeitalter des Klonens, der Stammzellforschung, moderner Reproduktionsmedizin und möglicher Eingriffe in menschliches Erbgut scheint sich der von

---

13) Gelegentlich stellt Agamben dieser Politik, die in seinen Augen von der Antike bis heute ein Kontinuum bildet, eine utopische Alternative gegenüber, die er „Lebensform“ (*forma-di-vita*) nennt. Das wäre ein Verständnis von Leben, das nichts weiß von einer Unterscheidung zwischen biologischer Substanz auf der einen Seite und subjektiven Präferenzen so oder anders zu leben. „Lebensform“ heißt Agamben ein Leben, in dem sich kein ‚nacktes Leben‘ mehr absondern lässt, das unabhängig von den Formen wäre, in denen Leben sich bezeugt und tradiert. Aber solche Hinweise auf eine Alternative zum herrschenden Paradigma der Souveränität sind selten und bleiben so diffus wie punktuell.



der Antike bis in die Frühe Neuzeit gültige Ausschluss des kreatürlichen Lebens von der politisch-rechtlichen Sphäre in sein genaues Gegenteil verkehrt zu haben. Wie nie zuvor ist unser kreatürliches, biologisches Leben zum Gegenstand staatlich-rechtlicher Entscheidungen geworden. Wie kann Agamben angesichts dieser Umstände behaupten, der Ausschluss des Lebens von der politisch-rechtlichen Sphäre habe immer schon zu unserem Paradigma von Politik gehört und bestimme es weiterhin? Der vermeintliche Widerspruch löst sich auf, wenn man versteht, dass Agamben die gegenwärtig zu beobachtende Politisierung und Verrechtlichung unseres biologischen Lebens als das Manifestwerden eines zuvor geheimen oder latenten Bezuges begreift, den die politisch-rechtliche Sphäre von Anfang an mit dem nackten Leben unterhielt. Auch eine durch Ausschluss gestiftete Beziehung ist nämlich noch eine Beziehung.<sup>14)</sup> Nur weil das Recht dem Leben auch und vielleicht gerade in seinem Ausschluss verbunden blieb, konnte das Leben im Laufe der Zeit zum unmittelbaren Gegenstand von Politik und Recht werden. Das Paradox einer jeden politischen Souveränität besteht für Agamben darin, dass kreatürliche und politische Sphäre, Leben und Recht einerseits getrennt werden, andererseits aber auch und gerade vermöge dieser Spaltung aufeinander bezogen sind. Weil es einen solchen Bezug gibt – Agamben nennt die Logik dieses Bezugs auch „einschließenden Ausschluss“ (37) – wurde es möglich, dass das ehemals ausgeschlossene Leben allmählich ins Zentrum der Politik rückte und heute den vielleicht wichtigsten Gegenstand politisch-rechtlicher Entscheidungen darstellt.

Diese paradoxe Struktur, eine Art Logik des Ausschlusses, hat Agamben in seinem Buch über den *homo sacer* in der Auseinandersetzung mit dem Sta

---

14) Zur Diskussion von Beziehung bei Agamben vgl. Eva Geulen: Agambens Politik der Nicht-Beziehung, in: Film. Avantgarde. Biopolitik, Hg. v. Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene, Wien 2009, S. 58-68.

atsrechtler und späteren nationalsozialistischen Kronjuristen Carl Schmitt entwickelt. In Schmitts Theorie der Souveränität spielt der Ausnahmezustand eine entscheidende Rolle. Der berühmte erste Satz seiner Souveränitätslehre von 1922 lautet: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>15)</sup> Am Rechtsinstitut des Ausnahmezustandes wird für Agamben das Paradox politischer Souveränität sinnfällig. Denn der qua Recht und Gesetz zur Entscheidung ermächtigte Souverän steht zugleich außerhalb und innerhalb der normal geltenden Rechtsordnung: Er steht außerhalb, weil er entscheidet, ob die Verfassung im Ausnahmezustand als ganze aufgehoben wird. Er steht innerhalb der Rechtsordnung, weil der Ausnahmezustand eine in der Rechtsordnung vorgesehene Entscheidung darstellt. Der Ausnahmezustand zeigt damit aber auch, dass es keine eindeutige Grenze gibt zwischen der Sphäre des Rechts und der außerrechtlichen Sphäre, zwischen dem Recht und dem, was es per Ausnahme ausschließt. Zur Illustration dieser Zone der Ununterscheidbarkeit bedient sich Agamben gerne der Metapher einer Schwelle, die zwei Räume trennt und zugleich verbindet. Eine solche Schwelle weiß Agamben auch in einem alten Fragment von Pindar auszumachen, dessen Interpretation er mit folgenden Worten schließt: „Der Souverän ist der Punkt der Ununterschiedenheit zwischen Gewalt und Recht, die Schwelle, auf der Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht“ (42): Am Rechtsinstitut des Ausnahmezustandes wird das sinnfällig, denn während seiner Dauer sind alle übrigen Gesetze ausgesetzt. Unter den Bedingungen des Ausnahmezustands sind alle von ihm betroffenen Menschen potentielle *homines sacri*, die straflos getötet werden können, denn die Unterscheidung zwischen legal und illegal, zwischen sanktionierter und nicht-sanktionierter Gewalt ist für die Dauer des Ausnahmezustandes aufgehoben.<sup>16)</sup>

---

15) Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990 (1922), S. 11.

Nach dem Modell des juristischen Ausnahmezustandes und seiner inneren Paradoxie fasst Agamben auch das Verhältnis zwischen ausgeschlossenen, nacktem Leben und der politisch-rechtlichen Sphäre, die zwar in der Antike und bis in die Neuzeit getrennt wurden, aber unter bestimmten Bedingungen in eins fallen können. Das nackte Leben verkörpert sich für Agamben in der bereits genannten römischen Rechtsfigur des heiligen Menschen, der sich mit Blick auf die göttliche und die weltliche Rechtsordnung in einem Ausnahmezustand befindet, der ihn schutzlos der Gewalt, sogar der Tötung ausliefert. Der *homo sacer* ist deshalb für Agamben ein Urbild oder Emblem des nackten Lebens, auf dessen Absonderung alle Formen von Souveränität seines Erachtens beruhen. Der Umstand, dass man den *homo sacer* straflos töten konnte, ist zentral für Agamben, denn seine Überlegungen gipfeln in der These, dass der Ausschluss des nackten Lebens immer schon auf den Tod dieses Lebens zielte.<sup>17)</sup> Das leuchtet auf den ersten Blick überhaupt nicht ein, denn es geht ja gerade heute vor allem darum, Leben zu erhalten und zu verlängern, Krankheit, Altern und Sterben mit allen Mitteln zu verzögern. Im Anschluss an Michel Foucault, der als erster analysiert hat, wie das Leben der Bevölkerung im 17. und 18. Jahrhundert zum Gegenstand politisch-rechtlicher Interventionen wird, nennt man deshalb eine Politik, die Leben erhält, fördert und stimuliert, häufig ‚Biopolitik‘ oder ‚Biomacht‘.<sup>18)</sup> Auch

---

16) In seinem Buch über den Ausnahmezustand hat Agamben nachzuweisen versucht, dass der Ausnahmezustand in den westlichen Demokratien der Nachkriegszeit so häufig ausgerufen worden ist, dass man den Eindruck gewinnen könnte, dieses hochproblematische Institut sei eine reguläre Regierungstechnik geworden. Giorgio Agamben: Ausnahmezustand (Anm. 2).

17) Das merkt man an der Auseinandersetzung mit Ernst Kantorowicz' Studie über die mittelalterliche Lehre vom doppelten Körper des Königs (1957) in Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das Leben*, S. 101.

18) Vgl. Sebastian Reinfeldt und Richard Schwarz (Hg.): *Michel Foucault: Biomacht*, Duisburg 1992; *Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Frankfurt a. M. 1983; *Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I und II*, Frankfurt

Agamben bedient sich dieses Ausdrucks, wobei das Leben als Gegenstand der Politik für ihn (anders als für Foucault) stets das tötbare ist.<sup>19)</sup> Dass er damit, dem Anschein entgegen, doch etwas Wichtiges gesehen haben könnte, lässt sich einmal mehr an einem Beispiel zeigen. In der Schweiz hat man kürzlich entschieden, dass die bei künstlichen Befruchtungen überzähligen Embryonen für Forschungszwecke verwendet werden dürfen. Man spricht dann von therapeutischem Klonen. Ethiker und Theologen wandten ein, man solle die Embryonen sterben lassen. Aber heißt sterben lassen unter solchen Bedingungen nicht zwangsläufig töten? Agamben selbst begründet seine These zur Identität von Biopolitik und Thanatopolitik allerdings anders. Er exemplifiziert sie an den nationalsozialistischen Vernichtungslagern. Damit ist jene These von Agambens *Homo-Sacer*-Büchern genannt, die am meisten Betroffenheit ausgelöst hat und äußerst kontrovers insbesondere in Deutschland diskutiert wird. Sie lautet, dass das eigentliche Paradigma der modernen Biopolitik das nationalsozialistische Vernichtungslager sei und der KZ-Häftling die moderne Verkörperung des archaischen *homo sacer*. Agamben behauptet darüber hinaus, dass die am Vernichtungslager entwickelte Struktur auch in der Gegenwart, etwa in den Auffanglagern für Flüchtlinge, noch anzutreffen sei.

Für das Verständnis dieser These ist zunächst zu beachten, dass der *homo sacer* nach Festus zwar getötet werden konnte, aber nicht interniert wurde, sondern frei (vogelfrei) war. Auch der juridische Ausnahmezustand hat keinen Ort, sondern ist zeitlich durch ein Vorher und Nachher begrenzt. Mit der Einrichtung von Lagern wird aber die Ortlosigkeit des *homo sacer* territorial fixiert und der zeitlich begrenzte Ausnahmezustand in Gestalt eines Ortes auf Dauer gestellt. Während der Ausnahmezustand lange die Form einer ein-

---

a. M. 2004. Zur Diskussion vgl. Martin Stingelin (Hg.): *Biopolitik und Rassismus*, Frankfurt a. M. 2003.

19) Kritisch merkt das Philipp Sarasin an in: *Agamben – oder doch Foucault?* In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), S. 348-353.

schließenden Ausschließung hatte, erscheint das Lager als die Hereinnahme des Ausgeschlossenen in das Territorium des Staates, dessen Rechtsordnung aber in den Lagern nicht gilt. Zu den Vorbedingungen der Lokalisierung des Ausnahmezustands im Lager gehört dessen zeitliche Erweiterung. So steht im Hintergrund der ersten *campos de concentración* der Spanier auf Kuba 1896, der Schutzhaft im Nationalsozialismus, aber auch der Gefangenenlager in Guantanamo Bay stets eine Ausdehnung des Ausnahmezustands. Einen qualitativen Sprung stellt allerdings die Art und Weise dar, wie die Nationalsozialisten mit dem Ausnahmezustand verfahren. 1933 beriefen sie sich zwar auf den Notstandsartikel 48 der Weimarer Verfassung, der alle persönlichen Freiheiten und Rechte aussetzte, aber sie vermieden den technischen juristischen Terminus ‚Ausnahmezustand‘. Stattdessen gab es eine ‚Verordnung zum Schutz von Volk und Staat‘, die bis zum Ende des Regimes in Kraft bleiben sollte. Die nationalsozialistischen Juristen erkannten das Novum und sprachen deshalb von einem ‚gewollten Ausnahmezustand‘. Die Not-Situation also, von der nach Carl Schmitt der Souverän zu entscheiden hatte, ob sie vorliegt, wurde im Falle des Nationalsozialismus per Verordnung überhaupt erst hergestellt. Damit ist der Unterschied zwischen Normalität und Ausnahme getilgt. Die Ausnahme und die normale Rechtsordnung koinzidieren im Lager in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Dort ist der auf Dauer gestellte und räumlich fixierte Ausnahmezustand zur Norm geworden: „Das Lager ist die Struktur, in welcher der Ausnahmezustand normal realisiert wird“ (179). Das Lager ist aber auch der Ort, an dem die getrennt-verbundenen Sphären des Lebens und der Politik endgültig in eins zusammenfallen. Und das Lager ist der Ort, an dem sich die Biopolitik tatsächlich als Todespolitik erweist. Das kann man sich vor allem an der nationalsozialistischen Rassenideologie klarmachen: Ihrer Logik zufolge *ist* die Vernichtung des jüdischen Körpers im Lager unmittelbar das (Über-)Leben des deutschen

Volkskörpers (vgl. 179).

Diese spezifische Struktur des Lagers als eines auf Dauer gestellten und verräumlichten Ausnahmezustandes hat in Agambens Augen den Nationalsozialismus überdauert. Sie herrscht weiterhin an Orten wie den Slums großer Städte oder den Auffanglagern für Flüchtlinge. In solchen Räumen ist alles möglich. Das heißt nicht, dass in jedem Lager solches geschehen muss wie in Auschwitz und anderen NS-Vernichtungslagern. Aber was geschieht und nicht geschieht, hängt unter den Bedingungen eines Lagers von Unwägbarkeiten wie der ethischen Haltung der zeitweilig mit Souveränität Ausgestatteten ab. Agamben erklärt das nationalsozialistische Vernichtungslager also zum Paradigma der modernen Biopolitik nicht aufgrund dessen, was dort geschehen ist. Paradigmatisch sind ihm aber die juristischen und biopolitischen Bedingungen und Dispositive, die solche Lager als einen Raum ermöglicht und organisiert haben. Auschwitz ist für ihn der Ort, an dem sich eine Struktur enthüllt hat, von der Agamben glaubt, dass sie bis in die archaische Antike zurück- und bis in unsere Gegenwart hineinreicht.

Es ist keine Überraschung, dass gerade diese Überlegungen kritische Gegenreaktionen provoziert haben. Ein häufiger Vorwurf lautet, dass Agambens Theorie unhistorisch sei und er zu wenig differenziere.<sup>20)</sup> Man könne nationalsozialistische Vernichtungslager nicht auf eine Stufe mit zeitgenössischen Flüchtlingslagern stellen. Der Einwand ist durchaus berechtigt, aber Agamben hat an keiner Stelle den Anspruch erhoben, Historiker zu sein. Er arbeitet mit Paradigmen im Sinne von Beispielen, die etwas erhellen; ihn interessieren Strukturen weitaus mehr als historische Verlaufslinien.<sup>21)</sup>

---

20) Vgl. Petra Gehring und Ulrike Kadi (Hg.): *Journal Phänomenologie* 18 (2002); Schwerpunkt: Biopolitik – Agambens lange dunkle Linien, sowie Astrid Deuber-Mankowsky: *Homo Sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt*, in: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie* 25 (2002), S. 95-114.

Ein weiterer Kritikpunkt gilt dem, was der Historiker Philipp Sarasin Agambens „todesfixierten Mystizismus“<sup>22)</sup> genannt hat. Um jeden Preis versuche Agambens sinistere Einbildungskraft hinter den modernen Phänomenen der Biopolitik eine Tötbarkeit auszumachen. Diese nachvollziehbare Kritik entzündet sich auch an dem Umstand, dass Agambens in der Tat äußerst düstere Analysen Alternativen zur bisherigen Politik leider schuldig bleiben. So wirft seine Kritik an der Verrechtlichung von Lebensformen natürlich die Frage auf, ob es letztlich einer anarchischen Revolte gegen Verrechtlichung bedarf, weil der rechtliche Schutz der Persönlichkeit immer auch das Gegenteil einschließen kann, oder ob wir andere Rechte brauchen. Diese Frage beantwortet Agamben in seinen Büchern nicht, aber als öffentliche Figur meldet er sich in den großen europäischen Zeitungen immer wieder mit dringlichen Appellen zu Wort, die persönlichen Freiheiten und Rechte auch in Zeiten der Bedrohung aufrechtzuerhalten. So ist er beispielsweise überzeugt, dass eine lückenlos geschützte Demokratie keine Demokratie mehr wäre.

Vielleicht sollte man aber das Augenmerk auch mehr auf das lenken, was Agambens gewiss problematische Einseitigkeit zu leisten vermag: Seine Überlegungen zur Souveränität und zum nackten Leben haben durchaus Licht in bisher dunkle Zonen gebracht. Sich von Agamben anregen zu lassen, bedeutet ja nicht, dass man unbedingt die komplette Theorie übernehmen muss. Dieses Anregungspotential scheint besonders hervorhebenswert, weil es von einem Geisteswissenschaftler, einem Literaturwissenschaftler und Philologen eingebracht wurde. Denn Agamben ist zwar auch Jurist und Philosoph, aber zuerst Philologe. Viele seiner Kritiker sprechen ihm methodisches Bewusstsein ab und stören sich am vermeintlichen Eklektizismus dieses Autors, der zum

---

21) Giorgio Agamben: *Signatura Rerum*. Zur Methode, Frankfurt a. M. 2009.

22) Philipp Sarasin: *Agamben – oder doch Foucault?* (Anm. 20), S. 351.

Zweck der Thesenbildung häufig sehr heterogenes Material kombiniert. Alte Rechtstexte, Philosophisches, Literarisches, Naturwissenschaftliches und Tagesneuigkeiten verhandelt er auf demselben Niveau. Man kann ihn in dieser Hinsicht dem von Walter Benjamin, Agambens großem Vorbild, beschriebenen Typus des Jägers vergleichen, der im Dickicht der Texte aus verschiedenen Zeiten und unterschiedlicher Provenienz Zitaten aufflauert, denen man außerhalb der Fachdisziplinen und ihrer Spezialliteratur kaum begegnen würde. Das auf diese Weise nah und fern Erbeutete wird von Agamben dann so montiert, dass Ältestes wie beispielsweise die vordem nur Altphilologen bekannte Rechtsfigur des *homo sacer* überraschende Aktualität gewinnt. So versucht Agamben die potentielle Erklärungskraft von oft alten Motiven und Figuren im Licht zeitgenössischer Fragen und Probleme zu entbinden. Wer so arbeitet und gerne mit Analogien operiert, muss die Kontexte, in denen dieses oder jenes Faktum, dieser oder jener Text verwurzelt sind, auch übersehen können, muss den Mut zur Isolierung seines Materials und zur Sprengung eingefahrener Denkmuster aufbringen. Das ist die Tradition der Aufklärung, und in ihr steht – seinen düsteren Ausblicken zum Trotz – auch Agambens Denken.



## ■ Bibliographie

- Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.
- Agamben, Giorgio: *Ausnahmestand*, Frankfurt a. M. 2004.
- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt*, Frankfurt a. M. 2003.
- Agamben, Giorgio: *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Frankfurt a. M. 2007.
- Agamben, Giorgio: *Signatura Rerum. Zur Methode*, Frankfurt a. M. 2009.
- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York 1948 (3.).
- Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*, in ders.: *Gesammelte Werke*, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1991, S. 179-203.
- Bodin, Jean : *Les Six Livres de la République*, 1576.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: *Homo Sacer, das bloße Leben und das Lager. Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt*, in: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie* 25 (2002), S. 95-114.
- Gehring, Petra und Kadi, Ulrike (Hg.): *Journal Phänomenologie* 18 (2002); Schwerpunkt: Biopolitik – Agambens lange dunkle Linien.
- Geulen, Eva: *Agambens Politik der Nicht-Beziehung*, in: *Film. Avantgarde. Biopolitik*, Hg. v. Sabeth Buchmann, Helmut Draxler, Stephan Geene, Wien 2009, S. 58-68.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of Commonwealth, Civil and Ecclesiasticall*, London 1951.
- Kelsen, Hans : *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925.
- Marx, Karl: *Zur Judenfrage*. In: *MEW*, Band 1 (1839-1844), Berlin 1974.
- Menke, Christoph und Pollmann, Arndt: *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007.
- Reinfeldt, Sebastian und Schwarz, Richard (Hg.): *Michel Foucault: Biomacht*, Duisburg 1992.

- Reinfeldt, Sebastian und Schwarz, Richard (Hg.): Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M. 1983.
- Reinfeldt, Sebastian und Schwarz, Richard (Hg.): Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität I und II, Frankfurt a. M. 2004.
- Sarasin, Philipp: Agamben – oder doch Foucault? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), S. 348-353.
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1990 (1922).
- Stingelin, Martin (Hg.): Biopolitik und Rassismus, Frankfurt a. M. 2003.
- Vismann, Cornelia u. Weitin, Thomas (Hg.): Urteilen / Entscheiden, München 2006.

국문초록

## 조르지오 아감벤의 주권이론

에따 고일렌 (본 대학교)

1942년 이탈리아에서 태어난 법학자이자 문헌학자인 아감벤의 주저인 『호모 사커. 주권적 권력과 벌거벗은 생명 homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben』에 의거하여 그의 사상의 중심개념인 호모 사커(= 성스러운 인간)를 설명하고자 한다.

줄기세포 연구, 안락사, 재생의학 등을 둘러싼 수많은 논쟁에서 볼 수 있듯이 오늘날 ‘생명’의 개념은 끊임없이 새로이 정의되어야 하며, 민주국가에서는 그 결정권한이 오로지 정치, 즉 국가에 있다. 아감벤은 생물학적 생명이 법의 규정을 통해서 점점 더 많이 정치화되는 상황을 인식하고 드러내기 위해서 비판적으로 개입한다.

오늘날 생명과 세계는 점점 더 많이 법의 규정을 받고 있지만, 다른 한편으로는 점점 더 많은 사람들이 법의 보호를 벗어나고 있다. 이렇게 법에 의한 권리부여와 권리박탈은 서로 관계가 있으며, 아감벤은 호모 사커라는 고대 로마에서 빌려온 형상으로 이 상관관계를 설명한다. 고대 로마의 법률용어인 호모 사커는 법의 보호를 받지 못하는 사람, 즉 아무것도 아니며 자신의 생명 말고는 아무것도 가진 것이 없는 사람을 말한다. 그의 생명은 세속적인 법에 의해서도 종교적인 법에 의해서도 보호를 받지 못한다. 호모 사커라는 개념을 권리의 부여와 실제적 권리박탈간의 체계적 연관관계를 인식하는 데에 아감벤이 사용하는 예는 ‘인권’ 개념이다. 마르크스와 한나 아렌트는 인권이 시민이나 재산을 가진 자에게만 부여된다고 한다. 따라서 국가가 없고 소유물이 없는 난민들은 법적으로 보아 전혀 보호를 받을 수가 없고 이런 의미에서 권리도 없다.

아감벤의 관심사는 국가가 ‘벌거벗은 생명’에 관한 법질서와 가지는 관계

이다. 아감벤은 정치적 실존과 정치 이전의 혹은 정치외적인 단순한 생명 사이의 구분이 벌써 모든 국가적 주권의 행태들에 들어 있다는 것을 증명하고자 한다. 생명체적 생명을 정치에서 배제시키는 것이 서구 정치의 본질이다. 법에서 제외하는 것 자체가 법적 몸짓이며 바로 이것이 호모 사커에게 적용된다. 법적 영역은 이 형상을 제외시킴으로서 비로소 생겨난다. 따라서 ‘벌거벗은 생명’이라는 것은 생물학적 본질이 아니라 구별하고 제외시키는 행위의 결과로서 비로소 생겨나는 잔재이다. 배제를 통해 성립된 관계도 하나의 관계이며, 바로 그 배제를 통해서 법은 생명과 연관되어 있기 때문에 생명은 시간이 지나면서 정치와 법의 대상이 된다.

배제의 논리라는 이 역설적 구조를 아감벤은 칼 슈미트와의 논쟁에서 발전시킨다. 주권에 대한 슈미트의 이론에서 중요한 역할을 하는 것이 비상사태이다. “비상사태를 결정하는 사람은 주권을 가진다.” 비상사태라는 법적 장치에서 아감벤은 정치적 주권의 역설이 드러난다고 본다. 왜냐하면 법을 통해서 결정권한을 얻은 주권자는 보통의 경우 통용되는 법질서 외부에 위치하는 동시에 그 내부에 위치하기 때문이다. 비상사태는 이렇게 해서 법적 영역과 법외적 영역 사이에 분명한 경계가 없다는 것을 보여준다. 호모 사커를 죽여도 처벌받지 않는다는 상황에서 아감벤은 벌거벗은 생명의 배제는 늘 이 생명의 죽음을 목표로 하고 있다는 테제를 유도한다. 생명을 유지하고, 장려하고 자극하는 정치를 그는 푸코를 본받아 ‘바이오정치’ 내지는 ‘바이오권력’이라고 부른다. 하지만 푸코에서와는 달리 아감벤에게서는 정치의 대상으로서의 생명은 언제나 죽일 수 있는 대상이다. 바이오정치가 타나토정치라는 테제를 그는 나치시대 유대인수용소를 예로 들어 증명한다.

주제어: 조르지오 아감벤, 호모 사커, 벌거벗은 생명, 주권, 인권,  
비상사태

Schlüsselbegriffe: Giorgio Agamben, Homo Sacer, nacktes Leben,  
Souveränität, Menschenrechte, Ausnahmezustand

필자 E-Mail: [egeulen@uni-bonn.de](mailto:egeulen@uni-bonn.de)

논문투고일: 2010. 9. 10, 논문심사일: 2010. 10. 10, 게재확정일: 2010. 10. 30.