

Bios und Zoë

*Die menschliche Natur
im Zeitalter ihrer
technischen Reproduzierbarkeit*

Herausgegeben von
Martin G. Weiß

Mit dem Aufkommen der Biotechnologien ist die Natur des Menschen verfügbar geworden und die Frage nach dem Verhältnis von biologischem Leben und spezifisch menschlicher Lebensform ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt.

An der Diskussion über das Leben im Zeitalter der *Life Sciences* beteiligen sich heute nicht mehr nur Philosophen und Theologen, sondern auch Wissenschaftshistoriker und Politikwissenschaftler.

Der vorliegende interdisziplinäre Sammelband stellt den Überlegungen bekannter europäischer Autoren die Positionen namhafter Vertreter der angelsächsischen *Science and Technology Studies* gegenüber und bietet so einen aufschlussreichen Überblick über die aktuelle Auseinandersetzung der Geistes- und Sozialwissenschaften mit dem Phänomen der Lebenswissenschaften und ihren biotechnologischen Anwendungen.

Martin G. Weiß, geboren 1973, ist Mitglied der Forschungsplattform Life Science Governance der Universität Wien und Universitätsassistent am Philosophischen Institut der Universität Klagenfurt.

Suhrkamp

Inhalt

Einleitung	7
<i>Hans-Jörg Rheinberger/Silfvan Müller-Wille</i> Technische Reproduzierbarkeit organischer Natur – aus der Perspektive einer Geschichte der Molekularbiologie	11
<i>Martin G. Weiff</i> Die Auflösung der menschlichen Natur	34
<i>Karin Knorr Cetina</i> Jenseits der Aufklärung. Die Entstehung der Kultur des Lebens	55
<i>Thomas Lemkel/Peter Wöhring</i> Bürgerrechte durch Biologie? Kritische Anmerkungen zur Konjunktur des Begriffs »biologische Bürgerschaft«	72
<i>Rosi Braidotti</i> Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des generischen Biokapitalismus	108
<i>Seylan Helmrreich</i> Menschliche Natur auf See	136
<i>Nikolas Rose</i> Was ist Leben? – Versuch einer Wiederbelebung	152
<i>Gianni Vattimo</i> Vom »naturalistischen Fehlschluss« zur Ethik der Endlichkeit	179
<i>Kurt Bayertz</i> Hat der Mensch eine »Natur«? Und ist sie wertvoll?	191

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

subinkamp taschenbuch wissenschaft 1899
© Subinkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung;
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinheim
Printed in Germany
Umschlag nach Entwurfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-29499-4

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

Zur Transposition des Lebens im Zeitalter
des genetischen Biokapitalismus

1. Das posthumane Dilemma

Unter genetischem Biokapitalismus verstehe ich nicht so sehr ein fest umrissenes Konzept als vielmehr ein Netz vielschichtiger, heftig umstrittener Diskurse und sozialer Praktiken, die auf die Regulierung des Lebens und der lebenden Materie abzielen. Bei der gegenwärtigen biopolitischen Wende hin zu einer posthumanen Politik des »Lebens«, verstanden als »Bios« und »Zoë«, der ich mich im Folgenden zuwenden möchte, spielen vor allem die Genetik und die Biotechnologie in Verbindung mit diversen Informationstechnologien eine zentrale Rolle. Die wachsende gegenseitige Abhängigkeit von Lebewesen und Technologien schafft eine neuartige symbiotische Beziehung zwischen Leben und Technik, die sowohl die humanistische Vorstellung vom Menschen als dem Maß aller Dinge als auch die anthropozentrische Hybris ersetzt, der zufolge das »Humanum« das Zentrum aller diskursiven und sozialen Praktiken darstellt. Die radikale Kritik am Anthropozentrismus deckt ein Gewirr materieller, biokultureller und symbolischer Kräfte auf, die der Entstehung der modernen Subjektivität und den gegenwärtigen sozialen Praktiken zugrunde liegen. Dieses Gewirr unterschiedlicher ineinander verwobener Kräfte ist es, was ich als »Zoë« oder als nichtmenschliches Leben bezeichne.¹

Einer wachsenden Anzahl wissenschaftlicher Diskurse über das Leben, sowohl in den Sozial- und Politikwissenschaften als auch innerhalb der Kulturkritik, liegt heute das Konzept des Posthumanen zugrunde, sowohl in der Bedeutung von Posthumanismus als auch von Nicht-Anthropozentrismus. Diese Fokussierung auf die Lebenskräfte wurde von den poststrukturalistischen Philosophien der Biomacht – die sich mit dem Spiel der Differenzen, der Arbeit des Widerstandes und der Produktion alternativer Subjektpositionen befassen – vorbereitet und weiterentwickelt. Ein Hinweis auf

Foucault mag hier angebracht sein, auch wenn sein unvollendetes Projekt zur Biomacht lediglich eine von vielen bedeutenden Untersuchungen darstellt, die während der 1970er und 1980er Jahre am äußersten linken Rand des politischen Spektrums innerhalb der Kontinentalphilosophie und im Rahmen der kritischen, antisensationalistischen vitalistischen Politik zu florieren begannen. Gilles Deleuzes Konzept radikaler Immanenz² und Luce Irigarays Experimente mit dem sinnlich Transzendentalen³ stellen zwei weitere in diesem Kontext erwähnenswerte Konzeptionen dar.⁴

Michel Foucault behandelt die Biomacht bekanntlich im Rahmen seiner Analyse der kulturellen Logik und der politischen Ökonomie der modernen Verwaltbarkeit des Lebens. Sie zielt auf die Verwaltung aller lebenden Ressourcen eines Volkes, also nicht nur derjenigen Ressourcen, die von den soziologischen Kategorien Klasse, Rasse und ethnische Zugehörigkeit abgedeckt werden, sondern auf viel elementarere, die mit der rein körperlichen Materialität bzw. Leiblichkeit des Subjekts zu tun haben. Sie sind die generativen, lebendigen Kräfte der Individuen, also das Biopolitische *par excellence*, das die diskursiven Praktiken antreibt und sich zugleich ihrer Kontrolle entzieht. Die Biomacht, von der Foucault spricht, zielt darauf ab, alle Subjekte in verfügbare Körper zu verwandeln. Sie verfolgt dies Ziel auf beeindruckend differenzierte Weise und begegnet dabei wachsendem Widerstand. Die Analyse Foucaults konzentriert sich auf die Technologien der Subjektivierung, also auf die Techniken der Subjektförderung und auf das komplizierte Netz sozialer Beziehungen, das ihnen zugrunde liegt. In einer theoretischen Entwicklung, die parallel zu zeitgleichen feministischen und postkolonialistischen Untersuchungen verläuft – freilich ohne diese je explizit zu erwähnen⁵ –, konzentriert sich Foucault auf Mikroinstanzen der Macht und verortet den Widerstand gegen sie auf einer molekulareren Ebene. Die Funktionsweise der Foucaultschen Biomacht lässt sich am besten an den relativ neuen diskursiven Phänomenen der Bevölkerungsstatistik, der öffentlichen Gesund-

² Gilles Deleuze, »Immanence: une vie ...«, in: *Philosophie*, Nr. 47 (1995), S. 3-7.

³ Luce Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M. 2002.

⁴ Rosi Braidotti, *Metamorphosen. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden 2002.

⁵ Rosi Braidotti, *Partners of Diagrams*, Cambridge 1991; Lois McNay, *Foucault and Feminism*, Cambridge 1992.

heispolitik und der Sexualwissenschaft aufzeigen sowie in der graduellen Eliminierung aller möglichen Anomalien, Defekte und Fehlfunktionen innerhalb der Bevölkerung mit Hilfe der wachsenden Anwendung von Techniken zur Disziplinierung der verbleibenden Subjekte, was letztlich auf eine Form »weicher« Eugenik hinausläuft.

Foucaults Begriff der Biomacht schärft so nicht nur unseren Blick für die alles durchdringenden Techniken der Kontrolle und Überwachung einschließlich denen der Selbstkontrolle, sondern führt uns vor allem die paradoxe Nähe der Biomacht zu sozialen Praktiken vor Augen, die mit dem Tod im Sinne von Eliminierung, Ausschluss und Ausrottung zu tun haben. Denn die Politik der Biomacht bezieht sich sowohl auf diejenigen, denen erlaubt wird zu überleben, als auch auf diejenigen, die dem Tod geweiht sind. Bei der Biomacht handelt es sich also um ein brutales Regime gradueller, alles durchdringender Selektion, die sich in Form der Kontrolle des Rechts auf »Leben«, verstanden als Überleben, vollzieht. Giorgio Agamben hat diesen Aspekt von Foucaults Werk weiterentwickelt,⁶ worauf ich noch zurückkommen werde. De facto ist es nicht möglich, sich mit den sozialen und politischen Implikationen der Biopolitik auseinanderzusetzen, ohne auf das Problem des Todes und der Todesarten einzugehen: Nekro-Politik und Biomacht sind zwei Seiten einer Medaille. Dennoch glaube ich nicht, dass es nötig ist, unsere Theorie und Terminologie des Todes weiter zu entfallen. Es kann nicht darum gehen, den Tod als einen rein äußerlichen Vorgang zu betrachten oder ihn auf eine Metaphysik der Endlichkeit zu reduzieren. Vielmehr geht es darum, den Tod als einen vitalen Aspekt unseres biogenetischen Systems in unsere Überlegungen mit einzubeziehen. Darauf kann ich hier jedoch nicht näher eingehen.

Foucaults theoretisches Vernächtnis bezüglich des Bio-Managements der Gegenwart ist problematisch. Das unvollendete Werk Foucaults wird durch zwei Elemente verkompliziert: Erstens durch den Bruch zwischen dem sogenannten »zweiten Foucault« – der, ausgehend von der Geschichte der Sexualität, verstanden als Geschichte der Technologien der Sorge um sich selbst, versuchte, ein neues Modell ethischer Beziehungen zu etablieren – und dem

⁶ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M., 2007.

»frühen Foucault«, der sich mit der Analyse von Macht- und Ausschlussstrategien beschäftigte. Die daraus resultierende zweigeteilte Rezeption hat eine Aufteilung in zwei voneinander getrennte Arbeitsfelder etabliert: auf der einen Seite Machtanalysen, auf der anderen den ethischen Diskurs über den Anderen. Diese Wendung der Diskussion ins Metaethische ist zwar insofern sinnvoll, als sie die Notwendigkeit aufzeigt, neue Wertesysteme auszuarbeiten, welche die sich verändernde Struktur der Subjektivität reflektieren. Doch entsteht dadurch auch eine unlösbare Spannung in Bezug auf die erste Phase von Foucaults Werk, das sich der Analyse der Macht widmete. Daher ist es wichtig, zunächst den aktuellen Stand der theoretischen Debatten zur Biomacht im Gefolge Foucaults besonders in Bezug auf ihre rechtlichen, politischen und ethischen Implikationen zu klären.

Der zweite problematische Aspekt der Rezeption von Foucaults Begriff der Biomacht besteht in der Geschwindigkeit, mit der sich die Biotechnologien heute entwickeln, und in den damit zusammenhängenden Herausforderungen für die Geistes- und Sozialwissenschaften. In dieser Beziehung wurde Foucaults Werk vor allem von Donna Haraway kritisiert,⁷ der zufolge Foucaults Analyse der Biomacht auf einer veralteten Vorstellung der Funktionsweise von Technologie gründet, die heute völlig überholt sei. Foucaults Blick der Biomacht orientiere sich an einem ganz bestimmten Angewandten der Geschichte, der heute bereits der Vergangenheit angehöre. Haraways Werk steht so in starkem Kontrast zu demjenigen Foucaults. Wie dieser geht zwar auch sie von der Annahme aus, dass »das Leben – verstanden als ein zu beherrschendes System, also als Operationsfeld von Wissenschaftlern, Künstlern, Cartoonisten, Aktivisten, Müttern, Anthropologen, Vätern, Verlagen, Ingenieuren, Politikern, Ethikern etc. – eine Erscheinung der jüngsten Zeit darstellt«,⁸ doch ist sie der Meinung, dass sich die Wissenschaft in der Zwischenzeit über Foucaults Biomacht hinaus weiterentwickelt habe und wir heute ins Zeitalter der »Informatik der Herrschaft« eingetreten seien, das einem völlig anderen Diskurs-, Verwaltungs- und Kontrollregime unterworfen sei. Auch Deleuze und Guattari sind über den von Foucault vorgegebenen Rahmen

⁷ Donna Haraway, *Moderer Winters@Second Millennium. FormaleMan Alters Ontomaxis*, London/New York 1997.

⁸ Ebd., S. 174.

2. Leben als Zoë

hinausgegangen und haben in ihrer Arbeit über Kapitalismus und Schizophrene eine neue Form der Nacht über das Leben skizziert.⁹ Dabei liefern sie meines Erachtens die derzeit kohärenteste Analyse des materialistischen Vitalismus, d. h. des »Lebens« aus postanthropozentrischer Perspektive. Dazu später mehr.

Eine besondere Diskrepanz zwischen Foucaults Konzept der Biomacht und der gegenwärtigen Struktur wissenschaftlichen Denkens betrifft den Anthropozentrismus. Gegenwärtige Technologien sind nicht mehr auf den Menschen ausgerichtet, sondern betonen die wechselseitige Abhängigkeit von materiellen, biokulturellen und symbolischen Kräften beim Entstehen sozialer und politischer Praktiken. Die Konzentration auf das Leben selbst, verstanden als Zoë bzw. als posthumane Kraft, hat eine Art biozentrierten Egoitarismus hervorgerufen,¹⁰ der zu einem neuen Verständnis von Subjektivität hinsichtlich seiner »Lebenskräfte« zwingt. Dieses verändert die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen und definiert sie neu, denn die traditionelle Differenzachse – die Einschreibung in ein Geschlecht, eine Rasse, eine Natur – entwickelt sich weg von einem binären Gegensatz hin zu einer komplexeren und weniger gegensätzlichen Interaktion. Auf diese Weise konzipiert die Biopolitik die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen völlig neu und eröffnet so alternative Möglichkeiten komplexer, nicht-dialektischer Beziehungen. Diese neuen, »hybriden« sozialen Identitäten und Weisen multipler Zugehörigkeit gründen nicht mehr auf der Reproduktion des Selbst bzw. der Selbstigkeit, sondern auf der Anerkennung eines nicht in Übereinstimmung zu bringenden Unterschieds, der die Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen konstituiert. Dies könnte der Ausgangspunkt für ein Konzept gegenseitiger Verantwortung werden und damit den Weg weisen zu einer ethischen Neubegründung von sozialer Partizipation und Gemeinschaftsbildung. Davon im Schlusskapitel mehr.

Im Lichte dieser kritischen Überlegungen möchte ich einer theoretischen Wende das Wort reden, weg vom residualen Kantianismus des späten Foucault hin zu einer neo-vitalistischen Perspektive, die Deleuze mit dem Feminismus, dem Postkolonialismus und der *Rare Theory* verbindet. Diese Wende erfordert allerdings eine Ab-sage an die klassische und stark formalisierte Unterscheidung von »Bios« und »Zoë«. Mehr als den Bios, d. h. den politischen Diskurs über das Leben, schätze ich die Zoë, das vitalistische, prehumane und generative Leben. Ich vertrete die These, dass das Aufkommen der Zoë, wie es sich gegenwärtig vor unseren Augen abspielt, einen Paradigmenwechsel in der Biopolitik im Allgemeinen und in der Politik der Differenz im Besonderen erforderlich macht. Im Folgenden will ich versuchen, diese These näher zu erläutern.

Das Aufkommen einer Politik des Lebens bzw. einer Politik des »Lebens selbst«¹¹ untergräbt die Relation zwischen dem Selbst und dem Anderen, die freilich bereits in der Postmoderne brüchig geworden war. Die daraus resultierende neue Beziehung zur Frau, zum Eingeborenen, zur Natur (hier Platzhalter einseitig sexualistischer, rassistischer und naturalistischer Sichtweisen) untergräbt die Macht des Einen und damit die Praxis der Wiederholung des Selbst. Das ganze Interaktionsgefüge wird durch das Auftauchen der Zoë neu organisiert, so dass nun das »Ander« des Menschen, Letzterer verstanden als anthropozentrische Vision des leiblich verkörperten Subjekts, zum Thema wird. Das ist das andere Gesicht des Bios, d. h. die Zoë, verstanden als das generative Leben des nicht-oder prehumane bzw. animalischen Lebens. Diese prehumane Kraft stimmt in überraschender Weise mit zahlreichen Aspekten der nichtmenschlichen Möglichkeiten gegenwärtiger Technologien überein. Denn die nichtmenschliche Kraft des Lebens und die moderne Technologie konvergieren in der Produktion von Diskursen, die das »Leben« zum Subjekt und nicht mehr nur zum Objekt sozialer und diskursiver Praktiken machen.

Die politische Ökonomie dieser Wende vom Leben als Objekt zum Leben als Subjekt, die sich gegenwärtig im Rahmen des biogenetischen Kapitalismus vollzieht, ist komplexer Natur. Denn

11 Nicholas Reser, »The Politics of Life itself«, in: *Theory: Culture & Society*, Vol. 18, No. 6 (2001), S. 1–10.

9 Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Ödipus*, Frankfurt/NI 2008; Gilles Deleuze/

Felix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1997.

10 Keith Ansell Pearson, *Mind Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London/New York 1997.

3. Vergleichliches Kapital

die biotechnologischen Interventionen heben die sozialen Beziehungen des Aus- und Einschusses, die historisch mit den einseitig sexualistischen, rassistischen und naturalistischen Grenzzeichnungen der »Andersheit« einhergingen, weder gänzlich auf, noch verstärken sie diese automatisch. Ja, in gewisser Weise wiederholen sich in der gegenwärtigen technologischen Revolution lediglich alte Muster traditioneller Diskriminierung und Ausbeutung.¹²

Folglich müssen in einer Zeit, in der der Begriff des Bios/der Zoë bzw. des Lebens selbst auf vielfältige Weise in Frage gestellt wird, die kritische Sozialwissenschaft und Kulturtheorie neuartige Werkzeuge der Analyse der Macht über lebende Materie entwickeln, die den Rahmenbedingungen der neuen globalen Weltordnung Rechnung tragen. Beispielsweise eröffnet die gegenwärtige Fokussierung auf das Leben als Bios/Zoë eine öko-philosophische Dimension, die alternative Ökologien der Zugehörigkeit ermöglicht. So können wir heute eine zunehmende Anerkennung der unauflösblichen Verstrickung von Materie, biokulturellen und symbolischen Kräften im Prozess der Konstituierung des Subjekts beobachten. Dabei handelt es sich um eine Art biozentrischen Egalitarismus, der, wie es Keith Ansell Pierson fasst,¹³ dazu zwingt, den Begriff der Subjektivität in seinem Verhältnis zum »Anderen« des Menschen, d. h. zu anderen »Lebenskräften«, neu zu denken und den Anthropozentrismus aufzugeben. Diese Entwicklung markiert auch eine postökulare Wende, die die Erde als einen planetarischen politischen Akteur anerkennt und damit die Möglichkeit neuer pan-humaner Formen der Verbundenheit eröffnet. Ich will diesen Punkt anhand einer Reihe ausgewählter Beispiele erläutern.

Franklin, Lury und Saey zeigen in ihrem Werk auf,¹⁴ dass die globale Ökonomie zur Kannibalisierung der Natur durch den Markt führt, da dieser von kurzfristiger, auf der Ausbeutung der biogenetischen Materie gründender Profitmaximierung geteiert ist. Diese Entwicklung geht mit einer Zunahme an Kontrolle, Reterritorialisierung und daraus folgender Neuerung der Natur einher. Doch wie sehr sie auch umgeformt und mit technologischer Kultur gesättigt sein mag, die »Natur« leistet weiter Widerstand. Denn die Natur ist mehr als die Summe ihrer vermarkteten Anwendungen und bleibt ein Akteur jenseits der Kommerzialisierung. Was sich diesbezüglich anführen ließe, sind die Umweltkatastrophen und der Grad, in dem diese die Kopräsenz von Natur und Kultur innerhalb gegenwärtiger Risikogesellschaften aufzeigen.¹⁵ Dieser lebensdigne Mehrwert lebender Materie ist es, was ich mit dem Begriff Zoë bezeichne und der diskursiven Produktion von Bedeutungen des Lebens, d. h. dem Bios, entgegensetze. Franklin vertritt die These, dass unsere gegenwärtigen technologiegeleiteten Gesellschaften sich auf der Grundlage einer genetisch-sozialen Vorstellung entwickeln, die auf der Gleichsetzung von genetischem Code, sprich DNS, und vermarkteten Markennamen beruht. Gene sind Kapital. Deshalb wirbt zum Beispiel die Autoindustrie mit Bildern aus der Genetik bzw. der biologischen Evolution, um so die auf Selektion zurückgehende industrielle Vererbung vorteilbringender Eigenschaften von »Generation« zu »Generation« zu suggerieren. Diese kommerzielle Abart des Sozialdarwinismus ironisiert ungewollt die weitverbreitete Vorstellung der »nächsten Generation« elektronischer Geräte, Computer, Autos etc.

In Übereinstimmung mit dieser Entwicklung hat auch die politische Ökonomie der Wechselbeziehungen zwischen den Körpern und den Technologien eine paradoxe Entwicklung genommen. In der Neuzeit stelle die Maschine eine Art Körperdouble dar, das als Projektionsfläche für sexualisierte und erotisierte Vorstellungen diene. Beispiele hierfür stellen der weibliche Roboter in Fritz

¹² Zillah Eisenstein, *Global Obscenities: Pornarity, Capitalism and the Lust of Cyberfornary*, New York 1998; Vandana Shiva, *Bio piracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston 1997; Paul Gilroy, *Against race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge 2000.

¹³ Keith Ansell Pierson, *Generational Life: The Difference and Repetition of Detritus*, London/New York 1999.

¹⁴ Sarah Franklin/Celia Lury/Jackie Saey, *Global Nature: Global Culture*, London 2000.

¹⁵ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/N. 2007; Ulrich Beck, *Wahrheitsge-schäfte: Auf der Suche nach einer anderen Moderne*, Frankfurt/N. 2007.

Langs Film *Metropolis*¹⁶ oder die virilen Lokomotiven im Werk Eisensteins dar.¹⁷ In der Postmoderne änderte sich das Verhältnis von Maschine und Geschlechtlichkeit: Elektronische und digitale Maschinen und ihre posthumanen Körper sind jetzt Sinnbild der Komplexität, der Vermischung, Hybridität und Interkonnektivität.¹⁸ Daher stellen die Maschinen in der Postmoderne nicht mehr eine ideale Aufnahmefläche für Projektionen dar, gliedern sich nicht mehr in die Genderpolarität ein und sind auch nicht mehr teilweise sexualisiert. Die gegenwärtigen Technologien markieren einen systematischen Zusammenbruch der Codes¹⁹ und etablieren damit einen Raum der sexuellen Unbestimmtheit, der Unentscheidbarkeit und Transsexualität.

All das findet einen Widerhall in der Feststellung, dass in den heutigen fortgeschrittenen Kulturen weithin über die hergebrachte Genderisierung hinausgegangen wird. Dies wird zumeist auf molarer Weise verfolgt – beispielsweise in den sozialen Phantasien von Cyborg –, aber auch, wenn auch seltener, auf radikalerer Weise im Feminismus der Queer-Bewegung und anderer Gegenkulturen. Die angestrebte Auflösung der Genderdifferenz und der sexuellen Unterschiede auf dem Wege einer allgemeinen Androgynisierung ist ein typisches Merkmal postindustrieller Gesellschaften²⁰ und braucht daher nicht als ein wesentlich abweichendes Verhalten zu gelten. Vielmehr lassen sich Queeridentitäten mittlerweile sogar als die herrschende Ideologie des Spätkapitalismus beschreiben.²¹ Auf den ersten Blick mögen diese sexuell unbestimmten bzw. transsexuellen sozialen Vorstellungen als eine Behinderung der Gleichmacherei und des »kulturellen Klonens« erscheinen – das ja in der politischen Ökonomie des Spätkapitalismus dieselbe zentrale Rolle spielt, die es bereits in der alten phallogozentrischen Weltordnung

spielte –, doch bei näherer Betrachtung wird deutlich, dass dies keineswegs der Fall ist. Denn der Diskurs der Unbestimmtheit und Gradualität von Gleichheit geht Hand in Hand mit einer Rückkehr zu sexueller Polarisierung und einem Wiedererstarken starrer Geschlechterrollen nicht nur in der westlichen Hemisphäre.

Dass dem so ist, beweist ein kurzer Blick auf das gegenwärtige globale politische Geschehen. Denn der sogenannte »clash of civilizations« wird auf den Körpern der Frauen ausgetragen, die nach wie vor als die Träger der ethnischen und religiösen Identitäten gelten. Das schmerzvolle Paradoxon, das diese Sichtweise impliziert, zeigt sich beispielsweise in der Aussage des antifeministischen und erzkonservativen Präsidenten der USA George W. Bush, die Invasion Afghanistans gelte auch der Befreiung der afghanischen Frauen von der Burka. Dabei handelt es sich um eine rassistische und sexistische Manipulation der Tatsachen, die allein darauf abzielt, einen der vielen aus wirtschaftlichen Gründen geführten Eroberungskriege politisch zu rechtfertigen. Ein anderes Beispiel stellt der im Zusammenhang mit dem Irakkrieg gemachte Vorwurf dar, die Europäische Union verweigere sich den Kampfhandlungen, weil sie vererblich sei. Daher habe sie auch ihre militärische Führungsposition an die viel männlicheren USA abgegeben. In der globalen politischen Arena werden sowohl die Geschlechterdichotomie wie auch die sexuelle Differenz als Geschlechterrollen definiert, die den Boden bilden, auf dem Machtpolitik ausgetragen wird. Im Kontext von Rassismus, Xenophobie und weltumspannender Unterdrückung von Frauen und Kindern mündet diese Art von Geschlechterpolitik dann in den allgemeinen Anspruch, die authentische und einzige weibliche Identität zu repräsentieren, den sowohl der »befreite« Westen als auch sein angeblich traditionalistischer Widerstand erheben. In dieser Auseinandersetzung sind der Westen und sein Widerpart Spiegelbilder des jeweils anderen und produzieren so spiegelbildliche Formen von Fundamentalismus.

Diese schizoide Doppelbewegung von gleichzeitiger Auflösung und erneuter Festsetzung von Differenzen, einschließlich des binären Geschlechtergegensatzes, stellt einen der problematischsten Aspekte der gegenwärtigen politischen Kultur dar. In ihr liegt denn auch der Schlüssel zum Verständnis des vehementen Antifeminismus gegenwärtiger Politik, denn diese schizoide Doppelbewegung untergräbt die Voraussetzungen, die nötig sind, um fest gegründete

16 Adreas Hüvissen, »The Vamp and the Machine: Fritz Lang's *Metropolis*«, in: *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture and Postmodernism*, Bloomington/Indiana 1986, S. 65–81.

17 Brandom, *Metamorphosis*.

18 Judith Halberstam/Lina Livingston (Hg.), *Posthuman Bodies*, Bloomington 1995; Claudia Springer, *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, Austin 1996.

19 Katherine Hayles, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cyberspace, Literature and Informatics*, Chicago 1999.

20 Jean François Lyotard, *Das Unheimliche. Pleustorien über die Zeit*, Wien 2006.

21 Brandom, *Metamorphosis*.

feministische politische Subjekte anzuerkennen und zu stärken. In diesem Kontext hat sich die Funktion der Mutter und damit die Reproduktion des Humannums mit seiner biokulturellen Bedeutung vom weiblichen Körper gelöst und ist durch eine von Biotechnologien unterstützte Reproduktion oder durch technophile soziale Praktiken ersetzt worden, die dem Wunsch nach Technisierung des Lebens gerecht werden. Gleichzeitig jedoch hat eine Renaturalisierung der Mutterschaft stattgefunden, die von fundamentalistischen religiösen Überzeugungen bis hin zu säkulareren Aussagen über den »Stolz, Fleisch zu sein« reichen. Diese paradoxen Verhaltensmuster reflektieren die schizophrene Doppelbewegung, die unser globales Zeitalter charakterisiert. Das simultane Auftreten gegensätzlicher Effekte setzt die Logik des ausgeschlossenen Dritten außer Kraft und passt so zur manisch-depressiven Abfolge von Euphorie und Melancholie, die die politische Ökonomie der Affektivität im Spätkapitalismus charakterisiert. Um das Gesagte in die Sprache nomadischer Subjekte zu übersetzen: Der Sog, den heute traditionelle bzw. reaktionäre Werte ausüben, wird von fortschrittlicheren Bestrebungen begleitet, die nach innovativen Lösungen suchen. Der molare Zug der Reterritorialisierung und der multiple des Werdens lauten heute nebeneinanderher und folgen doch ganz anderen Mustern. Diese beiden Entwicklungslinien qualitativ strikt auseinanderzuhaken, ohne doch zu vergessen, dass sie gemeinsam auftreten, ist die schwierige Voraussetzung jeder ernsthaften Analyse der Gegenwart.²²

5. Die immaterielle Arbeit des digitalen Proletariats

Ein zweites Beispiel, das die eigentümliche politische Ökonomie des biogenetischen Kapitalismus verdeutlicht, liefert die Analyse der Arbeitsbedingungen der innerhalb der globalisierten Welt heute an den Rand Gedängten. Ein aufschlussreiches Beispiel hierfür stellen die Callcenterarbeiter dar, die für die Informationsgesellschaft Telefonanfragen weit entfernter Anrufer entgegennehmen. Wie Arundati Roy aufgewiesen hat,²³ handelt es sich bei diesen Callcentern um eine Milliarden Dollar schwere Industrie, die zu

Recht ins Kreuzfeuer der Kritik nicht nur alternativer Medien geraten ist.²⁴ Denn die hier vorherrschenden Arbeitsbedingungen ähneln in frappanter Weise der radikalen Ausbeutung, die in den Anfängen der Industriegesellschaft üblich war, obschon sie andersseits gänzlich neue Züge trägt.

In ihren Anrufen auf Telefonanfragen simulieren Callcenterarbeiter oft die Lebenswelt ihrer Kunden. Bei dieser Strategie handelt es sich nicht um harmlose Einfühlung, denn hier findet kein visueller oder physischer Kontakt zwischen den beteiligten Parteien statt; noch kann man diese Nachahmung als eine Form der Identifikation betrachten. Vielmehr handelt es sich bei dieser Nachahmung der Lebenswelt des Anrufers um eine logistische Frage. Denn bei der Arbeit in einem Callcenter geht es um die minutös organisierte Simulation von sprachlichem Akzent, dem Wissen um das Wetter in der Gegend des Anrufers, um dortige Lebensstile und kulturelle Traditionen und damit um erzwungene Freundlichkeit. Daher erfordert die Arbeit im Callcenter eine radikale »Entfremdung« der Arbeiter bzw. eine milde Art von Schizophrenie, die nicht einer Maske, sondern einer fiktiven Lebenswelt der Arbeiter vorliegt. Nicht unähnlich den Charakteren in einem Internet-Chatroom, spielt der Callcenterarbeiter die Person, die er darstellt, aber ohne dadurch weiser oder reicher zu werden (besonders wenn man bedenkt, dass in diesen Callcentern das Gehalt ein Zehntel von dem im Westen Üblichen beträgt). Vielmehr verwandelt er sich dadurch zum »digitalen Proletariat, das die Grundlage der neuen Weltökonomie bildet.«²⁵ Ein weiteres aufschlussreiches Beispiel für dasselbe Phänomen stellt der extensive Rückgriff der Computerspielindustrie auf zumeist jugendliche osteuropäische Testspieler dar. Bei Arbeitszeiten von fünfzehn Stunden am Stück – in einer Industrie, die durchgängig vierundzwanzig Stunden am Tag, sieben Tage die Woche, arbeitet – und einem Lohn von 130 Dollar im Monat sind diese Arbeiter Opfer einer virtuellen Ausbeuterindustrie.²⁶

Darin besteht also die aktuelle Version der körperlichen Aus-

²⁴ Ursula Biemann, »Rags media collective: A/S/L«, in: dies (Hg.), *Geography and the politics of mobility/Geographie und die Politik der Mobilität*, Wien 2003. Vgl. auch Luke Harding, »Delhi calling«, in: *The Guardian Weekly*, 15.–21. März 2001.

²⁵ Biemann, »Rags media collective: A/S/L«, S. 85.

²⁶ Vgl. *The Guardian Weekly*, 25.–31. März 2001, S. 17.

beutung, die so gut zum globalen Marketing der materiellen Annehmlichkeiten, des westlichen Lebensstils, der westlichen Kultur und dem dazu gehörigen Tonfall und der Art sich auszudrücken, passt. Hardt und Negri haben die immaterielle und affektive Natur dieser Arbeitskraft herausgestellt,²⁷ die sowohl phonetische Fähigkeiten als auch Aufmerksamkeit, Konzentration und Umsicht erfordert. Diese *tour de force*, der sich die digitalen Arbeiter der neuen globalen Ökonomie unterziehen müssen, basiert dabei auf einer radikalen Verortung und gleichzeitigen Deterritorialisierung des Arbeitsplatzes. Denn ebenso wie die neue Ökonomie eine genauere räumliche und zeitliche Verortung vornimmt, verfolgt sie bewusst die systematische Überschreitung von Grenzen. Die ätherische Natur des Cyberspace und die angebliche Mobilität, die er erlaubt, werden durch die materielle Arbeit von Frauen und Männern ermöglicht, die sich in angeblich peripheren Regionen der Welt befinden. Der Kollaps der binären Dichotomie von Zentrum und Peripherie hat ein neues fluktuierendes Kontinuum geschaffen, in dem unterschiedliche Räume der globalen Ökonomie ständig ineinander fließen. Dieser fluktuierende Raum aber ist in hohem Maße rassistisch und sexuell geprägt und wird gemäß dieser alten Kategorie ausgebeutet, womit sich traditionelle Machtverhältnisse wiederherstellen, die der Komplexität der materiellen Bedingungen, die sie hervorbrachten, eigentlich widersprechen.

6. Bio-Piraterie

Das dritte Beispiel aktueller Formen des Biokapitalismus, das ich anführen möchte, ist das, was Vandana Shiva den Kampf gegen die Bio-Piraterie genannt hat,²⁸ d. h. der Widerstand gegen die globale Patentierung biotechnologischer Produkte. Shiva bringt die Praxis der Patentierung von Lebewesen mit dem europäischen Imperialismus der letzten 500 Jahre in Verbindung und sieht demzufolge in der Politik der WTO und der Weltbank die Fortführung des Imperialismus. In einer Foucault'schen Wendung führt Shiva die Praxis der Biopiraterie auf die individualistischen Philosophien Lockes, Humes und anderer »Väter« des Liberalismus zurück und

²⁷ Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Berlin 2005.

²⁸ Vandana Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston 1997.

vertritt die These, dass deren theoretisches Werk die kapitalistische Aneignung der Weltressourcen nicht nur reflektiere, sondern auch legitimiere. Diese individualistischen Theorien lägen auch heute noch der Rechtsprechung zugrunde und bildeten die Grundlage institutioneller Entscheidungen wie etwa der Definition des geistigen Eigentums, der Politik der Welthandelsorganisation oder der Konzeption der GATT-Verträge. Was die gegenwärtige geschichtliche Epoche auszeichne, sei die Tatsache, dass das Ziel der kapitalistischen Plünderung nun nicht mehr nur die früheren Kolonien seien, sondern die »neuen Grenzen«, die »natürlichen Ressourcen«, d. h. das menschliche Genom im Allgemeinen und die reproduktiven Kräfte der Frau im Besonderen. Kapital ist heute die generative Kraft lebender Materie, d. h. das Leben des Lebens. Die selbstgenerative Kraft lebendiger Materie wird durch Patentierung und Vermarktung gleichzeitig negiert und gesteigert. Leben als Bios und Zoé, aktualisiert in Pflanzensamen und Zellen, ist Geld.

In Shivas Sicht gefährdet die Biopiraterie, verstanden als ultimative Kolonisierung des Inneren lebender Organismen, nicht nur die Biodiversität, also zahlreiche Arten, die unseren Planeten bevölkern, sondern vor allem auch die kulturelle Diversität, da die Biopiraterie durch die Entwertung lokaler Wissenssysteme und lokaler Weltanschauungen auch das Kapital des menschlichen Wissens angreife. Die eurozentrischen Modelle wissenschaftlicher Rationalität und technologischer Entwicklung schaden der menschlichen Diversität. Das Patentsystem legalisiert Biopiraterie, weitet Monokulturen und Homogenisierung aus, sowohl in der Natur als auch innerhalb der sozialen Systeme. Der Widerstand gegen diese Entwicklung, den Shiva vorschlägt, besteht dabei in einer Form von globalem Ökofeminismus.

Franklin, Lury und Stacey²⁹ weichen in einem bedeutenden Punkt von Shivas These ab, indem sie auf die strukturelle Ambivalenz der politischen Ökonomie des Spätkapitalismus hinweisen. Sie vertreten die These, dass die Pflanzensamen in sich, als privatisiertes Sinnbild kommerzialisierter Biodiversität, die alte universalistische Idee der »Natur« mit der finanziellen Realität der globalen Kultur verbanden. Was den Menschen ihr Humangenomprojekt ist, ist den Pflanzen der Samenkatalog, der eine große Zahl patentierter Samen enthält. Diese werden als »biologisch« angepriesen, aber ge-

²⁹ Franklin u. a., *Global Nature*.

nauso als »sehr alt« und d. h. als Reservoir überkommener Weisheit und kultureller Auhentizität. Dieses holistische Ethos garantiert sowohl den Erhalt der Art als auch der Technokultur. Der reproduktive weibliche Körper als Ganzes ist heute der Samen, den der Kapitalismus zu patentieren und womöglich zu klonen wünscht, worin er dem Paradoxon der neuen globalen Einheit von Natur/Kultur entspricht, die heute gleichzeitig naturalisiert und kommerzialisiert wird. In beiden Fällen aber, sowohl in dem des Samens als auch in dem des Gens, geht es um die Idee der Reinheit, um lineare Vererbung und direkte genetische Abstammung.

Mit anderen Worten: Im Zeitalter der Globalisierung erweisen sich sowohl die Kultur der Differenz als auch die Idee lokaler Wissenssysteme als Produkte des Spätkapitalismus und nicht etwa als dessen Widerpart. Differenzen, einschließlich der Kulturen indigener bzw. authentischer lokaler Kulturen, sind heute zu wertvollen Waren geworden. In ihrer kommerzialisierten Form verstärkt die Differenz lediglich die Uniformität der Verbrauchergewohnheiten, während sie zugleich die fortschreitende Vermehrung »lokaler« Differenzen und Mikrodifferenzen begünstigt. Der globale Markt wird heute mit »Differenz« geradezu überschwemmt, so dass das Lokale heute zu einem Produkt des globalen Kapitalismus geworden ist.³⁰ Da es sich bei der Vermehrung lokaler Differenzen mit dem Ziel ihrer Vermarktung um ein wesentliches Moment der globalen Ökonomie handelt, darf man heute nicht jede Berufung auf lokale Identität und Differenz für bare Münze nehmen. Alle Identitäten sind immer im Fluss und daher in sich selbst widersprüchlich. Daher nähert man sich ihnen am besten im Stil des kognitiven und figurativen philosophischen Nomadismus und mit Hilfe seiner ergebnisoffenen transponierenden Methode.

7. Die Not mit dem Tier

Die Paradoxien und Widersprüche unserer posthumanen *conditio humana* lassen sich daran verdeutlichen, welchen Status die Tiere, die mein letztes Beispiel bilden, im Biokapitalismus genießen. Während in vom Krieg verstärkten Ländern wie Afghanistan Menschen

dazu gezwungen sind, Gras zu essen, um nicht zu verhungern,³¹ sind aus den erstmals Pflanzen fressenden Kühen Großbritannien und der Europäischen Union Fleischfresser geworden. Unsere biotechnologische Landwirtschaft hat eine unerwartete kanibalische Wendung genommen. Kühe, Schafe und Hühner werden heute mit Fleisch gefüttert. Dabei handelt es sich nicht um die einzige Paradoxie, mit der sich der kritische Denker und aufmerksame Bürger konfrontiert sieht. Tiere (Mäuse, Schafe, Ziegen, Rinder, Schweine, Hasen, Vögel, Geflügel und Katzen) werden in industriell organisierten Tierfarmen aufgezogen und in Käfigen gehalten, die am ehesten an Folterkammern erinnern. Doch andererseits genießen heute immer mehr Tiere Privilegien, gerade weil sie einen integralen Bestandteil des biotechnologisch-industriellen Komplexes darstellen. So subventioniert die Europäische Union etwa jede Kuh mit umgerechnet 803 US-Dollar, was aber gar nicht mehr so viel ist, wenn man es mit den 1057 Dollar vergleicht, die in den USA pro Kuh zugeschossen werden, oder gar mit den 2555 Dollar, die Japan aufwendet. Diese Zahlen sehen allerdings gleich ganz anders aus, wenn man sie mit dem durchschnittlichen Pro-Kopf-Einkommen in Ländern wie Äthiopien (120 Dollar), Bangladesh (360 Dollar), Angola (660 Dollar) oder Honduras (920 Dollar) vergleicht.³²

Tiere liefern lebendes Material für vielfältige Experimente. Sie werden manipuliert, misshandelt, gefoltert und genetisch verändert in einer Art und Weise, die für die biotechnologische Landwirtschaft, die kosmetische Industrie und weitere Sektoren der Ökonomie produktiv ist. Die Organisation *Gene Watch Our* schätzt die Zahl der hierfür eingesetzten Tiere auf eine halbe Million jährlich. Andere Tiere, wie Schweine, werden genetisch verändert, um Organe zur Xenotransplantation zu gewinnen.³³ Tiere stellen heute eine Masse kommerzialisierter und verfügbarer Körper unterschiedlichster Art dar und sind Teil der globalen Zirkulation. Sie werden als exotische Ware verkauft und stellen den dritgrößten Markt an illegalen Gütern nach Waffen und Drogen dar, deren Umsatz noch vor jenem des Frauenhandels liegt. Tiere zu klonen ist heute eine ausgefeilte und weitverbreitete Technik. Die Onko-Maus und das Schaf Dolly gehören längst der Geschichte an. Das erste geklonte

³¹ Vgl. *The Guardian Weekly*, 3.-5. Januar 2002, S. 2.

³² Vgl. *The Guardian Weekly*, 11.-17. September 2003, S. 5.

³³ Vgl. *The Guardian Weekly*, 23.-29. Mai 2002, S. 10.

Pferd wurde am 28. Mai 2003 in Italien geboren. Man verbrauchte mehr als 800 Embryonen und 9 Lehmütter, um das geklonte Fohlen zu produzieren.³⁴ Diese Entwicklungen entsprechen der komplexen Dynamik gegenwärtiger Genetik, die uns mit nichtlinearer Forschung konfrontiert, die man am treffendsten als Transposition bezeichnet. Dazu im Folgenden mehr.

Der biogenetische Kapitalismus führt also durch eine Serie dezentraler und dennoch systematischer Aneignungen zur Kommerzialisierung von Lebensformen in all ihren Aspekten.

8. Die Emergenz der Zoë

Die Beispiele, die ich bisher angeführt habe, illustrieren die Pervertiertheit des Biokapitalismus zur Genüge. Seine politische Ökonomie besteht darin, die Vermehrung der Differenzen voranzutreiben, allein um dadurch eine Steigerung des Profits zu erlangen. Der Biokapitalismus produziert ständig neue Wellen der Gendertisierung, Sexualisierung, Rassialisierung und Naturalisierung zahlreicher »Anderer«, die dabei gleichzeitig ihrer wirklichen Eigenart beraubt werden. Damit ist es dem Biokapitalismus gelungen, die kategoriale Unterscheidung außer Kraft zu setzen, die bisher zwischen den empirischen Referenten der Andersheit – Frauen, Ureinwohnern, Tieren etc. – und dem Prozess der diskursiven Formation, d. h. der Gendertisierung, Naturalisierung usw., bestand. Hat man die Verbindung zwischen den empirisch feststellbaren Fakten und dem diskursiven Prozess einmal gekappt, ähnelt der Spätkapitalismus einem System, das Feminismus ohne Frauen, Rassismus ohne Rassen, Natursetze ohne Natur, Reproduktion ohne Sex, Sexualität ohne Gender, Multikulturalismus ohne Rassismus, ökonomisches Wachstum ohne Entwicklung und Cashflow ohne Geld betreibt. Der Spätkapitalismus produziert fettreies Speiseeis und alkoholfreies Bier ebenso wie genetisch veränderte Nahrungsmittel, neue Haustierrassen ebenso wie Computerviren, den Zusammenbruch tierischer und menschlicher Immunsysteme ebenso wie eine längere Lebenserwartung der Bewohner von Industriestädten. Willkommen in der Schizophrenie des Spätkapitalismus!

Diese kolossale Hybridisierungsbermähung bedeutet aber auch,

³⁴ Vgl. *The Guardian Weekly*, 14.-20. August 2003, S. 2.

das die politische Repräsentation der »verkörpernten« Subjekte heute nicht mehr mit Hilfe der visuellen Ökonomie von Foucaults Biopolitik³⁵ verstanden werden kann. Ebenso wenig lässt sich die gegenwärtige Situation aber als lediglich »spekular« im Sinne des psychoanalytischen dialektischen Schemas von oppositioneller Anerkennung des Selbst als des Anderen beschreiben. Vielmehr handelt es sich um eine schizoide bzw. in sich widersprüchliche Situation.³⁶ Denn sie ist ebenso »spektral«.³⁷ Die Lebewesen werden als sich selbst replizierende Systeme vorgestellt, die in eine visuelle Ökonomie endloser Zirkulation eingebettet sind. Zeitgenössische »verkörperte« Subjekte müssen heute einerseits als biologischer Mehrwert, d. h. als genetische Behälter, Rechenschaft ablegen, andererseits als visuelle Waren im globalen Geldkreislauf von Geld und »Anderem« zirkulieren. Viel von dieser Information gründet nicht auf Wissen, sondern auf Medien und ist daher ununterscheidbar von bloßer Unterhaltung. Das heutige Kapital ist »spektral« und unsere soziale Einbildungskraft forensisch³⁸ in ihrer Suche nach Spuren eines Lebens, das sie nicht mehr zu kontrollieren vermag.

Das Leben, das uns bewohnt, ist nicht unsere: wir haben es lediglich eine Weile geliehen bekommen. Das Leben ist halb tierisch, Zoë (Zoologie, Zoophilie, Zoo), und halb diskursiv, Bios (Bio-logie). Während die Philosophie immer die klassische Unterscheidung hochgehalten hat, die den Bios privilegierte, fordert die gegenwärtige kritische Theorie eine ernsthaftere Neufassung dieser Beziehung. Die Zoë ist nicht länger die schwächere Hälfte eines Paares, bei dem der Bios, verstanden als vernünftiges, diskursives Leben, im Vordergrund steht. Der falsche Humanismus jahrhundertelanger christlicher Indoktrinierung über die Zentralität des »Menschen« verfängt nicht mehr. Der Geist-Körper-Dualismus, dem historisch die Funktion zukam, über die Komplexität der Verhältnisse hinwegzuzäusen, hat an Überzeugungskraft verloren. Die Zoë, verstanden als posthumane Kraft, steht heute im Mittelpunkt. Sie umfasst alle Tiere und anderen Erdbewohner. Früher nannte man das »Natur« und konstruierte es als das konstitutiv

³⁵ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 2008.

³⁶ Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus*; Deleuze/Guattari, *Tausend Plateaus*.

³⁷ Jacques Derrida, *Marx' Geopolitik*, Frankfurt/M. 2005.

³⁸ Brandom, *Transposition*.

Eine vierte Position schließlich arbeitet mit einem spinozistischen Modell. Dieses vertreten Deleuze, Guattari, Glissant, Gatens und Lloyd, Hardt und Negri, Balibar, Colebrook, Grosz und ich selbst.⁴² Dabei konzentrieren wir uns auf die Politik des Lebens selbst, verstanden als unablässige, generative Kraft, und auf die Integration der ständig wechselnden Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Kräften. Ich will dies hier kurz skizzieren.

Wie ich bereits ausgeführt habe, liegt der Schlüssel zum Verständnis der biogenetischen Wende in der Überwindung des Anthropozentrismus. Der Poststrukturalismus hat diese Kritik begonnen, indem er mit Foucault den »Tod« des humanistischen Subjekts des Wissens verkündete. Heute erleben wir einen weiteren Schritt in diese Richtung und werden – wie die rhizomatische Philosophie Deleuzes und Guataris beweist – gezwungen, uns mit dem uns inhärenten Anthropozentrismus auseinanderzusetzen, der es uns so schwer macht, die kategoriale Trennung von Bios und Zoë zu überwinden, und der uns verwehrt, die angebliche Überlegenheit der diskursiven Kraft des vernünftigen Bewusstseins und der menschlichen Handlungen als Trug zu erkennen. Im Lichte unserer gegenwärtigen Probleme kann uns vielleicht die monistische politische Ontologie Spinozas aus den Widersprüchen retten, in die wir uns verstrickt haben, indem sie uns in Gestalt der radikalen Immanenz das Modell eines Kontinuums zur Verfügung stellt, das die gegenwärtige Situation am angemessensten beschreibt. Tatsächlich löst Deleuze das Subjekt in eine Öko-Philosophie intensiven Werdens auf, wodurch er es zugleich neu begründet. Diese Bewegung nimmt die Gestalt einer Stärkung der vormenschlichen bzw. nichtmenschlichen Elemente an, aus denen sich das Netz von Kräften und Beziehungen zusammensetzt, die zur Bildung des postmodernen nomadischen Subjekts beitragen.⁴³ Der Begriff der Zoë

42 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 2007; ders., *Lagique du sens*, Paris 1969 (dt.: *Logik des Sinner*, Frankfurt/M. 1993); ders./Felix Guattari, *Tausend Plateaus*; Deleuze, »Immanenz: une vie...«; Felix Guattari, *Chamomoi: An Ethico-aesthetic Paradigm*, Sydney 1995; Edouard Glissant, *Postique de la Relation*, Paris 1990; Moira Gatens, Genevieve Lloyd, *Collective Imagination. Spinoza, Paris and Presence*, London/New York 1999; Hardt/Negri, *Empire*; Etienne Balibar, *Politics and the Other Sense*, London 2002; Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest 2003; Elizabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004.

43 Brandom, *Metamorphoses: dies., Transposition*.

bezieht sich auf diese grenzenlose Lebendigkeit des Lebens, verstanden als ständiges Werden. Guattari bezeichnet diesen Prozess des Lebens/Werdens als eine transversale Form von Subjektivität⁴⁴ bzw. als »Transindividualität«. Diese diffuse, aber doch begründete Subjektposition dient einem zweifachen Ziel: Einerseits der Kritik des Individualismus und zweitens der Untermauerung der Idee von Subjektivität im Sinne von qualitativen, transversalen und gruppenorientierten Handlungen.

Lassen Sie mich die Grundzüge dieses neovitalistischen, antiessentialistischen Programms, das das Leben als das Subjekt der *Critical theory* ansieht, näher ausführen. Zunächst ist das technologische Subjekt tatsächlich eine ökologische Einheit. Dieser Zoë-Techno-Leib ist durch wechselseitige Abhängigkeiten gegenüber seiner Umwelt definiert, durch die Struktur gegenseitigen Ineinanderfließens, die sich am besten als eine Form vitaler Kontamination⁴⁵ bzw. intensiver symbiotischer Verbindung beschreiben lässt. Diese nomadische Öko-Philosophie der allgemeinen Zugehörigkeit ist freilich komplex und vielschichtig.

Denn bei diesem an seine Umwelt gebundenen, biogenetisch konstituierten Subjekt handelt es sich um eine kollektive Entität, die sich jenseits der Parameter des klassischen Humanismus und Anthropomorphismus bewegt. Der menschliche Organismus ist ein »Zwischen« inmitten zahlreicher Quellen und Kräfte. Daher ist es sinnvoll, den menschlichen Organismus als Maschine zu begreifen, was nicht sagen will, dass er etwas sei, was ein utilitaristisches Ziel verfolgt, sondern vielmehr darauf anspielt, dass der menschliche Organismus zugleich etwas Abstrakteres wie etwas Materielles ist. Eine minimalistische Definition dieser Leib-Maschine wäre die einer verleblichten, affektiven und intelligenten Entität, die Energien und Kräfte einfängt, prozessiert und verwandelt. Da sie an ihre Umwelt und an ein Territorium gebunden ist, erhält sich diese verkörperte Entität dadurch am Leben, dass sie sich ihre (natürliche, soziale, menschliche, technologische) Umwelt unablässig einverleibt und transformiert. Auf diese hochtechnologische, ökologische Weise verkörpert zu sein bedeutet, in ein Feld ständiger Fließens und unablässiger Transformation eingelassen zu sein. Natürlich sind nicht alle diese Transformationen positiver Natur,

44 Guattari, *Chamomoi*.

45 Ansell Pearson, *Vital Life*.

Äußere zur menschlichen Polis. Heute aber markiert die Zoë nicht mehr das dem Subjekt Äußere.

Daher können wir von einem allgemeinen »Zwischen-menschlich-Werden« des Lebens sprechen, das dazu geführt hat, dass die Kategorie des Lebens auseinandergebrochen und in ein Netz von Wechselwirkungen zersplittert ist.

9. Leben, nochmals

In der aktuellen Forschung zur Biopolitik im biogenetischen Kapitalismus haben sich unterschiedliche theoretische Positionen herauskristallisiert, von denen ich hier vier Positionen näher behandeln möchte.

Eine erste Gruppe von Denkern betont die Zentralität moralischer Verantwortung dem eigenen Leben gegenüber, eine Verantwortung, die sie als »biopolitische Bürgerschaft« bezeichnen. Allerdings erneuern sie dadurch lediglich die Bedeutung des »Lebens« als »Bios«, d. h. als eine Instanz der Gouvernamentalität, die ebenso ermächtigend wie begrenzend wirkt.³⁹ Diese neukantische Schule verortet das Politische in der relationalen und selbstregulierenden Verantwortung eines bioethischen Subjekts, das die volle Verantwortung für seine genetische Existenz übernimmt. Der Vorteil dieser Position besteht darin, dass sie von den Bürgern einen hohen Grad an Bewusstsein bezüglich ihrer bioorganischen Verfasstheit einfordert, was eine endgültige Absage an das naturalistische Paradigma bedeutet. Der Nachteil dieser Konzeption – zumindest im gegenwärtigen Kontext eines ständigen Abbaus des Sozialstaates und einer Zunahme an Privatisierung – besteht aber darin, dass sie sich auch in eine extrem neoliberale Position pervertieren lässt. Die bioethischen Vorbedingungen zur Erlangung der Staatsangehörigkeit und der Zugang zu sozialen Grundleistungen, wie etwa zur staatlichen Gesundheitsfürsorge, erfordern die Fähigkeit des Individuums, selbstverantwortlich zu handeln und Risiken, die mit einem falschen Lebensstil verbunden sind, zu erkennen und zu minimieren. Bioethische Handlungsfähigkeit wird in dieser Konzeption also als Fähigkeit verstanden, sich seines genetischen Kapitals

39 Rose, »The Politics of Life itself«, Paul Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on modern Equipment*, Princeton 2003.

anzunehmen, sich um es zu sorgen. Die derzeit zu beobachtenden Kampagnen gegen das Rauchen, gegen übermäßigen Alkoholkonsum und gegen Übergewicht liefern einen sprechenden Beweis für diesen normativen neoliberalen Trend, der die Überindividualisierung vorantreibt.

Eine ganze andere Position hingegen vertritt eine Gruppe von Feministinnen, Umweltschützerinnen und Rassismuskritikern, die den Wandel des Wesens der »Differenz« im Spätkapitalismus auf eine Weise angegangen ist, die auf die Komplexität der sozialen Beziehungen eingeht, den Liberalismus kritisiert und die Bedeutung der Konzepte von Gender und Rasse für diesen Diskurs betont. Innerhalb der feministischen Theorie – deren bedeutende Beiträge zur Biopolitik, Globalisierung und Wissenschaftsforschung immer noch viel zu wenig rezipiert werden – wurden diese Aspekte immer sehr ernst genommen.⁴⁰

Eine dritte Theorie der Biopolitik geht von Heidegger aus und lässt sich am besten am Beispiel Agambens verdeutlichen.⁴¹ Agamben definiert den »Bios« als das Ergebnis der Intervention der souveränen Macht, also als Eingreifen derjenigen Macht, die in der Lage ist, das verleblichste Subjekt auf »hohes Leben«, d. h. auf »Zoë«, zu reduzieren. Das Leben des Subjekts wird hier also mit seiner Verletzlichkeit identifiziert und so auf seine Nähe zu Tod und Vergänglichkeit reduziert. Diesem Konzept zufolge mündet Biomacht notwendig in Nekro- und Thanatopolitik. Der Horizont der Sterblichkeit überschattet alles positive Potential der Zoë: Diese Reduktion des Lebens auf die Sterblichkeit, verbunden mit der politischen Theologie Carl Schmitts, führt Agamben schließlich zu einer generellen Anklage gegen das Projekt der Moderne. Wie bereits zuvor erwähnt, halte ich diese Überbetonung der Sterblichkeit in Bezug auf das positive Potenzial der Zoë, verstanden als nicht-menschliches Leben im Sinne Nietzsches, Spinozas und Deleuzes, für unbegründet und unangemessen.

40 Haraway, *Modes of Writing/Second Millennium*, *FemalMan Meets Oncomouse*; Paul Gilroy, *Against race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge 2000; Brailotti, *Metamorphoses*; Elizabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004; Judith Butler, *Undoing Gender*, London/New York 2004 (dt.: *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt/M. 2009); Philomena Essed/David Goldberg (Hrsg.), *Race Critical Theoria*, Oxford 2002.

41 Agamben, *Homo sacer*.

aber das kann man in solch einem dynamischen System nie a priori beurteilen, sondern nur von Fall zu Fall a posteriori feststellen.

Sodann muss man die spezifische Zeitlichkeit des Subjekts neu denken. Das Subjekt ist eine evolutionäre Maschine, begabt mit einer eigenen vererblichen Zeitlichkeit, sowohl im Sinne eines spezifischen Timings des genetischen Codes als auch im Sinne einer genealogischen Zeit individueller Erinnerung. Wenn das vererbliche Subjekt der Biomacht einen komplexen molekularen Organismus darstellt, eine biochemische Fabrik beständiger und zugleich hin und her springender Gene, eine evolutionäre Entität, begabt mit eigenen Navigationsinstrumenten und mit eingebauter Zeitlichkeit, dann brauchen wir eine Form von ethischen Werten und politischem Handeln, das diesen hohen Grad an Komplexität reflektiert. Letztlich kann diese ethische Zugangsweise aber nicht von Überlegungen zur Macht getrennt werden.

Das biozentristische Modell des technologisch vermittelten Subjekts der Postmoderne bzw. des Spätkapitalismus ist voll von inneren Widersprüchen. Über diese Buch zu führen ist die Aufgabe der *Critical Theory*.

Die damit zusammenhängende Neu-Verortung des Subjekts zieht eine Anzahl methodologischer Konsequenzen nach sich bezüglich des Status der Gesellschaftstheorie ebenso wie in Bezug auf die politische Theorie. Der Grundgedanke der Transposition als Methode besteht darin, dass sie es uns erlaubt, von einem diskursiven Code zu einem anderen überzugehen, d. h., das Konzept, Phänomen oder Ereignis, das man gerade analysiert, von einem neuen Standpunkt aus neu zu erzählen, neu zu konfigurieren und neu zu betrachten. Das Konzept der Transposition steht mit dem spinozistischen Konzept des Perspektivismus in Verbindung,⁴⁶ dem es jedoch einen normatischen Drall gibt, durch den sich zahlreiche neue Verbindungen und Argumentationsstränge ergeben. Konsequenter nicht-linear, arbeitet die Transposition mit der ewigen Wiederkehr multipler Differenzen statt mit Selbstigkeit. Bei der Transposition handelt es sich um eine kreative Mimesis, nicht um eine statische Wiederholung. Deshalb stellt das Wiederaufgreifen derselben Idee, desselben Projektes oder Ortes von einem neuen Standpunkt aus nicht nur eine rein quantitative Vermehrung von Optionen dar, sondern einen qualitativen Sprung der Perspektive. Dieser Sprung

nimmt dabei die Form einer hybriden Mischung von Codes, Gattungen und Arten intellektuellen Verständnisses an. Ein hoher Grad an interdisziplinärer Anstrengung ist vonnöten, sowohl in den Gesellschaftswissenschaften als auch in der politischen Theorie: eine Anstrengung, die auf Transversalität und Grenzüberschreitung in einer ganzen Reihe von Diskursen abzielt.

Da es sich bei der Transposition um eine Art Neubearbeitung der Beziehungen zwischen unterschiedlichen Differenzen handelt (Sexualisierung, Rassialisierung, Naturalisierung), ist sie in der *Critical Theory* ebenso verwurzelt wie in der transnationalen feministischen Theorie, dem Umweltschutz und der *Critical Race Theory*. Denn all diese Forschungsrichtungen teilen nicht nur das Anliegen, die »Differenz« aus ihrer hegemonialen Position als Werkzeug weltgeschichtlicher Herrschaftssysteme, Ausschlüsse und Disqualifizierungen zu vertreiben, vielmehr sind all diese Ansätze ebenso entschlossen, die diskursive Wiederholung des alten Diskurses der Gleichheit unter dem Deckmantel differentialistischer Diskurse zu verhindern. Dies gelingt ihnen, indem sie dem Subjekt des Wissens Komplexität, Multiplizität und innere Widersprüchlichkeit zugesellen, wodurch offenbar wird, dass es sich bei diesem Subjekt lediglich um ein zusammengestückeltes Machtwort handelt.

Aus der prozessorientierten Struktur dieses transpositionalen Zugangs, d. h. aus der Betonung des Prozesscharakters, ergibt sich allerdings eine dritte Notwendigkeit. Denn der transpositionale Ansatz erfordert die Anstrengung unserer begrifflichen Kreativität, uns anders und neu zu denken. Solch ein transformatives epistemologisches Projekt mobilisiert mehr, bringt mehr ins Spiel als die kognitiven und epistemologischen Eigenschaften des Subjekts. Solch ein Projekt verlangt die Einbindung auch der affektiven Ressourcen des Subjekts, den Mut, die oft dramatischen Wechsel der Perspektive und Orte auszuhalten, die nötig sind, um (im Unterschied zu einem begriffsorientierten, systematischen Denken) prozessorientiert zu denken. Als Ausdruck, der sowohl genuesische als auch musikalische Konnotationen weckt, stellt der Begriff der »Transposition« diesbezüglich ein sehr nützliches Instrument dar.⁴⁷

⁴⁷ Braldotti, *Transpositionen*.

Weit entfernt davon, uns in einen Abgrund der Amoralität, des Nihilismus und der methodologischen Anarchie zu stürzen, eröffnet die biogenetische, vitalistische Perspektive auf das Subjekt die Möglichkeit einer situierter Form von Interaktion und das Aufkommen situierter Mikrouniversalien. Eine postanthropozentrische Herangehensweise an die Analyse des »Lebens selbst« stellt einen Weg dar, die Bedeutung des Wortes Gemeinschaft zu erweitern, indem sie dessen nichthumane Komponenten anerkennt. Die heutige Wissenschaft und Biotechnologie betreffen den Kern und die Struktur des Lebens selbst und erzeugen so eine allein durch Negativität zusammengehaltene Einheit von Menschen. So führt das *Human Genome Project* etwa zur Einsicht in die Notwendigkeit, alle Menschen im Widerstand gegen die kommerzielle Nutzung dieser Technologien zu organisieren. Franklin, Lury und Sacey bezeichnen diese Situation als »Pan-Humanismus«,⁴⁸ womit sie die generelle Einsicht in die Verbundenheit aller menschlichen und nichtmenschlichen Umwelten meinen. Das meiste dieser gegenseitigen Abhängigkeiten ist negativen Charakters: »Eine globale Bevölkerung, die sich das Risiko globaler Umweltkatastrophen teilt und in kollektiven globalen Vorstellungen überinkommt.«⁴⁹ Doch es gibt auch positive Elemente in dieser Form von post-moderner menschlicher Interkonnektion.⁵⁰

Das Paradoxon dieses neuen »Pan-Humanismus« besteht nicht nur im geteilten und vergesellschafteten Risiko, sondern auch in affirmativen Momenten, wie beispielsweise dem des Stolzes auf die technologischen Errungenschaften und den Wohlstand, den sie mit sich bringen. Ebenso stark ist der Drang, Wertesysteme auszuarbeiten, die diese Veränderungen reflektieren. Der Stand der Debatten in so unterschiedlichen Bereichen wie Umwelttheorie, politischer Theorie, Gesellschaftstheorie und Ethik, um nur einige zu nennen, zeigt die Spannbreite möglicher kreativer Reaktionen auf. Feministinnen wie Gilroy und Shiva haben sich vehement auf nicht-abelndländische Formen von Neohumanismus und planetarischen Kosmopolitismus berufen, als Möglichkeiten,

⁴⁸ Franklin/Lury/Sacey, *Global Nature, Global Culture*, S. 26.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

im Zeitalter der Globalisierung neuartige menschliche Bande zu knüpfen.

Mit anderen Worten: Wir beobachten heute eine fortschreitende Vermehrung lokal situierter, universalistischer bzw. pan-humanistischer ethischer Forderungen. Weit entfernt davon, ein Symptom des Relativismus darzustellen, sind diese Forderungen eine produktive Kraft der gegenwärtigen Subjektivität. Sie stellen den Ausgangspunkt eines Netzes von sich überschneidenden Formen situierter Verantwortung, d. h. einer neuen Form von Ethik, dar.

Die Macht der Zoë bewirkt, dass der »Mensch« zwischen einer Zukunft, die keine Sicherheit bietet, und einer sich ständig wandelnden Gegenwart gefangen ist, die nach Sicherheit schreit. Diese verlockende Situation beweist die perverse Logik des Biokapitalismus als eines Regimes, das auf mögliche Zukunft verweist, während es zugleich den Zugang zu dieser Zukunft blockiert und auf eine solche Weise kontrolliert, dass sichergestellt ist, dass das »Leben« niemals die höheren Ebenen von Intensität erreichen wird, die es potentiell erreichen könnte. Auf soziale Beziehungen und kulturelle Praktiken hinzuwirken, die es uns ermöglichen, positiv zu handeln, ist das Ziel der neo-spinozzistischen Ethik des Werdens.

Worum sich alles dreht, ist die Erarbeitung einer Reihe von Kriterien für ein zu verwirklichendes neues ethisches System, das die Mitte hält zwischen humanistischer Nostalgie und neo-liberaler Euphorie. Meiner Ansicht nach kann eine so gearbeitete Ethik nur eine sein, die vom Leben als Bios und Zoë ausgeht, nicht um einheitliche Normen wiederherzustellen oder die Meistererzählung des globalen Profits zu feiern, sondern lediglich um vertretbare Weisen der Transformation und des Werdens zu erarbeiten.

Aus dem Englischen von Martin G. Weiß

Literatur

- Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2007.
 Keith Ansell Pearson, *Vivoid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London/New York 1997.
 Keith Ansell Pearson, *Geminal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, London/New York 1999.

- Erienne Bahbar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, Hamburg 2006.
- Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 2007.
- Ulrich Beck, *Weltisirkelhaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M. 2007.
- Scyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton/Oxford 2002.
- Ursula Biemann, »Rags media collective: A/S/L«, in: dies. (Hg.), *Geography and the politics of mobility/Geographie und die Politik der Mobilität*, Wien 2003.
- Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Cambridge 1991.
- Rosi Braidotti, *Metamorphosis. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge/Malden 2002.
- Rosi Braidotti, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge 2006.
- Judith Butler, *Undoing Gender*, London/New York 2004 (dt. *Die Macht der Geschlechternormen*, Frankfurt/M. 2009).
- Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest 2002.
- Gilles Deleuze, *Logik der Sinne*, Frankfurt/M. 1993.
- Gilles Deleuze, »L'immanence: une vie...«, in: *Philosophie* No. 47 (1995), S. 3-7.
- Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 2007.
- Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Anti-Ödipus*, Frankfurt/M. 1997.
- Gilles Deleuze/Felix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1997.
- Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 2005.
- Zillah Eisenstein, *Global Obcessities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, New York 1998.
- Philomena Essed, David Goldberg (Hg.), *Race Critical Theories*, Oxford 2002.
- Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M. 2008.
- Sarah Franklin/Celia Lury/Jackie Stacey, *Global Nature. Global Culture*, London 2000.
- Moira Gatens, Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, London/New York 1999.
- Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge 2000.
- Edouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris 1990.
- Elizabeth Grosz, *The Nick of Time*, Durham 2004.
- Felix Guattari, *Molecular Revolution: Psychiatriy and Politics*, New York 1984.
- Felix Guattari, *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*, Sydney 1993.

- Judith Halberstam/Ira Livingston (Hg.), *Posthuman Bodies*, Bloomington 1995.
- Donna Haraway, *Moder Wirmess@Second Millennium. Females/Men Mess Onomouse*, London/New York 1997.
- Michael Hardt, Antonio Negri, *Empire*, Berlin 2005.
- Katherine Hayles, *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybertexts, Literature and Informatics*, Chicago 1999.
- Adreas Huyssen, »The Vamp and the Machine: Fritz Lang's Metropolis«, in: *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture and Postmodernism*, Bloomington/Indianapolis 1986, S. 65-81.
- Lucie Irigaray, *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M. 2002.
- Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Berlin 1987.
- Jean François Lyotard, *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*, Wien 2006.
- Lois McNay, *Foucault and Feminism*, Cambridge 1992.
- Paul Rabinow, *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton 2003.
- Arundhati Roy, *Rauer Politics*, Cambridge 2001.
- Nicholas Rose, »The Politics of Life itself«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, No. 6 (2001), S. 1-30.
- Vandana Shiva, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston 1997.
- Claudia Springer, *Electronic Eros. Bodies and Desire in the Postindustrial Age*, Austin 1996.