

# springerin



€ 11,50

9 771029 830051

# Biomacht und Nekro-Politik

## Überlegungen zu einer Ethik der Nachhaltigkeit

Text: Rosi Braidotti, Übersetzung: Gaby Gehlen

### Kontext

Gegenwärtige sozialtheoretische und kulturalanalytische Debatten konzentrieren sich in starkem Ausmaß auf die Politik des Lebens selbst und betonen dabei vor allem die sich ständig verschiebenden Grenzen zwischen Leben und Tod. Biomacht, so Foucault,<sup>1</sup> bezieht sich allerdings nicht nur auf die Herrschaft über die Lebenden, sondern auch auf die vielfältigen Praktiken des Sterbens. »Die Politik des Lebens selbst« verdeutlicht, in welchem Maße sich die Idee der Biomacht zum Organisationsprinzip jener Diskurse entwickelt hat, die technologisch vermitteltes »Leben« zu einem umstrittenen politischen Thema machen.<sup>2</sup> Die lebende Materie selbst wird darin zum Subjekt, nicht zum Objekt, der Untersuchung, und diese Verschiebung hin zu einer biozentrierten Perspektive wirkt sich auch auf die Strukturen und Wechselwirkungen sozialer Verhältnisse aus.

Dieser historische Kontext manifestiert sich unter anderem im so genannten »genetic social imaginary«<sup>3</sup>, der genetisch-sozialen Vorstellungswelt. In der Marktwirtschaft zeigt sich dies in der Tendenz, sich in kommerziellen und politischen Diskursen zunehmend einer der Genetik und Evolutionstheorie entlehnten Terminologie zu bedienen. So ist beispielsweise gern die Rede von der »nächsten Generation« von technischen Spielereien, Autos und Unterhaltungselektronik. In den zeitgenössischen Medien und der Kultur findet darüber hinaus eine Art »genetische Staatsbürgerschaft« über eine bestimmte Form des Zuschauens Verbreitung, indem etwa in Arztpraxen, der Populärkultur, im Kino und in der Werbung die Veranschaulichung des Lebens der Gene propagiert wird. Ein weiterer Aspekt dieses Phänomens ist der Einzug der Genetik in politische Debatten über ethnische Zugehörigkeit und Immigration sowie in diverse öffentlich diskutierte Themen, von Abtreibung über Stammzellenforschung bis hin zu neuen Verwandtschafts- und Familienstrukturen. Auch Vitalismus<sup>4</sup> und Vital-Politik werden diskutiert.

Macht und Machtverhältnisse sind zentrale Themen dieses Projektes. Die Idee des »Lebens selbst« steht im Zentrum eines biogenetischen Kapitalismus,<sup>5</sup> der als Arena für finanzielle Investitionen und potenzielle Profite dient. Soziale Beziehungen von Ausgrenzung und Zugehörigkeit, die sich historisch entlang der Achsen von Klasse und Sozioökonomie sowie auf Sexualität und ethnischer Zugehörigkeit begründeten Demarkationslinien des

»Andersseins« entwickelt haben, werden von technologischen Interventionen weder aufgehoben noch automatisch verbessert. So werden traditionelle Diskriminierungs- und Ausbeutungsmuster durch die auch als »Biopiraterie«<sup>6</sup> angeprangerte technologische Revolution oftmals noch verstärkt. Wir sind alle zu Subjekten der Biomacht geworden; was uns letztlich unterscheidet, ist, wie und inwieweit diese Macht umgesetzt wird.

Das plötzliche, intensive diskursive Interesse an der Politik des Lebens selbst wirkt sich auch auf die Frage des Todes und neuer Arten des Sterbens aus. Biomacht und Nekro-Politik sind zwei Seiten derselben Medaille.<sup>7</sup>

Wie neue Epidemien und Umweltkatastrophen, die den Unterschied zwischen natürlichen und kulturellen Dimensionen verwischen, belegen, kann »das Leben« eine bedrohliche Macht sein. Ein weiteres anschauliches Beispiel für die Politik des Todes sind die neuen Formen der industriellen Kriegsführung, die Privatisierung des Militärs und die globale Reichweite von Konflikten, insbesondere im Fall von SelbstmordattentäterInnen, den so genannten »Suicide Bombers«, im Krieg gegen den Terror. Ebenso bedeutsam sind die Veränderungen, die sich in der politischen Praxis bemerkbar machen; man legt Zeugnis für die Toten ab und macht daraus eine Form des politischen Aktivismus – von den Müttern der Plaza de Mayo bis hin zu humanitären Hilfsaktionen. Aus posthumaner Sicht kommt die Verbreitung von Viren hinzu – vom Computer über den Menschen bis zum Tier und zurück.

Relevante kulturelle Praktiken, welche diese Veränderungen im Stellenwert des Todes widerspiegeln, lassen sich im Erfolg von forensischen ErmittlerInnen in der zeitgenössischen Populärkultur finden. Leichen sind nicht nur täglich in den globa-

<sup>1</sup> Vgl. Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, übers. von Ulrich Raulff & Walter Seitter, Frankfurt am Main 1983; Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit II. Der Gebrauch der Lüste*, übers. von Ulrich Raulff & Walter Seitter, Frankfurt am Main 1989; Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich*, übers. von Ulrich Raulff & Walter Seitter, Frankfurt am Main 1989

<sup>2</sup> Vgl. Nicholas Rose, *The politics of life itself*, in: *Theory, Culture & Society*, Bd. 18, Nr. 6, 2001, S. 1–30

<sup>3</sup> Vgl. Sarah Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, London 2000

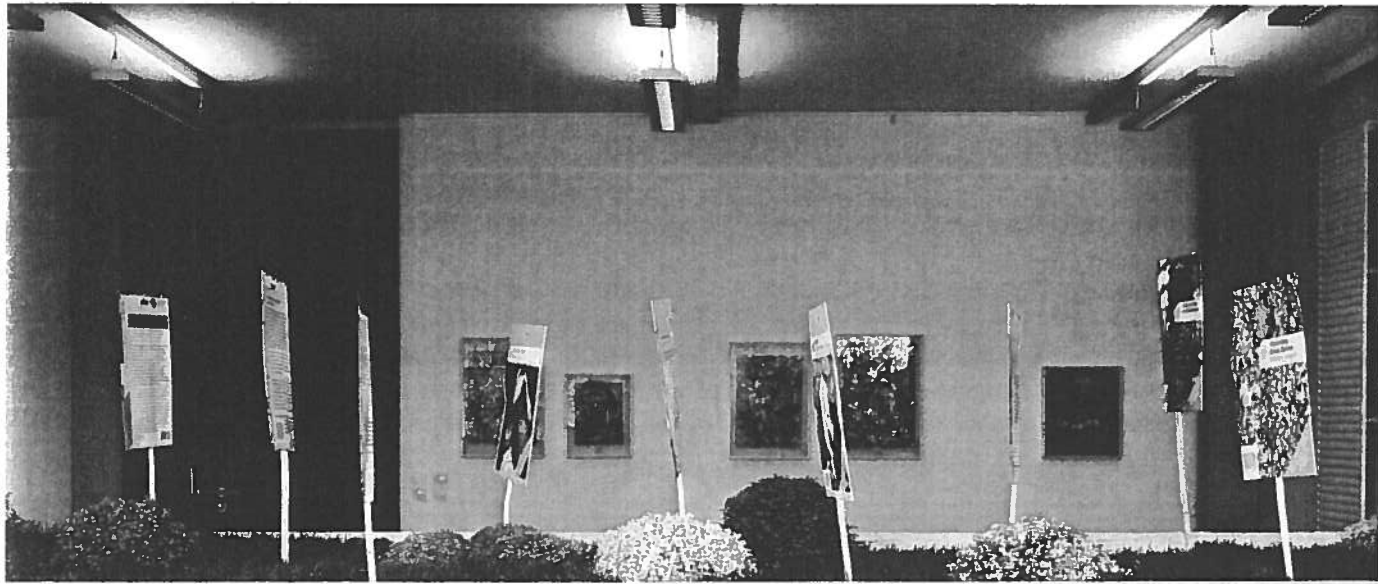
<sup>4</sup> Vgl. Mariam Fraser, Sarah Kember, Celia Lury, *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism in: Theory, Culture & Society*, Bd. 22, Nr. 1, 2005, S. 1–14.

<sup>5</sup> Vgl. Luciana Parisi, *Abstract Sex*, London 2004.

<sup>6</sup> Vandana Shiva, *Biopiraterie. Kolonialismus des 21. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Münster 2002.

<sup>7</sup> Vgl. Achille Mbembe, *Necropolitics*, übers. von Libby Meintjes, in: *Public Culture*, Bd. 15, Nr. 1, 2003, S. 11–40.

Ines Doujak »Siegesgärten – Biopiraterie, äußere und innere Landnahme«, kunstraum lakeside, Klagenfurt © Johannes Puch



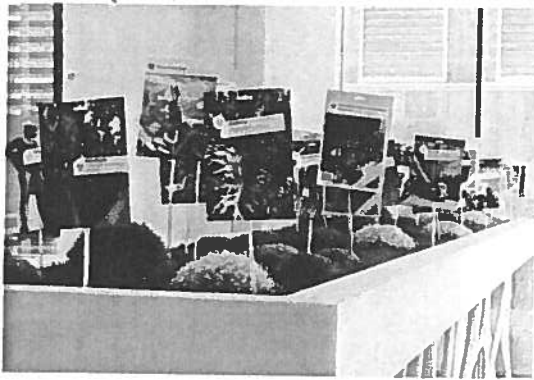
len Medien und Nachrichten präsent, sondern auch Gegenstand der Unterhaltung. Die Verlagerung von Geschlechterrollen im Verhältnis zu Tod und Tötung spiegelt sich im Bild der mordenden Frau wider – von der Wiederbelebung klassischer Figuren wie Medea und Hecuba bis hin zu Lara Croft.

In unserem technologisch vermittelten Universum macht sich ein ziemlich komplexes Verhältnis zum Tod breit: eines, in dem die Verbindung zwischen Fleisch und Maschine symbiotisch geworden ist und so einen Bund aus gegenseitiger Abhängigkeit etabliert. Daraus ergeben sich eine Reihe signifikanter Paradoxe: In einer Art Fluchtphantasie wird der menschliche Körper gleichzeitig verneint und ge- bzw. verstärkt. Anne Balsamo<sup>8</sup> betont die paradoxe Gleichzeitigkeit der Effekte, von

denen die neuen posthumanen Körper umgeben sind, da diese sowohl eine Furcht vor (körperlicher) Enteignung wie auch eine Fantasie von Unsterblichkeit und totaler Kontrolle hervorrufen könnten: »Und doch werden solche Auffassungen vom technologischen ›Leben‹ des Körpers in der Zukunft von einer spürbaren Angst vor Tod und Auslöschung durch unkontrollierbare und spektakuläre körperliche Bedrohungen begleitet: Antibiotikaresistente Viren, willkürliche Kontaminierung, Fleisch fressende Bakterien.«<sup>9</sup> Mit anderen Worten, neue »Lebenspraktiken« mobilisieren nicht nur generative Kräfte, sondern auch neue und subtilere Auslöschungsgrade.

<sup>8</sup> Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, Durham: 1996

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 1–2



**Ines Doujak** »Siegessägen – Biopiraterie, äußere und innere Landnahme«  
kunstraum lakeside, Klagenfurt  
© Johannes Puch

Derartige Bedenken haben sowohl neoliberale<sup>10</sup> wie neo-kantianische Denker<sup>11</sup> angesichts der Vehemenz der darin zum Ausdruck gebrachten Ängste vor dem, was die menschliche Zukunft bringen könnte, überrascht. Im Gegensatz dazu möchte ich die Politik »des Lebens selbst« verteidigen und mich diesen Phänomenen auf nicht-normative Art nähern. Sie sind die gesellschaftlichen Erscheinungen sich wandelnder Beziehung zwischen Leben und Sterben im Zeitalter der Politik des »Lebens selbst«.

Im Widerspruch zu dem in der derzeitigen Politik so präsenten Nostalgietrend und einer bei der progressiven Linken<sup>12</sup> zu beobachtenden Neigung zur Melancholie vertrete ich die Ansicht, dass die Betonung des Lebens selbst affirmative politische Praktiken zur Folge haben kann. Zum einen erzeugt sie eine adäquatere Kartografie unserer tatsächlichen Lebensbedingungen: Sie richtet einen präziseren Fokus auf die Komplexität zeitgenössischer, technologisch vermittelter Körper und sozialer Praktiken von Körperlichkeit. Darüber hinaus schafft diese Form von Vitalität unbeeindruckt von klaren Abgrenzungen zwischen Leben und Sterben eine Vorstellung von »zoe« als einer nicht-menschlichen und doch bejahenden Lebenskraft. Ein solcher vitalistischer Materialismus ist inspiriert von Deleuzes Philosophie und hat nichts gemein mit der postmodernen Betonung des Anorganischen und der Ästhetik der Fälschung, des Pastiche und der Lagersimulation. Auch die »hohen« Cyber-Studien<sup>13</sup> lässt er hinter sich und bewegt sich stattdessen in Richtung eines Post-Cyber-Materialismus.<sup>14</sup> Mehr davon in meinem Schlusswort.

### Theoretische Debatten

Der theoretische Kontext für diese Debatten dreht sich um das Erbe des unvollendeten Projektes von Foucault zur zeitgenössischen Gouvernementalität in einer Ära, die das offizielle Ende der postmodernen Dekonstruktion kennzeichnet. Verkompliziert wurde der unvollendete Charakter des Foucaultschen Projektes von zwei Elementen in der Rezeption seines Werks: Das erste ist die Spaltung, die stattgefunden hat, zwischen dem so genannten »zweiten« Foucault – der durch die Geschichte der Sexualität, die als Technologie des Self-Styling definiert wird, ein neues Modell ethischer Wechselbeziehungen postuliert – und dem früheren Foucault, der sich auf die Analyse von Machtformationen und Ausgrenzungsmustern konzentriert.

Diese gesplante Rezeption institutionalisiert eine neue Arbeitsteilung zwischen Machtanalysen einerseits und ethischen

Diskursen andererseits. Auf diese Weise konnte sich quasi eine Art Rest-Kantianismus auf Foucaults Rücken breit machen. Aus diesem Grund ist es dringend notwendig, den Stand der theoretischen Debatten über Biomacht nach Foucault neu zu bewerten, vor allem in Bezug auf ihre rechtlichen, politischen und ethischen Implikationen. Einige TheoretikerInnen betonen beispielsweise die Rolle der moralischen Verantwortlichkeit als eine Art von biopolitischer (Staats-)Bürgerschaft und tragen so in diese Ethikdebatten die Vorstellung hinein, Biomacht sei ein Beispiel für eine Gouvernementalität, die ebenso ermächtigend wie einschränkend ist.<sup>15</sup> Diese Denkrichtung verortet das politische Moment in der relationalen und selbstregulierenden Verantwortlichkeit eines bioethischen Subjekts, das die volle Verantwortung für seine genetische Existenz übernimmt. Der Vorteil dieser Haltung ist, dass sie einen höheren Grad an Klarheit in Bezug auf die eigene bioorganische Existenz verlangt – was bedeutet, dass das naturalistische Paradigma definitiv verabschiedet wird. In einem Kontext, der vom Abbau des Wohlfahrtsstaates und zunehmender Privatisierung geprägt ist, birgt sie jedoch den Nachteil, dass sie eine neoliberale Perversion dieser Idee zulässt. Bioethische (Staats-)Bürgerschaft weist die Kosten für grundlegende soziale Dienste wie Gesundheit sowie die Möglichkeit des Zugangs zu selbigen der augenscheinlichen Fähigkeit des Individuums zu, eigenverantwortlich zu handeln, indem es mit einem falschen Lebensstil assoziierte Risiken und Praktiken reduziert. Mit anderen Worten, das Handeln nach bioethischen Maßstäben bedeutet, sich angemessen um das eigene genetische Kapital zu kümmern. Die jüngsten Kampagnen gegen das Rauchen, übermäßigen Alkoholgenuß und Übergewicht belegen diesen neoliberalen normativen Trend, der einem Hyperindividualismus Vorschub leistet. Ein weiteres gesellschaftliches Beispiel für neoliberale Bio-Staatsbürgerschaft ist das gesellschaftliche Streben nach ewiger Jugend, das mit

<sup>10</sup> Vgl. Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*, London 2002

<sup>11</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main 2005

<sup>12</sup> Vgl. Judith Butler, *Gefährdetes Leben*, aus dem Engl. von Karin Würdemann, Frankfurt am Main 2005

<sup>13</sup> Vgl. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago 1999.

<sup>14</sup> Vgl. Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago 2003.

<sup>15</sup> Vgl. Rose, *The politics of life itself* (siehe Anm. 2), Paul Rabinow, *Anthropos Today*. Princeton 2003; Roberto Esposito, *Bios. Politica e Filosofia*, Turin 2004.

der Aussetzung von Zeit in global mediatisierten Gesellschaften<sup>16</sup> verbunden ist und der Euthanasie oder anderen gesellschaftlichen Methoden der Sterbehilfe gegenübergestellt werden kann.

Das zweite problematische Element in der Rezeption von Foucaults Biomacht ist die Geschwindigkeit, mit der sich die Biotechnologie derzeit verändert und weiterentwickelt, sowie die Herausforderungen, vor die sie die Human- und Sozialwissenschaften stellt. In diesem Zusammenhang wurde Foucaults Werk vor allem von Donna Haraway<sup>17</sup> wegen seiner veralteten Sichtweise der Funktion von Technologie kritisiert. Foucaults Biomacht liefere die Kartografie einer Welt, die es gar nicht mehr gebe. Laut Haraway sind wir stattdessen in das Zeitalter der Informatik der Herrschaft eingetreten. In der feministischen Theorie – ein bedeutender Forschungsbereich, den ich in der akademischen Lehre über Biopolitik, Globalisierung und Technologie allzu oft vermisste – wurde dieser Aspekt sehr ernst genommen.<sup>18</sup> FeministInnen, UmweltschützerInnen und Ethno-TheoretikerInnen, haben sich mit dem Stellenwert von Differenz und ihren Veränderungen im hoch entwickelten Kapitalismus auf eine Art und Weise beschäftigt, die die Komplexität sozialer Verhältnisse respektiert und den Liberalismus kritisiert, gleichzeitig aber die Besonderheit eines Ansatzes hervorhebt, der Gender und ethnische Zugehörigkeit in den Mittelpunkt stellt.<sup>19</sup>

Das Kernstück der Diskrepanz zwischen Foucaults Biomacht und der gegenwärtigen Struktur des wissenschaftlichen Denkens ist das Problem des Anthropozentrismus. Zeitgenössische Technologien sind nicht menschenzentriert, sie haben sich davon wegbewegt und betonen bei der Entstehung gesellschaftlicher und politischer Praktiken neuerdings die gegenseitige Interdependenz materieller, biokultureller und symboli-

scher Kräfte. Die Konzentration auf das Leben selbst könnte eine Art biozentrierten Egalitarismus<sup>20</sup> befördern, wodurch das Konzept der Subjektivität in Bezug auf die »Lebenskräfte« neu überdacht werden muss. Das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen könnte dadurch verlagert, gleichzeitig aber auch neu definiert werden, da die traditionelle Achse des Unterschiedes – Genderisierung, Ethnisierung und Naturalisierung – verschoben wird, und zwar weg von einer binären Opposition hin zu einem komplexeren und weniger gegensätzlichen Interaktionsmodus.

Biopolitik eröffnet somit eine ökophilosophische Dimension der Reflexion<sup>21</sup> und alternative Ökonomien der Zugehörigkeit, sowohl in Verwandtschaftssystemen als auch in Formen gesellschaftlicher und politischer Partizipation. Womöglich bilden diese »hybriden« sozialen Identitäten und die neuen, vielfältigen Zugehörigkeitsmodi, die sie inszenieren, den Ausgangspunkt für eine gegenseitige Verantwortlichkeit und ebnet somit den Weg für eine ethische Neubegründung gesellschaftlicher Partizipation und Gemeinschaftsbildung.

### Nochmals: Biomacht

Dies wirkt sich auch auf den Stellenwert der sozialen und politischen Theorie selbst aus. TheoretikerInnen, die sich auf Hegel beziehen und deren wohl beispielhaftester Vertreter Giorgio Agamben<sup>22</sup> ist, definieren »bios« als das Resultat der Intervention einer souveränen Macht, als das, was in der Lage ist, das Subjekt zu »nacktem Leben«, das heißt, zu »zoe« zu reduzieren. Das Lebendige des Subjekts (zoe) wird mit seiner Vergänglichkeit gleichgesetzt, seiner Neigung zum und Anfälligkeit für den Tod und das Aussterben. Biomacht meint hier Thanatos-Politik und resultiert unter anderem in der Anklage gegen das Projekt der Moderne.

Mein Verständnis von »Leben« als einer bios und zoe miteinander beziehenden Ethik der nachhaltigen Veränderung unterscheidet sich erheblich von dem, was Agamben das »nackte Leben« nennt oder »den Rest«, bei dem bloß die »bio-logische« Hülle übernommen wird.<sup>23</sup> »Nacktes Leben« ist das in uns, was die souveräne Macht töten kann: Es ist der Körper als Einmalmaterie in den Händen der despotischen Gewalt (potestas). Eingeschlossen wie notwendigerweise ausgeschlossen schreibt das »nackte Leben« eine fließende Lebenskraft in den Erfassungsmechanismus des Staatssystems ein. Agamben betont,

<sup>16</sup> Vgl. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, in: *The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Bd. 1, Oxford/Malden (MA) 1996.

<sup>17</sup> Donna Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium: FemaleMan@\_Meets\_Oncomouse™*, London/New York 1997.

<sup>18</sup> Vgl. Karan Barad, *Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, in: *Signs*, Bd. 28, Nr. 3, 2003, S. 601–631.

<sup>19</sup> Vgl. Paul Gilroy, *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Cambridge, Mass. 2000; Butler, *Gefährdetes Leben* (siehe Anm. 12); Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden 2002; Elisabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004.

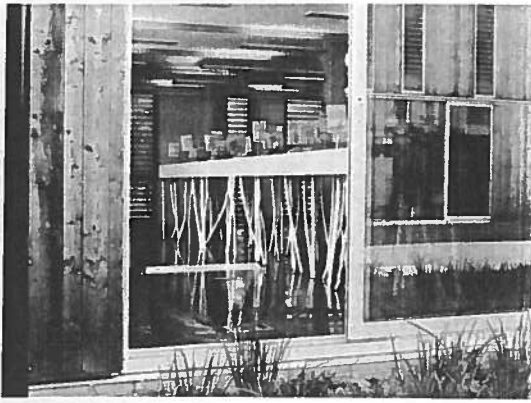
<sup>20</sup> Vgl. Keith Ansell Pearson, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London/New York 1997.

<sup>21</sup> Vgl. Rosi Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.

<sup>22</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002.

<sup>23</sup> Vgl. *ibid.*





Ines Doujak »Siegessägen – Biopiraterie,  
äußere und innere Landnahme«  
kunstraum lakeside, Klagenfurt  
© Johannes Puch

dass diese Lebenskraft bzw. dieses »Lebendigsein« damit umso tödlicher ist. Hier besteht eine Verbindung zu Heideggers Theorie, nach der das Sein etwas ist, das seine Kraft aus der Auslöschung tierischen Lebens bezieht.

In Agambens System spielt zoe die gleiche Rolle wie die Sprache und deren Sitz in der psychoanalytischen Theorie: Sie ist der Ort, wo das Subjekt gebildet bzw. »erfasst« wird. Dieses »Erfassen« funktioniert durch seine Postulierung – als eine aposteriorische Konstruktion, eine prä-linguistische Dimension von Subjektivität, die als »immer schon« verloren und unerreichbar wahrgenommen wird. Zoe – wie das Prä-diskursive bei Lacan, die chora bei Kristeva und das Mütterlich-Weibliche bei Irigaray – wird für Agamben zum kontinuierlich schwindenden Horizont einer Alterität, die eingeschlossen wie notwendigerweise ausgeschlossen werden muss, um den Rahmen der Subjektwerdung überhaupt aufrechterhalten zu können. Damit wird die Endlichkeit als konstituierendes Element in das System der Subjektivität eingeführt, was im Kern des Subjekts zudem eine affektive politische Ökonomie des Verlusts und der Melancholie schürt.<sup>24</sup>

In seinem bedeutenden Werk über den totalitären Ansatz von »Biomacht«-Regimes bewahrt Agamben eine philosophische Gewohnheit, die darin besteht, Moral oder Endlichkeit als trans-historischen Horizont für Diskussionen über »das Leben« anzusehen. Diese Fixierung auf Thanatos, den Todestrieb – die Nietzsche vor über einem Jahrhundert kritisierte –, ist in kritischen Diskussionen auch heute noch sehr präsent. Oft führt sie zu einer düsteren und pessimistischen Sichtweise, nicht nur von Macht, sondern auch von technologischen Entwicklungen, die das Biomacht-Regime antreiben. Ich hingegen möchte Abstand nehmen von einer Gewohnheit, die das Problem des bios-zoe am liebsten vor dem Horizont des Todes oder dem Schwellenzustand des Nicht-Lebens verankert.

Meiner Ansicht nach ist diese Überbetonung der Perspektiven von Sterblichkeit und Vergänglichkeit für die Vital-Politik unserer Zeit nicht angemessen. Ich möchte mich vielmehr einer anderen Gruppe von theoretischen Werken zuwenden, die im Kontext von Spinoza zu verstehen sind; dazu zählen Deleuze und Guattari, Glissant, Balibar, Hardt und Negri.<sup>25</sup> Hier liegt die Betonung auf der Politik des Lebens selbst als einer endlos generativen Kraft, was eine Hinterfragung der sich wandelnden Wechselbeziehungen zwischen menschlichen und nicht

menschlichen Kräften erfordert, wobei letztere sowohl als inhuman wie als posthuman definiert werden.

Aus meiner Position als verkörpert und eingebundenes weibliches Subjekt stellt sich die Metaphysik der Endlichkeit als eine zu kurzsichtige Methode dar, um nach den Grenzen dessen zu fragen, was wir als »Leben« bezeichnen. Nur weil er am Ende doch gewinnt, muss man dem Thanatos keinen so hohen begrifflichen Stellenwert einräumen. Der Tod wird überbewertet. Die ultimative Subtraktion ist letztendlich nur eine weitere Phase eines größeren generativen Prozesses. Schade nur, dass die unerbittlichen generativen Mächte des Todes die Unterdrückung eben dessen erfordern, was mir am nächsten und am wertvollsten ist, nämlich die Unterdrückung meiner selbst, meines eigenen lebendigen Daseins. Für das narzisstische menschliche Subjekt, so lehrt uns die Psychoanalyse, ist es undenkbar, dass das Leben weitergehen könnte, ohne dass ich da bin. Der Prozess der Konfrontation mit der Denkbarekeit eines Lebens, in dessen Zentrum nicht ich oder ein anderer Mensch steht, ist in der Tat ein ernüchternder und lehrreicher Prozess. Ich verstehe diese postanthropozentrische Verschiebung als den Beginn einer Ethik der Nachhaltigkeit, die darauf abzielt, den Fokus auf die Positivität von zoe zu legen.

Ein solches Projekt strebt danach, eine Reihe von Kriterien für eine neue soziale und politische Theorie zu erarbeiten, deren Kurs in Bezug auf den Biokapitalismus sowohl die humanistische Nostalgie als auch die neoliberale Euphorie zu vermeiden trachtet. Gesellschaftliche und politische Praktiken, die das Leben selbst zum Bezugspunkt nehmen, müssen nicht nach der Wiederherstellung einheitlicher Normen streben oder die ewige Mär vom globalen Profit besingen, sondern sich vielmehr für sozialen Zusammenhalt und Respekt für Vielfalt und nachhaltiges Wachstum einsetzen. Der Kern meines Projekts ist eine Ethik, die Verletzlichkeit respektiert und gleichzeitig aktiv soziale Horizonte der Hoffnung schafft.

<sup>24</sup> Vgl. Braidotti, *Metamorphosen* (siehe Anm. 19).

<sup>25</sup> Vgl. Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, aus dem Franz. von Bernd Schwibs, Frankfurt am Main 1974; Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, aus dem Franz. von Gabriele Ricke & Ronald Voullié, Berlin 1992; Felix Guattari *Die drei Ökologien*, aus dem Franz. von Alec A. Schaerer, Wien 1994; Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris 1990; Etienne Balibar, *Politics and the Other Scene*. London 2002; Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, Frankfurt am Main 2002.