

Wissen und Leben - Wissen für das Leben

Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik (unter Mitarbeit von Sieglinde Borvitz, Aurora Rodonò und Sainab Sandra Omar)

Bearbeitet von
Vittoria Borsò

1. Auflage 2014. Taschenbuch. 356 S. Paperback
ISBN 978 3 8376 2160 0
Format (B x L): 14,8 x 22,5 cm
Gewicht: 552 g

Weitere Fachgebiete > Medien, Kommunikation, Politik > Regierungspolitik > Kultur-,
Wissenschafts- & Technologiepolitik

schnell und portofrei erhältlich bei

The logo for beck-shop.de features the text 'beck-shop.de' in a bold, red, sans-serif font. Above the 'i' in 'shop' are three red dots of increasing size. Below the main text, 'DIE FACHBUCHHANDLUNG' is written in a smaller, red, all-caps, sans-serif font.

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Aus:

Vittoria Borsò (Hg.)

Wissen und Leben – Wissen für das Leben

Herausforderungen einer affirmativen Biopolitik

(unter Mitarbeit von Sieglinde Borvitz,

Aurora Rodonò und Sainab Sandra Omar)

Dezember 2014, 356 Seiten, kart., 34,99 €, ISBN 978-3-8376-2160-0

Biopolitik und Gouvernamentalität ersetzen allmählich das politische Regieren durch Netzwerke von Biosozietät. Leben begegnen wir darin aber nur in dessen Eingefangen-Sein durch politische, soziale oder auch ökologische Konzepte. Auswege findet dieses Buch in Beiträgen zur affirmativen Biopolitik von Roberto Esposito, von ihm selbst eröffnet, und in einer von Heidegger inspirierten Ontologie des Lebens, eingeleitet von Hans Ulrich Gumbrecht und aufgesucht in der Materialitätsästhetik von Schrift und Medien. So werden Konfigurationen eines Wissens des Lebens greifbar, die die Basis für einen Dialog mit den Biowissenschaften sein können.

Vittoria Borsò (Prof. Dr. phil.) lehrt Romanistische Literatur-, Kultur- und Medienwissenschaft an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2160-0

Inhalt

Vorwort

Vittoria Borsò | 9

NACH DER BIOPOLITIK – POLITIK DES LEBENS?

Mit der Biopolitik darüber hinaus

Philosophische und ästhetische Umwege zu einer Ontologie des Lebens
im 21. Jahrhundert

Vittoria Borsò | 13

Die Ambiguität der Biopolitik

Eine weberianische Lektüre

José Luis Villacañas | 41

FÜR EINE ONTOLOGIE DES LEBENS: ROBERTO ESPOSITO AFFIRMATIVE BIOPOLITIK UND DIE MACHT DES LEBENDEN

Communitas, Immunitas, Biopolitik

Roberto Esposito | 63

Der Ursprung des Konflikts

Vom Impolitischen zur Biopolitik bei Roberto Esposito

Dario Gentili | 73

Vom Impolitischen zum ›Impersonalen‹

Ein Dialog mit Roberto Esposito

Enrica Lisciani-Petrini | 97

Das Schwindelgefühl des Lebens

Roberto Espositos *Terza persona*

Alberto Moreiras | 115

Jenseits von Vitalismus und Dasein

Roberto Espositos epistemologischer Ort in der Philosophie des Lebens

Vittoria Borsò | 141

GENEALOGIE: VON DER ›MENSCHENWERDUNG‹ ZUR ›TIERWERDUNG‹

Biopolitik und Zoopolitik

Salvo Vaccaro | 173

Die Biopolitik der Geste in den mittelalterlichen Klosterregeln

Daniel Blanga Gubbay | 191

ÄSTHETISCHE MEDIATIONEN

Hispanische Vitalität ? Über die *Message* — so es denn eine gab — des Romans *Tiempo de Silencio* von Luis Martín-Santos

Hans Ulrich Gumbrecht | 201

Mikropolitik des Schreibens

Zur Biopoetik von William Blake

Roger Lüdeke | 211

Lyrik oder Gymnastik?

Die Schreibszene der *Pisan Cantos* von Ezra Pound

Marie Schmidt | 245

Paperbodies: Weibliche Biopoetik

Valeria Cammarata | 263

LEBEN, DAS MEDIALE UND DIE TECHNIK AUS SICHT DES ÄSTHETISCHEN

Mediale Gouvernamentalität

Timo Skrandies | 281

BioArt — Vom Labor-Objekt zum sozialen Subjekt

Desiree Förster | 305

Transfusionen des Humanen

Zur visuellen Poetik des Blutes in *Dexter* und *True Blood*

Dominik Mäder | 321

Biopolitik, Körper und Lebensräume

Ein feministischer Blick

Sergia Adamo | 335

Autorinnen und Autoren | 349

Vorwort

Dieser zweite Band zu biopolitischen Themen schließt an die 2013 erschienenen Akten der internationalen Tagung »Biopolitik, Bioökonomie, Biopoetik im Zeichen der *Krisis*« (20.-23.01.2010) an, der ersten Jahrestagung im Rahmen des gemeinsamen Promotionsprogramms *Europäische Kulturstudien* mit der Universität Palermo. Die Idee zu diesem zweiten Band kam auf, als ich während der Tagung und im Anschluss daran feststellte, dass im biopolitischen Paradigma die Frage des *bíos*, also des Lebens, bei der Politik ansetzt, von dieser »gefangen wird« und nicht herauskommt. Zwar gilt dies in einer solch extremen Variante nicht für alle Interpretationen des biopolitischen Projektes, doch schien es mir notwendig, mich auf diese beunruhigende Feststellung einzulassen und nach möglichen Fluchtlinien zu suchen. José Luis Villacañas hatte schon bei der Tagung von 2010 kritische Fragen zum biopolitischen Paradigma formuliert; Salvo Vaccaro konturierte Fluchtwege jenseits der Biopolitik entlang des Deleuz'schen »Tierwerdens«, der Kontingenz und des Möglichen. Diese Beiträge und die Aufsätze von Daniel Blanga-Gubbay, Valeria Cammarata, Timo Skrandies, Dominik Mäder und Sergia Adamo, in denen die Grenzbereiche des biopolitischen Paradigmas aufgesucht werden, wurden aus dem ersten Band ausgegliedert und in diese zweite Publikation einbezogen.

Bei der Suche nach Ansätzen, die das Leben epistemologisch und politisch nicht durch ihre Art des Fragens »einfangen«, nimmt der italienische Philosoph Roberto Esposito eine exponierte Stellung ein. Esposito erkannte am deutlichsten die epistemologische Leerstelle der Foucault'schen Biopolitik in Bezug auf das Leben selbst, denn *bíos*, also der erste Teil des biopolitischen Kompositums, wurde von Foucault nicht bearbeitet, auch wenn es im Begriff selbst mitschwingt und der französische Philosoph mit dem Projekt der Biopolitik das Ziel verfolgte, eben das Leben zu untersuchen.

In seinem *Œuvre*, das vom »Impersonalen« über die Trilogie *Communitas, Immunitas, Bios* bis hin zum »Impolitischen« geht, stellte sich Esposito eben dieser Herausforderung. Deshalb wurden die von ihm entfalteten Vermittlungen zwischen Leben und Politik, aber auch zwischen Philosophie des Lebens und *Bio-sciences* zum Gegenstand der ersten Hälfte dieses Bandes gemacht, in dem sich Esposito selbst und einige seiner Interpreten äußern. Die Auseinandersetzung

mit dem italienischen Philosophen, dessen Rezeption in den USA bemerkenswert ist, soll auch dem deutschen Lesepublikum seine Denkweise in der riskanten Frage des Wissens und der Politik des Lebens näherbringen. Dabei spielt nicht zuletzt die Übersetzungsentscheidung in Bezug auf den Begriff des ›Impersonalen‹ eine bedeutende Rolle, der in diesem Band eine Korrektur erfährt und das in deutschsprachigen Publikationen bisher verwendete ›Unpersönliche‹ ersetzt, verstellt doch Letzteres die Denkfigur des ›Impersonalen‹ und fördert ein Missverstehen dieses Begriffes im Sinne der Negation der Person.¹

Mit ›Ontologie des Lebens‹ wird schon bei Esposito, aber auch im zweiten Teil des vorliegenden Bandes der Postheidegger'sche Rahmen betont, in dem mehrere Heidegger-Referenzen konvergieren. Wenn es um die Frage geht, wie das Denken des Lebens konfiguriert werden kann, ohne dass es der Rationalität des Politischen, Ökonomischen, Juristischen oder Wissenschaftlichen anheimfällt, sind die Seinsdifferenz und das Zurücksetzen metaphysischer Zugriffe auf das Sein diejenigen Operationen, die heute bei der Suche nach einem affirmativen Weg zum *bíos* mögliche Fluchtpunkte öffnen. Ontologie und Ästhetik sind dabei einander eigentümlich nahe. Diesem Aspekt ist die zweite Hälfte des vorliegenden Buchs gewidmet, die Hans Ulrich Gumbrecht eröffnet. Die Nähe von Physis und Aisthesis, die auch ästhetische Objekte betrifft, wirft nicht nur neue Fragen zum Verhältnis von Leben und Technik sowie ihrer Mediationen auf, sondern gibt auch bemerkenswerte Impulse für die internationale Theoriebildung im Bereich der Geschichtswissenschaften.

Dieser zweite Band hat lange auf sich warten lassen. Aber ich hoffe auf Nachsicht, wenn man bedenkt, welch immenser Übersetzungsarbeit die hier gesammelten philosophischen Texte aus den USA, Italien und Spanien bedurften. Den Übersetzerinnen und Übersetzern ist deshalb ein großer Dank auszusprechen. Diese sind Maren Ahlzweig, Sieglinde Borvitz, Michael Heinze, Martin Henrich, Elisabeth Schmalen, Aurora Rodonò, Chiara Pomi und Jenny Wirth.

Für die wissenschaftliche Koordination bin ich Dr. des. Sieglinde Borvitz, Aurora Rodonò und Dr. des. Sainab Sandra Omar zu großem Dank verpflichtet. Genauso unverzichtbar beim Korrektorat der Übersetzungen, bei Lektorat und Redaktion der Texte waren Julia Fürwitt und Kristina van Raay. Für ihre Beteiligung an der Redaktion der Texte danke ich den Mitarbeiterinnen Maren Ahlzweig und Jenny Wirth, und nicht zuletzt Laura Lumpe, Nina Restemeier, Elisabeth Schmalen, Philip Hüpkas, Matthias Edeler und Jorgo Narjes (Weimar) sehr herzlich.

Vittoria Borsò

Düsseldorf/Weimar, im März 2014

1 | Die Gründe für meine Übersetzungsentscheidung finden sich in meinem hiesigen Artikel mit dem Titel: »Jenseits von Vitalismus und Dasein: Roberto Espositos epistemologischer Ort«.

Mit der Biopolitik darüber hinaus

Philosophische und ästhetische Umwege zu einer Ontologie
des Lebens im 21. Jahrhundert

Vittoria Borsò

Michel Foucault hatte in *La volonté du savoir* (1976) und in seinen Vorlesungen von 1979 das Paradigma der Biopolitik eröffnet. Es wurde jenes Feld sichtbar, in dem die produktiven Kräfte des Lebens seit dem 18. Jahrhundert zum Ziel politischer Strategien wurden: Individualisierungsprozesse und zugleich die Totalisierung der Individuationen führten zur demographischen Regulierung von Bevölkerung und Territorium, was schließlich zur Basis vom modernen kapitalistischen Staate und von dessen liberalen Regierungstechniken geworden ist. Dennoch bleibt in Foucaults Spätwerk trotz einer grundsätzlichen Wende vom Disziplinarstaat zu den gouvernementalen Techniken die Wirkung dieser Techniken zwischen disziplinärer und liberaler Macht ambivalent. So zeigten sich beispielsweise in der Analyse Foucaults die Aporien von Liberalismus und Neoliberalismus: Die liberalen Regierungstechniken müssen paradoxerweise Regulierungsmaßnahmen intensivieren, um die freie Kompetitivität von Interessenssubjekten zu sichern, welche ökonomisch (und militärisch) produktiv sein sollen. Da auch diese Aporien in Foucaults Verständnis produktiv sind, vergrößern sie auch das als Freiheit wahrgenommene Ausmaß der Wünsche.¹ Genau diese paradoxe Produktivität im biopolitischen Paradigma ist Gegenstand der 2013 erschienenen Veröffentlichung *Die Kunst, das Leben zu regieren* in der Spannung von *bíos*, Ökonomie und Ästhetik.

Der vorliegende Band stellt nun die Frage, ob eine Epistemologie des ›Lebens‹ anders möglich ist, als in dessen Abhängigkeit von der Ordnung des Politischen und des Ökonomischen, in der es bei Foucault und den weiterführenden Studien steht. Wie konfiguriert sich die Semantik von *bíos* in den Paradigmen, die sich auf Foucault berufen?

1 | Zu diesem Thema verweise ich auf den Beitrag von Laura Bazzicalupo (2013).

Die Frage des Lebens, der diese Publikation gewidmet ist, ist riskant, weil die Frage selbst das Leben in der Ordnung gefangen nimmt, auf die man sich beruft. Deshalb hatte auch Giorgio Agamben für eine kommende Gemeinschaft vorgeschlagen, das Leben zum Ansatzpunkt einer Philosophie des Politischen zu machen, ohne jedoch aus einer Bipolarität von Leben und Politik herauskommen zu können.

Was heißt überhaupt Leben? Der Begriff ist tautologisch und fungiert gewissermaßen wie eine *black box* im Latour'schen Sinne (1987).² Der Begriff *black box* wird von Kybernetikern oder Biowissenschaftlern benutzt, wenn die Phänomene zu komplex sind (wie etwa die DNA oder Doppelhelix). Wenn man die *black box* ›Leben‹ öffnet, so kommen weitere Assoziationen auf, ist doch dessen Verhalten unabhängig von seinem Kontext bekannt. So hat auch Foucault zwar mehr als an der Oberfläche sichtbar das ›Leben‹ selbst und seine biologischen Eigenarten als Möglichkeitsbedingung der Freiheit erkannt, was sich mit besonderer Deutlichkeit aus Philipp Sarasin's Parallelen zwischen Foucault und Darwin ergab (vgl. Sarasin 2008). Obwohl in *Naissance de la Biopolitique* (2004) kein Begriff des Lebens angeboten wurde, entwickelten sich dennoch alle späteren Versionen der Biopolitik vor dem Hintergrund eines nicht problematisierten Konzepts von Leben. ›Leben‹ zeige sich als Offenes und als Resistenz gegen die auf der Basis von Carl Schmitt formulierte Theologie der Macht (Agamben), als Resistenz der *multitude* im fragmentierten Empire (Negri/Hardt), als Biosozietät (Robinson) oder Vitalpolitik (Lemke) und diene jeweils als dynamisierendes Element von Gesellschaft, Politik und Ethik.

Die Schriften Foucaults bleiben somit ein ebenso anregendes, wie aber für die Bearbeitung der Frage des Lebens ambivalentes Projekt. Insofern mag die Skepsis von JOSÉ-LUIS VILLACAÑAS im Beitrag dieses Bandes mit dem Titel »Was regiert die liberale Regierung? Über das Missverständnis der Biopolitik« berechtigt sein, insbesondere wenn man bedenkt, dass Foucaults mündliche Ausführungen, die als Vor-Untersuchungen für eine Geschichte der Macht und ihrer Praktiken gelten, welche im Zusammenhang mit einer Geschichte der Produktionspraktiken des Subjektes und der *Sorge um sich* stehen, eigentlich nur Hypothesencharakter hatten. Es mag deshalb überraschen, dass diese Vorlesungen, die unter dem Titel *Naissance de la biopolitique* posthum publiziert wurden (2004), durch die Rezeption als ultimative Forschungen behandelt worden sind, als wären sie präzise Ausarbeitungen von Konzepten. Villacañas geht dementsprechend über die Rezeption von Giorgio Agambens Souveränitätsverständnis bis hin zur Immanenz von Resistenzkräften des Lebendigen im Ereignis der nicht personalen Individualisierung in Deleuzes Subjektivität und schärft dabei seine Skepsis

2 | Bei *Black-Boxes* werden die Aktanten bzw. deren Netzwerke zu identifizierbaren und prognostizierbaren Handlungseinheiten (vgl. Latour 1987: 131). Unter dem Titel *Black-Box Leben. Zwischen Materialismus und Vitalismus* hat Christiane Voss eine Tagung zur Philosophie des Lebens und den Medien organisiert (12.- 13.12.2013).

ausgehend von den Parallelen zwischen Michel Foucault und Max Weber. Mit dieser Optik und vor dem Hintergrund der Aporien von Agambens theologischem Paradigma der Biomacht als modellierbares und virtuell unendliches Überleben, stellt Villacañas das *Double-bind*-Szenario der Biopolitik heraus: Überall wird Arbeit in der Werkstatt gefordert, und überall wird die Klinik gefürchtet. Nicht viel anders verhalte es sich mit dem gouvernementalen Weg der biopolitischen Deutung, in dem Existenzformen und Lebensstile fokussiert werden. Obwohl Foucault aufgrund seiner anfänglichen Rezeption von Max Weber erkannt hatte, dass die Macht nicht ausgeübt werden kann, ohne die Reflexivität und den Freiheits-sinn des Subjektes zu beeinflussen, führt letztendlich dieser Weg in der Foucault-Rezeption zu einer aristokratisch-nietzscheanischen Form von Subjektivierung. Hier stellt Villacañas die Frage, ob dieser *homo aestheticus*, der zu Nietzsche und zum Animalischen zurückkehre und dessen Kapazität des Vergessens anstrebe, nicht die letzte Illusion Fausts sei.

Wenn Villacañas' Provokation von Max Webers Analyse des Liberalismus ausgeht und deshalb immer noch vom Politischen her orientiert ist, ist es ROBERTO ESPOSITO, der deutlich aufgefordert hat, das Verhältnis von Politik und Leben, von Gesetz und Leben sowie von Erkenntnis und Leben epistemologisch auf den Prüfstand zu stellen. Am Anfang von *bíos*, dem dritten Buch der Trilogie *Communitas*, *Immunitas* und *bíos*, steht die Feststellung, dass Michel Foucault im Kompositum ›Biopolitik‹ den ersten Begriff, nämlich das *bíos*, nicht erarbeitet und auch seinen epistemologischen Status wenig reflektiert habe (vgl. Esposito 2004: 39). Das Leben werde deshalb in seinem jeweiligen epistemologischen Rahmen gefangen gehalten.³ Die Lösungswege von Roberto Esposito werden in der ersten Sektion dieses Bandes u. a. von Esposito selbst dargelegt und diskutiert. Darüber hinaus stellen sich in den weiteren Sektionen die Autorinnen und Autoren aus verschiedener disziplinärer Perspektive der Herausforderung der Analyse des Verhältnisses von Wissen und Leben.

Die Relevanz dieses Zugangs zur Frage nach dem Verhältnis von Politik und Leben, von Wissen und Leben soll zunächst daran gemessen werden, inwieweit die aktuellen Paradigmen der Biopolitik, die sich um die Begriffe Biomacht und Gouvernementalität herum ranken, das Leben und nicht die Politik zum Einsatzort des Denkens machen. Orientiert sich nicht erneut die Ontologie und die Erkenntnis des Lebens an der Politik?

3 | So Esposito: »Das Leben wird von einer Politik eingenommen – und fällt ihr zum Opfer –, die darauf abzielt das innovative Potential des Lebens gefangen zu nehmen« (Esposito 2004: 25, dt. d. Vf.).

DER EINSATZORT DES LEBENS IN DER BIOPOLITIK

In der Fortentwicklung des biopolitischen Projektes seit den 1990er Jahren ist die von Foucault hinterlassene Ambivalenz von Biopolitik eine *Black-Box*-Lösung. Wir finden darin bestimmte Assoziationen, die letztendlich die Abhängigkeit des *bíos* von der Politik stabilisieren. Dies ist der Fall, auch wenn – über die Grenzen der auf die Körper bezogenen Biopolitik hinaus – ein duktileres Instrumentarium für die Analyse sozialer Prozesse der Gegenwart gesucht wird, was etwa Thomas Lemke in der Gouvernamentalität aufgehoben sieht. Auch hier ist die Einführung des Begriffs der ›Vitalpolitik‹ entscheidend. Dieses Konzept von Alexander Rüstow, dessen Definition in der Vorlesung vom 14. Februar 1979 von Foucault übernommen wurde,⁴ ermögliche, so Thomas Lemke, den Übergang von den physisch-biologischen zu den politisch-moralischen Existenzformen.⁵ Auf dieser Basis nehmen sich die Gouvernamentalitätsstudien die Analyse der Kontrolltechniken und der Fähigkeit von Subjekten zur Selbstadministration zum Ziel. ›Vitalpolitik‹, eine Metapher für die Gesamtsituation des Arbeitnehmers, wird zwar für die sozialwissenschaftlichen Gouvernamentalitätsstudien zum Auslöser von überaus produktiven Fragekonfigurationen (vgl. Lemke 2007).⁶ ›Leben‹ wird aber als Weise der Existenz interpretiert und bleibt deshalb auch hier nicht weiter hinterfragt.

An der Wende zum 21. Jahrhundert herrscht maßgeblich die Stimmung von *High-risk*-Gesellschaften und den Biotechnologien bzw. biotechnologischen Kontrollen vor. Je mehr das Unvorhersehbare in Politik und in den Biowissenschaften trotz des gentechnologischen Aufrüstens wächst, desto radikaler erscheinen die Herausforderungen der Biopolitik und desto unklarer oszilliert die Terminologie zwischen *Biopolitik* und *Biomacht*. Zwei Weisen der Interpretation sollen im Folgenden genauer betrachtet werden: auf der einen Seite das italienische Paradigma, das in der *Biomacht* die Verkörperung der sich steigernden Kontrolltechniken im späten Kapitalismus sieht – es ist die Position von Giorgio Agamben und Toni Negri; auf der anderen die an den Biotechnologien orientierte Analyse einer neuen Anthropologie der Gegenwart von Rabinow und Rose.

4 | »[...] eine Politik des Lebens, die im wesentlichen nicht wie die traditionelle Sozialpolitik auf die Erhöhung der Löhne und die Verkürzung der Arbeitszeit gerichtet ist, sondern die sich die gesamte Lebenssituation des Arbeiters bewusst macht, seine wirkliche konkrete Situation, von morgens bis abends und von abends bis morgens« (Foucault 2006: 223f.).

5 | Lemke verweist auf die fundierende Bedeutung dieser Konzeption von Rüstow für den Übergang Foucaults von der Biopolitik auf die Gouvernamentalität (z. B. 2007a).

6 | Ich verweise auch auf die an der Goethe-Universität Frankfurt unter der Leitung von Thomas Lemke 2010 abgeschlossene Dissertation von Alexandra Rau *Psychopolitik. Gouvernamentalitätstheoretische Untersuchungen zu Macht und Subjekt in subjektivierten Arbeitsverhältnissen*.

Für Agamben manifestiert sich heute die einschließende/ausschließende Matrix der aristotelischen Opposition von *bíos* (politisches Leben) und *zoé* (nacktes Leben im Bann der Politik) nicht nur in der Politik, sondern auch in den biogenetischen Technologien. Jeder ist im Umfeld des eigenen technologischen *Know-hows* quasi-souverän über die Entscheidung, was bloßes Leben (*zoé*) und lebenswertes Leben (*bíos*) sein kann: Die biopolitische Entscheidungsmaschine geht bis zu den einzelnen Organen, Zellen und Genen. Je mehr die Entscheidungsgewalt wächst, desto mehr steigert sich die Unbestimmtheitszone und damit der latente Ausnahmezustand.⁷ Anders gesagt, die Entscheidung über Leben oder Tod ist nicht mehr eine Kompetenz des Staates, sondern der medizinischen Autorität. Die Thanatopolitik ist technologisch Teil der Biopolitik.

Auch dieser Band geht an verschiedenen Stellen der Frage nach dem Problem des Lebens unter Bedingungen biotechnologischer Transformationen nach. Zum Auftakt fragt ALBERTO MOREIRAS nach den Möglichkeiten einer politischen Praxis am Wendepunkt der Menschheitsgeschichte, infolge der im Laufe einer oder zweier Generationen zu erwartenden technologischen Sprünge. Trotz seiner Zustimmung zu Roberto Espositos Dekonstruktion des Personenbegriffs neigt er zur Übernahme der Sorge von Agamben um die Einverleibung des Menschen durch die Technopolitik. Agambens Strategie besteht dabei aus bipolaren, miteinander unversöhnlichen Strategien, nämlich einerseits dem Produktionsdispositiv von bloßem Leben – dessen Zerlegung nur in der Kunst möglich ist –, andererseits dem Rückzug von der Politik in die in *Die kommende Gemeinschaft* von Deleuze übernommene *beatitudo*, d. h. Glückseligkeit als Erfahrung der reinen Immanenz von Leben. Entscheidend sei aber, so Moreiras, nicht das unpersönliche und doch einmalige Leben (*homo tantum*), das Deleuze vorschlägt (vgl. Deleuze 2006: 385), sondern der in Moreiras' Aufsatz ausführlich rekonstruierte Zugriff Agambens auf die Lektüre des Seminars von Martin Heidegger im Wintersemester 1929/30 mit dem seltenen Fall der Stellungnahme Heideggers zum Begriff des Lebens.⁸ In der für Agamben üblichen Verknüpfung seiner Heidegger-Rezeption mit dem politischen Denken von Walter Benjamin am Ende von *Das Offene* erfolgt das, was Moreiras als »einen gedanklichen Schritt nach vorne« bei der Übernahme der

7 | Obwohl atopische Konfigurationen wie Asyle oder Container-Dörfer, welche Asylanten bzw. Migranten das Recht auf den Ort versagen, Agambens Radikalität bestätigen mögen, ist in *Stato d'eccezione* (2003, dt. 2005) das Bild der Biomacht mit der Hauptthese, das Lager – also der Ort der Biomacht zur Auslöschung des Lebens – sei der *Nómos* der Moderne, apokalyptisch.

8 | Heidegger unterstreicht mit einer »diskreten Geste« die Wichtigkeit dieser Vorlesungen *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, wenn er 1975, ein Jahr vor seinem Tod, den Text dieser Vorlesungen zu der erst 1983 in der Gesamtausgabe erfolgenden Publikation freigibt und eine Widmung für Eugen Fink mit der Erinnerung hinzufügt, dieser habe »wiederholt den Wunsch [geäußert], [...] diese Vorlesung möge vor allen anderen veröffentlicht werden« (Heidegger, zit. n. Agamben, 2003: 57).

Deleuze'schen Glückseligkeit bewertet. In einer post-humanen Gesellschaft gehe die »völlige Menschwerdung des Tieres mit der völligen Tierwerdung des Menschen einher« (Agamben 2003: 86). Darin entwickle Agamben eine »gute« Politik des sich Besinnens des Offenen in der Gemeinsamkeit von Tier und Mensch, und dies verhindere, dass man die Verborgenheit der Welt im Tier vergisst und als Mensch Macht ausübt, d. h. Besitz des Anderen ergreift. In dieser Lösung, und in der verstörenden Nähe von Tierwerdung des Menschen und Menschwerdung des Tieres – was aber auch ein Erwachen hinsichtlich einer Ethik des Anderen sei – sieht Moreiras trotz der zugleich als notwendig anerkannten Kritik des Begriffs der Person durch Roberto Esposito doch auch einen Appell zur Rückkehr zum persönlichen Subjekt als unabdingbar für die politische Praxis. Espositos Forderung nach einer *persona vivente* könne angesichts der weltweiten Zerstörung von Menschenleben nur als Banner fungieren, so Moreiras, der zweifelt, dass das Impersonale in das Animalische und das Organische reichen kann, und wachsam genug ist, sich die Kraft der Technopolitik zunutze zu machen. Zu fragen wäre indes, wie die Praxis eines solchen Subjektes aussieht, wenn sich dessen Widerstand durch den Rückzug von der Politik in die Verzichtformel äußert, die Agamben im berühmten Satz von Bartleby verkörpert sieht: »I would prefer not to«. Dabei wäre eine weder von Agamben noch von Moreiras vollzogene Besprechung von Melvilles narrativer Ästhetik weiterführend, hat doch Bartlebys Verzicht durchaus die Fähigkeit, Sand im Getriebe der Macht zu streuen und das funktionalistische Produktionsdispositiv wenn nicht zu zerlegen, so doch zu stören.

Indes bleibt bei Agamben die *Double-bind*-Position von einem offenen »nacktem Leben« in einem Arendt'schen Sinne, das in Agambens Denken stets riskiert zum *homo sacer* zu werden. Es ist der von Salvo Vaccaro in diesem Band besprochene Kurzschluss von öffnendem Tierwerden und dem zoo-logischen Ausschluss des unter dem Bann einer souveränen Biomacht fallenden Lebens, der eine weitere Perspektive dieser Fragestellung eröffnet.⁹ Abgesehen davon, dass Agamben verschweigt, dass der Begriff von *zoé* bei Aristoteles ebenfalls die Potenz impliziert, Gott und Tier zugleich zu sein, muss an ihn die Frage gestellt werden, ob dessen Lösung die Bipolarität von Politik und Ontologie des Lebens nicht weiter vertieft, wobei das Leben nur als Widerstand zur souveränen Biomacht politisch aktiv werden kann. Ohne anderweitige Mediation zwischen Leben und Politik riskiert das *Lebende* stets zerstört zu werden, weil es sich lediglich als Widerstand vor der Gefahr von dessen Auslöschung äußern kann.

Es bedarf anderer, vielleicht riskanterer Zugänge zu dem, was Moreiras richtig erkennt, nämlich die Herausforderung des heutigen Wendepunktes in der »Menschheitsgeschichte«. Agambens extreme Position zeigt jedenfalls die Gefahren einer Biopolitik, die keine Anschließbarkeit an Fragen der Ökologie im

9 | Auch in *Il Regno e la Gloria* will Agamben in der Glorifizierung des Souveräns das Arknum im Zentrum der Macht sehen (vgl. 2007: 83-121, 277-284).

Kontext der Technikwissenschaft hat, wie es dagegen im situierten Wissen von Donna Haraway oder in den Mediationen der Existenzweisen im technisch-wissenschaftlichen Sinne von Gilbert Simondon (1989) und dessen Fortführung in der Analyse von Bruno Latour (2012) der Fall ist.

Agambens extremes Verständnis von *Biomacht* findet sich auch bei Toni Negri, der sich auf das ›Leben‹ beruft, wenn er in seinem neomarxistischen und operaistischen Ansatz die postmoderne Fragmentierung des Imperialismus als eine Chance bewertet, das zu realisieren, was der späte Foucault mit Biopolitik intendiert, nämlich eine nun durch die *Multitude* vollzogene allgemeine politische Ökonomie des Lebens (vgl. Negri 2003: 79f.) zu konzipieren. Foucaults Philosophie der Freiheit und die mit Subjektivierungsprozessen einhergehenden Resistenzen der *Biopolitik* verwirklichen sich deshalb innerhalb eines globalisierten *Empire*, das nach Auflösung der Grenzen von Politik und Ökonomie, von Reproduktion und Produktion von Leben kein Außen und kein Zentrum mehr aufweist. Die Produktivität des Körpers und der Affekte dynamisiere die *Biopolitik* gegen die *Biomacht* der das Leben durchdringenden Technologien. Subjektivitäten können sich im fragmentierten *Empire* befreien, weil sie nicht nur von der Arbeit und von der Sprache, sondern auch vom Körper, den Affekten, Wünschen und von der Sexualität, d. h. vom ›Leben selbst‹, hervorgebracht werden (vgl. Negri 2003: 81). Steht aber Leben in dieser Produktivität des Körperlichen nicht immer noch im Bann des Politischen? Von welchem epistemologischen Standpunkt wird Wissen vom Leben gewonnen? Wissen ist bei Negri ein immaterielles Gut, das durch neue Technologien und Infrastrukturen von der Kontrolle und ungerechten Verteilung befreit werden kann und soll.

Wie immer die Produktivität der Gouvernementalität zwischen dem Regieren und dem Regiertwerden definiert wird, bleibt die Frage offen, was der Status des Lebens in dieser Produktivität des Körperlichen oder gar des Molekularen ist, deren Bezugsrahmen immer noch die Ordnung ist. Bei der Kontinuitätsthese des Lagers seitens Agambens und der Transformationsthese in eine andere (gouvernementale) Ordnung bleibt das Leben in heteronomer Position gegenüber diesen Ordnungen. Wie Salvo Vaccaro in diesem Band diagnostiziert: Mit der Biopolitik werde zwar unterdrückende und repressive Herrschaft dezentralisiert, die das Leben ausschließlich als Grenze der Entfaltung der souveränen Macht interpretierte. Die Beziehung zwischen Politik und Leben präzisiert sich aber immer noch unter dem Gesichtspunkt der Unterlegenheit: Das Leben wird leben gelassen, ohne weiter die konstante Erpressung des Todes zu erleiden, die – unerwartet – zu einer extremen Bedrohung werden kann.

Agambens und Negris extreme Deutung des Begriffs der Biomacht erklärt sich möglicherweise als Publikationsereignis des Jahres 1990, als Foucaults Vorlesungen des Jahres 1975-1976, die erst 1997 in der Edition von M. Bertani und A. Fontana – unter der Leitung von F. Ewald und A. Fontana mit dem Titel *Il faut défendre la société* – auf Französisch erschienen, schon im Jahre 1990 auf Italienisch publiziert wurden. Der Titel *Difendere la società* trug den Untertitel *Dalla guerra*

delle razze al razzismo di stato, was die Hauptfrage der Vorlesungen interpretierte, nämlich wie der historische Übergang am Ende des 19. Jahrhunderts möglich war, als die rassischen Konflikte zu einer Modalität von Regierungspraktiken wurden. Gemeint sind folglich jene Praktiken, die die Handlung der Anderen bestimmen, als der Staat das biologische Rassenprinzip zur Grundlage politischer Entscheidungen machen konnte. Foucault argumentiert hier im Sinne einer tragischen historischen Kombination von Biomacht und staatlicher Souveränität. Der Staat setzt wieder die alte Macht ein, »sterben zu machen« und transformiert damit die Biopolitik zum extremen (wenn auch nicht seltenen) Fall einer thanatopolitischen Technik (vgl. Foucault 1997: 214-230).¹⁰ Die Interpretation von Biomacht in Italien steht unter diesen Vorzeichen, verstärkt durch den Kontext der interethnischen Kriege jener Jahre in Ex-Jugoslawien. Agambens These des Lagers als *Nómos* der Moderne lässt sich ebenso damit in Verbindung bringen wie Negris Verständnis der Biomacht oder Roberto Espositos Immunitätsparadigma als thanatopolitische Pragmatik. Doch Espositos Philosophie des Lebens sucht gerade Fluchtlinien aus den thanatopolitischen Extremen der Biopolitik. Tatsächlich ist sein Ansatzpunkt die Kritik daran, dass ›Politik‹ und ›Leben‹ im Denken Foucaults einen absoluten Charakter haben und ursprünglich separate Bereiche sind, die erst im politischen Denken zusammengeführt werden (vgl. Esposito 2004: 38). Die Frage Moreiras' am Ende seines Aufsatzes, ob ›Leben‹ als Horizont der künftigen Philosophie, wie sie Esposito postuliert, nicht lediglich eine weitere transzendente Illusion sei, verlangt eine epistemologische Auseinandersetzung mit dem Begriff des Lebens. Wie wir sehen werden, ist der Umschlag, der im Denken Espositos den affirmativen Weg einer Philosophie des Lebens eröffnet, epistemologisch.

DAS EPISTEMOLOGISCHE PARADIGMA DES LEBENS

Rabinows und Roses Analyse der Gegenwart gehören zum Teil zu dem epistemologischen Paradigma, das Foucault im letzten Text, dem er Ende 1984 die Imprimatur gab, findet und Georges Canguilhem betraf.¹¹ Canguilhem hatte sowohl den Mythen des philologischen Vitalismus Bergsons als auch dem Biologismus als Ausgangspunkt in der Frage des Lebens widersprochen. Vielmehr gewann Canguilhem als Epistemologe aus der Geschichte der Biologie Indikatoren, nämlich im Hinblick auf die Probleme, die es zu lösen gilt, und in Bezug auf die Reduktionen, die vermieden werden müssen. Foucaults Diagnose auf der Basis

10 | Zum Ereignisjahr 1990 für die Rezeption der Biomacht vgl. Ottavio Marzocca (2013: 149ff.).

11 | Es handelt sich um den Aufsatz, der in der Georges Canguilhem gewidmeten Nummer *Revue de métaphysique et de morale* (janvier-mars 1985) als leicht modifizierte Version der Einleitung zur amerikanischen Fassung von *Normal et Pathologique* erschien. Die erste 1978 publizierte Fassung ist in Band III, No. 219 von *Dits et Écrits* aufgenommen.

von Canguilhem ist heute noch gültig: Das noch zu lösende Problem ist die Frage nach der »Originalität des Lebens«, ohne dass Originalität im Sinne einer unabhängigen Domäne des Natürlichen zu verstehen wäre. Zu vermeidende Reduktionen sind diejenigen, die uns vergessen lassen, dass die Biowissenschaften bei Prozessen der Konservierung, Regulierung, Adaptation und Reproduktion die Frage des Wertes – und damit biopolitische Fragen – *volens nolens* nicht entbehren können.

Die Arbeiten von Rabinow und Rose sind in diesem Sinne »epistemologisch«. Sie gehen tatsächlich konkreter auf die Biotechnologien des Lebens ein, die a) auf die Problematisierung der kollektiven menschlichen Lebenskraft (*vitality*), Krankhaftigkeit (*morbidity*) und Mortalität sowie auf Wissensformen, Autoritätsregimes und Interventionspraktiken Einfluss nehmen, welche wünschenswert, legitim und wirksam sind (vgl. Rabinow/Rose 2003: 3). Wenn Biopolitik die Makrotechnologien der Macht betrifft, so ist für Rabinows »Biosozialität« und Roses »Ethopolitik« (Rose 2000: 53¹²) die Biomacht keine abstrakte Philosophie, sondern ein dynamisches Ensemble, das sich in drei zusammenfließenden Linien artikuliert: Im biotechnologischen Wissen über vitale Prozesse artikuliert sich ein *Know-how des Lebens* selbst, das jedoch auch in Machtrelationen verwickelt ist, da dieses Wissen Lebewesen zu ihrem Objekt macht. Demgegenüber produzieren Subjekte, die qua Lebewesen an sich selbst arbeiten, multiple Kombinationen und Subjektivierungsmodi, die in einer Analyse der Gegenwart noch kartiert werden müssen. Die biopolitische Rationalität der nächsten Zukunft muss auf detaillierten empirischen Analysen basieren und die Transformationen, die durch diese drei Achsen hindurch erfolgen, und die Kombinationen zwischen ihnen untersuchen.¹³ Rose koinzidiert epistemologisch die Sorge um die »Wiederbelebung« des Lebens nach dessen Informatisierung und Mathematisierung durch die Molekularbiologie, wobei »vitality« nun als materiell-biologische Kategorie zu verstehen sei. Der molekulare Ansatz in der Biologie mache es erforderlich, produktiv mit Unbestimmbarkeiten und Wahrscheinlichkeiten umzugehen und einzusehen, dass Erkenntnisse auf dem Gebiet der Genomik Unsicherheiten gerade nicht verringern, sondern steigern (vgl. Rose 2009: 171).

12 | *Ethopolitics* meint die zeitgenössischen Bio-Technologien des Selbst. Die körperliche Definition der Person hat neue Beziehungen zwischen unserer Biologie und unserem Verhalten – was u. a. Thema der Epigenetik ist. So ist die körperliche Individualität offen für eigene Entscheidungen, Vorsichtsmaßnahmen und Verantwortung sowie auch Experimenten und Widersprüchen. Es ist somit insgesamt eine »politic[] of 'life itself« (Rose 2001).

13 | Auf der Basis von postkolonialen Relationen, so Rabinow und Rose, gilt es, auch die transnationalen Flüsse von Wissen in Spannung mit ihrer lokalen Situierungen zu berücksichtigen – etwa das Verhältnis zu den supranationalen Institutionen wie der Europäischen Union und der *World Health Organization* (vgl. Rabinow/Rose 2003: 35). Trotz dieser Netzwerke räumen die Autoren ein, dass sich neue Marginalisierungen ergeben, nämlich bei denjenigen, die über die Technologien des Selbst nicht verfügen.

Biomacht als biotechnologisch verstandener Lebensprozess steht hier nicht direkt im Bann der Politik; sie stellt vielmehr einen Verhandlungsraum von Politik, Biotechnologie und sozialen Prozessen dar. Die von Foucault bei Canguilhem betonte Unbestimmtheit und Kontingenz des Lebendigen kommen im molekularen Vokabular zwar wieder zur Geltung, doch welcher Platz wird der Kontingenz zugeschrieben, die durch die Möglichkeit, in die Natur einzugreifen, noch zusätzlich gestiegen ist,¹⁴ wenn es um die Analyse des Lebenden geht? Wie kann eine solche Analyse überhaupt formuliert werden, bevor sie zur Analyse der Weisen wird, wie Kontingenz durch Normierung reduziert wird (alte Biopolitik) oder in »zahlreichen Optionen dessen [vorkommt], was sein sollte (oder könnte)« (Nowotny/Testa 2009: 16)? Transformiert sich die Analyse des Lebens nicht wieder in eine Analyse der biopolitischen Techniken, nämlich der Art und Weise, wie das alte »Natürliche auf der molekularen Ebene erheblich politisch wird« (Nowotny/Testa 2009: 16)¹⁵? Diese skeptischen Fragen stellen die Biowissenschaftler und Mediziner Helga Nowotny und Giuseppe Testa im Zusammenhang mit der Biogenetik (vgl. Nowotny/Testa 2009: 17).

Foucault hat im obengenannten Aufsatz, in dem er die Bedeutung von Georges Canguilhems epistemologischer Positionierung in der Frage nach dem Wissen des Lebenden rekonstruierte, pointiert das Ereignishafte der Epistemologie hervorgehoben.¹⁶ Schon für Gaston Bachelard waren die Grenzen zwischen den Disziplinen keine Barriere, sondern ein Zwischenraum wechselseitiger Assimilation und deshalb auch besonderer mentaler Aktivität (vgl. Bachelard 1974: 25).¹⁷ Canguilhem hatte dieses Prinzip extrem ausgeführt. Er hatte den exakten Wissenschaften aus der Höhe ihrer Formalisierung in die Regionen der Imagination und zugleich der Philosophie unbequeme Fragen gestellt, die nicht mehr von der Ökonomie von Wahr und Falsch absehen konnten. Foucault hebt besonders die Kontingenz des Unvorhergesehenen hervor, die das Lebende als Potentialität ausmacht (von Seiten der Norm als Potentialität von Fehlern bewertet). Das Unvorhergesehene ist die noch nicht kontrollierte Bewegung, bevor es als Krankheit, Mangel oder Monstrosität bewertet wird. Es ist eine Art produktive Perturbation in einem Informationssystem, jene Perturbation, die im Zusam-

14 | Vgl. den Hinweis von Joseph Vogel (2002) hinsichtlich der Isolierung der Kontingenz schon in der Neuzeit.

15 | Während noch für die Naturgelehrten des 18. Jahrhundert (etwa Diderot) aus der Ansicht der Natur Normen über den Umgang mit ihr abgeleitet werden können, was die normative Debatte über Werte und Sinnggebung regeln konnte, ist mit der Biogenetik das von der Natur Vorgegebene offen für Eingriffe, sodass das Natürliche fortan deren Kontingenz unterliegt. Das, was ist, vervielfältigt sich dann in zahlreiche Optionen dessen, was sein sollte (oder könnte) – soweit Nowotny/Testa (2009: 16f.).

16 | Vgl. Vittoria Borsò in diesem Band.

17 | Ich verweise auch auf Friedrich Balkes Betonung des vorläufigen und produktiven Charakters wissenschaftlicher Grenzziehungen und Überschreitungen (vgl. Balke 1993: 242).

menhang ästhetischer Prozesse eine besondere Rolle spielt, wie sich in der der Ästhetik gewidmeten Sektion dieses Bandes herausstellt, die aber den Umschlag von einem thanatologischen in einen lebensfördernden Begriff von Immunität bei Roberto Esposito epistemologischer und genealogischer Auseinandersetzung mit dem medizinischen Begriff immunitärer Prozesse ermöglichte. Es ist deshalb nicht zufällig, dass Canguilhem's Epistemologie und Neudeutung der Norm in *Immunitas* einen Umbruch im Denken von Immunität herbeiführt,¹⁸ nämlich von der Objektivierung des Lebens in Abhängigkeit von der Norm hin zur Transzendenz des Lebens gegenüber der Norm. »Die Norm des Lebens eines Organismus ist vom Organismus selbst gegeben, sie ist in seiner Existenz enthalten« (Canguilhem zit. n. Esposito 2004: 200).¹⁹ Canguilhem kehrt also die Abfolge von Vorgängigkeit und Nachfolge um. Das Abnorme bestimmt die Notwendigkeit und auch die Möglichkeit der Norm. Das Abnormale besteht vor der Normierung, widersteht ihr, die es vereinnahmt, es dringt in ihr Inneres ein und modifiziert sie. Es ist die Tendenz zur permanenten Selbstdekonstruktion, oder anders gesagt: Der normalste Organismus ist derjenige, der am häufigsten seine Normen übertreten und transformieren kann. Die Norm ist also die Fähigkeit, die eigenen Normen zu verändern. Das Außen im Inneren ist die Bedingung der Lebenskraft der Existenz – eine in der Biogenetik fundamentale Einsicht. Für Canguilhem bedeutet dies, dass sich das Leben und – anders als das Gesetz – die Norm, auf die es sich bezieht, sich nicht im Grenzbereich der Trennung, sondern am Berührungspunkt zwischen Lebendem und Leben abspielt, wie auch von der heutigen kulturwissenschaftlichen Ökologie²⁰ angestrebt.²¹ Wir sind nicht mehr

18 | Am Ende des vorletzten Kapitels von *Immunitas* ermöglicht der Bezug auf Canguilhem den Übergang von der immunitären Thanatologie als Schutz des Lebens geschlossener Organismen – ein Schutz, der »das Risiko erzeugt, das er abwehren soll (vgl. Esposito 2004a: 197) – zu einem Immunitätskonzept, das als Alterierung von Identitäten lebenserhaltend ist. Donna Haraway ist die Referenz des darauf folgenden, letzten Kapitels von *Immunitas* mit dem Titel »Implantat«. Das Ineinandergreifen von Norm und Abweichung wird zu einer Bedingung der Lebenskraft der Existenz. Darauf geht die Biologin und Kulturtheoretikerin in *The promises of monsters* ein: »The genetics of immune system cells, with their high rates of somatic mutation [...] makes a mockery of the notion of a constant genome even within ›one's‹ body. [...] The immune system is everywhere and nowhere. Its specificities are indefinite if not infinite, and they arise randomly; yet these extraordinary variations are the critical means of maintaining bodily coherence« (1992: 323). Vgl. Vittoria Borsò (2013a).

19 | Die Original-Passage Canguilhem's findet sich in Canguilhem (1977).

20 | So Donna Haraway: »If the word exists for us as ›nature‹, this designates a kind of relationship, an achievement among many actors, not all of the human, not all of them organic, not all of them technological. In its scientific embodiments as well as in other forms nature is made, but not entirely by humans; it is a co-construction among humans and non-humans« (1992: 297).

21 | Hierauf geht der vorliegende Band speziell im Kontext der *Bioart* ein.

im Bereich der von Benjamin denunzierten Gewalt der Rechtsprechung, die das Leben durch Aufopferung des Lebenden sichert und erhält. Vielmehr muss das Denken des Lebenden vom Lebenden selbst zu Konzepten inspiriert werden,²² schlussfolgert Esposito auch in *bíos* mit Bezug auf *La connaissance de la vie*.²³ Hier wird das, was Esposito im Vorwort zu *bíos* postuliert, nachvollziehbar: Wonach bisher nicht gefragt wurde, ist nach einem *bíos*, nach einem Leben, das nicht – wie in der modernen Biopolitik – durch die Mediation der Ordnung und mit von ihr abhängigen Kategorien konzipiert wird, eine Ordnung, die das transzendente Apriori des Verhältnisses zwischen Macht und Subjekten darstellt (wie im gouvernementalen Paradigma). Vielmehr wird auch in Auseinandersetzung mit den Biowissenschaften nach Konzepten von Leben gesucht, das in dessen Immanenz die Normen seiner eigenen Politik enthält, denn eine etwaige absolute, bejahende Politikfähigkeit des *bíos* ist noch nicht behandelt worden (vgl. Esposito 2004: XIII). Im Lebenden finden sich also Spuren der Macht des Lebens selbst. Das Epiteton »vivente« für das Denken der italienischen Philosophie (vgl. Esposito 2010) nimmt Bezug auf *im Leben* verwurzelte Konzepte, wie sie Canguilhem gefordert hatte. So ist dieses Denken zwar der Geschichtlichkeit zugewandt, doch mit dem Bewusstsein, dass keine symbolische Ordnung das ursprüngliche Magma der Potentialität des Lebens vollkommen ausradieren kann, die eine der animalischen Dimension nahestehende anthropologische Schicht darstellt und von jeher eine Quelle lebenspendender Antagonismen gewesen ist.

ROBERTO ESPOSITO UND DIE MACHT DES LEBENDEN: FÜR EINE ONTOLOGIE DES LEBENS

Der Frage nach dem Status des ersten Bestandteils des Kompositums Biopolitik, nämlich *bíos*, Leben, ist der dritte Band der Trilogie gewidmet. Den Weg dazu macht sich Esposito frei ausgehend von einer etymologisch gewonnenen Neudefinition von Gemeinschaft als gemeinsamer *munus*, als geteilte Verpflichtung zur Gabe (*Communitas*), was aber im Laufe der politischen Theorie in Konflikt zur separatistischen Teilung und Verabsolutierung des Individuums gerät. Immunitäre Operationen, die schon im römischen Recht einige Privilegierte von der Pflicht freistellten, werden im separatistischen Denken moderner Staaten zum Hauptprinzip der Identitätssicherung auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene. Immunität ist damit die komplementäre Operation von *Communitas* und zugleich ihre Negativform (vgl. Esposito 2004a: 47ff.), die mit der Verflechtung

22 | »Il pensiero di ciò che vive deve assumere dal vivente l'idea di esso« (Esposito 2004: 208). Diese und alle folgenden Übersetzungen von Espositos Schriften sind von mir.

23 | Es ist notwendig, Methoden des »Denken[s] des Lebendigen zu finden, die eine Konstellation realisieren, in der das Lebendige nicht als Objekt gegen das Leben aufgerechnet wird« (Canguilhem 1992: 12f.).

von biologisch-medizinischen und staatspolitischen Konzepten eine thanatologische Dynamik erhält.²⁴ Wenn diese Dynamik eine gewisse Schwelle überschritten hat, richten sich Immunitätsoperationen auch gegen das Innere des Gemeinschaftskörpers und gegen das Leben selbst. Esposito schreibt *bíos*, das dritte Buch seiner Trilogie, um den Begriff des Lebens von der Abhängigkeit von Ordnung und Subjektivität zu befreien und damit epistemologischen Reflexionen über die Ontologie des Lebens Raum zu geben. Auf diesem Weg versucht Esposito einzulösen, was er in seinen verschiedenen Studien postulierte: eine politische Theorie sei notwendig, die nicht eine Theorie über das Leben, sondern *des* Lebens ist, was verlangt, die Politik in der Immanenz des Lebens selbst und nicht das Leben in Funktion der Politik zu denken (vgl. Esposito 2004: XVI).

›Jenseits der Biopolitik‹ bedeutet also für Esposito die Suche nach einer duktilen, anpassungsfähigen Konzeption von Leben, das nicht an die Norm einer ihr äußerlichen politischen Ordnung festgebunden ist (vgl. Esposito 2004: XIII). Dies findet sich in der Deutung des Begriffs der Biomacht als Macht *des* Lebens und nicht Macht über das Leben. Das ›italienische Denken‹ habe immer gewusst, dass die Menschengeschichte jenen Traum der europäischen Philosophie in Bezug auf einen neuen rationalen und artifiziellen Beginn nie realisieren kann, der das Gewicht des Ursprungs ausmerzen könnte (vgl. Esposito 2010).

In *Bíos* nennt Esposito das Leben als Potenz, wie es über Nietzsche in die Moderne eingegangen ist, nämlich als vitalen Impuls, den Nietzsche als Ausgang aus der sich erschöpften politischen Ordnung der Mediation zwischen Macht und Leben vorschlägt (vgl. Esposito 2004: XIV) – einer biopolitischen Mediation, die im 19. Jahrhundert zur Bio-Kratie wird und in die Biologisierung der Politik mündet (vgl. Esposito 2004: XVI). Das Ende von *Bíos* mündet in einer Reflexion zur Immanenz des Lebens ausgehend von Deleuzes (1998) »Immanence: une vie«. Der Status des Lebens wird als eine Virtualität konzipiert, die das Verwirklichte transzendiert (vgl. Esposito 2004: 213). Denn die überschüssige Vitalität entbirgt sich aus einer Lebensnorm. Hier gelingt Esposito der Übergang zur Konzeption einer Politik des Lebens, das nicht das Leben einer je externen (juridischen, politischen) Norm unterstellt. Vielmehr antwortet die politische Norm dem immanenten Impuls des Lebens, dessen Sprache für Esposito die Ansprache des Impersonalen (›richiamo dell'impersonale«, Anm. d. Verf.) ist. Es ist ein immanenter Impuls, der der Norm die Potenz des Werdens des Lebens verleiht (vgl. Esposito 2004: 214). DARIO GENTILI und ENRICA LISCIANI PETRINI führen die von Moreiras

24 | Neben der von Foucault ebenfalls besprochenen Bedeutung von Marie-François-Xavier Bichats Isomorphismus der Gewebe (das Wissen über deren vitalen Eigenschaften eröffne sich durch das Wissen des Todes, so dass der Tod zum Ausgangspunkt wird, von dem aus ärztliches Wissen die Wahrheit des Lebens zu fassen sucht [vgl. Esposito 2004a: 188-189]) verweise ich auf die Besprechung der politischen Transformation der Semantik von Rudolf Virchows *Cellularpathologie* (1858) als ›Zellenstaat‹ (vgl. Esposito 2004a: 183-186) wie auch auf die Analyse der Kriegsmetaphorik in der Medizin (vgl. Esposito 2004a: 214-222).

begonnene Debatte zum Impersonalen weiter aus. Gentili betont, dass die »affirmative Biopolitik« Espositos die Überwindung der Dichotomie zwischen *Biopolitik* und *Biomacht* meint. Leben als Horizont einer affirmativen Biopolitik ist nicht eine weitere transzendente Illusion oder ein metaphysischer Rest. Vielmehr denke Esposito die Immanenz des Lebens radikal. Biomacht ist eine Form der Politik des Lebens selbst, eine Falte des Lebens in sich selbst, weil sich das Leben selbst gegen todbringende Überschüsse immunisiert. Die Biomacht ist also nicht die Macht über das Leben, sondern sie ist selbst die Macht des Lebens, die von der Politik verlangt, eine Unbegrenztheit durch die Begrenzung der Immunität zuzulassen. Dies werde seit dem mit Hobbes angesetzten modernen Politischen dadurch pervertiert, dass es den produktiven, lebenserhaltenden Konflikt ausschaltet und jenes Subjekt erst herbeiführt, das sich durch Teilung und Unterwerfung (zunächst der Disziplinär-, dann der Kontrollgesellschaft) autorisiert. Ab diesem Moment ist der von allen geteilte *munus*, die Pflicht zur Gabe, zu einer Schuld und einer Gefahr für die Individualisierung und Privatisierung des Eigenen geworden, gegen die sich das Subjekt und die Gemeinschaft durch Ausschaltung eben dieser Pflicht immunisieren müssen. »Terza Persona« sei insofern eine neue politische Praxis, weil es mit dem Impersonalen ermögliche, Konflikt und Mediation zu konzipieren, zumal das Leben selbst aus dem Konflikt Kraft schöpft. Gentili zeigt so den Zusammenhang von Espositos Konzept des *munus* mit der Ethik von Levinas. Denn die Pflicht zur Gabe macht bei der Störung der Nähe zum Antlitz erneut den Konflikt zwischen Befangenheit und Gleichheit möglich (vgl. Esposito 2007: 152), ein Konflikt, der den moralischen Bezugsrahmen als unzutreffend dekuviert, die Sprache der Person zur Form des Impersonalen umkehrt und so den Bedarf einer Ethik in der Politik des Lebens selbst begründet.

Trotz einer Skepsis hinsichtlich der politischen Praktikabilität des *Impersonalen* beschreibt auch ENRICA LISCIANI PETRINI die »absolute Immanenz«, die Esposito mit der Deleuze'schen Grundlage des Impersonalen erreicht, als den Schlusspunkt einer Erneuerung der politischen Philosophie, die mit der Dekonstruktionsarbeit des Impolitischen begann. Im Sinne der Heideggerianischen Basis von Esposito betreffend die »ontologische Differenz« vollzieht das Impersonale wie auch schon davor das *Impolitische* eine Bewegung der Verschiebung. Vorgängige Annahmen werden verabschiedet und die Immanenz des Politischen und der weltlichen Polis verlieren ihr festes Fundament. Eine Leere und ein Außen bestimmen – im Sinne des »Denken des Außens« von Foucault und Deleuze²⁵ – die

25 | Vgl. Foucaults »La pensée du dehors« (1994a). Die Immanenz des Außen an der Grenze widersteht der Zentralität (vgl. Deleuze 1998: 95f.). Das primordial zu denkende Moment der reinen Potenz aller Formen schreibt sich als ein »milieu d'extériorité« ein, woraus sich relativ freie oder befreite Kräfte entfalten, seien diese Kräfte solche der Kreativität oder der Transformation und Resistenz. Als eine im Sein vorhandene Exteriorität öffnet das Außen im Innen die Grenzbereiche des Seins (vgl. Proust 1998: 36).

Immanenz selbst. So wie das *Impolitische* keine Anti- oder Apolitik ist,²⁶ sondern einen radikalen Wandel sucht, so ist das *Impersonale* keine unpersönliche Position des Subjektes, sondern die Entleerung von dessen Essentialismus.

Tatsächlich ist Esposito's Philosophie des Lebens eine nicht essentialistische Ontologie, bei der neben Nietzsches expansiver Potenz auch der Substanzbegriff von Baruk Spinoza den weiteren Baustein einer »innovativen Politik« des Lebens darstellt. Esposito's Rückkehr zu Nietzsche ist im Rahmen seines Versuchs zu sehen, *bíos* von der Ordnung der Politik abzukoppeln, worauf VITTORIA BORSÒ eingeht, um mit der Rekonstruktion des Zugriffs auf Nietzsche in *bíos* auch eine Antwort auf Villacañas' Warnung hinsichtlich der Rückkehr zum *homo aestheticus* zu geben. Nietzsches expansive Potenz und Spinozas Substanzbegriff erhalten in Esposito's Denken eine gesteigerte Intensität durch den Austausch mit den Anderen und mit der Umwelt (vgl. Esposito 2004: 205f.) – ein Moment, das zu einem zentralen Motiv der Transformation des Immunitätsbegriffs wird. Mit dem Immanenz-Begriff ist die Potenz des Lebens als expansives, – im Sinne Spinozas – von anderen kommendes und sich zu anderen bewegendes Prinzip die Basis eines neuen Denkens des Politischen (Esposito 2004: 211).²⁷ Hier werden mit Bezug auf Deleuze ein semantischer Übergang und eine ontologische Implikation betont, die die Politik »des Lebens« von transzendentalen Illusionen befreit, um jeweils zum partikularisierten Ereignis *eines* Lebens zu kommen. Esposito beruft sich auf Deleuzes Begriff von *haecceité*, der nicht individualisierten Singularität eines Neugeborenen als Verkörperung der – noch nicht geformten – Potentialität und absoluten Immanenz innerhalb eines Lebens, so die Deleuze'sche Transposition des Heidegger'schen Daseins.²⁸ Genau hier liegt das Ziel einer Philosophie jenseits der Biopolitik: Es geht um die Desubstantivierung des Lebens zugunsten des Lebenden in allen partikulären Individuationen eines jenen Lebens, und dieser Fluchtpunkt erfolgt durch die De-Essentialisierung der Teilungen des Lebens in unterschiedliche Lebensformen.

26 | Dabei setzt sich Esposito in *Categorie dell'Impolitico* – ein Titel, der einen direkten Widerspruch zu Carl Schmitts Kategorien des Politischen formuliert – mit den maßgeblichen Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts auseinander. So geht er von Nietzsche und Heidegger zu Derrida, von Kojève und Bataille zu Foucault, von Weber und Schmitt zu Weil, Canetti und Arendt (vgl. Lisciani-Petrini in diesem Band).

27 | Esposito geht auf die Interpretation von Dickens »Our Mutual Friend« durch Deleuze ein (vgl. 2004: 212).

28 | Diese Transposition geht über verschiedene Stufen. Deleuze übernimmt von Gilbert Simondon das als Verbindung von Informations- und Gestalttheorie transformierte Individuationsprinzip von Dun Scotus; er selbst transponiert die *eccéité* Simondons in *haecceité* (oder auch *heccéité*) und betont so die zeiträumliche Gebundenheit des Da-Seins in Bezug auf das *hic et nunc*, wohingegen Simondon mit *eccéité* die Individuation der Dinge durch die Produktivität der Arbeit und die »Informationsfunktion« der Form meinte (vgl. Simondon 1989: 57).

GENEALOGIEN: VON DER ›MENSCHENWERDUNG‹ ZUR ›TIERWERDUNG‹

Zwei Aufsätze zeigen, wie das Leben in der Philosophiegeschichte seit dem Mittelalter – mit all den hier besprochenen Diskontinuitäten – zwischen zwei Extremen gespannt ist: Von der Menschenwerdung zur Tierwerdung.

DANIEL BLANGA-GUBBAY analysiert in Traktaten des frühen Mittelalters, wie die Dynamiken der klösterlichen Disziplin die Geste nach ihrer Kodifizierung in eine historische Dimension der Biopolitik tragen: Wie auch schon bei der ersten Geste der Scham von Adam und Eva nach dem Sündenfall, wird durch die Disziplinierung der Geste der Körper der tierischen Gestualität entzogen. Letztere würde ein *nacktes Leben* des Körpers und die *zoologische* Zentralität offenbaren, die Benjamin und Agamben diesem Begriff gegeben haben. Der Entzug der tierischen Gestualität ist zugleich die Wende zur politischen Überschreibung des Körpers. Die Geste formt als erste Sphäre das *bíos*, nämlich das politische Leben des Körpers, wie sich in diesem Aufsatz bei der Analyse verschiedener theologischer Traktate des Mittelalters aufzeigt – vom Heiligen Ambrosius bis hin zu Hugo von Sankt Viktor und Bernhard de Clairveaux im 12. Jahrhundert. Die religiös-mittelalterliche Gestik entwerfe zwar eine *pars construens* in Richtung einer moralischen Erziehung des Körpers und diese diene zunehmend der politischen Hierarchie von Kirche und Monarchie, doch zeigt sich von Anfang an die Spannung der Techniken des Selbst, die Foucault in frühchristlichen Kulturen analysiert hat. Denn die Entstehung des Individuums dient zwar schon bei Hugo von Sankt Viktor entsprechend der organischen Körpermetapher zur Sicherung des Allgemeinwohls und der Körper wird schon hier zum Miniaturbild des Reiches oder der aufkommenden nationalen Monarchien, doch gibt die Kollektivierung der Geste zugleich auch Subjektivierungsprozessen statt. Die Geste wird zwar erstmalig im *Ad quid venisti?* des Bernhard de Clairvaux dem Blick Gottes unterworfen, doch wird dadurch die Geste als Konstituent der Seele von einem externen sozialen Urteil unabhängig.

Am Anfang des 21. Jahrhunderts müsse es, so SALVO VACCARO, um die Desubstantivierung der ontologischen Fixierung des Menschen auf einer überlegenen Form der Domestizierung des Seins (vgl. Vaccaro 2013: 8) gehen. Diese Dessentialisierung des Menschseins erfolgt mit Hilfe des Deleuzianischen Paradigmas des Tierwerdens als wilde Lebens-Form, mit der das In-forme, das Deleuze bei dem Maler Francis Bacon analysiert, der Offenheit des ›nackten Lebens‹ im Sinne Hannah Arendts entspricht. Vaccaro sieht in ›in-formen Lebensformen‹ mögliche Fluchtlinien aus einem objektivierten Leben, die in Richtung eines Tierwerkes als *germinales* Leben führen. Darin könne man, so Vaccaro, eine nicht todbringende Beziehung zur Politik konzipieren, die dem Lebenden wieder ein Werden ermöglicht, das sich nicht in einem einzigen Bedeutungsgeflecht fangen ließe. Wenn der Einsatz des Lebens immer im Zentrum jeglicher spekulativer Reflexion stand – gleich welche theoretische oder disziplinäre Perspektive ein-

genommen wird – so werde mit diesem Paradigma eine neue Ontologie formuliert: nämlich die Kontingenz der materiellen Beziehung jedwedes Lebenden mit der Welt gegen die erbauende Konstruktion einer (zu enthüllenden) verborgenen, spekulativen Formgebung des Verhältnisses von Leben und Welt. Die radikale Frage »welches Leben?« beantwortet Vaccaro also mit dem Wagnis eines zoopolitischen Ansatzes, der mit der Destitution des zweideutigen lexikalischen Distichon *zoé/bíos* die Bedeutungen einer tierischen Zoopolitik als Dekonstruktion der ›Ontologie des Menschen‹ reflektiert. Das aristotelische Vermächtnis wird zugrunde gelegt, in dem *zoé* und *bíos* übereinstimmend sind, was ermöglicht, die politische Übereinstimmung zwischen *zoé* und Zoo zu entkoppeln: Ersteres als Lebender, der sich nicht an den reinen, menschlichen, das Animalische domestizierenden Blick assimilieren lässt, zweitens in Form des heillosen Durcheinanders des Zoos, als Sinnbild der menschlichen Behandlung des Tierischen, in der sich die eigene Bestialität des ausschließenden Blickes widerspiegelt. Diese Veränderung der Optik ist eine privilegierte Domäne der Ästhetik.

ÄSTHETISCHE MEDIATIONEN

Ästhetik ist nicht die revolutionäre Bedingung für einen Ausgang aus der Biopolitik wie etwa die historischen Avantgarden glauben mochten; sie ist höchstens Widerstand, aber vor allem eine Weise des Sprechens, Schreibens, Sehens, die z. T. in gefährlicher Weise Grenzbereiche des Lebens auch in Auseinandersetzung mit der Politik und dem Wissen über das Leben betritt und Spurenräume jenes Überschusses an Lebenden erfahren lassen kann. Nicht zufällig ist in den letzten Jahren die Erforschung von Affekten, von körperlichen Mediationen, von Intensitäten, Pathos und Gesten einer der prominentesten Kompetenzbereiche der Ästhetik geworden – auch etwa als Bestandteile von Patienten-Narrativen, eben dies, was den Konzepten den Sitz im Leben zurückgibt. Einer der kongenialen Versuche, diese Seite der Performanz von Literatur und Kunst theoretisch zu fassen, ist das Präsenz-Paradigma von Jean-Luc Nancy und Hans-Ulrich Gumbrecht. Die Ontologie des ›Lebenden‹ offenbart sich in einer ›Selbstentbergung‹ und wird als Präsenz erfahren, eine Erfahrung, die Gumbrecht zu Recht jenseits eines hermeneutisch wie auch semiotisch konzipierten Sinns oder dessen Dekonstruktion ansiedelt. Von der Ontologie Heideggers leitet Gumbrecht die differentielle Gleichzeitigkeit von Sinnkultur und Präsenzkultur ab. ›Präsenz‹ ist die von Jean-Luc Nancy ins Spiel gebrachte Frage nach der Erfahrung der physischen Nähe und Greifbarkeit unter den Bedingungen extremer Zeitlichkeit (vgl. Gumbrecht 2004: 77) mit dem (scheinbaren) Verschwinden von Gegenständlichkeit oder dem in einer je spezifischen Welt zum Verschwinden gebrachten oder zerstörten Leben. Gumbrecht sieht das Spannungsverhältnis zwischen dem Sinn (also dem, wodurch die Dinge zu etwas kulturell Spezifischem werden) einerseits und der Präsenz andererseits als den wichtigsten »Konvergenzpunkt mit dem Heideggerschen Sein« (Gum-

brecht 2004: 77). Wir suchen nach dem Leben, weil wir vorgängig von diesem – vom Gesuchten – hergeleitet werden, so Heideggers antwortende Ontologie (Heidegger 1993: 5). Dieses Leben, das unter Einwirkung von Gewalt zerstört wurde, siedelt sich an der Grenze des Bedeutens an: Das Leben, das für die Henker nichts bedeutet, ist bedeutsam als affizierende Präsenz, als einziger »Zuspruch, der die Sterblichen in das Wohnen ruft« (Heidegger 1967: 36). An dieser Grenze verortet sich das Leben als Seiendes. Von dieser entbirgt es sich – es zeigt und entzieht sich. Aus Präsenz als dem physischen »wirklich-in-der-Welt-Sein« (Gumbrecht 2004: 101) ergeben sich Intensitäten und Intensivierungen als quantifizierbare Größe: gestische und körperliche Rituale (vgl. Gumbrecht 2004: 104f.), Kräfte der Magie als Kulturtechniken der Nachbarschaft und Figurationen des Sympathetischen, Energien von Pathosformeln. Dieses Paradigma fasst Gumbrecht mit Präsenz zusammen: Beide Begriffe – Sein wie Präsenz – implizieren Substanz; beide hängen mit Räumlichem zusammen; und beide lassen sich mit Bewegung in Verbindung bringen (vgl. Gumbrecht 2004: 97f.). So beruft sich der Präsenzbegriff auf den Substanz-Begriff in der aristotelischen Zeichendefinition als raumverlangendes Sein (vgl. Gumbrecht 2004: 102), betont aber zugleich den Entzug von Welt in dessen Bild bzw. in dessen Wissen über sie. Eelco Runia bezeichnet deshalb Präsenz als Metonymie der Diskontinuität von historischem Sein (2006).²⁹ Die Ontologie der Literatur offenbart sich in Latenzen und kondensiert sich in Stimmungen (vgl. Gumbrecht 2011). So hat auch Literatur in der Präsenzerfahrung eine Nähe zur Dinglichkeit der Welt in ihrem autonomen Sich-Zeigen und Sich-Entziehen. Als Selbstentbergung der Welt ist also »Präsenzwissen« ein Wissen *der* Welt als ein selbst »offenbartes« oder »entborgenes« Wissen. Genau diese »Lebenskraft« im Sein der Welt, die sich autonom offenbart – und auch die Potenz »epistemischer Dinge« ausmacht, verlangt methodologisch die Konfiguration eines differentiellen Wissens, wie etwa in der Gleichzeitigkeit von Sinn- und Präsenzeffekten.

Im rauschhaften sprachlichen Fluß von *Tiempo de silencio* (1961) des spanischen Schriftstellers und Psychiaters Luis Martin-Santos werde die Energie des Lebens unter allen Umständen behauptet und radikal erfahren, so die Hauptthese in dem diesem Roman gewidmeten Aufsatz von HANS ULRICH GUMBRECHT in diesem Band. Diese Radikalität denunziert zwar die Schrecken einer faschistischen Politik, die eben diese Energien zunichtemacht, desakralisiert aber zugleich auch das liberale Europa der Nachkriegszeit, das von einem anderen ideologischen Kontext her das Leben zerstört oder anästhetisiert. Darin liege die Performanz dessen, was Martin-Santos die entsakralisierende und zugleich »genetisch-sakralisierende« Funktion von Literatur (»la función desacralizadora-sacrogenética«) nennt. Literatur habe die Funktion, die radikale Anarchie des Lebens aufscheinen zu lassen und zugleich kompromisslos alle Zugriffe auf sie

29 | Dieses Paradigma der Philosophie der Geschichte sieht in »Präsenz« eine postnarrative Form der historischen Analyse: Präsenz sind latent Dinge in der Geschichte, die wir nicht berühren können, die uns aber berühren, so lautet das Manifest dieses Paradigmas.

zu desakralisieren. Gumbrecht sieht darin das Potenzial einer kommenden, zu wünschenden Literatur (»littérature à venir«) – mit einem indirekten Verweis auf Derrida (2007).³⁰ Diese »sagrada escritura«, die desakralisiert, steht in gewisser Weise in einer spezifischen spanischen Tradition.³¹ Denn tatsächlich konnten spanische Intellektuelle auf die politische Geschichte Spaniens oft nur mit der Radikalität beider Gesten – der uneingeschränkten Vitalität und der Desakralisierung – antworten und waren damit im Hinblick auf die Entwicklung der Moderne in Europa prophetisch – die Ekphrasis von Goyas *Aquelarre* (1798) im Text von Martín-Santos verweist in diese Richtung. Schließlich zeigt Gumbrecht, dass a) eine solche Literatur nicht mit der provinziellen Frage nach einer wie auch immer gearteten Identität angenähert werden kann und vor allem, dass b) eine andere Form von Kritik oder »Literaturwissenschaft« notwendig ist, die eben nicht nach einer Moral sucht (etwa im Hinblick auf *Gender* oder politische Botschaften), sondern jenseits ideologischer Bekenntnisse die Unbestimmtheit des Textes (u. a. durch Ironieprozesse) und dessen auch sprachliche Energie zu erkennen weiß, mit der der Text – wie das Leben – einer Vereinnahmung widersteht. Denn auch hier gilt besonders die Notwendigkeit, zwischen der Suche nach »Wahrheit« und »Leben« zu unterscheiden. Es sollte nicht darum gehen, »zu der im Text artikulierten Wahrheit, sondern zum Text als Teil des Lebens seiner Gegenwart« (Gumbrecht 2011: 30) zu gelangen.

Ästhetik und ihre topologische Ansiedlung im Imaginären mag auch eine Art der Seinsweisen von Sprache und Bild umfassen, deren Spezialität es ist, die natürliche Rahmung der Wahrnehmung zu stören, dieser zu widersprechen, und insoweit hat die Ästhetik eben durch die rüttelnde Arbeit an der Grenze des Kompromisses der Sprache mit Politik und Recht eine eminent politische Funktion, auf die auch Jacques Rancière (2000) mit aller Deutlichkeit hingewiesen hat und die in vielen Beiträgen dieses Bandes adressiert wird (vgl. Förster, Lüdecke, Schmidt, Skrandies). Gerade die besondere Seinsweise der Ästhetik, nämlich eine Mediation zu sein, die die Mittelbarkeit der Mediation rückgängig macht oder machen kann und so die in der »reinen Sprache« gegebene, »göttliche« (oder primordiale) Performativität des (Un-)Möglichen zumindest für Momente der ästhetischen Erfahrung

30 | Derrida unterscheidet die Zukunft (*l'avenir*), die – wie die Vergangenheit – nur eine in der Zeit verschobene Gegenwart ist, vom unerwartet kommenden Ereignis im Sinne der Eröffnung einer Differenz, die gängige Konzepte aufschiebt (von Literatur, Recht, Politik u. s. w.).

31 | In Pasolinis Literatur und Kino könnte man eine ähnliche, paradoxe Geste feststellen (etwa *Accattone*).

zurückgibt,³² kann die Nähe zum Leben erfahrbar machen,³³ die aber auch zur riskanten Nähe mit Gewalt und souveräner Macht in Bezug steht. Dieser Frage gehen ROGER LÜDEKE und MARIE SCHMIDT in ihren Aufsätzen zu William Blake und Ezra Pound nach. William Blake setzt sich mit den zu Beginn des 19. Jahrhunderts in England wie in Europa verschärften normativen Referenzordnungen auseinander, insbesondere des Politischen und des Religiösen, wodurch das Subjekt mit Körper und Seele in eine politische Anatomie der Gesellschaft integriert wird, sodass es die Überwachung bis hin zur einer kontrollierenden Selbstbeobachtung interiorisieren kann. Mehr als nur eine von der Forschung bisher thematisierte Transgressionemblematisierung ermöglicht es, Blakes zutiefst religiös verankerte Imagination des ewigen Körpers ästhetisch die Bezugsgrößen von Leben und Körper konsequent in ihrer reinen Potentialität, als energetische Materialität, zu denken – so Lüdekes Hauptthese. Der Rekonstruktion der entstehenden politischen Mikrophysik der Macht setzt die feingliedrige Analyse der materiell-empirischen Produktionsebenen von Schreibpraxis in *Urizen* sowie der Schreibszenen eine skripturale Mikropolitik gegenüber. Dies zeigt zugleich die politische Verstrickung von Blake und die ästhetische Differenz als biopoetischer Bezugspunkt einer ästhetischen Produktivität, eines permanenten Sinn- und Formenüberschusses, der die Schreibszenen zur ästhetisch souveränen Erfahrung eines prinzipiell »Auch-anders-möglich-seins« umschreibt. Dies verweist gewiss auf die Lebensform Agambens, nämlich eine Form, »in der es niemals möglich ist, etwas wie ein bloßes Leben zu isolieren« (Agamben 2001: 18) und »in dem die einzelnen Weisen, Akte und Verläufe [...] niemals einfache Tatsachen sind, sondern immer und vor allem Lebensmöglichkeiten, immer und vor allem Potenz« (Agamben 2001: 18). Dass eine solche Lebens-Form nicht eine Politik der Ästhetik darstellt und in gefährlicher Weise der Souveränität nahekommt, und diese zugleich in die Ohnmacht zwingt, demonstriert auch Marie Schmidts Analyse der Schreibszenen der *Pisan Cantos* von Ezra Pound. Pound schrieb in der Gefangenschaft der US-Armee bei Pisa, wo er 1945 sechs Monate lang in dem *Disciplinary Training Center* inhaftiert war. Die Schreibszenen sind hier materiell der Ausnahmezustand, der sich als Konstellation auf das Schreiben selbst bezieht. Die Figur der Beziehung der

32 | So das Hauptmoment der auf Hölderlin bezogenen Ästhetik des Medialen in Walter Benjamins Aufsatz »Die Aufgabe des Übersetzers« (1972: 19f.). Vgl. auch Krämer (2008: 52f.)

33 | Benjamin geht ausdrücklich auf das Verhältnis von Sprache und Leben ein. Wenn dies in der »reinen Sprache« transparent im Sinne von Präsenzerfahrung ist (»So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten«, 1972: 11), geht die direkte Beziehung von Sprache und Leben durch die Mediationen der »Sprache der Menschen« verloren und muss ständig übersetzt werden. Kunst kann in der Art des Meinens, in der Geste und durch Rücknahme des (nicht mitteilbaren) Sinns (Benjamin 1972: 18-20) diese Mediation zumindest für Momente rückgängig und die Nähe von Sprache und Leben möglich machen.

Souveränität zum Leben macht die Autorin auch in der poetologischen Pragmatik von Pound aus, dessen Schreiben eine Komplizenschaft mit der Ausnahmesituation zeitigt. In der Thematisierung des Schreibwerkzeugs, oder auch im Rahmen der »chinesischen Schreibübungen«, der materiellen Schreibgenese und der textuellen Gestik der Ideogramme zeigt sich wie es dem ideogramatischen (oder ideographischen) Moment von Pounds Dichtung gelingt, das nackte Leben des Lagers in die »nackte Sprache« der Dinge zu übersetzen, die mit Bezug auf Benjamin Anteil an der göttlichen Performanz einer transparenten Sprache hat – eine Sprache des Lebens selbst – sowohl im Sinne der Pluralität der Erscheinung als auch einer »primären« Qualität, die Pound als Element der Ästhetik wie auch der Naturwissenschaften ansah. Das Riskante dieses Unternehmens ist, dass Kunst hier als »Teil der Biologie« zur souveränen Größe mit Souveränitätsanspruch wird – einer totalitaristischen Ästhetik trotz der Forderung nach ästhetischer Autonomie gegenüber ideologischen Vereinnahmungen. Diese souveräne Ästhetik, die die Autorin mit Bezug auf die Sprache *der Dinge* als Aufhebung der Mittelbarkeit der Sprache der Menschen sowie auch der Unterwerfung des Lebens unter externe juristische und politische Normen beschreibt, verlangte eine Überwindung der Bipolarität von Form und Leben im Sinne der gleichzeitigen Geltung der Unbestimmtheit, des Unzertrennlichen am Leben, der Differenzierung durch intelligible Formen. Die Spaltung von Leben und Form ist allerdings ein gefährlicher Ausnahmezustand der Sprache, die so den »Naturelementen« ebenso ausgesetzt ist wie der Körper im Disziplinierungslager. Insofern zeigt sich in diesem Aufsatz sowohl die Faszination einer nur im Ästhetischen möglichen Lebensform im Sinne Agambens als auch die gefährliche Analogie zur Zerstörung des Lebens, die keine politische Mediation mehr möglich macht. Diese riskante konstellative Analogie wird in der Dichtung von Pound zugleich ausgestellt, so dass eine kritische Reflexion darüber möglich wird.

VALERIA CAMMARATA diskutiert die Radikalität der Mikrophysik der Macht im 17. Jahrhundert in Bezug auf den weiblichen Körper wie auch die Möglichkeiten der *biopoetics*,³⁴ verstanden als eine – schon von Ezra Pound – angedachte Analogie von artistischer und wissenschaftlicher Erkenntnis, die heute insbesondere die Kognitionswissenschaften und die evolutionäre Psychologie umfasst. Hier gilt der Körper als universelle biologische Basis von beidem: der artistisch/künstlerischen und der wissenschaftlichen Erkenntnis. *Biopoetics* nimmt an, dass biologische und kulturelle Evolution innerhalb eines allgemeinen Prozesses evolutionärer Emergenz miteinander im Verhältnis stehen (vgl. Turner 1999), wodurch auch der Sinn der transhistorisch und kulturell gültigen Themen und Narrative erklärt werden kann. Die Rekurrenzen und Präferenzen des *Homo Aestheticus* (Ellen Dissanayake) wären der Evolutionstheorie entsprechend im Sinne vitaler Interessen des Menschen als lebender Organismus zu deuten. Kunstpro-

34 | Zu dem hier adressierten Paradigma der *biopoetics* und dessen deutscher und italienischer Rezeption vgl. Michele Cometa (2013).

duktion gelte als eine Art Training zum Leben und Überleben durch ästhetischen Austausch mit dem Milieu und zwischen Körper und Objekten. Cammarata zeigt die Lebens- und Überlebenspraktiken anhand der literarischen Produktion von Margaret Cavendish, Schriftstellerin und Naturphilosophin aus dem 17. Jahrhundert (1623-1673), die mit Körpern aus Papier und exzentrischen, imaginären Kleidern Genderbestimmung und Körperkonzepte ihrer Zeit kritisierte und verwarf – so etwa die königliche Symbolik von *The Empress of The Blazing World* oder die männlichen Kleider der Heldin von *The Convent of Pleasure*.

LEBEN, DAS MEDIALE UND DIE TECHNIK AUS SICHT DES ÄSTHETISCHEN

Das ästhetische Subjekt, dessen Ort die »Kinästhesie«³⁵ ist, hat Emmanuel Levinas in *Autrement qu'être* (1974), dem Hauptwerk nach *Totalité et Infinie* (1961) als sensorielle Erfahrung beschrieben. Damit gründet sich die ethische Beziehung in der sensorischen Nähe sowie den Affekten. TIMO SKRANDIES stellt aus Sicht des Ästhetischen die kritische Frage nach der Rolle des Medialen bei der Durchsetzung gouvernementaler Strategien. Die Relevanz des Medialen, der medialen Induzierung der Regierungsweisen und -möglichkeiten von Bevölkerung und Subjekt wurden von Foucault außen vor gelassen und auch die Darstellung der inszenatorischen Strategien von Medien für die Sicherung des Funktionierens einer Regierungskunst der Bevölkerung ist weiterhin nahezu unbearbeitet geblieben. Es geht um das *Individuierungs- bzw. Subjektivierungskalkül des Medialen*, nämlich um die Frage, wie der Einzelne medial angesprochen wird – wie etwa in der die gesamten Medien mobilisierenden Kampagne *Du bist Deutschland* im September 2005 –, weil er zwar für die gouvernementalen Strategien unabdingbar ist, um jedoch im Begriff der »Bevölkerung« zu verschwinden. So steht uns eine Entscheidung, *ob* wir regiert werden (wollen), oder nicht, nicht zur Verfügung; vielmehr muss die Frage *Wie* des Regiert-Werdens in Bezug auf die Medialität beantwortet werden, die Foucault nur politisch behandelt hat. Vor dem kritischen Blick des Ästhetischen entspreche die »Regierung« im Sinne der modernen, dezentralisierten Machttechnik der Gouvernementalität dem politischen »Ge-Stell« (Heidegger 2004: 16ff.) als dem Wesen der Technik unserer Zeit, was zwar bedrohlich, aber zugleich in seinem Wesen sich als die Möglichkeit der Rettung entbergen kann. Skrandies schlussfolgert: Zwar kann es nicht ein »Jenseits der Regierung« geben, doch ist es möglich und notwendig, mit der Kunst als ord-

35 | Es geht um die Bewegung der Geste des Sagens (*dire*) vs. das Gesagte, um die »Entstellung« (*dé-position*) oder »Ent-situierung« (*dé-situation*) des Subjekts, das für den Anderen im wörtlichen Sinne ver-antwortlich ist, indem es sich »exponiert« (*exposition*). Die »Exposition« ist, im Gegenzug zur Intentionalität des Bewußtseins, eine leibliche Bewegung (»Kinästhesie«) zum Anderen hin (vgl. Lévinas 1988).

nungszersetzendem Agent über ein ›Anders-als-Regierung-geschieht‹ nachzudenken – so die Paraphrasierung von der deutschen Übersetzung von Levinas' *Autrement qu'être*³⁶. Als Beispiel eines solch zersetzenden Handels von Kunst werden die künstlerischen Strategien von Gregor Schneider in dem im Frühjahr 2008 angekündigten Projekt einer kulturellen Topographie des Todes oder des Sterbenden mitten in musealen Räumen besprochen.

So kann Kunst nicht gegen die Technik, sondern mit der Technik kritische und »rettende« Wege aufzeigen, wofür die Kunst wegweisend sein kann.³⁷ In seiner Hinwendung zum Substanz-Begriff von Aristoteles entdeckt Heidegger das Sein als *φύσις*, wobei die Physis bei den Griechen das eigentliche Gegenüber der *τέχνη* darstellt. *τέχνη* und *φύσις* stehen aber für Heidegger in einem verborgenen Zusammenhang, der sich besonders im Kunstwerk äußert. Hier bedeutet *τέχνη* – anders als eine als Mittel verstandene Technik – nicht den Verlust der *φύσις* in ihrer überwältigenden Kraft.³⁸ Eingefangen in der *τέχνη* wird vielmehr die *φύσις* mit ihrer Offenheit und Verborgenheit ins Kunstwerk aufgenommen. Auch im Zusammenhang mit der Technik ermöglicht es die Ästhetik, Mediationen zwischen Leben und Technik an der Schnittstelle von Politik und Biowissenschaften zu entwerfen und die Alterierung des Subjektes angesichts der ständigen Metamorphose von Menschsein (Esposito, Sloterdijk) auszustellen, zu erfahren und zu reflektieren. *BioArt* vollzieht so auf künstlerischer Ebene, was Donna Haraway in ihrer Auseinandersetzung mit den Technowissenschaften als Konzept des Miteinanderhandelns einschließlich der für lebbar Welten produktiven Differenzen entwickelt hat. Bio-Künstler eignen sich die Technologien der Biowissenschaften an, produzieren künstlerisches Wissen und initiieren einen Diskurs über Biotechnologien. Ästhetisch relevant sind auch hier die Bedeutungsüberschüsse der technowissenschaftlichen Bildproduktionen. Anhand derer können Selbstreflexionen über Auflösungsprozesse traditioneller Grenzmarkierungen zwischen Natur und Kultur, Mensch und Nichtmensch erfolgen und ordnungsbildende

36 | *Jenseits des Seins – Anders als Sein geschieht* – so die deutsche Übersetzung von Thomas Wiemer.

37 | »Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muss die [...] Auseinandersetzung mit ihr in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits doch von ihm grundverschieden ist. Ein solcher Bereich ist die Kunst.« (Heidegger 2004: 36)

38 | Vgl. Franco Volpi (1984). Heideggers Überlegungen zum Verhältnis von *φύσις* und *τέχνη* erklären diese offenbarende Wirkung von Kulturtechniken der Kunst, die mit »Leben« bewohnt sind – ein Leben, das nicht zum Abbild des Anwesenden transformiert werden kann: Die Kunst entspricht der *φύσις* und ist gleichwohl kein Nach- und Abbild des schon Anwesenden; *φύσις* und *τέχνη* gehören auf eine geheimnisvolle Weise zusammen. Aber das Element, worin *φύσις* und *τέχνη* zusammengehören, und der Bereich, auf den sich die Kunst einlassen muss, um als Kunst das zu werden, was sie ist, bleiben verborgen (vgl. Heidegger 1983: 139).

Polarisierungen als fiktionale Konstrukte entlarvt werden. So sind die Provokationen der *BioArt* eine Konkretisierung der Auseinandersetzung mit den Biotechnologien, die DESIREE FÖRSTER am Beispiel des Kacs Kunstprojekts *GFP Bunny* und der multimedialen Installationen von Patricia Piccinini mit der Ausstellung monströs-fremder »Kreaturen« bespricht.

Anhand der zeitgenössischen US-amerikanischen TV-Serien *Dexter*, *True Blood* sowie *Six Feet Under* zeigt DOMINIK MAEDER in seinem Aufsatz die Interferenzenebene zwischen der systematischen bildästhetischen Indienstnahme einer Poetik des Blutes und der biopolitischen Rekonfiguration des Humanen. Als figurales Element (Georges Didi-Hubermans) innerhalb dieser Serien-Ästhetiken ist Blut zugleich Symptom einer organlosen Leiblichkeit, welche einerseits die einzelnen Körper durchdringt und konstituiert, andererseits aber auch ein transgressives, die distinkten Körpergrenzen übersteigendes Moment beinhaltet und damit als materialisierende Materie das Humane selbst im Modus seiner Übertragbarkeit bestimmt. Ausgehend von den ästhetischen Prozessen der Serialität bespricht Maeder den Spurencharakter innerhalb einer Epistemologie des Zeichens als indexikalische Verweisfigur auf Devianz und Pathologie – sowie deren Tilgung – in der Serie des gleichnamigen Serienkillers und Blutspezialisten *Dexter* Trauma und Reintegrationsnarrative, die – mit Waldenfelds – als reaktive *Iatrie* und proaktive *Therapie* analysiert werden können und in der Serie systematisch auf eine Ökonomie des Blutvergießens bezogen werden. In *Six Feet Under* korrespondiert die Leiche als unintelligibles Körper-Ding, das zu allererst noch in ein vorzeigbares Bild verwandelt werden muss, mit der gespenstischen Erscheinung der Toten, denen im Rahmen der Binnennarrative zunächst die Funktion von Katalysatoren der Subjektivierungsverfahren gegeben wird. Zugleich ist ihre Funktion hinsichtlich dieser Selbsttechniken jedoch durch ihre Nicht-Zugehörigkeit zum Bereich des Lebendigen die Manifestation einer Form des (Noch-) Nicht-Lebbaren, das stets auf der Schwelle zwischen Virtualität und Aktualität oszilliert und die Subjekte mit einer Ansprache konfrontiert, welche sich nie restlos in einer Antwort aufheben ließe. Leiche und Gespenst zeigen somit einen anämischen Zustand an, der nicht nur jegliche Re-Transfusion des entzogenen Blutes – im Sinne der *Iatrie* – vereitelt, sondern auch noch die *therapeutische* Figur auf die Persistenz ihres potentiellen Scheiterns bezieht. *True Blood* fasst diese beiden Momente in der Figur des Vampirs zusammen. Dank der Synthetisierung menschlichen Blutes (»TruBlood«) wird hier der Vampir des überlebensnotwendigen Menschenmordes entbunden, in die Ökonomie des Warenkonsums einbezogen, und in (bio-)politische Integrationsmaßnahmen eingebettet, welche indes die Entmarginalisierung des Fremden zum Ziel setzen. *True Blood* beruft sich damit auf die Materie des Menschlichen als Figuration einer Poetik der Transfusion, die permanent das bloß Lebendige auf das Nicht- und Über-Leben bezieht und damit eine präzise Beschreibung der posthumanen Situation liefert, welche das Menschliche zwischen seiner Abschaffung und Optimierung verortet.

In ihrem Aufsatz verschiebt SERGIA ADAMO den Blick nach Afrika und diskutiert die Strategien der südafrikanischen Fotografin Zanele Muholi im Zusammenhang mit den biopolitischen Praktiken des Körpers afrikanischer Frauen. Mit ihrer Ästhetik sollen aus der Technik der Fotografie selbst neue Denkräume entstehen, die das Objekt weder mit exotischen Rahmungen – wie im bekannten Beispiel von Saartjie ›Sarah‹ Baartman, die als sog. »Hottentottenvenus« zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Europa vorgezeigt wurde –, noch mit ethnographischer Beobachtungs- bzw. Dokumentationspraxis kolonialisieren. Die ausgestellten Körper fordern vielmehr die Grenzen der fotografischen Legitimität offen heraus. Mit Bezug auf Judith Butlers Analysen in *Gefährdertes Leben* (2005) und *Raster des Krieges* (2010) bearbeitet Adamo die Fragen der Prekarität dieser Körper anhand verschiedener medialer Formen – von Fotoausstellung bis hin zu Dokumentarfilmen. Die jüngsten Bilder von Muholi praktizieren eine Art von – wie sie selbst es nennt – »visuellem Aktivismus«, der die Intimität, die Liebe, das Lachen und die Freude des Alltags, damit die Einzigartigkeit dieser auf den Bildern festgehaltenen Leben bejaht, aber auch deren skandalöse, sensationelle Entstellung und das Schweigen darüber zur Schau stellt. Muholis Herausforderung der Grenzen der Darstellbarkeit ist mit den literarischen Techniken des Nobelpreisträgers J. M. Coetzee vergleichbar, der in Afrika des Rassismus beschuldigt wurde, und zeigt abermals in Übereinstimmung mit Achille Mbembe, wie prägnant die afrikanische Nekropolitik die Repräsentierbarkeit der Körper aufs Spiel setzt. Was zur Schau stehe, sind die Normen dieser Politik des Todes. Die Normen selbst werden zur Bühne, die sie ästhetisch verschiebt, sodass Auswege und Alternative denkbar werden. Derartige Bilder stellen jedenfalls auch die Frage nach der Intelligibilität und Darstellbarkeit eines »würdigen Lebens« unter extremen Bedingungen (so Butler mit Bezug auf Hegels Sittlichkeitsbegriff) und sie zeigen vor allem die Dringlichkeit einer anderen Politik des Lebens nach der Biopolitik an.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2001): »Lebensform«, in: Agamben, Giorgio (Hg.), *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, Freiburg/Berlin: diaphanes, S. 13-20.
- Agamben, Giorgio (2003): *Das Offene: Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Stato d'eccezione*, Turin: Borlati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio (2007): *Il Regno e la Gloria: Per una genealogica teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza.
- Bachelard, Gaston (1974): *Epistemologie. Ausgewählte Texte*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Balke, Friedrich (1993) »Das Ethos der Epistemologie«. Nachwort zur Neuauflage von Gaston Bachelard, in: Lecourt, Dominique (Hg.), *Epistemologie*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 235-252.

- Bazzicalupo, Laura (2013): »Die Gespenster der Bioökonomie und das Phantasma der Krise« in: Borsò, Vittoria/Cometa, Michele (Hg.), *Die Kunst, das Leben zu bewirtschaften. Bíos zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik*, Bielefeld: transcript, S. 53-68.
- Benjamin, Walter (1972): »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: Rexroth, Tillman (Hg.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, IV.I, Frankfurt: Suhrkamp, S. 9-21.
- Borsò, Vittoria/Cometa, Michele (Hg.) (2013): *Die Kunst das Leben zu bewirtschaften. Bíos zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik*, Bielefeld: transcript.
- Borsò, Vittoria (2013a): »Biopolitisch: Andere Blicke«, in: Ochsner, Beate/Grebe, Anna (Hg.), *Andere Bilder: Zur Produktion von Behinderung in der visuellen Kultur*, Bielefeld: transcript, S. 51-76.
- Canguilhem, George ([1952] 1992): *La Connaissance de la vie*, Paris: VRIN.
- Canguilhem, George (1977): *Nouvelles reflexions concernant le normal et le pathologique/Das Normale und das Pathologische*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Cometa, Michele (2013): »Die notwendige Literatur. Skizze einer Biopoetik«, in: Borsò, Vittoria/Cometa, Michele (Hg.), *Die Kunst das Leben zu bewirtschaften. Bíos zwischen Politik, Ökonomie und Ästhetik*, Bielefeld: transcript, S. 171-194.
- Deleuze, Gilles (1986): *Foucault*, Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1998): *Immanence et vie*, Paris: Rue Descartes. Collège International de Philosophie.
- Deleuze, Gilles (2006): »Immanence: A Life ...«, in: Lapoujade, David (Hg.), *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975-95*, New York: Semiotext(e), S. 384-389.
- Derrida, Jacques (2007): *Pour le temps à venir*, Paris: Ed. Stock (L'autre pensée).
- Esposito, Roberto (1988): *Categorie dell'impolitico*, Bologna: Il Mulino.
- Esposito, Roberto (2002): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turin: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2004a): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: Diaphanes.
- Esposito, Roberto (2004): *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Turin: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2007): *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turin: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2010): *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Turin: Einaudi.
- Foucault, Michel (2006): *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Naissance de la biopolitique*, Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (1997): *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Paris: Gallimard-Seuil.
- Foucault, Michel (1994): »La vie: l'expérience et la science (1985)«, in: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.), *Dits et Écrits*, IV, Paris: Gallimard, S. 763-776.

- Foucault, Michel (1994a): *La Pensée du dehors*. Montpellier (1986): Fata Morgana; auch in: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.), *Dits et Écrits*, I, Paris: Gallimard, S. 546-567.
- Foucault, Michel (1990): *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato*, Florenz: Ponte alle Grazie.
- Foucault, Michel (1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2004): *Diesseits der Hermeneutik: die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2011): *Stimmungen lesen*, München: Hanser
- Haraway, Donna (1992): »The promises of monster: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others«, in: Grossberg, Lawrence/Nelson, Cary/Treichler, Paula A. (Hg.), *Cultural Studies*, New York: Routledge, S. 295-337.
- Heidegger, Martin (1993): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1977): »Nietzsches Wort »Gott ist tot« (1943)«, in: Heidegger, Martin (Hg.), *Holzwege*, Band 5, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1983): *Denkerfahrten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2004): *Vorträge und Aufsätze (1936-1953) (1954: Neske)*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Krämer Sybille (2008): *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Milton Keynes: Open University Press.
- Latour, Bruno (2012): *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, Paris: La découverte.
- Lemke, Thomas (2002): »Biopolitik im Empire – Die Immanenz des Kapitalismus bei Michael Hardt und Antonio Negri«, in: *Prokla. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft*, 32. Jg., Nr. 4, S. 619-629.
- Lemke, Thomas (2007): *Gouvernementalität und Biopolitik*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Lemke, Thomas (2007a): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Lévinas, Emmanuel (1988): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel (2011): *Jenseits des Seins – Anders als Sein geschieht*, Freiburg: Karl Alber.
- Lemm, Vanessa (2013): »The Biological Threshold of Modern Politics: Nietzsche, Foucault and the »Question of Animal Life««, in: Vaccaro, Salvo (Hg.)/Cavazzini, Andrea (Mitarbeit), *La vie au-delà de la biopolitique. La vita oltre la biopolitica*, Mailand: Mimesis Edizioni, S. 23-38.
- Marzocca, Ottavio (2013): »Agamben, Negri, Esposito: la biopolitique sans fin«, in: Vaccaro, Salvo (Hg.)/Cavazzini, Andrea (Mitarbeit), *La vie au-delà de la biopolitique. La vita oltre la biopolitica*, Mailand: Mimesis Edizioni, S. 149-162.
- Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J. (1987): *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln menschlichen Erkennen*, München: Scherz-Verlag.

- Negri, Antonio (2003): *Guide. Cinque Lezioni su imperio e dintorni*, Mailand: Raffaello Cordina Editore.
- Nowotny, Helga/Testa, Giuseppe (2009): *Die gläsernen Gene. Die Erfindung des Individuums im molekularen Zeitalter*, Frankfurt a.M./Berlin: Suhrkamp.
- Proust, Françoise (1998): »La ligne de résistance«, in: Allies, Eric et al. (Hg.), *Immanence et vie*, Paris: Rue Descartes. Collège International de Philosophie, S. 35-48.
- Rabinow, Paul/Rose, Nikolas (2003): »Thoughts on the Concept of Biopower Today«, unter: www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RabinowandRosebiopowerToday03.pdf (Stand: 20.02.2014).
- Rancière, Jacques (2000): *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris: La Fabrique.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2001): *Experimentalsysteme und epistemische Dinge – Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas*, Göttingen: Wallstein Verlag.
- Rose, Nikolas (2000): »Community, citizenship, and the third way«, in: *American Behavioral Scientist* 43, S. 1395-1411.
- Rose, Nikolas (2001): »The Politics of Life Itself«, in: *Theory, Culture & Society* 2001, Vol. 18 (6), S. 1-30.
- Rose, Nicolas (2009): »Was ist Leben? – Versuch einer Wiederbelebung«, in: Weiß, Martin G. (Hg.), *Biós und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 152-178.
- Runia, Eelco (2006): »Presence«, in: *History & Theory* 45, S. 1-29.
- Sarasin, Philipp (2008): *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Simondon, Gilbert (1989): *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier.
- Turner, Frederick (1999): *The New Synthesis: Evolutionary Approaches to the Art*, unter: http://frederickturnerpoet.com/?page_id=110 (Stand: 15.08.2012).
- Vaccaro, Salvo (2013): »La vita oltre la biopolitica/La vie par-delà de la biopolitique«, in: Vaccaro, Salvo (Hg.)/Cavazzini, Andrea (Mitarbeit), *La vie au-delà de la biopolitique. La vita oltre la biopolitica*, Mailand: Mimesis Edizioni, S. 7-10.
- Vogl, Joseph: (2002): *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, München, Zürich/Berlin: diaphanes.
- Volpi, Franco (1984): *Heidegger e Aristotele*, Padua: Daphne.