

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Nekropolitischer Widerstand – zwischen performativer Praxis und struktureller Gewalt

verfasst von | submitted by

Sabeth Adele Vater B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 824

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Politikwissenschaft

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Marion Löffler Privatdoz.

Abstract

Die Arbeit untersucht, wie sich Giorgio Agambens und Achille Mbembes Theorien zu Biopolitik und Nekropolitik erweitern lassen, um Widerstandsmöglichkeiten marginalisierter Subjekte sichtbar zu machen. Hierzu werden ihre Konzepte mit Judith Butlers Performativitätstheorie verknüpft, die zeigt, dass Machtverhältnisse nicht totalitär und unveränderbar sind, sondern durch subversive Handlungen transformiert werden können. So entsteht ein Konzept *nekropolitischen Widerstands*, das Handlungsspielräume trotz und innerhalb struktureller Gewalt theoretisch erfassbar macht.

Abstract

This paper examines how Giorgio Agamben's and Achille Mbembe's theories of biopolitics and necropolitics can be expanded to reveal possibilities for resistance among marginalized subjects. Their concepts are linked to Judith Butler's theory of performativity, which demonstrates that power relations are neither total nor all-encompassing but can be transformed through subversive acts. This results in a concept of necropolitical resistance that theoretically captures spaces for action despite and within structural violence.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung:	4
1 Theoretische Grundlagen: Agamben und Mbembe	10
1.1 Agambens Konzept des Homo sacer und des ‚nackten Lebens‘	11
1.1.1 Souveränität und Exklusion: Rechtliche und politische Dimensionen	11
1.1.2 Die Ausgeschlossenen: Das Konzept des ‚nackten Lebens‘ und der Homo sacer	13
1.1.3 Die Normalisierung des Ausnahmezustands: Agambens Kritik an der Moderne	15
1.1.4 Zone des Ausnahmezustands: Das Lager als biopolitischer Nomos der Moderne	16
1.1.5 Universalisierung der Prekarität: Die potenzielle Homo Sacer-Werdung aller	17
1.2 Mbembes Konzept der Nekropolitik und der lebenden Toten	19
1.2.1 Souveränität als Macht über Leben und Tod	19
1.2.2 Koloniale Wurzeln der Nekropolitik: Ausnahmezustand und Rassismus	21
1.2.3 Aktualität und globale Dimensionen der Nekropolitik	23
1.2.4 Die ‚lebenden Toten‘ in ihrer ‚geselligen Beziehung‘ zur Macht	24
1.2.5 Die Souveränität als Nekromacht	25
1.3 Moderne Souveränität als Exklusionsmechanismus: Rechtliche Prekarität und Tötbarkeit bei Agamben und Mbembe	26
2 Denkbare Räume für Widerstand bei Agamben und Mbembe	28
2.1 Auswege aus der Unterdrückung bei Agamben	28
2.1.1 Agambens Kritik am konstitutiven Widerstand und an den Menschenrechten	28
2.1.2 Destituierendes Potential und Lebensform	30
2.1.3 Rückzug aus der Macht - der einzige Ausweg?	32
2.2 Auswege aus der Unterdrückung bei Mbembe	34
2.2.1 Groteske und Humor als Praxis des Widerstands	34
2.2.2 Märtyrertum als Praxis des Widerstands	36
2.3 Begrenzte Handlungsräume der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘	37
3 Macht bei Agamben und Mbembe: Totalisierende Konzeptionen und ihre Konsequenzen	39
3.1 Die Überdehnung des Paradigmas des Ausnahmezustands - Totalisierende Konzeption von Macht bei Agamben	40
3.2 Die ‚gesellige Beziehung‘ - Totalisierende Konzeption von Macht bei Mbembe	42
3.3 Die entpolitisierende, viktimisierende Konsequenz	43
3.3.1 Vernachlässigung der ambivalenten Realität von politischem Handeln	44
3.3.2 Vernachlässigung von subtilen Formen des Widerstands	45
3.3.3 Vernachlässigung koordinierter und kollektiver politischer Bewegungen	46

3.4	„Nackte Leben“ und „lebende Tote“ als ohnmächtige Opfer	47
3.5	Theoretische Voraussetzungen für ein Konzept nekropolitischen Widerstands	49
4	Judith Butler – Performativität und subversive Aneignung	51
4.1	Butlers Konzeption von Macht	52
4.1.1	Produktivität und Performativität	52
4.1.2	Gefährdetes Leben und Nicht-Beträuerbarkeit	53
4.2	Widerstand als „subversive Aneignung“ bei Butler	56
4.2.1	Sprachliche Praktiken	58
4.2.2	Parodistische theatralische Praktiken	59
4.2.3	Kollektive Praktiken und Öffentlichkeit	59
4.3	Räume für Subversion und Wandel	61
5	Entwicklung eines Konzepts nekropolitischen Widerstands – zwischen performativer Praxis und struktureller Gewalt	62
5.1	Nekromacht performativ denken – Überwindung der Ohnmacht	62
5.2	Nekropolitische Widerstand als performative Praxis	64
5.2.1	Anerkennung subtiler alltäglicher Handlungen	64
5.2.2	Anerkennung kollektiver Handlungen	65
5.2.3	Anerkennung der Heterogenität widerständischer Handlungen	66
5.2.4	Nekropolitische Widerstand: subtil, kollektiv, heterogen	67
5.3	Strukturelle Beschränkungen eines performativen Verständnisses nekropolitischen Widerstands	68
Fazit		71
Literaturverzeichnis		75

Einleitung:

Die gegenwärtigen Erscheinungsformen staatlicher Souveränität führen zu tiefgreifenden Ungleichheiten in der Anerkennung menschlichen Lebens. Manche Leben gelten als schützenswert, während andere durch strukturelle Mechanismen entrechtet, marginalisiert oder gar getötet werden. Bestimmten Menschenleben wird a priori ihre Menschlichkeit abgesprochen wodurch sie als ‚überflüssig‘, ‚unerwünscht‘, oder, schlimmer noch, als ‚entbehrlich‘ gelten.

Ein besonders eindrückliches Beispiel von institutionalisierter Gewalt gegen bestimmte Bevölkerungsgruppen ist das europäische Grenzregime, welches strukturell Menschen entrechtet und dem Tod aussetzt. Im Jahr 2024 kamen mindestens 2.600 Menschen bei der Überquerung des Mittelmeers ums Leben oder wurden als vermisst gemeldet (UNO-Flüchtlingshilfe 2025). Insgesamt sind seit 2014 fast 32.000 Menschen im Mittelmeer als tot oder vermisst registriert worden (International Organization for Migration 2025). Diejenigen, die auf europäischem Boden ankommen, leben in permanenter Unsicherheit in Auffanglagern und Transitzonen, die laut Hilfsorganisationen durch unmenschliche Bedingungen und mangelnde medizinische Versorgung gekennzeichnet sind (vgl. Heier 2024).

Doch nicht alle Schutzsuchende schaffen es in die Lager. An den EU-Außengrenzen finden vielfach systematisch völkerrechtswidrige ‚Pushbacks‘ statt. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) stellte in einem Urteil vom Januar 2025 fest, dass Griechenland systematisch Geflüchtete illegal zurückweist (Tagesschau 2024). Allein für das Jahr 2020 dokumentierte die Nichtregierungsorganisation Mare Liberum mehr als 10.000 solcher Pushbacks (ebd.). Die im November 2024 gewählte neue EU-Kommission verstärkt diese Politik weiter, indem sie schon im Dezember 2024 ankündigte, dass in bestimmten Situationen schwerwiegende Eingriffe in das Grundrecht auf Asyl erlaubt werden sollen, was den EU-Mitgliedsstaaten de facto grünes Licht für Pushbacks gibt (Pro Asyl 2024).

Diese Beispiele verdeutlichen, dass moderne Staaten durch selektive Schutzmechanismen bestimmte Leben systematisch aus dem Recht ausschließen (wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit und das Recht auf Asyl) und darüber entscheiden, wessen Leben bewahrt wird und wessen Tod als unvermeidbar gilt oder bewusst in Kauf genommen wird. Dies wirft grundsätzliche Fragen auf: Wie wird in der gegenwärtigen Weltordnung entschieden, wessen

Leben schutzwürdig ist und wessen Tod als unvermeidbar gilt? Warum wird der Tod bestimmter Gruppen hingenommen oder gar aktiv herbeigeführt? Welche Machtmechanismen führen dazu, dass manche Menschen als Träger von Rechten anerkannt werden, während andere vom Recht ausgeschlossen bleiben?

Mit diesen Fragen des Ausschlusses und der Hierarchisierung von Leben und den Mechanismen, die bestimmte Leben als weniger wertvoll, als weniger menschlich markieren, haben sich der italienische Philosoph Giorgio Agamben und der kamerunische Historiker und Politikwissenschaftler Achille Mbembe in ihren jeweiligen Theorien über aktuelle Erscheinungsformen biopolitischer Souveränität beschäftigt.

Agamben sieht den Ausschluss und die strukturelle Entrechtung bestimmter Bevölkerungsgruppen in der Struktur und den Operationsweisen moderner biopolitischer Souveränität begründet, da diese im Kern auf der Entscheidung basiere, welche Leben rechtlich geschützt werden und welche nicht. Aufbauend auf Michel Foucaults Konzept der Biopolitik argumentiert er in seinem Werk *Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben* (1995), dass moderne Staaten kontinuierlich ‚nacktes Leben‘ produzieren – also Leben, die ihrer politischen Rechte beraubt sind und lediglich in ihrer biologischen Existenz anerkannt werden. Dies geschehe durch rechtliche Ausnahmezustände, in denen bestimmte Gruppen – etwa Geflüchtete oder Internierte - aus dem Rechtssystem ausgeschlossen werden und somit außerhalb des Schutzes der Gesetzgebung existieren. Die Figur des Homo sacer aus dem römischen Recht dient Agamben als Beispiel für dieses entrechtete Leben: ein Mensch, der straflos getötet werden konnte, ohne dass dies als Mord galt. Moderne Lager – von Flüchtlingslagern bis hin zu Internierungslagern – stellen für Agamben die paradigmatischen Orte dieser Entrechtung dar. Sie würden zeigen, dass Souveränität auf der Entscheidung beruhe, welche Leben geschützt werden und welche dem Tod preisgegeben sind.

Mbembe beschäftigt sich aus einer postkolonialen und rassismuskritischen Perspektive mit der Frage, wie bestimmte Leben nicht nur aus dem Recht ausgeschlossen, sondern explizit für tötbar erklärt werden. Er sieht, ebenso wie Agamben, die Ursache hierfür in gegenwärtigen Formen biopolitischer Souveränität. Ebenfalls aufbauend auf Foucaults Konzept der Biopolitik konzeptualisiert er in seinem Werk *Nekropolitik* (2003) die gegenwärtige Form biopolitischer Souveränität als Nekromacht: als eine Herrschaftsstruktur, die ganze Bevölkerungen zu potenziell tötbaren Körpern erklärt und somit festlegt, welche (Menschen-)Leben von Wert sind

und welche als entbehrlich gelten. Dabei hebt er hervor, dass Rassismus eine zentrale Dimension dieses Ausschließungsmechanismus der Macht ist: Die Entscheidung darüber, wessen Leben als wertvoll gelte, werde maßgeblich von kolonialen und rassistischen Herrschaftsverhältnissen geprägt. Während Agambens Konzept des Homo sacer die juristisch-politische Dimension des Ausschlusses bestimmter Leben beleuchtet, analysiert und betrachtet Mbembe somit die kolonialen und rassistischen Strukturen, die dem Ausschluss und der Tötbarkeit von Leben zu Grunde liegen.

Obwohl sich beide Konzepte als sehr einflussreich erwiesen haben, um gegenwärtige Ausgrenzungsmechanismen zu beschreiben (vgl. Skorzak 2019), ist festzustellen, dass sie ein überwiegend pessimistisches Bild des Handlungspotentials der ausgeschlossenen, entrechteten oder dem Tod ausgesetzten Subjekte zeichnen. In einer Vielzahl derjenigen Studien, welche sich und Mbembes theoretische Konzeptionen von Nekropolitik und Nekromacht stützen, werden die betroffenen Menschen als nahezu ohnmächtig im Angesicht der Gewalt des Todes dargestellt, als dazu verdammt, die Bedingungen, die ihnen das Leben auferlegt hat, passiv zu akzeptieren (vgl. Gündüz 2017; Mendiola/Vasco 2017). Ebenso verhält es sich mit Studien, welche sich auf Agambens Konzept des ‚nackten Lebens‘ beziehen, um die gewaltvollen Auswirkungen des legalen Ausschlusses aus dem Nationalstaat zu beleuchten: Die meisten Studien nutzten Agambens Konzept, um auf die extreme Verletzlichkeit des ‚nackten Lebens‘ hinzuweisen oder sogar, um auf die Unmöglichkeit von Politik aus einer Position des ‚nackten Lebens‘ heraus aufmerksam zu machen (vgl. Rajaram/Grundy-Warr 2004; Vaughan-Williams 2009).

In Bezug auf Mbembes Konzept der Nekromacht wurden vereinzelte Studien veröffentlicht, die sich mit der Möglichkeit beschäftigen, in nekropolitischen Machtstrukturen Widerstand zu leisten (vgl. Jan 2022; Ryan 2016; Rodríguez Madera 2022; Pucherová 2015; Bargu 2016). Diese Studien nutzen Nekropolitik jedoch nur als konzeptionellen Analyserahmen für Herrschaftsverhältnisse und Mechanismen des Ausschlusses, ohne sich konkret mit der Frage auseinanderzusetzen, ob und wie Widerstand im spezifischen Kontext von Mbembes Nekromacht möglich ist. Daher soll in dieser Arbeit untersucht werden, wie sich Widerstand im Spezifischen gegen die von Mbembe konzipierte Nekromacht und die von Agamben entworfene Form biopolitischer Souveränität denkbar machen lässt, um das Bild der Marginalisierten als ohnmächtig und passiv zu überwinden. Das Verständnis der Ausgeschlossenen als bloße ‚Opfer‘ widerspricht der Tatsache, so soll aufgezeigt werden, dass

es sehr komplexe und - wie unterschiedlichste Protestbewegungen zeigen - mitnichten nur ohnmächtige Positionen gibt, aus denen heraus ‚nackte Leben‘ in der Realität handeln. Konkret geht diese Arbeit dabei folgender Forschungsfrage nach:

Welche Erweiterungen von Agambens und Mbembes Theorien sind erforderlich, um Widerstand gegen nekropolitische Strukturen nicht nur denkbar zu machen, sondern auch als real existierende Praxis theoretisch zu fassen?

Ziel dieser Arbeit ist es daher, ein Konzept von ‚nekropolitischem Widerstand‘ zu entwickeln, das die Handlungsspielräume marginalisierter Subjekte innerhalb der theoretischen Rahmen von Nekropolitik und dem ‚nackten Leben‘ sichtbar macht, um der Viktimisierung marginalisierter Subjekte entgegenzuwirken und die Handlungsfähigkeit, der von nekropolitischen Ausschlüssen Betroffenen zu betonen. Dabei wird nicht angestrebt, konkrete Handlungsanweisungen zu formulieren, sondern eine theoretische Grundlage zu schaffen, die Widerstand im Kontext nekropolitischer Strukturen denkbar und analysierbar macht.

Zu diesem Zweck werden in einem ersten Teil dieser Arbeit Agambens und Mbembes Analysen von Macht als biopolitische und nekropolitische Souveränität dargestellt, die bestimmte Leben entrechtet und entwertet. Der Fokus liegt hierbei darauf, wie sie die Wirkungsweisen der Macht konzeptualisieren und gegenwärtige Ausschlüsse bestimmter Leben begründen. Für die Darstellung der theoretischen Grundlagen werden insbesondere Agambens Werke *Homo Sacer* (2002) und *Ausnahmezustand* (2004) von Bedeutung sein, sowie Mbembes Werke *Postkolonie* (2003) und *Nekropolitik* (2015).

Im zweiten Teil dieser Arbeit wird untersucht, ob und wie Handlungsspielräume und Widerstandspraktiken innerhalb der von Agamben und Mbembe beschriebenen Machtstrukturen denkbar sind, indem diejenigen Handlungsspielräume und Auswege aus der Unterdrückung dargestellt werden, welche in den jeweiligen Theorien erwähnt und konzipiert werden. Während Agamben nur einen radikalen Rückzug aus der Macht als Möglichkeit sieht, reduziert Mbembe widerständige Handlungen in erster Linie auf extreme Opferakte wie etwa das Märtyrertum. Die denkbaren politischen Handlungsmöglichkeiten für marginalisierte Subjekte sind somit in beiden Theorien stark begrenzt.

Ursächlich dafür ist, wie im dritten Teil dieser Arbeit aufgezeigt werden soll, eine zentrale Gemeinsamkeit der Theorien: Beide Theorien konzipieren Macht als totalisierend und allumfassend. Infolgedessen erscheinen die marginalisierten Subjekte in beiden Theorien als passive Opfer, deren Subjektivität und Handlungsfähigkeit nicht angemessen theoretisch erfasst werden kann. Der Ansatz beider Theorien, Macht und ihre Unterdrückungsmechanismen als totalitär wirkend zu konzipieren, verhindert die Berücksichtigung kreativer, verkörperter und subtiler Widerstandsformen sowie kollektiver Widerstandspraktiken. Widerstand erscheint somit innerhalb beider Theorien kaum als theoretisch fassbares Phänomen.

Um nun eine theoretische Grundlage für eine Konzeption nekropolitischen Widerstands zu entwickeln, wird in dieser Arbeit eine Re-Konzeptualisierung von Nekromacht und biopolitischer Souveränität als performativ vorgeschlagen. Zu diesem Zweck wird die Theorie der US-amerikanischen Philosophin und Gendertheoretikerin Judith Butler mit ihren Konzepten von ‚Performativität‘ und ‚subversiver Aneignung‘ im vierten Teil vorgestellt. Butler beschäftigt sich insbesondere in ihren Werken *Gefährdetes Leben* (2005) und *Raster des Krieges* (2010) ebenfalls mit der Grenzziehung zwischen solchen Leben, die als Subjekt Anerkennung finden und somit ‚betrauerbar‘ sind, und jenen, die als ‚nicht betrauerbar‘ gelten. Auch sie bezieht sich auf Foucaults Konzept von Biopolitik, jedoch eröffnet Butlers Verständnis von Macht neue Räume für Widerstand. Anders als Agamben und Mbembe geht sie nicht von einer totalitär operierenden Macht aus, sondern begreift Machtstrukturen, Normen und Herrschaftsdynamiken als performativ entstanden und daher auch wandelbar.

In einem abschließenden fünften Teil dieser Arbeit wird Butlers Konzeption von Macht auf die Konzepte des ‚nackten Lebens‘ und der ‚Nekropolitik‘ übertragen und somit eine Re-Konzeptualisierung von Nekromacht vorgeschlagen. Einige wenige Studien haben bereits Mbembes Konzept der Nekropolitik im weiteren Sinne mit Butlers Theorie in Zusammenhang gestellt. So diskutiert Eylül Fidan Akıncı (2017) öffentliche Darstellungen von Tod und Trauer um diejenigen Leben, die vom türkischen Staat als ‚entbehrlich‘ deklariert wurden als performative Akte, die soziale und politische Bedeutungen konstruieren und reproduzieren. Auch Jonas Skorzak (2019) untersucht, inwiefern Alltagshandlungen als performative Akte gegen nekropolitische Strukturen verstanden werden können. Skorzak betont jedoch, dass weitere Forschungsarbeiten idealerweise untersuchen würden, wie sich die Konzepte von Nekromacht und des ‚nackten Lebens‘ im Detail verändern, wenn sie mit Butlers Konzept der Performativität zusammengebracht werden.

Vor diesem Hintergrund untersucht diese Arbeit wie sich ein Konzept von ‚nekropolitischen Widerstand‘ entwickeln lässt, wenn Agambens und Mbembes Theorien mit Butlers performativem Machtverständnis kombiniert werden. Es wird argumentiert, dass eine Re-Konzeptualisierung von Nekromacht als performativ – also als durch wiederholte Handlungen von Subjekten konstruierte Macht – die Handlungsfähigkeit entrechteter Subjekte stärker in den Fokus rücken kann. Eine Re-Konzeptualisierung von Nekromacht als performativ ermöglicht es schließlich nekropolitischen Widerstand als performative Praxis zu begreifen, und somit Handlungsfähigkeit und Widerstandsmöglichkeiten innerhalb nekropolitischen Strukturen denkbar zu machen.

1 Theoretische Grundlagen: Agamben und Mbembe

Im Folgenden Teil der Arbeit werden die Konzeptionen von Souveränität und Macht in den Theorien Agambens und Mbembes dargestellt, sowie die Erklärungen, die in den jeweiligen Theorien für einen Ausschluss und eine Hierarchisierung von Leben gefunden werden.

Während Agambens Konzept des Homo sacer die juridisch-politische Dimension des Ausschlusses bestimmter Leben beleuchtet, erweitert Mbembes Konzept der Nekropolitik diesen Ansatz um eine postkoloniale und rassismuskritische Perspektive. Trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede lassen sich beide Ansätze in den breiteren Kontext der ‚biopolitischen Studien‘ einordnen, die auf Foucaults Arbeiten aufbauen.

Foucault bezeichnete Biopolitik zunächst als eine Technologie der Macht, die seit dem frühen 18. Jahrhundert zum bestimmenden Merkmal der Politik wurde und sich von der Souveränität unterscheidet. Souveränität ist für Foucault in erster Linie das Recht, „Leben zu nehmen oder leben zu lassen“ (Foucault 2020: 303). Die Biopolitik hingegen zielt nach Foucault drauf ab, die Kontrolle über das Leben in seiner Positivität zu übernehmen, sprich „Leben zu machen und sterben zu lassen“ (Foucault 2020: 291). Es geht ihr also um die Steigerung und Optimierung und die völlige Durchsetzung des Lebens (vgl. Pieper 2011: 10). Hieran anschließend haben sich eine Reihe von Ansätzen entwickelt, die analysieren, wie das Leben in die Biopolitik einfließt und von dieser eingenommen wird (vgl. Islekel 2022:2). Hierzu zählt auch Agambens Konzept des ‚nackten Lebens‘. Andererseits existiert eine Reihe von Studien, welche sich speziell mit dem befassen, was Foucault die auf Rassismus basierende „Tötungsfunktion“ (Foucault 2020: 303) der Biopolitik nennt. Rassismus funktioniert hiernach als eine Technik der Biopolitik, die es ihr ermöglicht, die souveräne Macht des Tötens auszuüben (ebd.). Die Analyse des Rassismus in der Biopolitik beinhaltet daher die Untersuchung der Art und Weise, wie das Leben mörderisch wird (vgl. McWhorter 2009, Erlenbusch-Anderson 2018, Sheth 2009 und Bargu 2014). Dieser Strömung wiederum ist Mbembe zuzuordnen, der mit seinem Konzept der Nekropolitik oder Nekromacht das Augenmerk auf die Tötungsfunktion der biopolitischen Souveränität richtet (vgl. Pieper 2011: 15).

Beide Theoretiker beziehen sich somit auf ähnliche Konzepte und gehen, zwar aus unterschiedlicher Perspektive und unterschiedlichen historischen und kontextuellen

Schwerpunkten, der Frage nach, warum manchen Leben mehr Wert zugesprochen wird als anderen. Beide Konzepte haben sich als sehr einflussreich erwiesen, um gegenwärtige Ausgrenzungsmechanismen zu beschreiben und zu verstehen, wie moderne Staaten und globale Machtstrukturen bestimmte Gruppen ihrer grundlegenden Rechte berauben und in „Zonen des Ausnahmezustands“ drängen (vgl. Skorzak 2019).

Im Folgenden werden nun zunächst die Grundannahmen Agambens über das Wesen und die Wirkungsweisen der Souveränität erläutert, um diesen im Anschluss Mbembes Analyse gegenüberzustellen. In der Darstellung der Theorien wird insbesondere auf die Mechanismen der Exklusion, die Agamben und Mbembe benennen, und auf die Beziehung zwischen der Souveränität und ihren biopolitischen Subjekten in den jeweiligen Theorien eingegangen.

1.1 Agambens Konzept des Homo sacer und des ‚nackten Lebens‘

Agambens politische Philosophie zielt auf eine fundamentale Kritik der souveränen Gewalt und des abendländischen Denkens ab. Agamben analysiert in seinem neunbändigen Homo sacer-Projekt die Beziehung zwischen Leben und Politik in der westlichen Tradition und identifiziert grundlegende Zusammenhänge zwischen der Entscheidung über Leben und Tod und aktuellen Formen der biopolitischen Souveränität (vgl. Deuber-Mankowsky 2002: 95). Agamben argumentiert, dass sich die Kultur der Moderne wesentlich durch die Erzeugung einer Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Leben und Tod auszeichnet (vgl. Agamben 2006: 24). Hinter jeder Erscheinungsform souveräner Macht, egal ob es sich um eine demokratische Rechtsordnung oder einen totalitären Staat handelt, verbirgt sich laut Agamben eine Gewaltlogik, die Menschen in rechtlose Zwischenzonen zwingt, wo sie dem Tod ausgeliefert sind und das ‚nackte Leben‘ repräsentieren müssen (vgl. Deuber-Mankowsky 2002: 96).

1.1.1 Souveränität und Exklusion: Rechtliche und politische Dimensionen

Ursächlich dafür, warum im Kern souveräner Macht gewaltvolle Machtverhältnisse enthalten sind, sind für Agamben zwei Merkmale, welche nach ihm den Wesenskern souveräner Macht darstellen. Das erste Merkmal ist die Trennung zwischen dem natürlichen bloßen Leben *zoē* und dem politischen Leben *bíos*. Das zweite Merkmal ist die Bezugnahme auf eine Ausnahme. Agamben kombiniert in seiner Konzeption der Souveränität somit den biopolitischen Ansatz

von Foucault mit der juristisch-institutionellen Souveränitätsperspektive Carl Schmitts durch einen Rückgriff auf das Konzept des Ausnahmezustandes.

Der originäre Akt der Souveränität ist für Agamben, anders als bei Schmitt, nicht die Unterscheidung in Freund und Feind, sondern die Grenzziehung zwischen dem natürlichen Leben (zoē), und der politischen Existenz des Menschen (bíos) (vgl. Agamben 2015: 18). Zoē bezeichnet das natürliche, biologische Leben, das allen Lebewesen gemeinsam ist. Es ist die bloße Tatsache des Lebens an sich. Bíos meint dagegen das qualifizierte Leben, die spezifische Form des Lebens eines Individuums oder einer Gruppe. Es bezieht sich auf das politische und soziale Leben in der Gemeinschaft. Bereits in der Antike sei zoē als das natürliche biologische Leben aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen worden, während bíos, das Leben in der Polis bezeichnete. Für Agamben liegt in diesem Ausschluss des biologischen Lebens von der Politik das Wesen der abendländischen Politik (vgl. Geulen 2005: 767). Ohne die Aussetzung des natürlichen Lebens kann die Souveränität nach Agamben nicht bestehen (vgl. Agamben 2015: 16). Dem natürlichen Leben kommt „in der abendländischen Politik das einzigartige Privileg zu, das zu sein, auf dessen Ausschließung sich das Gemeinwesen der Menschen gründet“ (Agamben 2015: 17). Für Agamben operierten alle politischen Ordnungen von der Antike bis heute in irgendeiner Weise mit der Unterscheidung zwischen Leben und Recht, zwischen zoē und bíos, zwischen dem Menschen als (bloßem) Lebewesen und dem Menschen als Subjekt und Träger von Rechten (vgl. Agamben 2015: 18). Im Gegensatz zu Foucault, welcher davon ausgeht, dass Biopolitik eine Erscheinung der Moderne war, geht Agamben somit von einer intrinsischen oder ursprünglichen Beziehung zwischen Recht und Leben aus, welche in der Struktur der souveränen Macht bereits seit der Antike enthalten ist (vgl. Scheu 2011: 351).

Die zweite Bedingung, welche für Agamben den Kern souveräner Macht ausmacht, ist die Möglichkeit der Souveränität über den Ausnahmezustand zu entscheiden. In Anlehnung an Schmitt geht Agamben davon aus, dass „Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 2009: 13). Schmitt geht davon aus, dass der Bestand einer Ordnung insbesondere durch die Suspension des Rechts gesichert wird, da im Ausnahmezustand „der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt“ (ebd. 18). Der Souverän verfügt für Agamben und Schmitt somit über die paradoxe Fähigkeit, rechtlich legitimiert die Rechtsordnung aufzuheben. Der Ausnahmezustand, so Agamben ist somit jenes Recht, in dem die Rechtsgültigkeit aufgehoben ist und erscheint dann als „[...] legale Form dessen, was keine

legale Form annehmen kann“ (Agamben 2017: 7). Im Ausnahmezustand tritt das Gesetz dadurch hervor, indem es sich insgesamt entzieht und erhält somit eine „Geltung ohne Bedeutung“ (Agamben 2015: 62).

Zweites Merkmal der Souveränität ist für Agamben dementsprechend nicht in erster Linie die Herstellung rechtsförmiger Verhältnisse, sondern vielmehr die Möglichkeit, die Rechtsordnung insgesamt auszusetzen und darüber ausnahmezuständige Bereiche zu erschaffen (vgl. Vasilache 2007: 61). Dies bedeutet nun, dass für Agamben die souveräne Macht darüber entscheiden kann, für welche Leben das Recht eine Gültigkeit besitzt und welche Leben vom Recht ausgeschlossen werden und somit auch keinen Schutz vom Recht mehr zu erwarten haben. Qua Ausnahme entscheidet die souveräne Macht darüber, wer überhaupt als Mensch in der politischen Sphäre anerkannt wird, und als Subjekt und Träger von Rechten gilt (vgl. Lemke 2004: 954). „In der modernen Biopolitik ist derjenige Souverän, der über den Wert oder Unwert des Lebens als solches entscheidet“ (Agamben 2015: 151). Dies bedeutet, dass nur der Mensch, der aus der Perspektive der souveränen Macht als wertvoll erscheint, als Subjekt gelten kann und umgekehrt, dass für Agamben der Ausschluss von bestimmten Menschengruppen aus dem Recht, den Kern souveräner Macht ausmacht (vgl. Hengst 2024: 42).

1.1.2 Die Ausgeschlossenen: Das Konzept des ‚nackten Lebens‘ und der Homo sacer

Mit dem Begriff des ‚nackten Lebens‘ beschreibt Agamben jene Leben, die qua souveräner Ausnahme aus der politischen und rechtlichen Ordnung ausgeschlossen werden. Das ‚nackte Leben‘ ist somit ein Leben, das zwar biologisch (zoē) existiert, aber aus dem Recht und dem Leben in der politischen Ordnung (bíos), ausgeschlossen ist. Deshalb können sie sich auch nicht auf das positive Recht berufen, um potenziell Schutz zu erlangen und können auf willkürliche Weise verletzt werden, ohne dass verletzende Handlungen an Ihnen rechtlich geahndet werden könnten, da sie gar nicht erst als Rechtssubjekte anerkannt werden (vgl. Agamben 2015: 81). Das ‚nackte Leben‘ ist eine Form des Lebens, welches entbehrlich ist, da es sich jenseits politischer und rechtlicher Repräsentation befindet. Agamben stellt fest, dass „Souverän [...] die Sphäre ist, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen“ (ebd. 93).

Das Verhältnis in dem sich ‚nackte Leben‘ zum Recht, zur souveränen Macht und zu denjenigen Leben, welche vom Recht geschützt sind, nur über den Begriff des Ausschlusses definieren, greift für Agamben jedoch zu kurz. Er argumentiert, dass sich das ‚nackte Leben‘ in einer

paradoxen Situation befindet: Der Verbannte, so Agamben, ist nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern „von ihm verlassen, das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen“ (Agamben 2015: 39). Die ‚nackten Leben‘ unterhalten somit über ihren Ausschluss weiterhin eine Beziehung zur Souveränität in Form einer repressiven Unterwerfung und müssen nach Agamben deshalb als Eingeschlossene-Ausgeschlossene bezeichnet werden (ebd. 81). Für Agamben ist somit „die Ausnahme das ursprüngliche Dispositiv [...], durch das sich das Recht auf das Leben bezieht und es in sich einschließt durch seine eigene Suspendierung“ (Agamben 2015: 7). Das Recht schließt über den Ausschluss die rechtlose Person implizit mit ein. Somit kann sich das ‚nackte Leben‘ nicht auf das Recht beziehen, sich gleichzeitig jedoch auch nicht von ihm lösen. Agamben beschreibt diese Vermischung als eine „Zone der Ununterscheidbarkeit“ (Agamben 2017: 33), in der das Leben weder vollständig in die politische Ordnung integriert noch komplett von ihr getrennt ist.

Diese ‚einschließende-Ausschließung‘ ist für Agamben der zentrale Mechanismus der souveränen Macht. Da die Ausnahme für die souveräne Macht konstitutiv ist, ist auch die gewaltvolle Produktion des ‚nackten Lebens‘ der Wesenskern der Souveränität: „Das Recht lebt von nichts anderem als dem Leben, das es durch die einschließende Ausschließung der exceptio in sich hineinzunehmen vermag: Es nährt sich davon und ist ohne es toter Buchstabe“ (Agamben 2015: 37).

Die Schlüsselfigur zur Beschreibung des ‚nackten Lebens‘ findet Agamben in der archaisch römischen Rechtsfigur des Homo sacer. Zum Homo sacer wurde im römischen Recht eine Person erklärt, die aufgrund eines schweren Vergehens aus der Gesellschaft und somit aus der rechtlichen Ordnung ausgeschlossen wurde. Diese Figur hatte einen paradoxen Status: Jeder und jede konnte den Homo sacer töten, ohne dabei einen Mord zu begehen, gleichzeitig aber durfte er den Göttern nicht geopfert werden, da er als ‚heilig‘ galt. Das Verbot seiner Opferung führt zu der Unmöglichkeit in die göttliche Rechtsordnung überzugehen. Somit war derjenige, der zum Homo sacer erklärt wurde, sowohl von der göttlichen als auch von der weltlichen Rechtsordnung ausgeschlossen (vgl. Agamben 2015: 81).

Merkmal des Homo sacer ist somit sein doppeltes Ausgeschlossensein. Denn,

„[...] so wie bei der souveränen Ausnahme das Gesetz sich auf den Ausnahmefall anwendet, indem es sich abwendet und zurückzieht, so ist der Homo sacer der Gottheit in Form des Nichtopferbaren übereignet und in Form des Tötbaren in der Gemeinschaft eingeschlossen“ (Agamben 2015: 92).

Als ein auf seine bloße physische Existenz reduziertes Individuum, weder ganz lebendig noch vollständig anerkannt, stellte der Homo sacer eine Art ‚lebenden Toten‘ dar, dem das elementare Recht vorenthalten blieb, wie ein Mensch zu sterben (vgl. Lemke 2004: 945). Die Figur des Homo sacer steht bei Agamben somit symbolisch dafür, wie das Leben zu einem Leben ohne politischen Wert wird (vgl. Nagle 2022: 204). Da die souveräne Macht über den Ausnahmezustand kontinuierlich Homines sacri produziert, stellt dieser einerseits den Gegenpart der Souveränität dar, gleichzeitig aber auch den Bezugspunkt der souveränen Macht:

„Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell Homines sacri sind, und homo sacer ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln“ (Agamben 2015: 94).

Aktuelle Beispiele für die Figur des Homo sacer findet Agamben in WissenschaftlerInnen, die ihre Körper für Experimente bereitstellen, in komaösen Menschen, deren Atmung durch Reanimationstechniken gesteuert wird, in Häftlingen in Konzentrationslagern, die all ihrer Rechte beraubt und auf das ‚nackte Leben‘ reduziert wurden oder in illegalen EinwanderInnen, wobei er als modernen ‚Prototyp‘ des Homo sacer die Figur des Flüchtlings unter Verweis auf deren prekären rechtlichen Status in Abschiebelagern anführt (vgl. Agamben 2015: 169).

1.1.3 Die Normalisierung des Ausnahmezustands: Agambens Kritik an der Moderne

Agamben argumentiert, dass in der Moderne der „Ausnahmezustand als politische Grundstruktur immer mehr in den Vordergrund tritt und schließlich zur Regel zu werden beginnt“ (Agamben 2015: 20), wodurch immer mehr Menschen dem Risiko ausgesetzt sind, in den Status des ‚nackten Lebens‘ versetzt zu werden. In der Moderne habe die Biopolitik „eine neue Schwelle passiert“ (Agamben 2015: 174), wo früher noch die Homines sacri an den Rand der Gesellschaft gedrängt waren, so rückt das ‚nackte Leben‘ in der Moderne immer mehr in den Mittelpunkt der Politik.

„Was die moderne Politik auszeichnet ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der zoē in die Polis noch einfach die Tatsache, daß das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand [...] staatlicher Macht wird; entscheidend ist vielmehr, daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, zoē und bíos, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten“ (Agamben 2015: 19).

Das ‚nackte Leben‘ hört in der Moderne auf, bloß Ausnahme zu sein. Hier wird die Ausnahme zur Regel und der Politisierungsprozess des Lebens schreitet immer weiter voran (vgl. Lemke 2004: 946). Grenzen zwischen Legalität und Illegalität, zwischen Gesetz und Gewalt, zwischen BürgerInnen und Geächteten und schließlich zwischen Leben und Tod verschwimmen in der Moderne zusehends in der Zone der Ununterscheidbarkeit der sich verallgemeinernden souveränen Ausnahme (vgl. Nagle 2022: 204).

Beweise für die zur Norm gewordenen Ausnahme findet Agamben nicht nur in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, sondern ebenfalls in modernen Demokratien (vgl. Scheu 2011: 353). Agamben spricht von einer „innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“ (Agamben 2015: 20). Beide Regierungsformen hätten den Einbezug der zoē in die Polis noch intensiviert. Somit positioniert sich Agamben kritisch gegenüber BürgerInnenrechten und demokratischen Freiheiten, da diese gleichsam mit einer Normalisierung des Ausnahmezustands einhergegangen seien und somit auch mit der Produktion ‚nackten Lebens‘ (ebd. 16).

1.1.4 Zone des Ausnahmezustands: Das Lager als biopolitischer Nomos der Moderne

Wenn die Ausnahme in der Moderne zur Norm wird, öffnet sich, so Agamben, innerhalb der politischen Ordnung ein Raum, den das ‚nackte Leben‘ in seinem Zustand des ‚einschließenden Ausschlusses‘ bewohnt. Diese politischen Räume, in denen sich der Ausnahmezustand materialisiert, sieht Agamben in der Struktur des Lagers. „Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt. In ihm erhält der Ausnahmezustand [...] eine permanente räumliche Anordnung“ (Agamben 2015: 177). So wie der Homo sacer für Agamben die Figur der Konstituierung des Politischen ist, so ist das Lager der reale Ort, an dem Homines sacri systematisch produziert und getötet werden können. Lager

in Agambens Sinne sind jedoch nicht nur umgrenzte räumliche Einheiten, wie die heutigen Abschiebegefängnisse und Flüchtlingslager oder die Konzentrationslager der Nationalsozialisten, sondern prinzipiell jeder Raum, in dem systematisch *Homines sacri* produziert werden (vgl. Agamben 2015: 183). Somit stellen Lager vielmehr eine politische Struktur, einen „entorteten Ausnahmezustand“ dar (Schulze Wessel 2017: 78). Diese Überlegungen führen Agamben zu der These des Lagers als „der neue biopolitische *nómos* der Moderne“ (Agamben 2015: 186). Das Lager und nicht der Staat ist für Agamben das Paradigma der Moderne, da sich dort die Moderne in ihrer reinsten Form ausdrückt (vgl. Agamben 2015: 190).

Da in Lagern permanent der Ausnahmezustand herrscht, verschwimmen Leben und Recht, Regel und Ausnahme ununterscheidbar (vgl. Agamben 2015: 183). „Das Lager ist der Ort der absoluten Unmöglichkeit, zwischen Faktum und Recht [...], zwischen Ausnahme und Regel zu entscheiden, und es ist der Ort, wo dennoch unablässig darüber entschieden wird“ (Agamben 2015: 182). Aus diesem Grund sind in Lagern nicht Rechtssubjekte, sondern nacktes Leben anzutreffen. Der politische Souverän kann ungehindert über die Insassen verfügen, hat die Entscheidungsmacht über den Ausnahmezustand inne und kann so straflos eine Macht über Leben und Tod ausüben, da das Lager jenseits der rechtlichen Ordnung steht und somit alle Insassen vom Schutz des Gesetzes ausgeschlossen sind und gleichzeitig über ihren Ausschluss noch in Beziehung zu der Souveränität und dem Gesetz stehen. Die Einrichtung der Lager beweise, so Agamben, dass „menschliche Wesen so vollständig ihrer Rechte [...] beraubt werden können, bis es keine Handlung mehr [gibt], die an ihnen zu vollziehen noch als Verbrechen erschienen wäre“ (Agamben 2015: 180).

1.1.5 Universalisierung der Prekarität: Die potenzielle Homo Sacer-Werdung aller

Agamben geht davon aus, dass seit der Einrichtung von Lagern und der Ausweitung des Ausnahmezustands in der Moderne alle Versuche, *bíos* und *zoē*, öffentliche und private Existenz auseinander zu halten, hoffnungslos zu spät kommen (Agamben 2015: 197). Lager und Ausnahmezustände werden zunehmend zur Norm, weshalb nicht nur bestimmte Menschengruppen Gefahr laufen qua Ausnahmezustand zu ‚nackten Leben‘ gemacht zu werden, sondern prinzipiell jede und jeder: In „unserer Zeit [erscheinen] in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *Homines sacri*“ (ebd.: 121).

Eine der Kernaussagen Agambens ist folglich, dass alle Menschenleben potenziell durch die souveräne Ausnahme von anderen ‚abgesondert‘ und rechtlich ausgeschlossen werden können. Alle Subjekte sind dem Gesetz zu jedem Zeitpunkt ausgeliefert und dementsprechend auch der Gewalt als konstitutiver Bedingung des Politischen. Wir alle könnten für Agamben zu jedem Zeitpunkt „nackte Leben“ werden, wenn sich die souveräne Macht dazu entscheidet das Recht aufzuheben und das Dekret eines Ausnahmezustands gegen seine eigenen BürgerInnen zu wenden und somit ‚lebende Tote‘ hervorbringt, welche ohne Rückgriff auf Rechte ausgelöscht werden können (vgl. Nagle 2022: 204). Für Agamben besteht somit insbesondere seit der Moderne, in der der Ausnahmezustand zur Norm geworden ist, für jeden Menschen die Gefahr zum Homo sacer zu werden. Alle Bürgerinnen und Bürger sind somit von einer potenziellen Verletzbarkeit betroffen.

Auf die Fragen, weshalb in der Gegenwart bestimmte Menschenleben weniger Wert sind als andere, weniger Rechte haben als andere und nicht zuletzt, warum der Tod bestimmter Menschengruppen eher in Kauf genommen wird, findet Agamben daher eine Antwort in der Grundstruktur souveräner Macht, da diese immer systematisch nackte Leben oder auch Homines sacri produziert. Agamben erklärt den Ausschluss bestimmter Menschen aus dem Recht und somit auch die Unmöglichkeit einer positiven Subjektivierung über die Analyse der strukturellen Ebene von gesellschaftlichen Ordnungssystemen und Institutionen. Er sieht gegenwärtige Institutionen souveräner Macht, Nationalstaaten, Regierungssysteme (Demokratien ebenso wie Totalitarismen) für die Verletzbarkeit bestimmter Menschengruppen verantwortlich. Er verdeutlicht, dass Ausschlüsse bestimmter Menschengruppen über Jahrhunderte für staatliche Institutionen konstitutiv waren und immer noch sind und schafft somit Sensibilität für Prozesse des Einschlusses und Ausschlusses und benennt gesellschaftliche Ausschlüsse, die nicht immer direkt sichtbar sind (vgl. Hengst 2024: 52). So wurde Agambens Konzept des ‚nackten Lebens‘ und des Homo sacer als Instrument zum Verständnis unterschiedlichster Phänomene, wie unter anderem des internationalen Rechtsstatus von Flüchtlingen, Selbstmordattentätern und des sozialen Status der von Armut betroffenen HIV-Infizierten in Brasilien genutzt (vgl. Mills 2008: 69).

Während Agamben sich auf die rechtliche und politische Dimension des Ausschlusses fokussiert und untersucht, wie souveräne Macht das ‚nackte Leben‘ definiert und bestimmte Menschen aus dem Rechtsschutz ausschließt, erweitert der kamerunische Denker Achille Mbembe diese Perspektive um postkoloniale und rassismuskritische Aspekte. Er betrachtet, wie

moderne Erscheinungsformen von Souveränität dazu führen, das bestimmte Bevölkerungsgruppen systematisch in Zonen des Todes gedrängt werden.

1.2 Mbembes Konzept der Nekropolitik und der lebenden Toten

Mbembe hat sich ebenso wie Agamben mit der Frage beschäftigt, warum manche (Menschen)-Leben von Wert sind und andere als entbehrlich gelten. Mehr noch, Mbembe versucht mit seiner Theorie der Nekropolitik den Tod und das Sterben rund um den Globus in der neoimperialen und neoliberalen Ära zu erklären (vgl. Rodríguez Madera 2022: NP 9115). Er betrachtet, wie bestimmte Bevölkerungsgruppen systematisch in Zonen des Todes gedrängt werden. Es geht ihm somit um eine Untersuchung der Art und Weise, wie das Leben mörderisch wird, beispielsweise in Räumen wie Haftanstalten, in der Einwanderungspolitik, in staatlich ausgeübter anti-Schwarzer Gewalt und anderen Räumen, in denen der Tod neben dem Schutz und der Produktion bestimmter Arten von Leben stattfindet.

1.2.1 Souveränität als Macht über Leben und Tod

Antworten findet Mbembe, ebenso wie Agamben, in der Grundstruktur souveräner Macht, welche für Mbembe erstens durch Logiken der Regulierung und Maximierung des Todes und zweitens über den Ausnahmezustand operiert (vgl. Mbembe 2011: 67). Mbembe führt die Begriffe Nekropolitik und Nekromacht ein, um zu erklären, dass das Leben in den gegenwärtigen Erscheinungsformen der Souveränität der Macht des Todes unterworfen ist das heißt, dass moderne Souveränität auf die Instrumentalisierung und völlige Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen abzielt, also darauf den Tod quantitativ und qualitativ zu maximieren (ebd. 65).

„Souveränität [wird] letztlich vor allem durch die Macht und die Fähigkeit ausgedrückt, zu bestimmen, wer leben wird und wer sterben muss. Töten oder Leben-Lassen stellen daher die Grenzen der Souveränität dar und sind ihre grundlegenden Kennzeichen“ (Mbembe 2011: 67).

Während Foucault mit seinem Konzept der Biopolitik den Fokus auf die Verwaltung und Optimierung des Lebens legt, argumentiert Mbembe mit seinem Konzept der Nekropolitik, dass der Tod und daher gerade nicht das Leben das Hauptobjekt biopolitischer souveräner Macht ist (ebd. 67). Die herrschende nekropolitische Souveränität zielt auf „die verallgemeinerte

Instrumentalisierung der menschlichen Existenz und die materielle Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen“ ab (ebd. 65). Dies manifestiere sich in der Schaffung von „Todeswelten“, „neue und einzigartige Formen der sozialen Existenz [...], bei der riesige Bevölkerungen Lebensbedingungen unterworfen werden, die sie in den Status ‚lebendiger Toter‘ versetzen“ (ebd. 89). Die Nekromacht ist somit in der Lage, ganze Bevölkerungen als dem Tod ähnlich, als sterbbar zu positionieren, sodass schließlich deren tatsächlicher Tod und deren Tötung nichts Ungewöhnliches mehr darstellt. Somit produziert die Nekropolitik (Menschen-)Leben, welche kategorisch am Rande des Lebens positioniert und permanent mit dem Tod konfrontiert sind, ‚lebende Tote‘, die zwar biologisch am Leben sind, aber sozial und politisch als tot gelten (ebd. 70).

Mbembes Definition von Souveränität, als die Macht und die Fähigkeit zu bestimmen, „wer leben wird und wer sterben muss“ (Mbembe 2011: 67), stellt eine bedeutende postkoloniale Erweiterung und kritische Neuinterpretation des Konzepts der Biopolitik von Michel Foucault dar und geht über Foucaults biopolitisches „leben und sterben lassen“ hinaus (vgl. Islekel 2022: 3). Mbembe verschiebt den Fokus von der biopolitischen Verwaltung des Lebens hin zur nekropolitischen Kontrolle über den Tod und richtet sein Augenmerk auf die Tötungsfunktion der biopolitischen Souveränität (vgl. Pieper 2011: 15). Mbembe erweitert daher Foucaults Konzept der Biopolitik kritisch, weil dieses nicht ausreichend erklären könne, warum ganze Gesellschaften als ‚entbehrlich‘ gelten und deren Tod oder Tötung nichts Ungewöhnliches darstellt und teilweise sogar aktiv beschleunigt wird (vgl. Mbembe 2011: 89). Das foucaultsche Konzept kann daher, so argumentiert Mbembe, nicht beschreiben, warum es zeitgenössische Formen der Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes gibt.

Ähnlich jedoch wie bei der Biomacht geht es bei der Nekropolitik nicht um den einzelnen Körper, sondern um „den kollektiven Körper der globalen Masse“ (Pieper 2011: 10) mit dem Ziel der Maximierung des Todes des Feindes. In diesem Sinne stellt die Nekropolitik die Frage danach, wer lebt und wer stirbt oder - um genauer zu sein - wer leben darf und wer sterben muss. Dieses Recht zu töten findet seine normative Grundlage bei Mbembe im Ausnahmezustand und im rassistischen Feindschaftsverhältnis, das ‚die Anderen‘ permanent als tödliche Bedrohung des eigenen Selbst heraufbeschwört, und somit die Tötung des ‚Anderen‘ als einen Akt der Selbsterhaltung rechtfertigt (vgl. Skorzak 2019).

1.2.2 Koloniale Wurzeln der Nekropolitik: Ausnahmezustand und Rassismus

Die historischen Wurzeln der Nekropolitik verortet Mbembe im Kolonialismus und der Sklaverei. Das Nebeneinander von Moderne und Terror, von Ausnahmezustand und rassistischem Feindschaftsverhältnis, sei nirgends so deutlich geworden, wie dort. In den Kolonien wurde durch die Kolonialmacht ein permanenter Ausnahmezustand etabliert, in dem das Recht suspendiert und das kolonialisierte Subjekt auf sein bloßes Leben reduziert wurde. Dies verschaffte der kolonialen Souveränität die rechtliche Grundlage zur Ausübung von Nekromacht und versetzte die kolonialisierten Subjekte in einen Zustand permanenter Tötbarkeit (vgl. Mbembe 2011: 72).

„So gesehen ist eine Kolonie der Schauplatz schlechthin, an dem die Kontrollen und Garantien der Rechtsordnung außer Kraft gesetzt werden können – eine Zone, in der die Gewalt des Ausnahmezustandes als Einsatz im Dienste der »Zivilisation« erachtet wird“ (Mbembe 2011: 75).

Kolonien sind demnach der Ort, an dem Biomacht, Ausnahmezustand und Belagerungszustand zusammentreffen und an dem die Ausübung dieser Souveränität nicht dem Gesetz unterworfen ist. Mbembe stimmt mit Franz Fanon darin überein, dass es bei der kolonialen Besatzung um die Schaffung neuer räumlicher Beziehungen geht, die die Menschen in Abteilungen aufteilen und die Kolonisierten in eine „dritte Zone zwischen Subjektsein und Objektsein“ verweisen (Mbembe 2011: 76). Die kolonialen Subjekte wurden unter der kolonialen Macht, die Ausnahmezustände schuf, zu ‚lebenden Toten‘ (vgl. Ehrmann 2011: 141).

Besonders deutlich wird dies auf der Plantage, die von Mbembe als paradigmatischer Raum der Nekropolitik analysiert wird. Hier wurden Menschen nicht nur ihrer politischen und sozialen Rechte beraubt, sondern auch als Waren betrachtet, deren Leben und Tod vollständig der Willkür der Kolonialherren unterlagen (vgl. Mbembe 2011: 72). So erscheint die Plantage als paradoxer Raum, in dem der soziale Tod und der tatsächliche Tod ineinander übergehen und beide gleichzeitig als politisch-juristische und wirtschaftliche Struktur existieren (ebd.)

Die Ausübung souveräner Macht in den Kolonien basierte jedoch nicht nur auf dem normativen Fundament des Ausnahmezustands, sondern wurde auch durch den rassistischen Kolonialdiskurs des Westens legitimiert. Dieser Diskurs, den Mbembe in seinem Werk

Postkolonie (2003) eingehend analysiert, hat nach seiner Auffassung die ideologische Grundlage für die koloniale Herrschaft gebildet (vgl. Mbembe 2020: 260 ff).

Die koloniale Machtausübung fußte, so Mbembe, auf einem vorausgehenden Akt sprachlicher und konzeptueller Gewalt, der die afrikanische Bevölkerung nicht nur als fundamental anders, sondern auch als bestialisch und unzivilisiert darstellte (vgl. Mbembe 2020: 257). Diese rassistische Rhetorik transformierte das schwarze Subjekt in ein Objekt, eine imaginäre Entität, eine Projektion und letztlich in ein Abjekt der westlichen Zivilisation (ebd. 269).

„Von Anfang an in der Gewalt einer blinden Polemik befangen, sieht der Kolonialherr die Kolonialiserten nur als hysterische Massen, vor allem aber spricht er von ihnen nur als Fratzen ohne jede Menschlichkeit [...]“ (Mbembe 2020: 259).

Gemäß dieser rassistischen Konstruktion wurde Afrika als geschichtsloser Kontinent vor der Kolonialzeit portraitiert, den Schwarzen die Fähigkeit zu rationalem Denken abgesprochen und der Fortschritt ausschließlich mit der europäischen Aufklärung assoziiert (Mbembe 2020: ebd. 42). Diese Zuschreibungen hatten nach Mbembe einen doppelten Zweck: Einerseits festigten sie die westliche Identität als dialektischen Gegenpol zu Afrika, andererseits lieferten sie eine Rechtfertigung für die Kolonialisierung und die damit einhergehende Gewaltausübung auf dem afrikanischen Kontinent (ebd. 41).

Mbembes Konzept der Nekropolitik operiert somit auf zwei Ebenen: Zum einen basiert es auf der Logik einer radikalen, rassistisch begründeten Feindschaft, die Menschen in lebenswerte und lebensunwerte Kategorien einteilt und somit das Recht auf deren Tötung legitimiert. Zum anderen stützt es sich auf den Ausnahmezustand, der die Souveränität von den Fesseln des Gesetzes befreit.

Auch wenn Mbembe diese beiden Grundbedingungen der Nekromacht am Beispiel der Kolonien identifiziert, so betont er, dass nicht davon ausgegangen werden könne, dass es sich bei Nekromacht um eine historische Form von Souveränität handelt (vgl. Mbembe 2011: 76). Im Gegenteil: Mbembe sieht in der formalen Dekolonisierung nicht das Ende nekropolitischen Praktiken, sondern beschreibt, dass diese in neuen Formen fortbestehen und sich in globalen Machtstrukturen reproduzieren.

1.2.3 Aktualität und globale Dimensionen der Nekropolitik

Mbembe argumentiert, dass die Gewalt, die sich einst gegen das schwarze Subjekt richtete und auf die Kolonien beschränkt war, heute allgegenwärtig und in die Metropolen zurückgekehrt ist (vgl. Dorestal 2021). Nekropolitische Praktiken würden nicht nur in totalitären Staaten, sondern insbesondere auch in modernen Demokratien fortbestehen. Die Demokratie beinhalte die Kolonie nämlich insofern in sich, als dass die in den Kolonien erprobte Technik der Entmenschlichung von Menschengruppen zum Zwecke ihrer Unterdrückung und Ausbeutung heute auch in Demokratien des globalen Nordens angewandt werde (vgl. Otieno 2022: 148). Aus diesem Grund kritisiert Mbembe einen abstrakten Universalismus, der nicht anerkennt, dass Werte wie Freiheit, Gleichheit und Demokratie historisch untrennbar mit Kolonialismus Sklaverei und Gewalt verbunden sind. Jedes Verständnis von Souveränität in der gegenwärtigen globalen Ordnung müsse im Kern anerkennen, dass die Demokratie, die Plantage und das koloniale Imperium in einer „Zwillingsbeziehung“ stünden (vgl. Mbembe 2011: 72).

Mbembe verweist auf Beispiele wie die Migrationspolitik oder rassistische Diskriminierungspraktiken gegenüber People of Colour und anderen marginalisierten Gruppen, um die globale Allgegenwärtigkeit der Nekromacht zu illustrieren (vgl. Mbembe 2014: 16). In der Migrationspolitik manifestiere sich die Nekropolitik in der Schaffung von Grenzzonen, in denen Migranten und Flüchtlinge mit prekärem Rechtsstatus in Lagern eingesperrt werden (vgl. Mbembe 2011: 77). Auch die Besetzung Palästinas betrachtet Mbembe als ein besonders deutliches Beispiel für die Anwendung nekropolitischen Macht, da über die israelische Besatzung ein permanenter Ausnahmezustand geschaffen werde, in dem palästinensisches Leben systematisch entwertet und der Möglichkeit des Todes ausgesetzt wird (ebd.77).

Das Fortwirken nekropolitischen Strukturen in der Moderne ist somit für Mbembe ursächlich dafür, warum manche Menschen mehr wert sind als andere, und warum der Tod bestimmter Menschen nichts Ungewöhnliches darstellt. Durch rassistische Logiken und ausnahmezuständliche Bereiche werden Subjekte als ‚lebensunwürdig‘ konstruiert, als ‚lebende Tote‘, daher als Subjekte, die noch am Leben, jedoch permanent mit dem Tod konfrontiert sind.

1.2.4 Die ‚lebenden Toten‘ in ihrer ‚geselligen Beziehung‘ zur Macht

Mbembe analysiert in seinem Werk *Postkolonie* (2003) die Beziehung in der sich die ‚lebenden Toten‘ zur herrschenden Macht befinden. Hierbei entwickelt er ein nuanciertes Verständnis der Beziehung von Herrschenden und Beherrschten, welches über vereinfachende Dichotomien hinausgeht und die vielschichtigen Realitäten der postkolonialen Erfahrung beschreibt. Mbembe argumentiert, dass die gelebte afrikanische Erfahrung eine Verflechtung von Herrscher und Beherrschtem, von Unterdrücker und Unterdrücktem darstellt (vgl. Mbembe 2020: 173). Das postkoloniale Subjekt sei nicht nur passiver Empfänger von Macht, sondern steht in einer ambivalenten Beziehung zur Macht, die es einerseits ablehnt und gleichzeitig reproduziert. Mbembe beschreibt die komplexe Verflechtung zwischen Herrscher und Beherrschtem mit dem Begriff der ‚geselligen Beziehung‘ (Mbembe 2020: 173). Das postkoloniale Subjekt sei gespalten zwischen der Flucht vor staatlicher Macht und ihrer Reproduktion. Es sei dezentriert, da es gleichzeitig Opfer und (oft unbewusster) Reproduzent nekropolitischen Logiken sei:

„In der Postkolonie verbindet de facto eine intime Tyrannei die Befehlenden und ihre Untertanen [...]. Daher liegt eine Verschärfung der Unterwerfung nicht nur daran, dass die Zielgruppe der Befehlsgewalt diesen tadelnswerten Anteil, den ihr der postkoloniale Staat einimpft, bis zu einem Punkt verinnerlicht hat, dass sie schließlich wie von selbst und bis in die kleinsten Dinge des täglichen Lebens die autoritäre Epistemologie [...] und Unvernunft reproduziert“ (Mbembe 2020: 208-209).

Die ‚gesellige Beziehung‘ zwischen Souveränität und deren AdressatInnen, zeigt sich somit in der Art und Weise, wie koloniale und postkoloniale Subjekte die Sprache, Kultur und Institutionen der Kolonisatoren übernehmen. Mbembe betont die aktive, wenn auch oft unbewusste Rolle des Subjekts in der Aufrechterhaltung nekropolitischen Strukturen. Dies kann sich in der Internalisierung rassistischer Hierarchien, der Teilnahme an ausbeuterischen ökonomischen Praktiken oder der Unterstützung repressiver politischer Systeme äußern.

Mbembe betrachtet nekropolitische Souveränität dementsprechend nicht nur als eine Macht, die durch Zwang und Gewalt Herrschaft über ihre Untertanen ausübt. Vielmehr geht es ihm darum, darüber hinaus aufzuzeigen, dass die nekropolitische Souveränität ihre Untertanen dazu

zwingt, die Macht neu zu artikulieren und ihr durch eine gesellige Teilnahme an derselben Gewalt, welche sie gleichsam unterdrückt, Größe zu verleihen.

1.2.5 Die Souveränität als Nekromacht

Zusammenfassend liefert Mbembe mit seinem Konzept der Nekropolitik ein theoretisches Werkzeug, um die ungleichen Verhältnisse von Wert und Unwert menschlichen Lebens zu analysieren. Nekropolitik operiert einerseits über die Logik einer radikalen, rassistisch begründeten Feindschaft, die Menschen in lebenswerte und lebensunwerte Kategorien unterscheidet und somit das Recht auf Tötung legitimiert. Andererseits stützt sie sich auf den Ausnahmezustand. In nekropolitischen Räumen wird der Ausnahmezustand zur Norm und es werden dadurch rechtlich legitimierte Todeswelten geschaffen (vgl. Mbembe 2011: 75). Der Ausnahmezustand, ein Konzept, das Mbembe von Carl Schmitt übernimmt und das auch in Agambens Werk zentral ist, bildet hier die rechtliche und politische Grundlage für die Ausübung nekropolitischen Macht, während der Rassismus die nekropolitischen Praktiken ideologisch legitimiert und normalisiert.

„[Letztlich hat] die ‚Rasse/race‘ den immer gegenwärtigen Schatten des Denkens und der Praktiken der abendländischen Politiken ausgemacht, besonders dann, wenn es darum geht, sich die Unmenschlichkeit fremder Völker auszumalen oder die Herrschaft, die es über sie auszuüben gilt“ (Mbembe 2011: 68).

Mit seiner Definition von Souveränität als „Nekromacht“ (Mbembe 2011: 89) überträgt Mbembe die Brutalität der kolonialen und postkolonialen Gewalt in die Gegenwart und zeigt die Fortsetzung rassistischer Logiken des Todes und die Räume des Ausnahmezustands in der Moderne und in gegenwärtigen westlichen Demokratien auf. Die koloniale Erfahrung der totalen Entmenschlichung und Instrumentalisierung bildet für Mbembe den Ursprung moderner nekropolitischen Praktiken, in denen sich historische Strukturen in postkolonialen Kontexten fortsetzen und sich in globalen Ungleichheiten und Ausbeutungsverhältnissen manifestieren. Aus diesem Grund fordert Mbembe dazu auf, die Kontinuitäten und Transformationen nekropolitischen Praktiken in der modernen globalen Ordnung kritisch zu reflektieren. Denn nur wenn die komplexen Verflechtungen zwischen historisch kolonialen Strukturen und gegenwärtigen Erscheinungsformen von Souveränität betrachtet werden, können nach Mbembe Erklärungen für die Wertigkeit und den Unwert bestimmter (Menschen-)Leben bis hin zur Akzeptanz des Sterbens ganzer Bevölkerungsgruppen gefunden werden. Nur so kann für

Mbembe der Mechanismus erklärt werden, der sich hinter der bis in die Gegenwart fortgesetzten Produktion von ‚lebenden Toten‘ verbirgt.

1.3 Moderne Souveränität als Exklusionsmechanismus: Rechtliche Prekarität und Tötbarkeit bei Agamben und Mbembe

Die Theorien von Agamben und Mbembe leisten einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis moderner Machtstrukturen und der Prekarität menschlichen Lebens. Beide sehen in modernen Erscheinungsformen souveräner biopolitischer Macht den rechtlichen Ausschluss oder gar die Tötbarkeit von Menschen bis hin zu ganzen Bevölkerungen begründet.

Agamben argumentiert, dass souveräne Macht Subjekte durch den Ausnahmezustand, der es dem Staat ermöglicht, das Recht zu suspendieren, in eine Zone der Rechtlosigkeit drängt. Der Ausnahmezustand fungiert dabei für Agamben nicht als temporärer Zustand, sondern als potenziell permanente Strategie moderner Staaten, um Kontrolle zu sichern. Infolgedessen entsteht nach Agamben eine Gesellschaft, in der potenziell alle Subjekte in einem Schwebezustand zwischen rechtlichem Schutz und vollständiger Entrechtung leben. Agamben argumentiert, dass potenziell alle Menschen jederzeit vom Recht ausgeschlossen und somit zum ‚nackten Leben‘ werden können. Diejenigen, die als ‚nackte Leben‘ vom Recht ausgeschlossen werden, befinden sich nach Agamben als entrechtete Körper in einer Grauzone zwischen Recht und Leben, in der sie weder als volle politische Subjekte anerkannt werden noch völlig außerhalb des Rechts stehen.

Während Agamben den Fokus auf rechtliche und institutionelle Strukturen des Ausschlusses legt, betont Mbembe mit seiner Analyse moderner Souveränität als Nekromacht, dass dieser Ausschluss häufig entlang kolonialer, rassistischer und geopolitischer Linien verläuft – und letztlich über Leben und Tod entscheidet. Mbembe begreift Souveränität in seiner Theorie der Nekromacht als transnationales Phänomen, das eng mit Rassismus, Kolonialismus und systemischer Gewalt verwoben ist. Er argumentiert, dass fortdauernde koloniale Gewaltlogiken dazu führen, dass rassifizierte Gruppen systematisch diskriminiert und lebensfeindlichen Bedingungen unterworfen werden und spezifiziert somit Agambens Annahme, dass potenziell alle in gleichem Ausmaß entrechtet werden können, indem er betont, dass insbesondere rassifizierte Gruppen von den Ausschlüssen betroffen sind. Mbembe betont daher nicht nur die rechtliche Dimension des Ausschlusses, sondern auch die rassistische Dimension dieser

Marginalisierung. Des Weiteren argumentiert er, dass die von Nekropolitik betroffenen Gruppen – insbesondere in postkolonialen Kontexten – nicht nur entrechtet, sondern aktiv in eine Zone des Todes versetzt werden. Sie sind nach Mbembe nicht nur vom Recht ausgeschlossen, wie Agamben sie analysiert, sondern werden als ‚Überflüssige‘ behandelt, deren Leben der Macht untergeordnet oder gar entwertet wird. Zusätzlich sind die von Nekropolitik betroffenen Subjekte nach Mbembe dazu gezwungen, die Machtstrukturen, die sie unterdrücken, unbewusst durch die ‚gesellige Teilnahme‘ an der Macht zu reproduzieren.

Zusammenfassend verdeutlichen Agamben und Mbembe, dass moderne biopolitische und nekropolitische Souveränität durch gewaltvolle Prozesse operiert, die bestimmte Leben systematisch entwerten. Während Agamben die universelle Figur des Homo sacer als rechtlich entrechtetes Subjekt entwirft, ergänzt Mbembe diese Perspektive um spezifische historische und rassifizierte Dimensionen der Subjektkonstitution im Kontext der Nekropolitik. Beide Theorien liefern damit eine eindringliche Analyse der Mechanismen der Souveränität und der hierarchischen Ordnung von Leben. Die von Nekromacht und biopolitischer Souveränität unterdrückten Subjekte werden in beiden Theorien als rechtlich, politisch und existenziell prekär dargestellt. Sowohl Agamben als auch Mbembe beschreiben Subjektkonstitutionen, die von Macht und Gewalt geprägt sind.

Angesichts des zerstörerischen Potenzials biopolitischer und nekropolitischer Souveränität, die ganze Bevölkerungen dem Tod ausliefert, und der prekären, entrechteten Position, in die bestimmte Leben gedrängt werden, stellt sich die Frage nach politischen Handlungsmöglichkeiten der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ – sowohl innerhalb nekropolitischer als auch gegen nekropolitische Machtstrukturen. Mbembe formuliert diese existenzielle Problematik im letzten Kapitel von *Postkolonie* (2003) prägnant in einer Frage: „Wie aber soll man leben, wenn die Zeit zu sterben vergangen ist und wenn es sogar verboten ist, am Leben zu sein [...]?“ (Mbembe 2020: 288).

Im Folgenden Kapitel soll auf die Handlungsspielräume der marginalisierten Subjekte und möglichen Auswege aus der Unterdrückung, welche Agamben und Mbembe innerhalb ihrer Theorien aufzeigen, eingegangen werden.

2 Denkbare Räume für Widerstand bei Agamben und Mbembe

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, ist es auffällig, dass in einer Vielzahl der Studien, welche Agambens und Mbembes theoretischen Rahmen nutzen, um zu untersuchen, wie die brutalen Mechanismen souveräner und nekropolitische Macht Leben entwerten und Subjekte in rechtlose Zonen drängen, die ‚nackten Leben‘ oder auch ‚lebenden Toten‘ als fast ohnmächtig im Angesicht der Gewalt des Todes dargestellt werden (vgl. Rodríguez Madera 2022: NP9121; siehe auch Gündüz 2017; Mendiola/Vasco, 2017). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob diese Darstellung eine zwingende Konsequenz ist, die sich aus den jeweiligen theoretischen Rahmen und den Konzeptionen von Macht in den Theorien Agambens und Mbembes ergibt, oder ob Handlungsspielräume gegen die Machtstrukturen innerhalb der theoretischen Konzepte von Agamben und Mbembe denkbar oder vorstellbar sind.

2.1 Auswege aus der Unterdrückung bei Agamben

Agamben schlägt als Antwort auf die gewaltvollen souveränen Machtdynamiken zwei zentrale Konzepte vor: das destituierende Potential und die Lebensform. Mit diesen beiden Konzepten distanziert sich Agamben von konstitutiven Formen des Widerstands, welche die bestehenden Machtstrukturen durch direkte Gegengewalt herausfordern und schlägt einen Ausweg aus der „biopolitischen Katastrophe“ (Agamben 2015: 198) vor, der darauf abzielt, die souveräne Ordnung insgesamt zu deaktivieren statt sie zu ersetzen. Im Folgenden wird untersucht und kritisch diskutiert, ob und inwiefern sich aus diesen Konzepten denkbare Räume für politisches Handeln der ‚nackten Leben‘ innerhalb Agambens Theorie ergeben.

2.1.1 Agambens Kritik am konstitutiven Widerstand und an den Menschenrechten

Für Agamben sind moderne Erscheinungsformen staatlicher Souveränität verantwortlich für den gewaltvollen einschließenden Ausschluss bestimmter Menschengruppen. Aus diesem Grund positioniert sich Agamben kritisch gegenüber jeglichen Erscheinungsformen staatlicher Souveränität (egal ob Totalitarismen oder Demokratien), da der Konstitution einer souveränen Struktur selbst immer die Fähigkeit inhärent ist, nacktes Leben zu produzieren (vgl. Murphy 2020: 347). In Bezug auf eine Konzeption von Widerstand bedeutet dies, dass Agamben konstitutiven Widerstand strikt ablehnt, der eine Reform des bestehenden Systems oder die bestehende Ordnung durch eine bessere, neue konstitutive Ordnung zu ersetzen zum Ziel hat.

Keine Macht ist an sich gut, und keine kann so reformiert werden, dass sie gut wird - das ist die klare Botschaft, die Agambens Überlegungen zugrunde liegt (vgl. Fusco 2023: vii).

Agamben argumentiert, dass konstitutiver Widerstand, welcher sich in irgendeiner Form auf Kategorien innerhalb der bestehenden Ordnung beruft, ausnahmslos wieder in die gewaltvollen Ordnungsstrukturen integriert und von diesen kooptiert wird (vgl. Agamben 2016: 266). Dies geschehe beispielsweise dann, wenn der Staat konstitutiven Widerstand als Sicherheitsbedrohung und illegale Handlungen darstelle, die polizeilich verfolgt werden müssen. In diesem Fall bekräftigen konstitutive Widerstandshandlungen unbeabsichtigt die Macht des Sicherheitsstaates, den Ausnahmezustand auszurufen (vgl. Nagle 2022: 214). Agamben stellt fest, dass „eine Macht, die nur mit einer konstitutiven Gewalt niedergeschlagen wurde, in einer anderen Form wieder auferstehen wird [...] zwischen der Gewalt, die das Recht einführt, und der Gewalt, die es bewahrt“ (Agamben 2016: 266). Jeder Versuch, ein Regime unter dem Banner der konstituierenden Macht radikal zu verändern, werde am Ende dieselben Kontroll- und Unterdrückungsapparate wiederherstellen, die das Ziel des Veränderungszwangs waren (vgl. Fusco 2023: 55). Denn die konstituierende Macht sei, egal wie sie gedacht werde, dazu bestimmt, in die Logik der Souveränität verwickelt zu sein (vgl. Fusco 2023: 55). Das Ziel des konstitutiven Widerstands, die bestehende Ordnung etwa durch Reformen anzufechten, ist daher nach Agamben zum Scheitern verurteilt.

Dies gilt für Agamben auch für solche Widerstands- und Protestbewegungen, die sich auf Menschenrechte berufen, da Rechte (auch Menschenrechte) unabdingbar mit der gewaltvollen nationalstaatlichen Souveränität verknüpft sind (vgl. Agamben 2006: 24). Agamben argumentiert, dass sich spätestens seit der Errichtung von Lagern als räumliche Materialisierung des Ausnahmezustands zeige, dass Menschenrechte nicht in der Lage seien, Leben vor der Willkür souveräner Gewalt zu schützen. Aus diesem Grund betont Agamben, dass die Forderung nach einer verstärkten internationalen Verrechtlichung mit dem Ziel, den bislang Schutzlosen mehr Rechte zu garantieren, nicht die Absicht einer ‚neuen Politik‘ sein kann und keinen Ausweg für die zum ‚nackten Leben‘ gemachten Menschen darstellt (vgl. Agamben 2015: 196). „Vom tatsächlichen Ausnahmezustand, in dem wir leben, ist es nicht möglich, in den Rechtszustand zurückzukehren“ (Agamben 2017: 111). Laut Agamben besitzt die moderne Biopolitik nämlich ein doppeltes Gesicht:

„Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine [...]

Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht, von der sie sich eigentlich freizumachen gedachten, ein neues und doch furchterregendes Fundament“ (Agamben 2015: 129).

Festzuhalten ist somit, dass sich Agamben kritisch gegen konstitutive Widerstands- und Protestbewegungen wendet, die sich auf Kategorien innerhalb der bestehenden Ordnung berufen, da sie seiner Theorie nach, lediglich die Ununterscheidbarkeit von bloßem und politischen Leben reproduzieren, bis es, wie er es nennt, zu „einer beispiellosen biopolitischen Katastrophe“ kommt (Agamben 2015: 198).

Doch die zentrale Frage lautet nun: Welche Handlungsmöglichkeiten bleiben einem ‚nackten Leben‘ innerhalb dieser gewaltvollen biopolitischen Machtstrukturen nach Agamben dann noch? Agamben argumentiert für einen völligen Rückzug aus der bestehenden Ordnung und der Macht über seine Konzepte des destituierenden Potentials und der Lebensform, die im Folgenden dargelegt werden.

2.1.2 Destituierendes Potential und Lebensform

In dem Werk *Der Gebrauch der Körper* (2016), dem neunten und letzten Band des Homo sacer-Projekts, führt Agamben den Begriff des *destituierenden Potentials* ein mit dem Ziel, einen Ausweg aus der biopolitischen Katastrophe und ein drittes Element in Bezug auf die Dialektik konstituierende/konstituierte Macht darzustellen und zu entwerfen. Vom lateinischen *destituere* (dt.: verlassen, abschaffen) abgeleitet, bezieht sich der destituierende Widerstand auf die Möglichkeit, die Deaktivierung der Regeln, Institutionen und Signaturen zu bewirken, die die verschiedenen biopolitischen Apparate bilden, ohne dabei notwendigerweise eine neue Ordnung von Regeln zu begründen (vgl. Fusco 2023: 77). Als Ausweg für die ‚nackten Leben‘ aus der biopolitischen Gefangennahme und Vernichtung geht es Agamben dementsprechend um den Rückzug aus jeglicher Form staatlicher Souveränität, um die vollumfängliche Dekonstruktion der staatlichen Machtapparate. Der destituierende Widerstand zielt daher nicht, wie der konstitutive Widerstand, darauf ab, die bestehenden Regierungsstrukturen zu stürzen und zu ersetzen; vielmehr sei er „eine Kraft, die die Regierungsmaschinerie in ihrer eigenen Verfassung außer Kraft setzt“ (Agamben 2014: 65 eigene Übersetzung).

Agamben argumentiert, dass der destituierende Widerstand „die Wiederentdeckung einer Lebensform“ beinhalten muss, die das politische Leben nicht auslöschen kann (Agamben 2014: 67). In dem Band *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik* (2006) definiert Agamben die Lebensform als „ein Leben, das niemals von seiner Form getrennt werden kann, ein Leben, in dem es niemals möglich ist, so etwas wie ein bloßes Leben zu isolieren“ (Agamben 2006: 251). Dies deutet darauf hin, dass die neue ‚Lebensform‘, welche über den destituierenden Widerstand ‚wiederentdeckt‘ wird, darauf abzielen soll, die Produktion des ‚nackten Lebens‘ durch die souveräne Gewalt zu überwinden. Dies soll geschehen, indem die Trennung in bloßes Leben und politisches Leben, in *bíos* und *zoē* verunmöglicht wird, indem ein *bíos* entsteht, der nur seine *zoē* ist (vgl. Agamben 2015: 197). Agamben stellt sich ein glückliches Leben vor, das in einer absoluten Immanenz zu sich selbst, in der „Vollkommenheit seiner eigenen Macht“ vereint ist (Mills 2008: 77).

„Das ‚glückliche Leben‘, auf das sich die politische Philosophie gründen sollte, kann also weder das nackte Leben sein, das die Souveränität als Vorbedingung braucht, um es zu ihrem eigenen Subjekt zu machen, noch die undurchdringliche Extranität der Wissenschaft und der modernen Biopolitik, die jeder heute vergeblich versucht zu sakralisieren. Dieses ‚glückliche Leben‘ sollte vielmehr ein absolut profanes ‚genügendes Leben‘ sein, das die Vollendung seiner eigenen Macht und seiner eigenen Mitteilbarkeit erreicht hat - ein Leben, über das Souveränität und Recht keinen Einfluss mehr haben“ (Agamben 2006: 114-115).

Ein Leben, welches nicht mehr auf der blutigen Trennung von natürlichem Leben und politischem Leben beruht und allein auf sich selbst gegründet ist, könne, so Agamben, das geltende Gesetz ohne Bedeutung überwinden. Glückliches Leben charakterisiert Agamben als ein Leben, das jenseits der Reichweite der Souveränität in der Erfahrung der eigenen Einheit, seiner eigenen Potentialität gelebt wird.

Der Begriff der Lebensform umfasst somit die Idee eines Lebens, das seine Bindungen an die institutionellen Strukturen souveräner, rechtlicher und wirtschaftlicher Mächte abgelegt hat. Eine Lebensform/das glückliche Leben ist die lebendige Dimension, die sich offenbart, wenn die Regeln, die unser Leben bestimmen, unwirksam, sprich destituiert werden. „Die Konstitution einer Lebensform“, schreibt Agamben, „fällt völlig mit der Destitution der sozialen und biologischen Bedingungen zusammen, in die [das menschliche Leben] hineingeworfen wird“ (Agamben 2016: 277; eigene Übersetzung) und erfordert somit eine

Abkehr von den klassischen Kategorien des westlichen modernen Rechts und der Politik (vgl. Fusco 2023: vii7). Die Aufgabe einer „kommenden Politik“ (Agamben 2016: 266) auf welche Agamben an unterschiedlichen Stellen verweist, sei die bestehende Rechtsordnung, welche die Unterscheidung zwischen politischer Existenz und natürlichem Dasein permanent voraussetzt und festschreibt, insgesamt zu überwinden (vgl. Agamben 2001). Die ‚kommende Politik‘ ist somit für Agamben nicht als Veränderung oder Gestaltung der modernen Gesellschaft vorstellbar, sondern nur in Abgrenzung zu jeglichen gegenwärtigen Formen von Vergemeinschaftung.

„Und wenn der konstituierenden Macht Revolutionen, Revolten und neue Verfassungen entsprechen, d.h. eine Gewalt, die ein neues Gesetz einführt und konstituiert, so ist es für das destituierende Potenzial notwendig, ganz andere Strategien zu denken, deren Definition die Aufgabe der kommenden Politik ist“
(Agamben 2016: 266; eigene Übersetzung).

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass Agamben versucht, mit seinen Konzepten des destituierenden Widerstands und der Lebensform sowie mit seinem Verweis auf eine ‚kommende Politik‘, Hoffnung auf eine Lösung zu stiften, welche sich außerhalb der Probleme der Biopolitik befindet. Die gewaltvollen Machtdynamiken, welche sich aus dem Ausnahmezustand und der Gefangennahme der *zoē* durch die Souveränität ergeben, sollen durch die Destitution der Macht, die Einweihung der Lebensform und die ‚kommende Politik‘ gelöst werden, welche eine destituierte Zukunft begründen soll. Diese erlöst dann die Menschheit aus der biopolitischen Gefangennahme (vgl. Mills 2008: 78). Agamben argumentiert somit für die Möglichkeit eines radikalen Rückzugs als Widerstandspraxis, für eine Form von Widerstand, der durch die Verweigerung der Machtlogik stattfindet, ohne neue Herrschaftsstrukturen zu schaffen. Agamben möchte mit seinem Konzept des destituierenden Potentials Inoperativität und den Rückzug aus der konstituierten Ordnung zu einer konkreten Option machen (vgl. Fusco 2023: 56).

2.1.3 Rückzug aus der Macht - der einzige Ausweg?

Die Darstellung der Konzepte des destituierenden Potentials und der Lebensform zeigt, dass denkbare Räume für politische Handlungsmöglichkeiten und Widerstand innerhalb Agambens theoretischen Rahmens gegen die von ihm entworfenen biopolitischen Machtstrukturen insgesamt sehr begrenzt sind. Nicht nur sind alle Formen konstituierenden Widerstands

innerhalb der Machtstrukturen, die Agamben in seinem theoretischen Rahmen entwirft, zum Scheitern verurteilt, auch bleibt die von ihm vorgeschlagene Strategie eines individuellen Sich-der-Macht Entziehens im Wesentlichen unklar. Denn auch wenn Agamben die Idee einer Lebensform als „Leitbegriff und einheitliches Zentrum der kommenden Politik“ (Agamben 2015: 213) betrachtet, fehlt eine eindeutige und programmatische Definition eines solchen Begriffs in seinem gesamten Werk (vgl. Fusco 2023: 6). Des Weiteren haben verschiedenste Studien Agamben zu Recht dafür kritisiert, dass sein Konzept des ‚destituierenden Potentials‘ ebenfalls unkonkret bleibt (vgl. Murphy 2020; Fusco 2023; Klünder 2017). Dies liegt sicherlich daran, wie Michael Murphy treffend argumentiert, dass jeder Formulierungsversuch, wie die destituierende Zukunft aussehen könnte, die Beschreibung eines neu zu errichtenden Systems bedeuten würde - ein direkter Konflikt mit Agambens Mission der destituierenden Macht (vgl. Murphy 2020: 367). Dementsprechend sind innerhalb Agambens Theorie auch keine Ausblicke oder Anhaltspunkte zu finden, wie die ‚kommende Politik‘ erzielt werden kann oder was sie beinhaltet. Agamben selbst betont, die neue Politik, welche einen Ausweg darstellen soll, sei „im wesentlichen noch zu erfinden“ (Agamben 2015: 21). Empirische konkrete Beispiele dafür, wie Strategien des destituierenden Widerstands ausgestaltet sein könnten, führt Agamben aus diesem Grund ebenfalls nicht an. Er betont lediglich, dass unter destituierendem Widerstand jene Art von Aktivitäten zu verstehen seien, die die Regierungsapparate ineffektiv und funktionsunfähig machen, indem sie sich dem regulierenden Zugriff der Autorität entziehen, und somit die Praktiken und Techniken zunichte und machtlos machen, die von der souveränen Macht mobilisiert werden, ferner, dass sich die Strategien der ‚kommenden Politik‘ grundlegend von denen der konstituierenden Macht unterscheiden müssen. Es geht Agamben somit in seiner Vorstellung von einem möglichen Ausweg der ‚nackten Leben‘ aus den gewaltvollen biopolitischen Machtstrukturen um eine Abgrenzung von jeglichen gegenwärtigen Formen der Vergemeinschaftung, ohne jedoch Anhaltspunkte dafür zu liefern, wie dieser Rückzug, diese Abgrenzung konkret gestaltet sein könnte. Agamben lädt uns zwar, wie Giacomo Fusco argumentiert dazu ein, mit seinem Konzept der Lebensform „ernsthaft über eine post-staatliche kommunitäre Form nachzudenken, die einfach auf dem Leben in Gemeinschaft und nicht auf vorgeschriebenen Normen, gesetzlichen Befehlen oder Identitäten beruht“ (Fusco 2023: 26; eigene Übersetzung) und eröffnet somit einen utopischen Raum, der über die gewaltvollen Logiken souveräner Macht hinausgeht. Wie genau dieses neue Leben in Gemeinschaft und die kommende Politik ausgestaltet sein könnte, bleibt jedoch offen.

Festzuhalten ist somit, dass Agambens politische Vision größtenteils konturlos bleibt und seine Ablehnung konstitutiver widerständischer Praktiken die innerhalb seiner Theorie denkbaren Räume für politisches Handeln stark einschränkt. Widerstand erscheint bei ihm lediglich als individueller Rückzug aus der Macht. Die eingangs gestellte Frage, ob den zum ‚nackten Leben‘ gemachten Individuen innerhalb von Agambens theoretischem Rahmen widerständisches Handeln möglich ist, muss daher weitgehend offenbleiben.

Im Folgenden soll untersucht werden, inwiefern Mbembe politische Handlungsräume und widerständische Praktiken für die ‚lebenden Toten‘ innerhalb der von ihm beschriebenen nekropolitischen Machtstrukturen denkbar machen kann und inwiefern Mbembes postkoloniale Perspektive auf gegenwärtige nekropolitische Machtstrukturen Agambens Vorschlag eines individuellen Sich-der-Macht-Entziehens als möglichen Ausweg, ergänzen kann.

2.2 Auswege aus der Unterdrückung bei Mbembe

Zunächst ist es bedeutsam zu betonen, dass sich Mbembe bewusst von konventionellen binären Kategorien der Herrschaftsanalyse distanziert und danach strebt, neue Perspektiven auf Macht und Widerstand zu eröffnen. In seinem Werk *Postkolonie* (2003) argumentiert Mbembe für ein Verständnis von Widerstand, das über simplifizierende Dichotomien hinausgeht: „[...] wir [müssen] über die binären Kategorien hinausgehen [...], wie Widerstand vs. Passivität, Autonomie vs. Unterwerfung, Staat vs. Zivilgesellschaft, Hegemonie vs. Gegenhegemonie, Totalisierung vs. Detotalisierung“ (Mbembe 2020: 103). Mbembe möchte Dichotomien überwinden und aus Zwischenräumen und Brüchen heraus neue Möglichkeiten erkennen (vgl. Mbembe 2020: 37). So gesehen ist sein Konzept von Widerstand eng mit der Vorstellung der ‚geselligen Beziehung‘ zwischen Herrschenden und Beherrschten verknüpft. Mbembe argumentiert, dass Widerstand nicht notwendigerweise in direkter Opposition zur Macht steht, sondern sich in subtileren Formen manifestiert.

2.2.1 Groteske und Humor als Praxis des Widerstands

Was Mbembe konkret unter solchen subtileren Formen des Widerstands versteht, lässt er im Wesentlichen offen. Andeutungen lassen sich jedoch in dem Kapitel „Die Ästhetik der Vulgarität“ in seinem Werk *Postkolonie* (2003) finden. Inspiriert von Michail Bachtins Konzepten des Karnevals und der Groteske, sieht Mbembe Obszönität und Groteske als Formen

des Widerstands, welche die Macht durch Lächerlichkeit untergraben (vgl. Mbembe 2020: 170). Mbembe führt das Beispiel von Massen an, die an Ritualen zur Bestätigung der Macht eines Tyrannen teilnehmen, denn Machtausübung in der Postkolonie erfolge oft durch extravagante Inszenierungen und Zeremonien, welche der Einschüchterung, aber auch der Unterhaltung und Faszination der Beherrschten dienen. Während die Massen nun an diesem ‚Spektakel der Macht‘ teilnehmen, brechen sie im nächsten Moment in Gelächter aus und entziehen somit der offiziellen Herrschaft die Bedeutung (vgl. Mbembe 2020: 208). Die Beherrschten imitieren und parodieren die Herrschenden, was für ihn zu einer Art „Karneval der Macht“ (ebd.) führt. Die Groteske zielt somit darauf ab, die Normalität kolonialer Herrschaft in Frage zu stellen, indem sie deren Symbole und Rituale lächerlich macht oder ad absurdum führt. Das Lachen über die Absurditäten der Macht fungiert als Strategie, um die Macht ihrer Ernsthaftigkeit und Stabilität zu berauben und wird so zu einer Form des Widerstands, während es gleichzeitig die Brutalität des Systems demaskiert. Mbembe versteht somit Humor und Groteske als Praktiken, welche gleichzeitig subversiv und affirmativ wirken. Sie unterminieren subtil die Autorität der Herrschenden, während gleichzeitig die Macht bestätigt wird.

Anhand Mbembes kurzen Diskurses zur Groteske und Humor wird deutlich, dass in seinen Ausführungen zu Widerstand die Idee enthalten ist, dass die unterdrückten Subjekte die Macht lenken, täuschen und mit ihr spielen, anstatt sich ihr direkt entgegenzustellen (vgl. Mbembe 2020: 208). Statt der einfachen Dichotomie von Unterdrückenden und Unterdrückten beschreibt Mbembe komplexe Netzwerke von Macht und Gegenmacht, in denen die Rollen ständig neu verhandelt werden. Dies bedeutet auch, dass das postkoloniale Subjekt nicht in die Dichotomie von Opfer versus Widerstandskämpfer eingeordnet werden kann. Die postkolonialen Subjekte besäßen die Fähigkeit, so Mbembe, multiple Identitäten anzunehmen – flüchtig genug, um je nach Bedarf neu verhandelt zu werden (vgl. Mbembe 2020: 174). Die Identität des postkolonialen Subjekts liegt somit nicht notwendigerweise in Akten der Opposition oder des Widerstands, sondern in seiner Fähigkeit, „sich in barocken Praktiken zu engagieren, die durch und durch mehrdeutig, mobil und prinzipiell revidierbar sind“ (ebd. 209). Mbembe sieht daher diese Fluidität und Ambivalenz als zentrale Merkmale der Möglichkeiten des postkolonialen Subjekts, Widerstand zu leisten.

Mbembes Darstellung der Art und Weise, in der die Souveränität ihre Untertanen durch eine gesellige Teilnahme an der Macht dazu zwingt, die Macht welche sie unterdrückt, immer

wieder neu zu artikulieren und ihr Größe zu verleihen, ist einer der zentralsten Momente in Mbembes Denken. Das Konzept der ‚geselligen Beziehung‘ ermöglicht ein Verständnis von Macht und Widerstand, das über simplifizierende Modelle hinausgeht und die Ambivalenzen und Widersprüche der Subjektposition des postkolonialen Subjekts in den Blick nimmt. Seine Andeutungen zu Humor und Groteske als Widerstandspraktiken bieten Anhaltspunkte, um subtile Formen des Widerstands sichtbar zu machen, die außerhalb der klassischen Vorstellung von Revolte oder Gewalt stehen.

Auffällig ist jedoch, dass Mbembe wenig konkrete Analysen darüber anbietet, wie diese subtilen Widerstandspraktiken in alltäglichen Kontexten umgesetzt werden könnten. Mbembes kurze Ausführungen, die sich, wie bereits erwähnt, auch lediglich auf ein Kapitel in seinem erstmalig auf Deutsch im Jahr 2003 erschienen Werk *Postkolonie* beschränken, bleiben eher als ästhetische Andeutungen formuliert und werden nicht zu einer systematischen Theorie ausgebaut. Mehr noch, es scheint sogar so, als dass in seinem fast 20 Jahre später erschienen Werk *Nekropolitik* (2019), der Gedanke von ambivalenten, fluiden Praktiken des Widerstands zunehmend verloren geht, wie im Folgenden dargelegt wird.

2.2.2 Märtyrertum als Praxis des Widerstands

In seinem Werk *Nekropolitik* (2019), diskutiert Mbembe nämlich als konkrete Widerstandsoptionen gegen die Nekromacht nur mehr lediglich den drastischen, heroischen und aufopfernden Akt des Märtyrertods. Er argumentiert, dass der einzige Ausweg, aus der zerstörerischen Kodifizierung des Körpers darin bestehe, den eigenen Schmerz zu bejahren und ihn als eine Form des Genusses zu akzeptieren (vgl. Weat 2003: 34). Die Unterwerfung unter die Macht des Todes könne nur durch die Opferung des Lebens, das getötet werden soll, überwunden werden. „Diese Utopie, dieses radikale Projekt, das darin besteht, ‚den Tod dem Tod auszuliefern‘, bildet in meinen Augen die letzte ethische Grenze des Politischen – seinen unüberwindbaren Horizont“ (Mbembe 2011: 22). Mbembe argumentiert somit, dass indem der eigene Tod mit dem Tod anderer verbunden wird, der Körper geopfert wird, um Sterblichkeit und Unfreiheit zu überwinden (Mbembe 2011: 86). „Widerstand und Selbstzerstörung sind weitgehend gleichbedeutend“ (ebd.). Über den Märtyrertod wird für Mbembe das Leben selbst in ein Symbol des Widerstands verwandelt. Bestehende nekropolitische Machtstrukturen werden infrage gestellt, da das Subjekt die ultimative Kontrolle über den eigenen Körper reklamiert und somit die Macht über Leben und Tod symbolisch herausfordert. Der Märtyrertod

wird somit für Mbembe zum Symbol für die ultimative Ablehnung von Machtstrukturen und zur radikalen Affirmation der eigenen Subjektivität.

Mbembes spätere Überlegungen zu Widerstand sind damit stark auf radikale Akte reduziert. Während in *Postkolonie* (2003) noch fluide, mehrdeutige Widerstandsformen angedeutet werden, erscheint in *Nekropolitik* (2019) fast nur noch der Märtyrertod als denkbare Möglichkeit, der nekropolitischen Gewalt zu entkommen.

2.3 Begrenzte Handlungsräume der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘

Mbembe bietet im Vergleich zu Agamben eine differenziertere Perspektive auf denkbare Widerstandspraktiken. Während Agamben lediglich einen radikalen individuellen Rückzug aus der Macht als denkbaren Ausweg andeutet und auf eine noch ‚kommende Politik‘ verweist, beschreibt Mbembe die Möglichkeit zu kreativen und symbolischen Formen des Widerstands innerhalb nekropolitischen Strukturen. Sein Verweis auf Humor, Groteske und das Parodieren von Machtstrukturen eröffnet eine Vorstellung von widerständischen Handlungen, die sich nicht auf direkte Opposition beschränkt, sondern subversive Unterwanderungen der herrschenden Machtstrukturen mitdenkt. Im Unterschied zu Agamben sind die für Mbembe denkbaren Widerstandsmöglichkeiten somit stärker performativ, kollektiv und körperlich orientiert.

Allerdings bleibt Mbembe in seinen Formulierungen unpräzise. Insbesondere seine Ausführungen zu Humor und Groteske bleiben in vielerlei Hinsicht eher ästhetisch und deskriptiv, sodass sie einer theoretisch systematischen Differenzierung und Ausarbeitung bedürften, bevor sie als widerständische Handlungen konkret vorstellbar werden. Zudem reduziert seine später entwickelte Konzeption des Widerstands als Märtyrertod - die einzige konkrete Widerstandshandlung die Mbembe erwähnt - politische Handlungsmöglichkeiten auf radikale, heroische Momente. Der Märtyrertod ist zudem nicht nur eine radikale Praxis, sondern auch eine hochgradig voraussetzungsvolle Handlung, die Zeugen bedarf, um als symbolischer Akt wirksam zu sein und die bewusste Opferung des eigenen Lebens verlangt. Der Märtyrertod ist deshalb, wie Jonas Skorzak treffen argumentiert, nicht als dauerhafte politische Strategie tragfähig (vgl. Skorzak 2019). Letztendlich läuft auch Mbembes Idee des Märtyrertums auf eine Form des Rückzugs aus der Macht hinaus – allerdings nicht durch Passivität wie bei Agamben, sondern durch Selbstopferung. Sowohl Agamben als auch Mbembe können

politische Handlungsfähigkeit und Widerstand lediglich in erster Linie mittels eines Rückzugs oder der Flucht aus der Macht, vorstellbar machen, auch wenn dies im Zweifel bedeutet das eigene Leben zu opfern.

Festzuhalten ist folglich, dass sowohl Agambens als auch Mbembes Theorien in ihren denkbaren politischen Handlungsmöglichkeiten für die ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ begrenzt bleiben. Während Agamben nur einen radikalen Rückzug aus der Macht als Möglichkeit offenlässt, reduziert Mbembe widerständische Handlungen auf extreme Opferakte. Eine theoretische Grundlage, die konkrete und praktikable Handlungsräume für Widerstand innerhalb nekropolitischen Machtstrukturen eröffnet und denkbar macht, bleibt bei beiden aus. Wie im Folgenden argumentiert werden soll, liegt dies darin begründet, dass beide Theoretiker dazu tendieren, Macht als totalitär zu denken.

3 Macht bei Agamben und Mbembe: Totalisierende Konzeptionen und ihre Konsequenzen

Im Folgenden Kapitel wird eine Gemeinsamkeit in den theoretischen Konzepten von Agamben und Mbembe herausgearbeitet, die, wie hier aufgezeigt werden soll, für den eingeschränkten denkbaren Handlungsspielraum der Subjekte in beiden Theorien verantwortlich ist: Obwohl Agamben und Mbembes Theorien unterschiedliche Ausgangspunkte und Kontexte haben, stellen sie beide Macht auf eine totalisierende Art und Weise dar, die die politische Handlungsfähigkeit der Subjekte erheblich einschränkt. Diese Gemeinsamkeit ist entscheidend für das Verständnis der Grenzen von Widerstand und Handlungsmacht innerhalb der von ihnen beschriebenen Systeme und führt - wie in dieser Arbeit argumentiert werden soll - letztlich zu einer Viktimisierung und Entpolitisierung der biopolitischen und nekropolitischen Subjekte in den Theorien Agambens und Mbembes.

Wichtig ist jedoch zunächst an dieser Stelle zu betonen, dass wir, wie Adam Kotsko und Colby Dickinson in Bezug auf Agamben feststellen, „von [ihm] kein politisches Programm erwarten können“ (Kotsko/ Dickinson 2015: 243 eigene Übersetzung) und dass dies auch sicherlich nicht der Vorwurf ist, der hier an Agamben oder Mbembe formuliert werden soll. Agambens Ziel war es, auf die Gewalt hinzuweisen, die er in biopolitischen Strukturen der Moderne identifiziert, hinzuweisen. Ebenso war es Mbembes Ziel, mit Vehemenz auf die perversen Logiken von rassistischer biopolitischer Gewalt hinzuweisen und sein Vorhaben war es vielleicht auch, diese unbeschönigt und ohne programmatischen Lösungsansatz in ihrer Drastik zu diskutieren. Die Frage nach der afrikanischen Suche nach Selbstbestimmung, nach den „Möglichkeitsbedingungen des afrikanischen Subjekts ‚sich selbst zu erreichen‘, an sich selbst Souveränität zu entfalten“ (Mbembe 2020: 22), die Mbembe in *Postkolonie* (2003) stellt, ist angesichts der sich fortsetzenden kolonialen Strukturen und der vorherrschenden rassistischen Diskurse sicherlich schwer zu beantworten und ich kann und werde als weiße Autorin Mbembe keinen Vorwurf machen, hier keine abschließende Lösung gefunden zu haben. Mbembes Ziel war es unter anderem der Selbstkritik und dem Denken der Verantwortung den Weg zu ebnen und genau dies ist ihm in seiner Analyse sicherlich gelungen (vgl. Mbembe 2020: 37). Agamben als auch Mbembe ging es in ihren theoretischen Vorhaben nicht primär um eine Konzeption von Widerstand, sondern darum, auf die Brutalität moderner Erscheinungsformen biopolitischer oder nekropolitischer Souveränität aufmerksam zu machen.

Gleichwohl weisen sowohl die viktimisierende Darstellung ‚nackter Leben‘ und ‚lebender Toter‘ in sich auf Agamben oder Mbembes Theorie beziehenden Studien, als auch die im vorherigen Kapitel als sehr begrenzt herausgearbeiteten denkbaren Räume für Widerstand innerhalb ihrer Theorien darauf hin, dass Agamben und Mbembe in ihren Theorien Machtstrukturen und Herrschaftsverhältnisse derartig allumfassend darstellen, dass Widerstand undenkbar – also auch nicht konzipierbar gemacht wird. Dies steht jedoch in einem Widerspruch zu der Tatsache, dass es sehr komplexe und - wie unterschiedlichste Protestbewegungen zeigen - mitnichten nur ohnmächtige Positionen gibt, aus denen heraus ‚nacktes Leben‘ (oder die ‚lebenden Toten‘) in der Realität handeln.

Im Folgenden wird dargelegt, dass beide Theoretiker durch die Überdehnung ihrer jeweiligen Paradigmen – sei es Mbembes Konzept der ‚lebenden Toten‘ in einer ‚geselligen Beziehung‘ zur Macht oder Agambens Vorstellung des permanenten Ausnahmezustands – zu einer problematischen totalisierenden Darstellung von Macht gelangen. Dies ist, wie in dieser Arbeit aufgezeigt werden soll, der Grund dafür, weshalb Widerstand innerhalb der von Agamben und Mbembe beschriebenen biopolitischen und nekropolitischen Herrschaftsverhältnisse insgesamt schwer vorstellbar bis undenkbar ist.

3.1 Die Überdehnung des Paradigmas des Ausnahmezustands - Totalisierende Konzeption von Macht bei Agamben

Der denkbare Raum für widerständische Handlung ist innerhalb Agambens Theorie stark eingeschränkt, da Agamben den Ausnahmezustand als permanenten Zustand in modernen Gesellschaften begreift. Agamben beschreibt Macht als ein nahezu allumfassendes System, das über den Ausnahmezustand permanent dazu fähig ist, Menschen ihrer Rechte zu berauben. Deshalb sind innerhalb Agambens theoretischem Rahmen innersystemisch keine Alternativen denkbar, gleich auf welcher Rechtsform (Totalitarismus oder Demokratie) die politische Ordnung gründet und mit welchen Intentionen politisches Handeln erfolgt. Gute Politik ist für Agamben notwendigerweise *nicht-staatliche* Politik. Aufgrund seines totalisierenden Souveränitätskonzepts weist Agamben somit dem Politischen einen konkreten Ort zu, welcher außerhalb der Souveränität und der Macht liegt. Agamben strebt mit seinen Konzepten des destituierenden Potentials und der Lebensform eine genuin nicht-staatliche Politik an, deren Ziel in der Schaffung von Zonen jenseits des Einflussbereichs der Rechtsgewalt liegt. Wie William Connolly (2004) anmerkt, führt Agambens totalisierende Darstellung der Souveränität

und die Überdehnung des Paradigmas des Ausnahmezustands zu einem theoretischen Paradoxon, dessen Überwindung Agamben sich nur noch über einen radikalen Wandel der bestehenden Ordnung vorstellen kann (vgl. Connolly 2004: 27). Ein innerstaatlicher Ausweg aus der „biopolitischen Katastrophe“ (Agamben 2015: 198) erscheint unmöglich. Dies ist der Grund dafür, weshalb Agambens politische Vision konturlos bleibt und sogar, wie Sven Opitz und Robert Matthies (2007) als auch Oliver Marchart (2010) anmerken, einen messianischen Charakter aufweist. Immer wieder verweise Agamben auf eine ‚zukünftige Politik‘, da sein Versuch einen diesseitigen-politischen Ausweg aus dem biopolitischen Desaster zu finden an seiner Überdehnung des biopolitischen Paradigmas des Ausnahmezustands scheitere (vgl. Opitz/Matthies 2007: 206). Schlussendlich kann es in Agambens Theorie kein anderes Außen mehr geben als die messianische Hoffnung auf eine ganz andere Politik (vgl. Marchart 2010: 232).

In Bezug auf denkbare emanzipatorische Handlungen innerhalb Agambens Theorie bedeutet die totalisierende Darstellung von Macht, dass Agamben all jene politischen Bewegungen und konstitutiven Formen von Widerstand negieren muss, welche sich auf bestehende Institutionen berufen, beziehungsweise ihnen vorwerfen muss, nicht radikal genug zu sein, um die gewaltvollen Dynamiken moderner biopolitischer Souveränität nachhaltig zu verändern. Agamben prophezeit allen sozialen Bewegungen, welche sich auf Kategorien innerhalb der bestehenden Ordnung berufen, das zwangsläufige Scheitern im Ausnahmeraum des Lagers.

„Zu entschlossen und vehement sucht Agamben auf der einen Seite jedes erdenkliche Phänomen mit der Struktur des Lagers zu erklären, als dass sich auf der anderen Seite ein Raum für emanzipatives Handeln finden und erschließen ließe, der nicht unter jene Struktur zu subsumieren ist“ (Scheu 2011: 449).

Jan-Paul Klünder wirft Agamben deshalb einen „pessimistischen Determinismus“ (Klünder 2017: 337) vor. Politische Kämpfe, insbesondere jene, die sich auf Menschenrechte beziehen, werden nach Agamben immer zwangsläufig die Form von Biopolitik annehmen, Lager eröffnen und nacktes Leben produzieren. Soziale Kämpfe, die das Ziel einer Inklusion als Rechtssubjekt verfolgen, können für Agamben keine echten Veränderungen bewirken. Deshalb lehnt Agamben Überlegungen zur Gestaltung ‚guter‘ Institutionen oder wie ‚nacktes Leben‘ sich die bestehenden Strukturen und Institutionen zu Nutze machen könnten, ab (vgl. Owens 2009: 568). Reformen und widerständige Handlungen innerhalb bestehender Institutionen werden laut Agamben nur die schlimmsten Aspekte souveräner Macht festigen und nicht überwinden

und stellen somit keinen denkbaren Weg für emanzipatorische Veränderungen innerhalb seines theoretischen Rahmens dar.

Dieses totalisierende Souveränitätskonzept ist somit ursächlich dafür, dass Agamben Handlungsmöglichkeiten für die zum ‚bloßem Leben‘ gemachten Individuen und Gruppen innerhalb seiner Theorie nicht beschreiben kann. In Agambens Theorie ist die Macht ein System, das Subjekte durch die Normalisierung des Ausnahmezustands vollständig in ihrer Handlungsfähigkeit lähmt. Der Ausnahmezustand macht Widerstand innerhalb der souveränen Ordnung daher nahezu undenkbar.

3.2 Die ‚gesellige Beziehung‘ - Totalisierende Konzeption von Macht bei Mbembe

Ähnlich wie bei Agamben erscheint die Machtstruktur bei Mbembe oft allumfassend, wodurch die Handlungsfähigkeit der Subjekte begrenzt wird. Besonders deutlich wird dies bei der Betrachtung von Mbembes Konzept der ‚geselligen Beziehung‘, mit welchem er die Beziehung beschreibt, in der Unterdrückte und Unterdrücker zueinander stehen, beschreibt.

Mit seinem Konzept der ‚geselligen Beziehung‘ verdeutlicht Mbembe, dass die nekropolitische Souveränität ihre Untertanen dazu zwingt, die Macht, die sie unterdrückt, immer wieder neu zu artikulieren und ihr Größe zu verleihen (durch eine gesellige Teilnahme an der Macht), bis es schlussendlich zu einer „gegenseitigen Zombifizierung der Herrschenden und jener, die sie angeblich beherrschen“ kommt (vgl. Mbembe 2020: 173). Einer der größten Verdienste Mbembes ist es daher insbesondere, dass er die Dichotomie der Unterdrückung (Herrschaft und Widerstand) durch eine komplexe Komplizenschaft ersetzt (vgl. Butler 1992: 68; Pucherová 2015: 161). Diese Darstellung der Verwobenheit in der Beziehung aus Unterdrückten und Herrschenden führt laut Rodríguez Madera (2022) jedoch auch dazu, dass Widerstand, Rückzug oder die Weigerung, sich gefangen nehmen zu lassen, fast undenkbar wird und es kaum Raum für Widerstandsformen außerhalb bestehender Machtstrukturen abseits des Märtyrertums gibt (vgl. Rodríguez Madera 2022: NP9121). Mbembes Darstellung der Macht, in der Unterdrückte ihre eigene Herrschaftsgewalt immer wieder selbst reproduzieren, führt ihn somit in eine Situation, in der konkrete Widerstandsmomente nur schwer denkbar sind. Mbembes Darstellung von Macht als allumfassend und unentrinnbar wird zudem noch unterstrichen, indem Mbembe wiederholt von einer „totalitären Herrschaft“ spricht und Afrika als „Ökonomie

des Todes“ betitelt (Mbembe 2020: 191), also als Ort nahezu unendlichen Leidens und Grauens. Diese Beschreibung ist jedoch offensichtlich unvereinbar mit der Darstellung Afrikas als einen komplexen Ort von Praktiken, die die Logiken der Macht kreativ unterlaufen (vgl. Weat 2003: 36).

Zusammenfassend ist daher festzustellen, dass beiden Theorien gemeinsam ist, dass sie durch eine in ihrem Wesen totalitäre Machtkonzeption widerständische Handlungsmöglichkeiten, wenn überhaupt, nur sehr schwer und an ihren Rändern beschreiben können. Im Folgenden wird nun untersucht, welche Auswirkungen dies auf die Subjekte der Macht hat.

3.3 Die entpolitisierende, viktimisierende Konsequenz

Im Folgenden wird argumentiert, dass die totalisierende Darstellung von Macht in beiden Theorien diese letzten Endes zu einer Entpolitisierung der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ führt. Auf Grund ihrer reduktiven Darstellung einer allumfassenden und totalitären Macht können beide Theorien weder die ambivalente Realität von politischem Handeln noch die Komplexität und Vielfalt realer Widerstandsformen abbilden und führen deshalb im Ergebnis zu einer Viktimisierung und Entpolitisierung ihrer Subjekte.

Verschiedene Studien haben darauf hingewiesen, dass eine totalitäre Darstellung von Macht, also die Vorstellung, dass Macht allumfassend ist, sich störungsfrei durchsetzt und sich in ihrer ‚Bösartigkeit‘ bruchlos reproduziert, im Grunde genommen eine reduktive Lesart von Macht darstellt, welche Gefahr läuft, die produktive Seite von Macht im Sinne von Widerstand und Handlungspotential auszublenden und somit passive bis hin zu entpolitisierenden Implikationen hat (vgl. u.a. McNevin 2013: 193; Heister/Schwarz 2004: 11; Lemke 2004: 957; Marchart 2010: 238; Laclau 2011: 89). Dies ist auch in den Theorien von Agamben und Mbembe der Fall, da sich diese in erster Linie um das Wirken des Negativen, um die Kräfte der Zerstörung und des Todes drehen und die produktive Seite von Macht im Sinne von Widerstand und Handlungspotential weitestgehend ausblenden. Die Anerkennung der Möglichkeit zu Widerstand erfordert allerdings auch anzuerkennen, dass die Macht selbst nicht absolut unanfechtbar sein kann. So merkt Caitlin Ryan (2016) an, dass „bei der Anwendung der Postmoderne darauf zu achten ist, dass die Macht nicht so totalisiert wird, dass Widerstand undenkbar oder unmöglich ist“ (Ryan 2016: 41: eigene Übersetzung).

Agambens Vorstellung einer fast schicksalshaften Notwendigkeit gesellschaftlicher Phänomene (Macht produziert immer ‚nackte Leben‘) und Mbembes Darstellung von Macht als derartig allumfassend, dass ein politisches Moment nur noch in der Opferung des eigenen Lebens in Form des Märtyrertodes denkbar wird, führt im Grunde genommen in beiden Theorien zu einem sehr verengten Verständnis des Raumes in dem Politisches Handeln noch möglich ist.

3.3.1 Vernachlässigung der ambivalenten Realität von politischem Handeln

Das Problem der Totalisierung und damit auch reduktiven Darstellung von Macht in beiden Theorien, besteht darin, die Komplexität und Ambivalenz zu ignorieren, die politisches Handeln von Homines sacri und lebenden Toten in der Realität ausmacht, beziehungsweise die Ambivalenz nicht abbilden zu können. Agamben und Mbembe weisen dem Politischen Handeln einen konkreten Ort zu, welcher außerhalb der Macht ist. Wie Oliver Marchart (2010) in einer kritischen Analyse von Agambens Souveränitätsverständnis berechtigterweise anmerkt, findet politisches Handeln jedoch nicht in einem „glatten Raum“ (Marchart 2010: 237) in totaler Opposition zu einer biopolitischen Souveränität statt, sondern notwendigerweise auf einem unebenen Terrain von Machtkämpfen und Unterordnungsverhältnissen, welche die Trennungslinie zwischen Souverän und Gegenmacht immer wieder verwischen und verformen (ebd.). Auch Forschungsarbeiten aus dem Bereich der Migrationsforschung haben darauf hingewiesen, dass politisches Handeln von Geflüchteten - welche Agamben als Prototyp des Homo sacers beschreibt - in einem Spannungsfeld zwischen Leben und Recht stattfindet und nicht durch binäre Innen-Außen Logiken in Bezug auf souveräne Macht und normative Regime erfasst werden kann (Wilcke 2018: 239; McNevin 2013: 195; Mezzara et al. 2011: 592). Geflüchteten als ‚nacktes Leben‘ bleibt oft nichts anderes übrig, als sich zumindest teilweise mit der Souveränität und dem Staat auseinanderzusetzen, zum Beispiel um einen legalen Aufenthaltsstatus zu erlangen. Dabei wird zwangsläufig in Kauf genommen, dass eine solche Zusammenarbeit die Legitimität des Staates stärkt, über die Migration zu entscheiden. Die Wiedereinführung der Staatsbürgerschaft kann in diesem Kontext als Strategie angesehen werden, vor dem ‚nackten Leben‘ zu schützen. Geflüchtete können taktisch verschwinden, in dem sie in Bewegung zu bleiben, sie schließen sich aber auch während ihrer Wanderungen zu provisorischen Gemeinschaften zusammen. So werden sie als Körper innerhalb eines gemeinsamen Raumes, wie begrenzt dieser auch sein mag, sichtbar, und haben in diesem Raum die Möglichkeit, Rechte zu beanspruchen (vgl. Sanyal 2017: 22). Politisches Handeln von

Homines sacri ist somit unordentlicher, vielschichtiger und komplexer, als es eine logische abstrakte Analyse erfassen kann. Es findet in einem Spannungsverhältnis zwischen bestehenden Normen und Institutionen und dem, was sich möglicherweise als neu denkbare Kategorien herausstellt statt. Agambens Argument eines kompletten Rückzugs aus der Souveränität und Mbembes Idee des Märtyrertums als ebenfalls Flucht aus der Macht sowie die Tendenz beider das politische Moment nur außerhalb der souveränen Macht zu verorten, können, wie dieser kurze Blick auf Geflüchtete bereits zeigt, die praktische Notwendigkeit von zu ‚nackten Leben‘ oder ‚lebenden Toten‘ gemachten Subjekten, sich manchmal mit dem Staat und den gewaltvollen Machtstrukturen auseinanderzusetzen, nicht abbilden. Somit ignorieren sie die Komplexität und Ambivalenz der Realität, in der sich ‚nackte Leben‘ und deren politische Handlungsspielräume befinden.

3.3.2 Vernachlässigung von subtilen Formen des Widerstands

Sowohl Agamben als auch Mbembe tendieren außerdem dazu auf Grund der totalisierenden Darstellung von Macht und der damit einhergehenden Verortung des Politischen in einem Außerhalb der Macht, die Seltenheit des Politischen zu betonen und blenden deshalb subtilere alltägliche Handlungen aus (siehe hierzu Akıncı, 2018; Ryan, 2016). Bei Agamben kann das Politische nur in einer radikalen Veränderung gesellschaftlicher Strukturen stattfinden und bei Mbembe in erster Linie darin, das eigene Leben in Form des Märtyrertodes zu opfern. Beide betonen somit heroische außergewöhnliche Formen des Widerstands. Auch wenn Mbembe im Gegensatz zu Agamben über sein Konzept der Groteske und des Humors subtile Formen des Widerstands erwähnt, fehlt es an einer systematischen Ausarbeitung eben dieser Möglichkeiten, bevor Mbembe den Fokus wieder auf den heroischen, außergewöhnlichen Akt des Märtyrertods legt. Die Dimension der Subversion im Alltag bleibt bei Mbembe als auch bei Agamben unterbelichtet. Dies erweist sich insofern als problematisch, wie Bennetta Jules-Rosette (2002) argumentiert, als dass insbesondere im Bereich der Alltagskultur Afrikas die vermeintlich unumstößlichen Machtstrukturen hinterfragt und verändert werden (vgl. Jules-Rosette 2002: 604). Auch Jonas Skorzak (2019) weist darauf hin, dass Widerstandsakte von ‚lebenden Toten‘ nicht zwingend traditionellen sozialen Bewegungen zugeordnet werden können und nicht immer in auffälligen, außergewöhnlichen oder heroischen Formen wie dem Märtyrertum Ausdruck finden müssen (vgl. Skorzak 2019). Häufig handelt es sich stattdessen um alltägliche Überlebens- und Durchhaltetaktiken, die in die alltäglichen Lebensaktivitäten eingebettet sind

und dadurch in der Lage sind, bestehende Machtverhältnisse subtil zu untergraben (vgl. Rodríguez Madera 2022: NP 9121).

3.3.3 Vernachlässigung koordinierter und kollektiver politischer Bewegungen

Des Weiteren können weder Mbembe noch Agamben auf Grund ihrer reduktiven und totalisierenden Darstellung von Macht und der Verortung des politischen in einem Außerhalb der Macht, die Art und Weise, in der soziale Verhältnisse auf kollektive und organisierte Weise verändert werden können innerhalb ihrer Theorien abbilden. Beide tendieren dazu, jedes strategische Element aus dem Bereich des politischen Handelns zu verbannen und negieren somit die Möglichkeit einer Gestaltung der Welt im hier und jetzt. Weder Mbembe noch Agamben erwähnen strategisches kollektives Handeln von ‚nackten Leben‘ oder ‚lebenden Toten‘. Betrachtet man jedoch auch hier wieder Geflüchtete als Beispiel für ‚nackte Leben‘, so existieren durchaus kollektive organisierte soziale Bewegungen von Geflüchteten, die explizit und aktiv ihre offizielle Namensgebung, ihre Nicht-Zugehörigkeit zu den Räumen, in denen sie leben und arbeiten, ihre Verhaftungen oder ihre Ausbeutung in Frage stellen (vgl. Sharma 2009: 475). Es gibt sie, die Sans-Papier Bewegungen, die ‚no border camps‘, die ‚no one is illegal‘ Kampagnen, doch weder Agamben noch Mbembe vermögen diese in ihren Theorien abzubilden. Beide Theorien erzählen stattdessen Geschichten von Individuen explizit außerhalb der Macht und tendieren dazu Widerstand individualistisch zu denken. Agamben versteht Widerstand in erster Linie als individuelle Flucht aus der Macht und auch Mbembes Fokus auf den Märtyrertod hat individualistische Tendenzen. Auch wenn Mbembe mit den grotesken Handlungen von Massen, die an Ritualen teilnehmen, auf die Möglichkeit kollektiv performative Widerstandshandlungen zu praktizieren hindeutet, bleibt diese Idee eher eine ästhetische Andeutung und wird nicht zu einer systematischen Theorie ausgebaut. Jeremy Weat wirft Mbembe in diesem Kontext vor, die westliche ‚negative Interpretation‘ Afrikas, gegen die Mbembe ursprünglich versuchte anzuschreiben, in seinem eigenen Werk zu reproduzieren, da Mbembe auf Grund seines Fokus auf die negativen Aspekte der Macht jegliche geschehene kollektive Widerstandsbewegungen auf dem afrikanischen Kontinent leugne (vgl. Weat 2003: 32). Afrika sei ein Kontinent von vielen komplexen Praktiken, welche die Logiken der Macht permanent kreativ unterlaufen und dies geschehe sowohl auf organisierte kollektive Weise als auch in subtilen Praktiken auf Alltagsebene (ebd.) Weder mit Agamben noch mit Mbembe können kollektiven widerständischen Handlungen gegen die gewaltvollen souveränen

Machtstrukturen abgebildet werden. Dies verkürzt in erheblicher Weise denkbare Widerstandshandlungen innerhalb der theoretischen Rahmen von Agamben und Mbembe.

3.4 „Nackte Leben“ und „lebende Tote“ als ohnmächtige Opfer

Auf Grund der totalisierenden Darstellung von Macht innerhalb Agambens und Mbembes Theorien, bieten beide Theorien nicht die Möglichkeit mit den vielen unterschiedlichen Ebenen des Widerstands von „nackten Leben“ umzugehen. Beide unterschätzen die ambivalente Realität des politischen Handelns von „nackten Leben“ welches sich im Graubereich zwischen Souveränität und Leben bewegt und nicht einfach außerhalb angesiedelt werden kann. Außerdem bieten weder Agambens noch Mbembes theoretischer Rahmen die Möglichkeit mit den vielen und alltäglichen Formen des Widerstands umzugehen. Ebenso verhält es sich mit kollektiven organisierten Formen von Widerstand in Form von politischen Bewegungen.

Die Konzeption einer nahezu totalitären Macht und das damit einhergehende verengte Verständnis des Politischen in einem außerhalb der Macht und auf außergewöhnliche, seltene und individualistische Akte beschränkt, führt in der Konsequenz dazu, dass beide Theorien, wenn vielleicht auch ungewollt, das Bild von modernen Erscheinungsformen des Homo sacers und der lebenden Toten (wie z.B. das der Geflüchteten) als „Opfer“ reproduzieren, welche den Machenschaften der Souveränität hilflos unterworfen sind (Walters 2008: 188). Beide blenden die tatsächlichen Lebensbedingungen von Homines sacri aus und unterschätzen die Räume, die sich für politisches Handeln öffnen können. Da sowohl Agamben als auch Mbembe ein reduktives Verständnis von Macht als einseitig negativ auf ihre Subjekte einwirkend konzipieren, gehen die Schattierungen und Unebenheiten der Macht und des politischen Handelns in ihren Konzeptionen biopolitischer Souveränität verloren. Ihr reduktives Verständnis von Macht hat somit passive Implikationen und führt letzten Endes zu einer Entpolitisierung der biopolitischen Subjekte. In Bezug auf Agamben hat Ernesto Laclau (2011) es wie folgt formuliert:

„Anstatt die Logik politischer Institutionen zu dekonstruieren, um Felder aufzuzeigen, in denen politische Kämpfe und Widerstände möglich sind, blockiert Agamben derartige Überlegungen durch eine essentialistische Vereinheitlichung. Zurück bleibt die Botschaft des politischen Nihilismus“ (Laclau 2011: 89).

Wie Magdalene Hengst (2024) in Bezug auf undokumentierte MigrantInnen hervorhebt, entsprechen Homines sacri jedoch nicht dem Bild von sprachlosen, erinnerungslosen und jeder Selbstachtung beraubten Individuen, das Agamben teilweise zeichnet. Vielmehr handelt es sich um handelnde Subjekte mit eigenen Zielen und Vorstellungen von ihrer Zukunft. Schon der Umstand, dass Menschen auf der Flucht aus Hoffnung heraus aufbrechen, um sich ein sichereres oder besseres Leben zu schaffen, verdeutlicht ihre Fähigkeit, selbst unter den härtesten Bedingungen und repressivsten Regimen Widerstand zu leisten (vgl. Hengst 2024: 52).

Wichtig ist zu betonen, dass der Verweis auf widerständischen Handlungen der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ an dieser Stelle nicht die Kraftanstrengungen, die es benötigt um Widerstand zu leisten, unterschlagen soll. Mbembe verdeutlicht eindrücklich über sein Konzept der ‚geselligen Beziehung‘ von Unterdrückten und Herrschenden, warum Widerstand oft so unmöglich erscheint, da die tückischen Machenschaften der nekropolitischen Herrschaftsmechanismen ihre Subjekte dazu bewegen, die Macht der Unterdrückung immer wieder in alltäglichen Praktiken selbst zu reproduzieren. Des Weiteren sensibilisiert Agamben zu Recht dafür, dass Widerstand oft an der Übermacht der Herrschenden scheitert und durch die bestehenden gewaltvollen Strukturen kooptiert wird. Nichtsdestotrotz zeigen die hier exemplarisch angeführten Widerstandsbewegungen und Ebenen auf denen widerständige Handlungen stattfinden können, dass die zum ‚nackten Leben‘ gemachten Subjekte trotz der ihnen zugefügten Gewalt in der Lage sind Widerstand zu leisten und es vermessen und ignorant wäre, diese Handlungen auszublenden (vgl. Hengst 2024: 52) Beide Theorien können diese Phänomene jedoch nicht abbilden und in sich aufnehmen und sind somit nicht in der Lage, politische Handlungsfähigkeiten der marginalisierten Subjekte angemessen zu theoretisieren. Sie führen letzten Endes beide dazu, die ‚lebenden Toten‘ und ‚nackten Leben‘ auf Grund ihrer totalisierenden Darstellung von Macht zu viktimisieren und zu entpolitisieren. Letztlich bleibt die Herausforderung, die Kluft zwischen der Analyse der gewaltvollen Strukturen der Macht und den realen Möglichkeiten des Widerstands zu überbrücken. Um sich hier anzunähern, soll zunächst festgehalten werden, welche theoretischen Voraussetzungen ein Konzept des nekropolitischen Widerstands hätte.

3.5 Theoretische Voraussetzungen für ein Konzept nekropolitischen Widerstands

Trotz der tiefgreifenden Einsichten und vielseitigen Anwendungsgebiete der Theorien von Agamben und Mbembe wird vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit aufgeworfenen Frage nach den Handlungsmöglichkeiten und Widerstandspraktiken der entwerteten, entrechteten und dem Tod ausgesetzten Subjekte die in diesem Kapitel herausgearbeitete Parallelität in der totalisierenden Darstellung von Macht in beiden Theorien zum zentralen Kritikpunkt: Macht erscheint in beiden Ansätzen als rein repressive Kraft, die scheinbar deterministisch und unaufhaltsam Ausschlüsse produziert. Dies lässt die betroffenen Subjekte ohnmächtig gegenüber ihrer Entwertung und Entrechtung zurück.

Um die politischen Handlungsmöglichkeiten der ‚entwerteten Leben‘ im Sinne eines Konzepts von nekropolitischem Widerstand in ihrer Komplexität zu erfassen, bedarf es also einer theoretischen Grundlage, die die totalisierende Darstellung von Macht in den Theorien Agambens und Mbembes überwindet. Nur durch eine Konzeption von Macht, die die Betroffenen trotz oder gerade wegen der erlittenen Ausschlüsse als politisch handlungsfähige Subjekte begreift, lässt sich die Vielfalt und Heterogenität ihrer Widerstandsformen analytisch anerkennen. Nur so können auch alltägliche, subtile Widerstandsakte und kollektive Handlungen angemessen theoretisch abgebildet werden.

Es stellt sich also die Frage, inwiefern eine alternative Konzeption souveräner und biopolitischer Macht denkbar ist, die die Subjektivität von ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ nicht als entpolitisiert, sondern als wesentlich politisch begreift. Wie könnte ein theoretischer Rahmen aussehen, der die Handlungsfähigkeit, den Widerstand und die Heterogenität dieser Subjekte benennen kann, ohne jedoch die massive Verletzlichkeit und systemische Gewalt auszublenden, die ‚nackte Leben‘ erfahren und die Agamben und Mbembe so eindrücklich beschreiben?

Im Folgenden soll argumentiert werden, dass die Theorie der US-amerikanischen Philosophin und Gendertheoretikerin Judith Butler eine Möglichkeit darstellen kann, die totalisierende Darstellung der Macht in den Theorien Agambens und Mbembes zu überwinden. Wenn Nekropolitik und souveräne Biomacht mit Butlers Konzept der Performativität zusammen gedacht werden, eröffnet sich die Möglichkeit, zu einer theoretischen Konzeption

nekropolitischen Widerstands zu gelangen, welche in der Lage ist, mit den vielschichtigen, subtilen, kollektiven als auch individuellen alltäglichen Formen des Widerstands umzugehen, die über bloße Verweigerung oder Selbstopferung hinausgehen.

Zu diesem Zweck wird im Folgenden vierten Teil dieser Arbeit zunächst Butlers politische Philosophie in ihren Grundzügen beschrieben und dabei der besondere Fokus auf ihre Konzeption der Performativität von Macht gelegt, die sich von der statischen und allumfassenden Beschreibung der Macht durch Agamben und Mbembe wesentlich unterscheidet. Des Weiteren werden die Möglichkeiten des politischen Widerstands bei Butler, im Sinne einer ‚subversiven Aneignung‘ beleuchtet.

4 Judith Butler – Performativität und subversive Aneignung

Die Arbeiten Butlers mit den Theorien von Agamben und Mbembe zusammenzuführen bietet sich aus mehreren Gründen an. Wie die Theorien von Mbembe und Agamben bauen auch Butlers Arbeiten maßgeblich auf Foucault und dessen Konzept von Biopolitik auf und können dem poststrukturalistischen Denken zugeordnet werden (Peoples/Vaughan-Williams, 2015: 77). Des Weiteren beschäftigt sich Butler ebenfalls mit der Frage, warum bestimmte Leben als weniger wertvoll oder weniger menschlich erachtet werden. In ihrem Werk *Gefährdetes Leben* (2005), stellt Butler die Frage danach, welche Leben als menschlich zählen, welche Leben real sind und welche Leben dadurch unwirklich werden, dass sie permanent gefährdet sind, da sie sexistischer, rassistischer und/oder kriegsgerichteter Gewalt ausgesetzt sind (vgl. Butler 2005: 51). Wie Agamben und Mbembe geht Butler davon aus, dass gegenwärtig eine Hierarchie des Menschlichen vorherrscht, innerhalb derer „bestimmte Menschenleben in hohem Maße vor Verletzung geschützt [werden]“, während andere aus dem Menschlichen herausfallen, „nicht so schnell und entschlossen Unterstützung finden und [...] nicht einmal als „betrauernswert“ gelten“ (ebd. 49) und „wenn ein Leben nicht betrauernswert ist, ist es gar kein rechtes Leben; es erfüllt die Kriterien eines Lebens nicht und ist nicht der Rede wert“ (ebd. 52). Butler kritisiert, dass gegenwärtig ein „selektiv gestaltetes Verhältnis zum Leben“ (ebd. 49) vorherrscht, innerhalb dessen das Mensch-Sein eine differenzielle Norm ist, die nicht für jeden gilt. Bestimmten Leben wird nach Butler das Menschliche so weit abgesprochen, dass ihr Verlust und ihr Tod nicht einmal mehr betrauert werden können. Dies wird an folgendem Zitat aus *Gefährdetes Leben* (2005) deutlich: „Und was und wo überhaupt der Verlust, und wie findet ein Trauern statt, wenn jemand umkommt und diese Person ein Niemand ist!“ (ebd. 50). Mit dem Begriff des ‚nicht-betrauerbaren Lebens‘ macht Butler somit wie Agamben und Mbembe mit ihren jeweiligen Konzepten des ‚nackten Lebens‘ und der ‚lebenden Toten‘ darauf aufmerksam, dass gegenwärtig einige Leben als menschlich anerkannt werden, hingegen andere aus dieser positiven Subjektivierung herausfallen.

Ebenso wie Agamben und Mbembe sieht Butler in den Strukturen der Macht selbst die Gefahr angelegt, dass bestimmte Leben entmenschlicht oder zu ‚entbehrlichem Leben‘ erklärt werden. Allerdings unterscheidet sich Butlers Konzeption von Macht in modernen Gesellschaften grundlegend von den Machtkonzeptionen Agambens und Mbembes.

4.1 Butlers Konzeption von Macht

Im Folgenden wird Butlers Machtverständnis dargestellt. Im Unterschied zu Agamben und Mbembe konzipiert Butler die Macht als performativ und somit als sowohl repressiv als auch produktiv wirkend.

4.1.1 Produktivität und Performativität

Zunächst geht Butler in Anlehnung an Foucault davon aus, dass Macht diskursiv entsteht und wirkt. Sie vertritt daher die Annahme, dass Macht in Sprache und soziale Praktiken eingebettet ist und sich durch diese manifestiert. Macht wirkt somit – im Unterschied zu Agamben und Mbembe - nicht als monolithische Kraft, sondern als komplexes Geflecht von Kräfteverhältnissen, das unsere soziale Wirklichkeit durch Normen, Kategorien und Zuschreibungen strukturiert (vgl. Bublitz 2018: 86).

Die so verstandene diskursive Macht begreift Butler nicht als statisch, sondern vielmehr als dynamischen Prozess, der ständig neu verhandelt wird. Mit dem Begriff des Performativen verweist Butler darauf, dass Normen durch ständige Wiederholung bestimmter Sprechakte und Verhaltensweisen entstehen. Damit Normen existieren können, müssen sie, nach Butler, in sprachlichen und körperlichen Praktiken aufgerufen, inszeniert und zitiert werden. „Eine Struktur bleibt nur dann eine Struktur, wenn sie immer wieder als solche eingesetzt wird“ (Butler 1998: 198). Performativität kann dann als „ständig wiederholende und zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt“ verstanden werden (Butler 1995: 22). Macht wird somit nach Butler immer wieder performativ in Kräfteverhältnissen hervorgebracht und ist nicht ein für alle Mal gegeben (vgl. Bublitz 2018: 81).

Diese performative Hervorbringung betrifft jedoch nicht nur Machtverhältnisse und Normen, sondern ebenso die Konstitution von Subjekten und Identitäten selbst. Butler greift hier Foucaults produktives Verständnis von Macht auf und argumentiert, dass Subjekte nicht außerhalb von Macht existieren, sondern erst durch sie produziert werden. In *Psyche der Macht* (2001) schreibt sie: „Die Macht wirkt nicht nur auf ein Subjekt ein, sondern bewirkt im transitiven Sinn auch die Entstehung des Subjekts“ (Butler 2001: 18). Butler dekonstruiert die Vorstellung eines a priori existierenden, mit sich selbst identischen Subjekts. Soziale Kategorien wie Geschlecht sind für sie nicht naturgegeben, sondern werden performativ und

diskursiv durch die Macht selbst erst hervorgebracht. In *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) schreibt sie: „Die Geschlechtsidentität erweist sich als performativ, das heißt, sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist. In diesem Sinne ist die Geschlechtsidentität ein Tun, wenn auch nicht das Tun eines Subjekts, von dem sich sagen ließe, dass es der Tat vorangeht“ (Butler 1991: 49). Diese Perspektive stellt im Ergebnis einen fundamentalen Bruch mit essenzialistischen Konzepten von Identität dar, da sie Identitäten als Resultat eines fortlaufenden Prozesses der Materialisierung begreift. Nach Butler wird dem Subjekt eine soziale Existenz erst durch die diskursive Macht selbst verliehen, die über performative Sprechakte Subjekte, Identitäten und Körper formt und konstruiert. Das Subjekt selbst entsteht somit als Verkörperung von Diskursen und normativen Zuschreibungen und nicht als unabhängig existierende feststehende Entität. Dies bedeutet in der Konsequenz auch, dass Macht bei Butler anders als bei Agamben oder Mbembe nicht als etwas verstanden werden kann, das außerhalb des Subjekts liegt. „Macht ist nicht einfach etwas, dem wir uns widersetzen, sondern zugleich im strengen Sinne das, wovon unsere Existenz abhängt und was wir in uns selbst hegen und pflegen“ (Butler 2001: 8).

Aufgrund der performativen und produktiven Struktur der Macht werden somit bei Butler weder Identitäten noch Normen und Kategorien als statisch und unveränderbare Strukturen wahrgenommen. Vielmehr argumentiert Butler über ihr Konzept der Performativität, dass die Notwendigkeit der ständigen Wiederholung von Normen deren inhärente Instabilität offenbart und somit Raum für Wandelbarkeit schafft. Denn im „Wiederholungszwang“ der Bezeichnung ist die Möglichkeit enthalten, „diese Wiederholungen zu variieren“ (Butler 1991: 213). In der Wiederholung liegt die Möglichkeit für Verschiebungen, Umdeutungen und unerwartete Entwicklungen. Die Performativität der Struktur ermöglicht nach Butler immer auch einen Bruch mit der Reproduktion der Macht, weil sie die Wandelbarkeit strukturell in sich trägt. Da sowohl Machtstrukturen als auch Identitäten permanent erneut performativ hervorgebracht werden, bleiben sie grundsätzlich veränderbar.

4.1.2 Gefährdetes Leben und Nicht-Betrügerbarkeit

Während die produktive Dimension der Macht Identitäten und Subjekte hervorbringt, bleibt Macht jedoch auch für Butler zugleich eng mit Unterwerfung verbunden. In ihrer Konzeption fallen die Entstehung des Subjekts und seine Unterwerfungen unter die Konstruktionsweisen der Macht in einem einzigen Prozess zusammen. Denn um sozial existieren zu können, muss

sich das Subjekt den bestehenden Normen und Kategorien unterwerfen, die durch diskursive Macht vorgegeben werden. Das Leben in der Sozialität ist nur um den Preis der Unterwerfung unter normative Vorgaben möglich, welche sich auf Kategorien wie Geschlecht, Sexualität, Nationalität aber auch auf Klassenzugehörigkeit beziehen (vgl. Butler 2003: 35). Dies hat zur Konsequenz, dass Identitäten, die nicht den Normen entsprechen, sozial ausgeschlossen und unsichtbar gemacht werden. Der Prozess der Subjektivierung erscheint bei Butler somit als Gewaltakt (vgl. Bubnitz 2018: 92). Die Gesellschaft und ihre diskursiven Normen und Kategorien verleihen nach Butler dem Subjekt soziale Existenz, sind aber zugleich Ursache seiner Entfremdung, da das Subjekt sich in den sozialen Zuschreibungen nicht vollständig wiedererkennt. Butler schreibt, dass es eine „Unmöglichkeit eines völligen Wiedererkennens, d.h., die Unmöglichkeit, den Namen, von dem jemandes soziale Identität inauguriert und mobilisiert wird, jemals ganz auszufüllen“ (Butler 1995: 298) gibt, da das Subjekt sich in den Zuschreibungen der Diskurse niemals vollständig wiederfindet. So argumentiert sie in *Körper von Gewicht* (1995): „Die Materialisierung [ist] nie ganz vollendet, [die Körper] fügen sich nie völlig den Normen, mit denen ihre Materialisierung erzwungen wird“ (Butler 1995: 21). Die diskursive Macht eröffnet jedoch die paradoxe Möglichkeit, diejenigen im Machtfeld der Norm zu verorten, die sich in ihr nicht wiedererkennen, sondern von ihr beschämt und verletzt werden.

Dieser Bruch zwischen den Normen und den Subjekten, die sich ihnen unterwerfen müssen, hat nach Butler tiefgreifende gesellschaftliche Folgen. Butler beschreibt die Gesellschaft als melancholisch, da Verluste, die aus der Verleugnung von nicht der gesellschaftlichen Norm entsprechenden Identitäten resultieren, nicht betrauert werden können. In *Psyche der Macht* (2001) schreibt sie: „Erzeugt das nicht eine von Melancholie betroffene Gesellschaftlichkeit, ein Zusammenleben, in dem ein Verlust nicht betrauert werden kann, weil er als Verlust nicht anerkannt werden kann, weil, was verloren wurde, niemals eine Existenzberechtigung hatte?“ (Butler 2001: 28f). Ein Beispiel hierfür ist nach Butler die Verleugnung homosexueller Beziehungen, die in vielen Kontexten keine soziale Anerkennung finden. Der Verlust eines geliebten Menschen wird dann nicht nur individuell, sondern auch gesellschaftlich unsichtbar gemacht, da die Beziehung selbst innerhalb der diskursiv vorherrschenden Normen nicht als legitim gilt und somit der Verlust dieses Menschen auch ‚nicht-betrauerbar‘ ist.

Nach Butler sind folglich unsere durch die diskursive Macht hervorgebrachten kulturellen Bezugsrahmen und Normen dazu bestimmt „zu entscheiden, wer und was ein menschliches Subjekt sein wird“ (Butler 2005: 50). Es geht ihr darum aufzuzeigen, „dass unsere Fähigkeit,

auf ein Gesicht als menschliches Gesicht zu reagieren, durch Bezugsrahmen bedingt und vermittelt wird, die unterschiedlich humanisierend und entmenschlichend sind“ (ebd.:29). Die produktive Rolle, die Macht in ihrer Erscheinung von Normen und Diskursen im Prozess der Subjektkonstitution spielt, führt bei Butler gleichsam zu einer unterdrückenden ausschließenden Form von „Gewalt im Namen einer normativen Vorstellung des Menschlichen“ (ebd.:50).

Indem Butler den Fokus auf kulturelle Rahmen legt, die über Vermenschlichung und Entmenschlichung entscheiden, geht sie anders als Agamben und Mbembe der Frage der „Darstellbarkeit des Mensch-Seins“ (Butler 2008: 205) jenseits universeller Ausschluss-Erklärungen nach. Vielmehr geht es ihr um eine differenzierte Betrachtung derjenigen (normativ-diskursiven) Unterdrückungs- und Ausschließungsmechanismen, die der ‚Homo sacer-Werdung‘ gewissermaßen vorgelagert sind. Butler zufolge ist die Hierarchisierung von Leben und die Einteilung von Leben in ‚betrauerbar‘ und ‚nicht-betrauerbar‘ nicht das Produkt homogenisierender und symmetrischer Machtprozesse, sondern ein ungleiches Verfahren der Entmenschlichung und Prekarisierung bestimmter sozialer Kategorien und Bevölkerungen (vgl. Polychroniou 2021: 259).

Auch wenn soziale Infrastrukturen und gesellschaftspolitische Machtverhältnisse die Verteilung und Manifestation von Vulnerabilität nach Butler maßgeblich beeinflussen und deshalb manche Individuen stärker exponiert und verletzbarer sind als andere, wendet sich Butler gegen die Vorstellung, dass Verletzlichkeit eine Kondition ist, die lediglich die entwerteten, entrechteten oder dem Tod ausgesetzten Subjekte betrifft. Vielmehr argumentiert sie insbesondere in ihren Werken *Die Macht der Gewaltlosigkeit* (2020) und *Raster des Krieges* (2010), dass das menschliche Subjekt grundsätzlich von anderen abhängig und verletzbar ist. Da das Subjekt, um als solches eingesetzt zu werden, von gesellschaftlichen Normen abhängig ist, uns unsere körperliche Existenz grundlegend verletzlich macht und wir in der Sozialität in einem Netz wechselseitiger sozialer Beziehungen und Abhängigkeiten leben, ist grundsätzlich jedes Leben bei Butler prinzipiell gefährdet (vgl. Butler 2010: 32). Verletzlichkeit und Prekarität erscheinen bei Butler somit sowohl als eine individuelle, sozial bedingte Erfahrung als auch als Grundkondition menschlichen Lebens schlechthin (vgl. Butler 2016: 61).

Im Gegensatz zu Agamben und Mbembe, die Macht und Vulnerabilität als universelle Phänomene verstehen, unterscheidet sich Butlers Verständnis von Machtstrukturen folglich

dadurch, dass sie die spezifischen Prozesse differenziert analysiert, durch die Leben als betrauerbar oder nicht-betrauerbar gerahmt wird.

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass sich Butlers Machtverständnis von dem von Agamben und Mbembe zum einen dahingehend unterscheidet, dass sie Macht nicht als monolithische Kraft, sondern diskursiv als komplexes Geflecht von Kräfteverhältnissen versteht. Zum anderen wirkt Macht bei Butler nicht nur unterdrückend und repressiv, sondern auch produktiv, da Macht für Butler unverzichtbar für die Konstitution von Subjekten ist. Im Gegensatz zu Agamben und Mbembe, die Macht und Vulnerabilität als universelle Phänomene verstehen, unterscheidet sich Butlers Verständnis von Machtstrukturen ferner dadurch, dass sie die spezifischen diskursiven Prozesse differenziert analysiert, durch die Leben als betrauerbar oder nicht betrauerbar gerahmt wird. Sie vertritt daher kein universelles, sondern ein nuanciertes Verständnis von Macht und deren Wirkungsweisen. Zuletzt, und dies ist für diese Arbeit von besonderer Relevanz, begreift Butlers Macht im Unterschied zu Agamben und Mbembe nicht als statisch, sondern als performativ entstanden, dynamisch und somit auch veränderbar.

Das nächste Kapitel beleuchtet, welche konkreten Möglichkeiten und Strategien des Widerstands und der Handlungsfähigkeit der Subjekte sich bei Butler auf Grundlage ihres aufgezeigten Machtverständnisses ergeben.

4.2 Widerstand als ‚subversive Aneignung‘ bei Butler

Butler geht in ihrer Theorie konkret der Frage nach, wie Subjekte innerhalb der Machtstrukturen, die sie gleichsam formen und beschränken, Handlungsmacht gewinnen können und welche konkreten Mechanismen es den Subjekten erlauben Macht herauszufordern und Widerstand zu leisten. In *Körper von Gewicht* (1995) fragt sie: „Wie ist es zu erklären, dass diejenigen, die verwerflich gemacht wurden, dahin gelangen, ihren Anspruch durch Diskurse und gegen Diskurse zu erheben, die es auf ihre Verwerfung abgesehen hatten?“ (Butler 1995: 296). Eine Antwort darauf findet Butler in der Praxis der ‚subversiven Aneignung‘, die im Folgenden genauer beleuchtet wird.

Wie bereits dargelegt, begreift Butler die Strukturen der Macht über den Begriff der Performativität nicht als statisch, sondern als prinzipiell wandel- und veränderbar. Da Normen nach Butler immer wieder re-artikuliert werden müssen, zeichnen sie sich grundsätzlich durch

eine Instabilität aus, da in der Wiederholung immer auch die Möglichkeit für Verschiebungen und Umdeutungen enthalten ist. Machtstrukturen bergen nach Butler somit nicht nur die Gefahr des Ausschlusses, sondern auch das Potential zur Subversion.

Ein zentraler Mechanismus der Subversion, der zu einem Wandel der Normen und somit auch der Wirkungsweisen der Macht führen kann, liegt nach Butler in der Möglichkeit der ‚subversiven Aneignung‘. Diese eröffnet durch die kreative und unerwartete Wiederholung gesellschaftlicher Normen die Chance, bestehende Strukturen zu unterlaufen und neue Bedeutungen oder Identitäten sichtbar zu machen. Voraussetzung dafür, dass das Subjekt die verworfenen Identitäten performativ zurückgewinnen kann, ist, dass sich das Subjekt seinem eigenen ‚Nicht-in-die-Norm-Passen‘ bewusst wird und deshalb Macht, herrschende Normen und Zuschreibungen in Frage stellt und versucht zu wandeln (vgl. Butler 1991: 213). Die dem Subjekt eigene Reflexivität hilft ihm somit dabei, sich gegen soziale und psychische Bedrohungen zu verteidigen (vgl. Butler 1995: 289). Butler betont, dass das Ziel dabei nicht die Befreiung einer unterdrückten Subjektivität ist, sondern die Erzeugung einer „lebhaften Subjektivität“ durch den Wandel sozialer Machtverhältnisse (Butler 2016: 38).

Die Rückgewinnung des sozial Verworfenen verschiebt aus ihrer Sicht in der Konsequenz gesellschaftliche und psychische Grenzen und eröffnet neue Räume für Solidarität und Widerstand. Politischer Widerstand kann nach Butler somit als Verschiebung gesellschaftlicher und psychischer Grenzen verstanden werden. Er liegt nicht in einer direkten Konfrontation mit der Macht oder der Abschaffung von Normen, sondern in ihrer kreativen und kritischen Umgestaltung, wodurch ihre zugrunde liegende Machtlogik offengelegt und verschoben wird.

Folglich verortet Butler Widerständigkeit nicht wie Agamben und bei Mbembe in einem Außen der Macht, sondern innerhalb der Machtstrukturen. Sie argumentiert; „Widerstand erscheint [...] als Wirkung der Macht, als Teil der Macht, als ihre Selbstsubversion“ (Butler 2001: 89). Da Subjekte auf Grund der produktiven Wirkungsweise der Macht immer innerhalb von Machtstrukturen agieren, entsteht Widerstand daher nicht außerhalb dieser Strukturen, sondern in einer Umkehrung oder Wendung von Macht. Butler sieht die Möglichkeit zur Subversion in den Diskursen selbst angelegt, die „innerhalb des Verfahrens repetitiver Bezeichnung“ (Butler 1991: 213) stattfindet. Widerstand ist folglich nach Butler selbst integraler Bestandteil der diskursiven Macht der Performativität.

Festzuhalten ist an dieser Stelle somit, dass Macht bei Butler nicht nur als produktiv in Bezug auf die Konstitution des Subjekts in Erscheinung tritt, sondern immer die Möglichkeit zu Widerstand in Form der wiederholenden oder re-artikulierenden Praxis der ‚subversiven Aneignung‘ miteinschließt. Widerstand findet daher nicht als direkter Angriff auf die Macht, sondern als Praxis der ‚subversiven Aneignung‘, als kreative und kritische Umgestaltung bestehender Strukturen statt.

Aber wie geschieht dies konkret, oder mit Butler: „Was konstituiert eine subversive Wiederholung“ und „welche Eingriffe sind in die [...] ritualisierte Wiederholung möglich?“ (Butler 1991: 214). Um diese Frage zu beantworten, sollen im nächsten Abschnitt die konkreten Möglichkeiten zur subversiven Aneignung aufgezeigt werden, welche Butler innerhalb ihrer Theorie herausarbeitet.

4.2.1 Sprachliche Praktiken

Für Butler sind sprachliche Praktiken zur ‚subversiven Aneignung‘ die zentrale Ebene des Widerstandes. In *Haß spricht* (1998) legt sie die Bedeutung von Sprache als Praxis der subversiven Verschiebung dar und verweist auf die Möglichkeit „des Sprechakts als Akt des Widerstands“ (Butler 1998: 226). Sie sieht in der Resignifizierung von Sprechakten eine Möglichkeit der Subversion. Es „ist also eine Wiederholung denkbar, die den Sprechakt von den ihn stützenden Konventionen ablösen kann und damit seine verletzende Wirksamkeit eher in Verwirrung bringt als konsolidiert“ (ebd.: 35). Durch performative sprachliche Verschiebungen können die Normen und Kategorien und Konventionen die als ‚normal‘ gelten, verschoben werden, indem sie „Bedeutungen und Funktionen erhalten, für die sie niemals bestimmt“ (ebd.: 208) waren. Handlungsmacht und die Möglichkeit der Subversion entstehen demnach bei Butler aus der sprachimmanenten Fähigkeit mit dem früheren Gebrauch und früheren Kontexten zu brechen. Dabei wird „das Wort [...] in der neuen Anwendung, die sein früheres Wirkungsgebiet zerstört, zum Instrument des Widerstands“ (ebd.: 230), wie zum Beispiel die Aneignung von Beleidigungen wie ‚queer‘, die einst abwertend gemeint waren, aber in LGBTQI+-Bewegungen zu Symbolen von Stolz und Widerstand wurden (vgl. Butler 1991: 181ff).

4.2.2 Parodistische theatralische Praktiken

Doch nicht nur die performative Macht der Sprache, auch die künstlerisch theatralische Ebene spielt für Butler in Bezug auf Widerstandsmöglichkeiten und einen Wandel der Normen und Machtstrukturen eine zentrale Rolle. In *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) diskutiert Butler die parodistischen Körperakte von Drag-Performances als Beispiel für eine performative ‚subversive Aneignung‘. In dem sich Drags als das andere Geschlecht verkleiden, unterlaufen sie – durch Parodie - vorherrschende Vorstellungen von Geschlechternormen. Denn die Irritation, welche solche parodistischen Praktiken der Drags bei den ZuschauerInnen auslösen, kann ein kritisches Bewusstsein erzeugen: „Indem die Parodie normative Vorstellungen entlarvt, lädt sie dazu ein, diese Normen und ihre Wirkungen infrage zu stellen“ (Butler 1991: 204). Die performative Kraft solcher Praktiken liegt also in ihrer Fähigkeit, Normen zu enthüllen und gleichzeitig Alternativen zu imaginieren. Parodie und Drag-Performances im Speziellen stellen somit nach Butler nicht nur eine künstlerische Praxis dar, sondern auch eine politische Intervention, die normative Machtverhältnisse herausfordert und die Geschlechtsidentität als phantasmatisch und kontingent offenbart.

Butler warnt jedoch gleichsam davor, dass Parodie immer auch Gefahr läuft, Normen nicht nur zu destabilisieren, sondern zugleich zu reproduzieren. Die „Parodie an sich ist nicht subversiv“ (Butler 1991: 204). Formen parodistischer Wiederholung, die „gezähmt sind und erneut als Instrumente der kulturellen Hegemonie in Umlauf gebracht werden“ müssen von jenen unterschieden werden, die „wirklich störend [...] wirken“ (ebd.: 204). Diese Ambivalenz macht die Parodie nach Butler zu einem kraftvollen, aber komplexen Werkzeug der subversiven Aneignung und damit des Widerstands.

4.2.3 Kollektive Praktiken und Öffentlichkeit

In *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (2016) argumentiert Butler außerdem, dass Versammlungen von Körpern im öffentlichen Raum eine politisch performative Wirkung erzeugen. Die zentrale These dieses Werkes lautet, „dass gemeinsames Handeln eine verkörperte Form des Infragestellens der inchoativen und mächtigen Dimensionen herrschender Vorstellungen des Politischen sein kann“ (Butler 2016: 17). Somit betont Butler neben Sprache und parodistischer Inszenierungen auch die Bedeutung kollektiven

Handelns im Kontext der Möglichkeiten, bestehende Machtstrukturen im Sinne einer subversiven Aneignung performativ zu wandeln und zu verändern.

Butler argumentiert, dass die öffentlichen und unerwarteten Proteste von verfassungsmäßig ausgeschlossenen Subjekten, wie zum Beispiel Geflüchteten, die Grenzen des Politischen auf konstruktive und subversive Weise neu definieren und somit als politische Handlungen verstanden werden können (vgl. Polychroniou 2021: 262). „Wenn die Unterrepräsentierten auftreten und sprechen, stellen sie die Grenzen des Repräsentierbaren in Frage und damit auch die vorherrschende Sicht dessen, was als politisch gilt und was nicht“ (Butler 2016: 49). Butler argumentiert, dass marginalisierte und rechtlose Menschen durch Versammlungen und Proteste ihre Verwundbarkeit sichtbar machen und bereits allein durch ihr Erscheinen als Körper im öffentlichen Raum bestehende Machtstrukturen performativ herausfordern. Für Butler geht somit die Bedeutung solcher Versammlungen über verbale Äußerungen hinaus „und dieser Bedeutungsmodus ist eine gemeinsame körperliche Inszenierung, eine plurale Form der Performativität“ (Butler 2016: 16). Die Bedeutung einer Versammlung liegt für Butler im Moment der körperlichen Präsenz als performativem Akt, unabhängig von spezifischen politischen Forderungen, die gestellt werden (ebd.: 15). Die bloße Anwesenheit von Körpern im öffentlichen Raum wird daher zu einem politischen Statement:

"Die Bekräftigung, dass eine Gruppe von Menschen noch existiert, dass sie Raum einnimmt und hartnäckig weiterlebt, ist bereits eine expressive Handlung, ein politisch signifikantes Ereignis, und dies kann wortlos im Verlauf einer unvorhersehbaren und flüchtigen Versammlung geschehen“ (Butler 2016: 28).

In diesen Versammlungen sieht Butler eine Form der subversiven Aneignung, die das lebenswerte Leben in den Vordergrund der Politik rückt (vgl. Butler 2016: 29). Indem sich die Körper im öffentlichen Räumen versammeln, machen sie nach Butler ein „plurales performatives Recht zu erscheinen geltend“ (ebd.: 19) und stellen damit „eine körperliche Forderung nach besseren Lebensbedingungen“ (ebd.: 37). Festzuhalten ist somit, dass nach Butler durch kollektive performative Handlungen im öffentlichen Raum Machtstrukturen herausgefordert und neue politische Realitäten geschaffen werden können, indem marginalisierte Gruppen ihre Existenz und ihre Rechte sichtbar und geltend machen.

4.3 Räume für Subversion und Wandel

Butler kann innerhalb ihrer Theorie Möglichkeiten zu Widerstand denkbar und analysierbar machen. Da sie Macht als performativ begreift, als Macht, die sich selbst durch Wiederholung von Normen immer wieder stabilisieren muss, bleibt stets Raum für Subversion und Wandel. Widerstand findet bei Butler nicht außerhalb, sondern innerhalb von Machtstrukturen statt und zeigt sich in der Umdeutung und kreativen Aneignung bestehender Normen. Die Möglichkeiten für die ‚nicht-betrauerbaren‘ Leben bestehende Machtverhältnisse performativ herauszufordern und soziale und politische Grenzen im Sinne einer Praxis der ‚subversiven Aneignung‘ zu verschieben, erkennt Butler einerseits auf sprachlicher Ebene, im Sinne einer Resignifizierung verletzender Begriffe, ferner in körperlich theatralischen Praktiken, welche normative Vorstellung von Geschlecht parodieren und destabilisieren. Zuletzt erkennt sie die Möglichkeit zur Herausforderung der bestehenden Machtstrukturen auch in kollektiven Aktionen wie Versammlungen, die die politische Sichtbarkeit marginalisierter Gruppen performativ einfordern.

Was bedeutet nun Butlers Darstellung der Macht und der Möglichkeiten der Subversion für die Entwicklung einer theoretischen Grundlage für eine Konzeption nekropolitischen Widerstands? Indem Butler die Möglichkeit von Widerstand auch innerhalb hegemonialer Machtstrukturen betont, kann ihr Ansatz dazu beitragen, die Totalität der Machtkonzeptionen von Agamben und Mbembe zu relativieren, indem sie mit ihrem Konzept der Performativität aufzeigt, dass Macht immer auch durchbrochen und neugestaltet werden kann. Insbesondere ihre Analysen zu Subjektivität, Verwundbarkeit und dem performativen Handeln liefern entscheidende Impulse für die Entwicklung einer Darstellung von Macht und Handlungsmöglichkeiten, die den praktischen Herausforderungen und komplexen Realitäten des Handelns marginalisierter Subjekte innerhalb nekropolitischen Machtstrukturen gerecht wird.

5 Entwicklung eines Konzepts nekropolitischen Widerstands – zwischen performativer Praxis und struktureller Gewalt

Im Folgenden fünften Teil dieser Arbeit wird untersucht, welche konkreten Chancen sich für eine Konzeption nekropolitischen Widerstands ergeben, wenn Nekromacht mit Butler performativ gedacht wird. Es soll gezeigt werden, dass, wenn Nekromacht performativ gedacht wird, die von nekropolitischen Machtstrukturen marginalisierten Leben nicht mehr als entpolitisierte ‚Opfer‘ ohne politische Handlungsmöglichkeiten begriffen werden müssen. Stattdessen können sie als Subjekte, die gleichermaßen vulnerabel und politisch handlungsfähig sind, re-konzeptualisiert werden. Dies ermöglicht es in einem weiteren Schritt, die vielen realen Handlungen von ‚nackten Leben‘ auf Alltagsebene oder in kollektiven Versammlungen, als performative widerständische Handlungen gegen nekropolitische Machtstrukturen zu begreifen und in den Kontext eines Konzepts von nekropolitischen Widerstand als performativer Praxis zu stellen.

5.1 Nekromacht performativ denken – Überwindung der Ohnmacht

Die in dieser Arbeit herausgearbeitete zentrale Kritik Agamben und Mbembe ist, dass beide, auf Grund ihrer totalisierenden Darstellung von Macht, Widerstand innerhalb ihrer theoretischen Konzeptionen undenkbar und nicht konzeptionalisierbar machen. Agambens Konzept des ‚nackten Lebens‘ beschreibt Individuen, die völlig auf ihr bloßes Überleben reduziert sind und außerhalb des Schutzes von Recht und Politik stehen. Mbembe beschreibt in seiner Analyse der Nekropolitik die extreme Marginalisierung und Tötbarkeit von Subjekten, wobei Möglichkeiten von Widerstand in erster Linie auf heroische oder extreme Akte, wie den Märtyrertod, begrenzt bleiben. Beide sehen nur in einem ‚Aus-der-Macht-treten‘ – etwa durch den Rückzug (Agamben) oder durch den Märtyrertod (Mbembe) – noch Möglichkeiten, um den gewaltvollen Dynamiken der Macht zu entkommen. Auf Grund ihres reduktionistischen Verständnisses von Macht als rein repressiv und statisch, stellen sie die ‚nackten Leben‘ als ohnmächtig dar. Diese Zuschreibung führt zwangsläufig zu einer Entpolisierung der marginalisierten Subjekte.

Wenn Nekromacht allerdings mit Butlers Konzept der Performativität zusammen gedacht wird, ergibt sich eine Perspektive, die die Darstellung der ‚nackten Leben‘ als entpolitisiert und

außerhalb der Machtstrukturen befindlich grundlegend infrage stellt. Nekromacht kann dann nicht nur als unterdrückend, sondern auch als produktiv in demjenigen Sinne verstanden werden, dass die Subjektivität aller Leben, daher auch der entrechteten Leben und entwerteten Leben durch die Macht selbst erst hervorgebracht wird. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass selbst marginalisierte oder prekarierte Subjekte niemals vollständig außerhalb staatlicher biopolitischer oder nekropolitischen Maßnahmen oder des Politischen stehen können, sondern immer schon Teil des politischen Feldes sind und daher potenziell widerständig agieren können.

Eine Konzeption von Nekromacht als performativ kann somit die Vorstellung einer Entpolitisierung des Lebens analytisch insgesamt entgegentreten und stattdessen anerkennen, dass selbst rechtlose Leben nicht vom Politischen abgekoppelt sind. Denn, wie Butler es ausdrückt: „Wer ständig und ohne grundlegenden politischen Schutz durch Gesetze der Gewalt ausgesetzt ist, steht deswegen nicht außerhalb des Politischen oder ist seiner Handlungsfähigkeit vollkommen beraubt“ (Butler 2016: 108). Selbst diejenigen, die „vom Recht verlassen sind“, bleiben durchdrungen von Machtverhältnissen und besitzen daher die inhärente Fähigkeit, Widerstand zu leisten (ebd. 109). Während Agamben und Mbembe das Politische im Kern außerhalb souveräner Macht ansiedeln, kann eine performative Konzeption von Nekromacht somit zeigen, wie politisches Handeln innerhalb der Spannungsfelder und Ambivalenzen von Machtverhältnissen möglich ist.

Wird Nekromacht somit mit Butler als produktiv und performativ gedacht, entsteht eine neue Beschreibung der Subjektivität ‚nackten Lebens‘ nicht als entpolitisiert, sondern als grundsätzlich politisch und handlungsfähig. Dies ermöglicht es in der Konsequenz, die viktimisierende Darstellung der marginalisierten Subjekte in den Theorien von Agamben und Mbembe zu überwinden und sie aus der Ohnmacht der Vulnerabilität herauszuführen. Wenn Vulnerabilität nämlich als grundlegende menschliche Kondition verstanden wird, zeigt sich, dass sie nicht zwangsläufig mit Ohnmacht gleichzusetzen ist. Vielmehr kann Vulnerabilität als integraler Bestandteil von Handlungsmöglichkeit und Widerstand begriffen werden.

Wird Nekromacht als performativ re-konzeptionalisiert, kann die Verwobenheit von Verletzlichkeit und politischer Handlungsfähigkeit dargestellt werden und somit eine differenzierte Perspektive auf die Subjektivität prekarierten Leben geworfen werden, welche die Handlungsmöglichkeiten der prekären Subjekte angemessener, allumfassender und der Realität gerechter werdend konzeptionalisieren kann, als es innerhalb der theoretischen

Konzeptionen von Agamben und Mbembe ohne die konzeptionelle Erweiterung möglich ist. Ein produktives und performatives Verständnis von Nekromacht kann die Subjektivität von marginalisierten Leben als prekär und kämpfend zugleich theoretisch und konzeptionell greifbar machen und somit verdeutlichen, dass Subjekte innerhalb nekropolitischen Strukturen handlungsfähig bleiben und somit auch Widerstand leisten können, auch dann, wenn ihre Existenz bedroht wird.

5.2 Nekropolitische Widerstand als performative Praxis

Die hier vorgeschlagene Konzeption der Nekromacht als performativ eröffnet neue Möglichkeiten, nekropolitischen Widerstand zu denken. Denn wenn Nekropolitik und Biomacht als performativ verstanden werden, zeigt sich, dass sie keine absoluten oder unveränderlichen Strukturen sind. Die Kategorisierung von Leben als ‚lebenswert‘ oder ‚entbehrlich‘ ist somit dann auch nicht naturgegeben, sondern muss ständig performativ hergestellt werden. In dem Prozess der Wiederholung entstehen Möglichkeiten der Subversion und des Widerstands gegen nekropolitische Zuschreibungen. Die ‚nackten Leben‘ oder ‚lebenden Toten‘ sind aus dieser Sicht nicht vollständig ausgeliefert, sondern können in den Prozessen ihrer Subjektivierung auch Formen des Widerstands entwickeln. In einem performativen Verständnis von Nekromacht kommt auch Subjekten, die als ‚entbehrliches Leben‘ markiert werden, Handlungsmacht und die Fähigkeit zu, sich gegen nekropolitische Zuschreibungen zu wehren.

Die aufgezeigte Konzeption von nekropolitischen Widerstand als performative Praxis erlaubt es nun, die komplexen und vielfältigen subtilen Handlungen auf Alltagsebene, sowie die politischen Proteste und kollektiven Bewegungen von ‚nackten Leben‘ abzubilden, wie nachfolgend erörtert werden wird.

5.2.1 Anerkennung subtiler alltäglicher Handlungen

Wenn Nekromacht performativ gedacht wird, dann können subtile alltägliche Formen des Ungehorsams und der Umdeutung nekropolitischen Normen von marginalisierten Subjekten als nekropolitische Widerstand verstanden werden. In der notwendigen alltäglichen Wiederholung und Reproduktion der Nekromacht können Gruppen, die als ‚entbehrlich‘ markiert werden, diese Zuschreibungen subversiv unterlaufen und über diskursive

Interventionen mit neuen Bedeutungen versehen. Nekropolitische Widerstand erscheint dann nicht nur als heroischer Akt, als ästhetische Praxis oder in einem kompletten Rückzug aus der Macht, sondern als tief in alltäglichen sozialen Interaktionen verankert. Die oft unmerklichen Alltagshandlungen von ‚nackten Leben‘ wie Planen, Bewegen, Helfen, Verstecken, Vorstellen, Protestieren und Kämpfen werden als politische Handlungen sichtbar und konzeptualisierbar. So könnten beispielsweise auch alltägliche Praktiken des sich gegenseitigen Helfens innerhalb Asylcamps als subtiler nekropolitische Widerstand begriffen werden. Kallio, Meier und Häkli (2020) und Anne McNevin (2020) haben beispielsweise darauf hingewiesen, dass Geflüchtete in Lagern mitnichten passiv herumsitzen, sondern kollektive Strukturen zur Bewältigung ihres Alltags aufbauen und somit den nekropolitischen Machtstrukturen etwas entgegensetzen. Des Weiteren könnten beispielsweise digitale Gedenkorte, die von marginalisierten Gemeinschaften geschaffen wurden, um die Opfer rassistischer Gewalt sichtbar zu machen, als subtile nekropolitische Widerstandspraxen verstanden werden. Digitale Plattformen wie „Say Their Names“ aus der Black Lives Matter-Bewegung ermöglichen es Angehörigen und Unterstützern, Geschichten über die Verstorbenen zu teilen, ihre Kämpfe zu dokumentieren und eine kollektive Erinnerung zu schaffen, die gegen das Vergessen und die Entmenslichung ankämpft (Anyiwo et al: 2020). Diese digitalen Räume würdigen nicht nur die individuellen Schicksale der Opfer, sondern schaffen auch ein kollektives Bewusstsein für strukturelle Ungerechtigkeiten. Als Orte politischen Handelns und sozialer Mobilisierung unterlaufen sie nekropolitische Normen, indem sie marginalisierten Subjekten eine Stimme geben und eine breitere Diskussion über Rassismus und Polizeigewalt anstoßen (ebd.).

5.2.2 Anerkennung kollektiver Handlungen

Des Weiteren können nun kollektive Bewegungen der ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Toten‘ in ein Konzept von nekropolitischen Widerstand integriert werden. Denn wird nekropolitische Widerstand als performative Praxis konzeptualisiert, muss Widerstand nicht allein durch individuelle Akte entstehen, sondern auch durch die Bildung von Gemeinschaften, die sich gegen hegemoniale Machtverhältnisse stellen. In der Sichtbarmachung und dem Erscheinen der Körper von ‚lebenden Toten‘ im öffentlichen Raum ist aus dieser Perspektive dann bereits ein politisches Moment im Sinne einer ‚subversiven Aneignung‘ enthalten. Kollektive Bewegungen müssen in der Konsequenz dann auch nicht, wie bei Agamben, als zwangsläufig von den herrschenden Machtstrukturen kooptiert verstanden werden, sondern bieten die Möglichkeit, dass marginalisierte Subjekte nicht nur ihre eigene politische Handlungsfähigkeit

zurückgewinnen, sondern auch den nekropolitischen Raum selbst transformieren. So können auch Protestcamps, Hungerstreiks oder Demonstrationen von Geflüchteten, wie sie etwa in der Bewegung *Lampedusa in Hamburg* oder bei den Protesten der Geflüchteten in Griechenland und Frankreich zu beobachten waren, als performative nekropolitische Widerstandspraxis verstanden werden. Diese Bewegungen fordern nicht nur grundlegende Rechte ein, sondern schaffen durch ihre kollektive Sichtbarkeit eine politische Gegenmacht, die den nekropolitischen Raum transformiert und das Narrativ der Entrechtung und Ohnmacht durchbricht.

5.2.3 Anerkennung der Heterogenität widerständischer Handlungen

Wird Nekromacht performativ gedacht, so können zudem verschiedene Machtachsen differenziert werden über die Nekromacht wirkt, abseits rechtlicher oder rassistischer Ausschlüsse. Dies führt wiederum zu der Möglichkeit führt die Heterogenität der Widerstandshandlungen von nekropolitischen Ausschlüssen betroffener Leben anzuerkennen. Systemische Ungleichheiten der Moderne in Bezug auf Geschlecht, Klasse, Ethnie, Religion und Sexualität werden, über eine Konzeption von Nekromacht als performativ, sichtbar und ergänzen Agambens juristischen und Mbembes postkolonialen rassismuskritischen Zugang. Die Prozesse, welche der Entmenschlichung bestimmter Bevölkerungsgruppen vorausgehen, rücken in den Fokus. Es wird erklärbar, warum sich die potentielle Verletzbarkeit für manche Leben als konkrete und sehr reale Verletzung darstellt. Die Risiken, zum Homo sacer zu werden, erscheinen anders als bei Agamben nicht universell, alle Menschen gleich betreffend, sondern als variabel je nach Kontext und Positionierung im Verhältnis zu verschiedenen Machtstrukturen. Wird Nekropolitik performativ gedacht, kann aufgezeigt werden, dass Macht nicht nur entlang der Linie von Recht oder Rasse wirkt, sondern ebenso entlang der Linien von Geschlecht, Sexualität, Nationalität und Klasse. Die juristische Ebene und das ‚nackte Leben‘ (Agamben) sowie die ‚rassistische Ebene‘ (Mbembe) stellen dann nur einen, wenn auch starken Bezugsrahmen unter anderen dar, welche zu der Entmenschlichung von Leben beitragen. Dies ermöglicht es wiederum ebenfalls, politische Bewegungen, die nicht die Inklusion als Rechtssubjekt (z.B. Proteste von Staatenlosen) oder die Abschaffung neokolonialer rassistischer Logiken (black-lives-matter), sondern auch feministische Bewegungen wie die Anti-Femizid-Bewegung Ni-una-Menos als nekropolitischen Widerstand zu identifizieren, welche nicht nur rassistische, sondern auch patriarchale Strukturen herausfordern.

5.2.4 Nekropolitische Widerstand: subtil, kollektiv, heterogen

Festzuhalten ist somit an dieser Stelle, dass die in dieser Arbeit vorgeschlagene Re-Konzeptualisierung von Machtstrukturen der Nekromacht als performativ, es ermöglicht, die totalisierenden Darstellungen von Macht in den Theorien von Mbembe und Agamben zu durchbrechen und eine theoretische Grundlage dafür zu schaffen, Räume für politische Handlung und Subversion innerhalb nekropolitischen Strukturen zu beschreiben. Wird Nekromacht performativ gedacht, kann gezeigt werden, dass nekropolitische Machtstrukturen nicht nur Leben kontrollieren, sondern auch Subjektivitäten formen und Widerstandsmöglichkeiten eröffnen.

Durch die performative Lesart von Nekromacht wird sichtbar, dass ‚nackte Leben‘ und ‚lebende Tote‘ nicht entpolitisiert oder vollständig ohnmächtig sind. Vielmehr kann ihre Subjektivität als durch Machtverhältnisse hervorgebracht verstanden werden, wodurch sie auch in der Lage sind, widerständig zu agieren. Die Subjektivität der marginalisierten Subjekte kann somit als vulnerabel und gleichzeitig handlungsfähig, als prekär und kämpferisch zugleich re-konzeptualisiert werden. Vulnerabilität, die bei Agamben und Mbembe im Kern mit Ohnmacht gleichgesetzt wurde, wird in diesem Rahmen als Grundlage für politisches Handeln und Widerstand neu gedacht.

Die Re-Konzeptualisierung ermöglicht es außerdem, nekropolitischen Widerstand als performative Praxis zu konzeptualisieren und alltägliche und subtile Handlungen ebenso anzuerkennen wie kollektive Proteste. Nekropolitische Widerstand muss dann nicht länger ausschließlich als heroischer Akt oder als vollständiger Rückzug aus der Macht verstanden werden, sondern kann als kontinuierlicher, performativer Prozess begriffen werden, der bestehende Machtverhältnisse von innen heraus herausfordert und verschiebt. So ist es möglich die Komplexität und Ambivalenz realer Widerstandsbewegungen und Handlungsspielräume der marginalisierten Subjekte innerhalb nekropolitischen Strukturen zu beschreiben.

Auch wenn die in dieser Arbeit vorgeschlagene Konzeptualisierung von nekropolitischen Widerstand als performative Praxis eine Erweiterung der Theorien Agambens und Mbembes darstellen kann, ist es gleichzeitig wichtig, die Grenzen und Kontextabhängigkeit performativer nekropolitischen Widerstandspraxen kritisch zu reflektieren. Die der Nekromacht innewohnende institutionelle und strukturelle Gewalt kann performative Widerstandspraxen

erheblich behindern, wie im Folgenden unter Rückbezug auf die von Agamben und Mbembe herausgearbeitete systemische Ebene der Nekromacht dargelegt werden wird.

5.3 Strukturelle Beschränkungen eines performativen Verständnisses nekropolitischen Widerstands

Eine performative Re-Konzeptionalisierung der Nekromacht ermöglicht es zwar, der ohnmächtigen Darstellung marginalisierter Subjekte in den Theorien von Agamben und Mbembe eine differenziertere Perspektive entgegenzusetzen. Dennoch ist es wichtig, nicht in ein anderes Extrem zu verfallen und die Möglichkeit eines nekropolitischen Widerstands übermäßig zu betonen. Anderenfalls besteht die Gefahr, die Handlungsmacht marginalisierter, von nekropolitischen Ausschlüssen betroffenen Gruppen zu romantisieren und dabei die bestehenden strukturellen Einschränkungen zu übersehen.

Eine Konzeption von Handlungsfähigkeit und Widerstandsmöglichkeiten marginalisierter Subjekte innerhalb nekropolitischer Strukturen muss daher stets die massive Verletzlichkeit und systemische Gewalt berücksichtigen, denen die ‚nackten Leben‘ ausgesetzt sind. Agamben und Mbembe beschreiben über ihre Konzepte des ‚nackten Lebens‘ und der ‚lebenden Toten‘ Subjekte in absoluten Extremsituationen, beispielsweise in Internierungslagern, Gefängnissen, in Booten auf dem Mittelmeer oder in Kriegszonen, in denen die physische Existenz unmittelbar bedroht ist. Diese Leben stehen extremer Gewalt und staatlicher Repression gegenüber und sind zudem, beispielsweise in Einzelhaft, komplett von anderen isoliert. Des Weiteren können auch die materiellen Bedingungen, die mit Elend und Prekarität einhergehen, das Begehren und die Fähigkeit untergraben, die für ein Subjekt notwendig sind, um sich selbst in Frage zu stellen und in der Konsequenz für eine für sich selbst ‚lebbare Identität‘ einzustehen. Diese psychologischen Auswirkungen von langanhaltender Unterdrückung dürfen in Bezug auf die Fähigkeiten zur ‚subversiven Aneignung‘ somit ebenfalls nicht unterschätzt werden.

Und selbst wenn die Selbstreflexivität als Bedingung für die Praxis der performativen subversiven Aneignung möglich wird oder gegeben ist, so bleibt die Idee der performativen nekropolitischen Subversion voraussetzungsfull und stößt in Kontexten erheblicher Gewalt an ihre Grenzen. Denn das Konzept der performativen Subversion setzt im Allgemeinen voraus, dass marginalisierte Subjekte Zugang zu diskursiven und öffentlichen Räumen haben, um Normen umzudeuten und sich neu zu inszenieren. Der Zugang zu diskursiven Räumen ist

jedoch oft ungleich verteilt und marginalisierte Gruppen bleiben häufig von dominanten Diskursen ausgeschlossen. In Kontexten extremer Unterdrückung oder Isolation, wie sie von Agamben und Mbembe beschrieben werden, ist zudem nicht nur der Zugang zu diskursiven Räumen, sondern auch der Zugang zu öffentlichen Räumen im Speziellen stark eingeschränkt oder nicht vorhanden. Es ist offensichtlich, dass Leben, welche sich hinter Gefängniszäunen oder Grenzzäunen befinden, in ihrer Bewegungsfreiheit massiv eingeschränkt sind und somit nicht im gleichen Maße die Möglichkeit haben, sich im öffentlichen Raum zu versammeln. Doch nicht nur Bewegungsfreiheit wirkt limitierend, sondern auch fehlende Ressourcen oder extreme Prekarität können strukturelle Hindernisse für solche kollektiven performativen Aktionen darstellen.

Es bleibt also festzustellen, dass ein Konzept von nekropolitischen Widerstand als performativer Praxis in Kontexten extremer Gewalt oder staatlicher Repression an ihre Grenzen stößt. Wenn die strukturell gewaltvolle Dynamik in ihrer Drastik ernstgenommen wird, dann sind durchaus Situationen vorstellbar, in denen der Körper und der eigene Tod zum letzten Ort des Widerstands gegen nekropolitische Strukturen werden kann, so etwa im Sinne Mbembes Konzept des Märtyrertodes. Beispielsweise berichtete die BBC im Oktober 2024, dass im sudanesischen Bundesstaat Gezira mehrere Frauen Suizid begingen, nachdem sie von paramilitärischen Kämpfern der Rapid Support Forces (RSF) während des anhaltenden Bürgerkriegs vergewaltigt worden waren (BBC News 2024).

Auch wenn über die Konzeptualisierung von nekropolitischen Widerstand als performativer Praxis aufgezeigt werden kann, dass auch marginalisierte Subjekte in der Lage sind, hegemoniale Machtstrukturen zu destabilisieren, darf nicht übersehen werden, dass biopolitische Souveränität und Nekromacht Widerstandspraxen durchaus kooptieren und vereinnahmen können, wie insbesondere von Agamben in seiner Kritik an konstitutiven Formen des Widerstands dargelegt wurde. Agamben hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Narrative des Widerstands instrumentalisiert und kooptiert werden könnten, um bestehende Herrschaftssysteme und den Ausnahmezustand zu legitimieren, indem beispielsweise kollektive Protestbewegungen als Sicherheitsbedrohungen dargestellt und repressiv bekämpft werden. Des Weiteren hebt Mbembe eindrücklich hervor, dass Handlungen der marginalisierten und von nekropolitischen Strukturen betroffenen Subjekte oft unbewusst die Strukturen der Macht reproduzieren, da sie in einer ‚geselligen Beziehung‘ zu dieser stehen. Dies erschwert es erheblich zwischen widerständischen und transformativen Handlungen im

Sinne einer performativen Subversion und solchen Handlungen, die bestehende Machtstrukturen reproduzieren, zu differenzieren.

Ein Konzept nekropolitischen Widerstands muss diese Komplexität und die Tückenhaftigkeit anerkennen mit der sich die hegemoniale Nekromacht manifestiert und durchsetzt, andernfalls läuft es Gefahr, in jeder noch so kleinen alltäglichen Handlung ‚nackter Leben‘ Widerstand zu erkennen. Dies würde in der Konsequenz zu einer unvertretbaren romantisierenden Vorstellung von Handlungsmöglichkeiten der ‚nackten Leben‘ innerhalb nekropolitischen Machtstrukturen führen. Politische Handlungen der ‚nackten Leben‘ sind jedoch stets im Spannungsfeld zwischen struktureller Gewalt und performativem Wandel zu verorten: Sie können performativ hegemoniale Machtstrukturen verändern, sind jedoch gleichzeitig durch massive strukturelle Gewalt eingeschränkt und können diese schlechtestenfalls sogar unbewusst reproduzieren und stärken.

Festzuhalten ist somit an dieser Stelle, dass eine Betrachtung nekropolitischen Widerstands nicht vollständig sein kann, wenn nicht auch die strukturellen und institutionellen Aspekte der Macht, wie sie von Agamben und Mbembe beschrieben werden, berücksichtigt werden. Ein allumfassendes Verständnis von nekropolitischen Widerstand muss sowohl die strukturellen Beschränkungen als auch die Möglichkeiten zur Handlungsmacht innerhalb der nekropolitischen Strukturen berücksichtigen. Nur so kann die Komplexität und Ambivalenz der Realität, in der sich ‚nackte Leben‘ und deren politische Handlungsspielräume abspielen, angemessen erfasst werden.

Fazit

Indem die sehr eingeschränkten Handlungsspielräume der marginalisierten Subjekte innerhalb der theoretischen Rahmen von Agambens biopolitischer Souveränität und Mbembes Nekromacht herausgearbeitet wurden, wurde der Frage nachgegangen, ob eine andere Konzeption von Nekromacht denkbar ist, welche nicht zwingend dazu führen muss, dass Handlungsmöglichkeiten nicht konzipiert werden können. In der Arbeit ging es daher nicht darum, konkrete Handlungsanweisungen zu geben, sondern ein theoretisches Konzept beziehungsweise eine theoretische Grundlage zu entwickeln, welche Widerstand im Kontext nekropolitischen Strukturen denkbar und analysierbar macht.

In einem ersten Teil der Arbeit wurde gezeigt, dass die Theorien von Agamben und Mbembe wichtige analytische Werkzeuge bieten, um Mechanismen der Entrechtung und Tötbarkeit bestimmter Bevölkerungsgruppen zu verstehen. Ihre Konzepte des ‚nackten Lebens‘ und der ‚Nekromacht‘ verdeutlichen, wie moderne Staaten nicht nur über das Leben, sondern auch über den Tod entscheiden.

Die Untersuchung der Handlungsmöglichkeiten und Auswege aus der Unterdrückung im zweiten Teil der Arbeit, welche Agamben und Mbembe jeweils diskutieren, hat gezeigt, dass der Raum für denkbaren Widerstand innerhalb beider Theorien stark eingegrenzt ist. Während Agamben nur einen radikalen Rückzug aus der Macht als Möglichkeit offenlässt, reduziert Mbembe widerständige Handlungen zunehmend auf den heroischen und radikalen Akt des Märtyrertodes, der ebenfalls als ein Rückzug aus der Macht verstanden werden kann. Ursächlich für den sehr eingeschränkten denkbaren Raum für Widerstand in beiden Theorien ist die im dritten Teil dieser Arbeit ausgearbeitete Gemeinsamkeit der Theorien, Macht und ihre Unterdrückungsmechanismen als totalitär zu konzipieren. Die totalitäre und allumfassende Darstellung der Macht stellt sich insofern problematisch dar, als sie es beiden Theorien verunmöglicht, kreativen verkörperlichten Widerstand auf der Ebene des Alltags, oder kollektive Widerstandspraktiken innerhalb ihrer Theorien abzubilden. Politisches Handeln wird in einem Außen der Macht verortet und Widerstand erscheint deshalb als kaum theoretisch fassbares Phänomen. Es wurde dargestellt, dass beide Theorien daher zwingend zu einer entpolitisierten und viktimisierenden Darstellung der marginalisierten Subjekte führen müssen. Dies steht jedoch, so wurde aufgezeigt, in einem Widerspruch zu der Tatsache, dass es sehr komplexe und - wie unterschiedlichste Protestbewegungen zeigen - mitnichten nur

ohnmächtige Positionen gibt, aus denen heraus ‚nacktes Leben‘ oder ‚die lebenden Toten‘ in der Realität handeln. Die Subjektivität der unterdrückten, ausgeschlossenen, entwerteten und dem Tod ausgesetzten Subjekte kann, so wurde in dieser Arbeit argumentiert, in beiden Theorien aus diesem Grund nicht angemessen theoretisch abgebildet werden, sie werden als entpolitisierte Subjekte ohne jegliche Möglichkeit, politisch zu handeln, zurückgelassen.

Als Haupthindernis für eine Konzeptualisierung von Widerstand im Rahmen der von Agamben und Mbembe beschriebenen nekropolitischen und biopolitischen Machtstrukturen wurde somit die Darstellung der Macht in beiden Theorien identifiziert. Einen Ausgangspunkt für eine mögliche Erweiterung bot Butlers Theorie der Performativität und ‚subversiven Aneignung‘, wie im vierten Teil dieser Arbeit durch eine Darstellung von Butlers Machtverständnis als performativ dargelegt wurde.

Im fünften Teil dieser Arbeit wurde vorgeschlagen, Nekromacht unter Rückbezug auf Butlers Theorie der Performativität zu re-konzeptualisieren. Es wurde dargelegt, dass, wenn Nekromacht nicht als totalitär und unumkehrbar, sondern als durch wiederholte Praktiken produziert und reproduziert gedacht wird, marginalisierte Subjekte nicht mehr nur als entpolitisierte Opfer der Nekromacht porträtiert werden müssen, sondern als vulnerabel und politisch handlungsfähig zugleich beschrieben werden können. Sie verfügen über Handlungsspielräume, die sie nutzen können, um hegemoniale Normen herauszufordern und zu destabilisieren. Die Re-Konzeptualisierung der Subjektivität marginalisierter Leben als politisch handlungsfähig eröffnet somit in dieser Arbeit die Möglichkeiten Widerstand, selbst unter nekropolitischen Bedingungen theoretisch greifbar zu machen.

Wenn Nekromacht als ein dynamisches, performativ hervorgebrachtes Machtgefüge gedacht wird, muss nekropolitische Widerstand nicht länger ausschließlich als heroischer Akt oder als vollständiger Rückzug aus der Macht verstanden werden, sondern kann als kontinuierlicher, performativer Prozess, der innerhalb der Machtverhältnisse stattfindet und diese zugleich subversiv transformiert begriffen werden. Ein Konzept von nekropolitischen Widerstand als performativer Praxis ermöglicht es somit, die Komplexität und Ambivalenz realer Widerstandsbewegungen und Handlungsspielräume der marginalisierten Subjekte innerhalb nekropolitischen Strukturen zu berücksichtigen.

Allerdings wurde ebenfalls darauf hingewiesen, dass zu einer vollständigen Darstellung nekropolitischen Widerstands immer auch die strukturelle Gewalt und die extreme Prekarität

gehört, denen die ‚nackten Leben‘ und ‚lebenden Tote‘ ausgesetzt sind. Ein Konzept nekropolitischen Widerstands muss die Spannung zwischen struktureller Gewalt und performativem Wandel anerkennen und darf nicht eine einseitige Perspektive der totalen Ohnmacht oder des allgegenwärtigen Widerstands einnehmen. Die Integration von Butlers performativer Machtkonzeption in die Theorien Agambens und Mbembes ermöglicht es zwar, eine differenziertere und dynamischere Vorstellung von Widerstand zu entwickeln. Dennoch konnte aufgezeigt werden, dass ein theoretisches Konzept nekropolitischen Widerstands sowohl die strukturellen Beschränkungen als auch die Möglichkeiten zur Handlungsmacht berücksichtigen muss, um zu vermeiden, in eine Viktimisierung marginalisierter Subjekte oder eine romantisierte Vorstellung von Widerstand zu verfallen.

Weitere Forschungsarbeiten könnten an dem Ansatz, die Nekromacht performativ zu denken, anknüpfen, als dass untersucht werden könnte, wie sich Nekromacht in informellen Bereichen außerhalb des formalen Blicks des Staates manifestiert, wie beispielsweise in sozialen Beziehungen und alltäglichen Interaktionen in öffentlichen Räumen. Die bisherigen Forschungen zu Nekromacht und biopolitischer Souveränität haben sich in der Analyse der Wirkungsweisen der Macht vor allem auf staatliche Maßnahmen der Exklusion über formale Strategien wie Gesetze, Regeln und Vorschriften konzentriert, mit denen bestimmte Bevölkerungsgruppen durch politische, wirtschaftliche und militärische Mittel schrittweise getötet oder sterben gelassen werden (vgl. Pele: 2020). Die Re-Konzeptualisierung von Nekromacht als performativ würde es weiteren Forschungsarbeiten ermöglichen zu untersuchen, inwieweit Diskurse oder alltägliche Handlungen dazu beitragen das Gegenüber nicht nur bewusst zu entmenslichen, sondern sogar als tötbar zu klassifizieren.

Ein performatives Verständnis von Nekromacht kann dazu dienen, das Verständnis der Komplexität von Sterbens- und Lebenserfahrungen in gegenwärtigen Gesellschaften zu ergänzen, indem der Fokus auch auf die alltägliche diskursive Ebene gelegt wird, in der sich Nekromacht manifestiert. Mbembe hat bereits darauf hingewiesen, dass die unterdrückenden Logiken der Macht oft unbewusst von den marginalisierten Subjekten reproduziert werden. Ein performativer Blick auf Nekromacht könnte diese ‚gesellige Beziehung‘ zwischen Macht und ihren unterdrückten Subjekten ausleuchten und aufzeigen, dass es sich bei der Reproduktion der Machtlogiken nicht nur um isolierte Ereignisse handelt, sondern dem Ganzen ein systematisches Muster der Re-Artikulation von Macht zu Grunde liegt.

Darüber hinaus eröffnet der Ansatz einer performativen Betrachtung von Nekropolitik neue Perspektiven für ethnographische und empirische Forschung. So könnten zukünftige Studien einerseits untersuchen, in welchen sozialen und kulturellen Kontexten marginalisierte Gruppen gezwungen sind, Nekromacht performativ zu re-artikulieren, und andererseits, wie marginalisierte Subjekte im Alltag oder auf der diskursiven Ebene versuchen ihrer Zuschreibung als ‚lebende Tote‘ und ‚nackten Leben‘ etwas entgegenzusetzen. Derartige empirische oder ethnographische Forschungen könnten dann in die Weiterentwicklung theoretischer Betrachtungen von Widerstand im Kontext nekropolitischen Machtstrukturen einfließen. Dies könnte dazu beitragen, die Wechselwirkungen zwischen Nekromacht und Widerstand nicht nur theoretisch zu erfassen, sondern auch praktisch nachzuweisen und besser zu verstehen.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio (2001): Ohne Bürgerrechte bleibt nur das nackte Leben. In: Jungle World, 4. Juli. Text abrufbar unter: <https://jungle.world/artikel/2001/27/ohne-buergerrechte-bleibt-nur-das-nackte-leben> (Zugriff am 09.01.2025).
- Agamben, Giorgio (2003): Was von Auschwitz bleibt: Das Archiv und der Zeuge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, Giorgio (2006): Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. 2. Auflage. Zürich-Berlin: diaphanes, Zürich, Berlin 2001: Suhrkamp Verlag
- Agamben, Giorgio (2014): 'What Is a Destituent Power?'. Environment and Planning D: Society. <https://doi.org/10.1068/d3201tra>
- Agamben, Giorgio (2015): Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben. Deutsche Erstausgabe, 10. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Agamben, Giorgio (2016): The Use of Bodies. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (2017): Ausnahmezustand. Deutsche Erstausgabe, 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Akıncı, Eylül Fidan (2017): Sacred children, accursed mothers: Performativities of necropoli- tics and mourning in neoliberal Turkey. In: Performance in a Militarized Culture. Mil- ton Park, Abingdon, Oxon ; New York, NY : Routledge, 2017. | Series: Routledge ad- vances in theatre and performance studies: Routledge, 47–65.
- Anyiwo, N., et al. (2020): Racial and political resistance: An examination of the sociopolitical actions of racially minoritized youth. *Journal of Youth Studies*. <https://doi.org/10.1080/24694452.2018.1470924>.
- Bargu, Banu (2014): Starve and immolate: the politics of human weapons. Columbia University Press.
- BBC News (31 October 2024): Women raped in war-hit Sudan die by suicide, activists say. Abgerufen am 31.01.2025, von <https://www.bbc.com/news/articles/c8xpqvz0e88o>.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (1992): Mbembe's Extravagant Power. In: Public Culture, 5 (1), 67–74.
- Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (1998): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2003): Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2005): Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

- Butler, Judith (2008): Folter und die Ethik der Fotografie, in: Linda Hentschel (Hg.), Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror. Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse, Berlin. S. 205-228.
- Butler, Judith (2010): Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2011): Bodies that matter: On the discursive limits of “sex”. Routledge classics, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2016): Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith (2020): Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen. Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Butler, Judith. (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Connolly, William Eugene (2004): The Complexity of Sovereignty. In: Edkins, Jenny/Pin-Fat, Véronique/Shapiro, Michael J. (Hrsg.), Sovereign lives: Power in global politics. New York: Routledge, S. 23–40.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2002): Homo sacer, das bloße Leben und das Lager: Anmerkungen zu einem erneuten Versuch einer Kritik der Gewalt. Die Philosophin, 13(25), 95–114. <https://doi.org/10.5840/philosophin132595114>
- Dorestal, Philipp (2021): Reassessing Mbembe: Postcolonial Critique and the Continuities of Extreme Violence. In: Journal of Genocide Research, 23 (3), 383–391.
- Ehrmann, Jeanette (2011): »Jenseits der Linie« Ausnahmezustand, Sklaverei und Thanatopolitik zwischen Aufklärung und (Post-) Kolonialismus. In: Loick, Daniel (Hrsg.), Der Nomos der Moderne. Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co KG, 128–149.
- Erlenbusch-Anderson, Verena (2018): Genealogies of terrorism: Revolution, state violence, empire. Columbia University Press.
- Foucault, Michel (2020): In Verteidigung der Gesellschaft: Vorlesungen am Collège de France (1975-76). 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fusco, Gian Giacomo (2023): Form of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474460941>.
- Geulen, Eva (2005): Giorgio Agamben zur Einführung. 1. Auflage. Hamburg: Junius.
- Gündüz, Orhun (2017): The fields of trans necropolitics: Trans women’s narratives on the vulnerabilities of trans death, bereavement, posthumous challenges and activism in Turkey. University of Gothenburg.
- Heier, Anne-Kathrin (2024): Inside Moria: Dieses Leid der Menschen wird bewusst herbeigeführt“. Abgerufen am 05.02.2025, von <https://editionf.com/inside-moria-dieses-leid-der-menschen-wird-bewusst-herbeigefuehrt/>.

- Heister, Michael; Schwarz, Richard (2004): Kritik der Biopolitik. Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris. Episteme (online). Abgerufen am 05.01.2025, von <http://www.episteme.de/htmls/Heister-Schwarz-Agamben-Negri.html>.
- Hengst, Magdalene (2024): Das nackte Leben und der Andere. Verletzbarkeit, Entmenschung und struktureller Ausschluss bei Giorgio Agamben und Jean Améry. In C. Angeli, M. Bstieler & S. Schmidt (Ed.), *Schauplätze der Verletzbarkeit: Kritische Perspektiven aus den Geistes- und Sozialwissenschaften* (pp. 39-56). Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110988819-003>.
- International Organization for Migration (IOM) (2025): Mediterranean. Abgerufen am 05.02.2025, von <https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>.
- Islekel, Ege Selin (2022): Gender in Necropolitics: Race, Sexuality, and Gendered Death. In: *Philosophy Compass*, 17 (5).
- Jan, Umer (2022): Sacred Necroresistance in India-Administered Kashmir: In: *Theoria*, 69 (170), 61–88.
- Jules-Rosette, Bennetta (2002): Afro-Pessimism's Many Guises. In: *Public Culture*, 14 (3), 603–605.
- Kallio, Kirsi; Meier, Isabel; Häkli, Jouni (2020): Radical Hope in asylum seeking: political agency beyond linear temporality, *Journal of Ethnic and Migration Studies*. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1764344>.
- Klünder, Jan-Paul (2017): Politischer Pessimismus: Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben. Bielefeld: Transcript.
- Kotsko, Adam; Dickinson, Colby (2015): *Agamben's coming philosophy: Finding a new use for theology*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Laclau, Ernesto (2011): Nacktes Leben oder soziale Unbestimmtheit? In: Loick, Daniel (Hrsg.), *Der Nomos der Moderne*. 1. Auflage. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, S. 77–90.
- Lemke, Thomas (2004): Die Regel der Ausnahme. Giorgio Agamben über Biopolitik und Souveränität. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (6), S. 943-963.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz: Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Orig.-Ausg., 1. Auflage. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Mbembe, Achille (2011): Nekropolitik. In: Pieper, Marianne/Atzert, Thomas/Karakayalı, Serhat/Tsianos, Vassilis (Hrsg.), *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 63–96.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. 5. Auflage. Berlin: Suhrkamp Verlag.

- Mbembe, Achille (2020): Postkolonie: zur politischen Vorstellungskraft im zeitgenössischen Afrika. 2. Auflage. Wien Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Mbembe, Achille (2021): Out of the Dark Night: Essays on Decolonization. Columbia University Press.
- McNevin, Anne (2013): Ambivalence and Citizenship: Theorising the Political Claims of Irregular Migrants. In: Millennium: Journal of International Studies, 41 (2), S. 182–200.
- McWhorter, Ladelle (2009): Racism and sexual oppression in Anglo-America: A genealogy. Indiana University Press.
- Mendiola, Ignacio (2017): De la biopolítica a la necropolítica: La vida expuesta a la muerte [From biopolitics to necropolitics: Life exposed to death]. Eikasía Revista de Filosofía, 219–248. Abgerufen am 21.12.2024, von <https://www.revistadefilosofia.org/75-11.pdf>.
- Mezzara, Sandro; Cortes, Maribel Casas; Pickles, John; Sebastian, Cobarrubias (2011): An Interview with Sandro Mezzadra. In: Environment and Planning D: Society and Space, 29 (4), S. 584–598.
- Mills, Cathrine (2008): The Philosophy of Agamben. Acumen Publishing.
- Murphy, Michael (2020): Potentiality, political protest and constituent power: A response to the special issue. Journal of International Political Theory, 16(3), 361–380. <https://doi.org/10.1177/1755088219860858>.
- Nagle, John (2022): Biopolitics, Destituent Resistance and Power-Sharing in Post-War Lebanon. In S. Mabon, S. Al Sarghali, & A. Ruished (Eds.), States of Exception or Exceptional States: Law, Politics and Giorgio Agamben in the Middle East (pp. 203–218). I. B. Tauris.
- Opitz, Sven; Matthies, Robert (2007): Interferenzen der Souveränität. In: Pieper, Marianne; Atzert, Thomas; Karakayali, Serhat; Tsianos, Vassilis, Empire und die Biopolitische Wende. S. 195–214.
- Otieno, Eric (2022): ‘Everywhere’s a Here, Isn’t It?’: Necropolitical Power and Its Circular Tendencies: Necropolitics, by Achille Mbembe, Durham, Duke University Press, 2019, 224 ISBN 9781478006510. In: Postcolonial Studies, 25 (1), 148–150.
- Owens, Patricia (2009): Reclaiming ‘Bare Life’?: Against Agamben on Refugees. In: International Relations, 23 (4), S. 567–582.
- Pele, Antonio (2020): Achille Mbembe: Necropolitic. Critical Legal Thinking. Abgerufen am 08.01.2025, von <https://criticallegalthinking.com/2020/03/02/achille-mbembe-necropolitics/>.
- Peoples, Columba; Vaughan-Williams, Nick (2015): Critical security studies: An introduction (2. Auflage). Routledge.
- Pieper, Marianne (Hrsg.) (2011): Biopolitik-in der Debatte. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Polychroniou, Ariadni. (2021): Towards a critical reconstruction of modern refugee subjectivity: Overcoming the threat–victim bipolarity with Judith Butler and Giorgio Agamben. *Open Philosophy*, 4(1), 202–218. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0185>.
- PRO ASYL (2024): Neue EU-Kommission: Grünes Licht für Pushbacks. Abgerufen am 05.02.2025, von <https://www.proasyl.de/news/neue-eu-kommission-gruenes-licht-fuer-pushbacks/>.
- Pucherová, Dobrota (2015): Forms of resistance against the African postcolony in Brian Chikwava’s Harare North. In: *Brno Studies in English*, 41 (1), 157–173.
- Rajaram, Prem Kumar; Grundy-Warr, Carl (2004): The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand. In: *International Migration*, 42 (1), S. 33–64.
- Rodríguez Madera, Sheilla Lee (2022): From Necropraxis to Necroresistance: Transgender Experiences in Latin America. In: *Journal of Interpersonal Violence*, 37 (11–12), NP9115– NP9143.
- Ryan, Caitlin (2016): *Bodies, power, and resistance in the Middle East: experiences of subjectification in the Occupied Palestinian Territories*. New York, NY: Routledge.
- Sandset, Toni (2021): The necropolitics of COVID-19: Race, class and slow death in an ongoing pandemic. *Glob Public Health*. 2021 Aug-Sep;16(8-9):1411-1423. <https://doi.org/10.1080/17441692.2021.1906927>.
- Sanyal, Debarati (2017): Calais’s “Jungle”. In: *Representations*, 139 (1), S. 1–33.
- Scheu, Johannes (2011): Giorgio Agamben: Überleben in der Leere. In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 439–451.
- Schmitt, Carl (2009): *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 9. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schulze Wessel, Julia (2017): *Grenzfiguren: Zur politischen Theorie des Flüchtlings*. Bielefeld: Transcript.
- Sharma, Nandita (2009): Escape Artists: Migrants and the Politics of Naming. In: *Subjectivity*, 29 (1), S. 467–476.
- Sheth, Falguni (2009): *Toward a political philosophy of race*. SUNY Press.
- Skorzak, Jonas (2019): Resisting necropolitics: Reconceptualizing agency in Mbembé and Agamben. *E-International Relations*. Abgerufen am 26.01.2025, von <https://www.e-ir.info/2019/08/21/resisting-necropolitics-reconceptualizing-agency-in-mbembe-and-agamben/>.
- Tagesschau (2024): Urteil des EGMR: Pushbacks in Griechenland teilweise rechtswidrig. Abgerufen am 5.02. 2025, von <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/egmr-urteil-pushbacks-griechenland-100.html>

- UNO-Flüchtlingshilfe (2025): Mittelmeer: Der gefährlichste Seeweg der Welt. Abgerufen am 05.02.2025, von <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/hilfe-weltweit/mittelmeer>.
- Vasilache, Andreas (2007): „Gibt es überhaupt ‚Homines sacri‘? Das nackte Leben zwischen Theorie und Empirie“. Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens. Hg. Janine Böckelmann und Frank Meier. Münster: Unrast-Verlag, 2007. 58–74.
- Vaughan-Williams, Nick (2009): Border politics: The limits of sovereign power. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Walters, William (2008): Acts of Demonstration: Mapping the Territory of (Non-) Citizenship. In: Isin, Engin/Neilson, Greg (Hrsg.) Acts of Citizenship. London: Zed Books, S. 182-207.
- Weat, Jeremy (2003): Achille Mbembe and the Postcolony: Going beyond the Text. In: Research in African Literatures, Vol. 34, No. 4. Winter 2003, 27–41.
- Wilcke, Holger (2018): Illegal und unsichtbar? Papierlose Migrant*innen als politische Subjekte. Bielefeld: Transcript.