

# Ausnahmezustand oder Prozessualität neuer Welten?

## Zur parallaktischen Lücke zwischen Faktum und Urteil in Philosophien der Biopolitik

*Dominik Finkelde*

### 1. Einführung

Georg W. F. Hegel entwickelt in seiner *Rechtsphilosophie* aus dem Jahr 1820 den Gedankengang, dass der »Geist eines Volkes« der »wahre Grund« seiner sittlichen Pflichten sei.<sup>1</sup> Diese These führt zu dem wiederholt gegen seine Theorie der Sittlichkeit vorgebrachten Einwand, dass der Volksgeist den Individuen nicht nur einen Inbegriff sittlicher Pflichten, sondern auch deren Anwendungskriterien vorgibt. Das aber lege die totalitäre Geschlossenheit des jeweiligen Volksgeistes nahe.<sup>2</sup> Der partikuläre Willensanspruch erscheint als kulturbedingter legitimiert, da er immer schon Teil lebenspraktischer und sittlichkeitsbedingter Traditionen in faktischer Wirklichkeit ist. Hegels Theorie der Sittlichkeit liefere so auf der Grundlage der herrschenden Normen ethische Empfehlungen für jeweils verschiedene Kulturbereiche und enthalte deshalb immer schon die Beschreibung der Situation selbst. Dadurch sei diese Art von Ethik grundsätzlich jedoch durch *zu viel* Kontext auf den jeweiligen Fall bezogen und besonders gegenüber dem Relativismus anfällig beziehungsweise Relativismus in Reinform. Erbrachte besonders der frühe, kritische Kant der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* den Aufweis der rein vernunftdurchdrungenen Bedingungen der Rechtfertigung moralischer Prinzipien, so erscheint Hegel unweigerlich hinter diesen zurückgefallen.

Dieser Vorwurf gegen Hegel klingt nahezu wie eine pointierte Zusammenfassung der kritischen Hinterfragung moderner Bioethik. Ist diese

---

<sup>1</sup> Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 137.

<sup>2</sup> Ein herausragender Vertreter dieser Kritik ist Ernst Tugendhat. Vgl. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, besonders S. 307ff.

nicht (wie mehrere Beiträge in diesem Band belegen) ebenso wie Hegels Ethik gelebter Sittlichkeit immer schon der Gefahr ausgesetzt, durch zu viel Kontext mit dessen sich exponentiell generierenden Entdeckungen de-autonomisiert zu werden, zum Beispiel in der Frage ob »wir« (Menschen) dasjenige, was »wir« entdecken, auch hätten entdecken *wollen* oder *sollen*? Und ist dann nicht, wenn dies der Fall ist, der Vorwurf berechtigt, dass Bioethik synonym für Biopolitik *ist*? Wie im Vorwort dieses Bandes in Bezug auf die utilitaristische Dimension von Ethik-Kommissionen beschrieben, besteht im Anblick der politisch erstrebten Vereinigung von Politik, Wirtschaft und der Universität (mit ihren naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Fachbereichen) der Verdacht, dass Ethik als eine durch Vernunftschlüsse etablierte Disziplin der Geisteswissenschaften ihre Unabhängigkeit vom Faktischen (Sein) einbüßt und dadurch dem naturalistischen Seins-Sollen-Fehlschluss zuarbeitet. Dieser beruht darauf, das, was aktuell verwirklicht *ist*, durch faktische Vorhandenheit auch mit Legitimität symbolisch zu erheben.

Die Frage, ob diese These stimmt oder die Problematik verfehlt, ist nicht zu beantworten ohne eine genauere Analyse der parallaktischen Lücke zwischen Faktum und Urteil, das heißt dem Nicht-Aufgehen von normativen Wirklichkeitsbeschreibungen vor dem Hintergrund sich generativ neu etablierender Wirklichkeiten im Rücken der Beschreibungen selbst. Hegel hat dazu eine eigene Position entwickelt, auf die wir zur Vertiefung der Problemstellung näher eingehen möchten. Der eingangs erwähnte Vorwurf gegen die Sittlichkeitsethik Hegels soll dabei noch einmal präziser erläutert werden. Dies soll jedoch nicht mit dem Ziel geschehen, zu klären, ob Hegels Theorie der Sittlichkeit totalitär oder relativistisch ist oder im breiten Diskurs ethischer Debatten der Biopolitik wertvoll ist oder nicht. Der Rückblick auf Hegel soll uns nur helfen, Einblick in eine bei Hegel selbst schon angelegte Analyse des »Paradoxes der Autonomie« zu gewinnen. Mit dem Bezug auf dieses Paradox wird die These einer parallaktischen Lücke zwischen Faktum und Urteil entfaltet werden, die erklären hilft, warum im Spannungsverhältnis von Biopolitik und Bioethik letztere oftmals in die Struktur einer Unterwerfung unter Praktiken gerät und ethisch sanktioniert, was längst umgesetzt wird und schon Teil eines sich durchgesetzt habenden (neuen) Selbstbewusstseins, einer neu etablierten Praxis beziehungsweise *Doxa* ist. So soll deutlich werden, inwiefern Praktiken die sich aus ihnen herleitenden Kognitionen

noch *vor* einer kognitiven Abwägung verändern können und die Beurteilungen dieser Praktiken aufgrund der Praxis selbst schon verzerr(t)en.

Dieser Umstand wirft ein eigentümliches Licht auf die sogenannten »Bereichsethiken«, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt haben und in diesem Band wiederholt thematisiert werden. Im Kontext der Paradoxie der Autonomie scheinen sie nämlich nicht mehr als Schutzburgen ethischer Prinzipien *gegen sich ausbreitende Praktiken* zu fungieren, sondern immer mehr darauf reduziert zu sein, Praktiken ethisch zu sanktionieren. Noch einmal anders formuliert: Wenn für Hegel ein Gegenstand Teil eines Urteils ist, insofern er Teil einer Praxis ist, dann ist die Beurteilung durch diese Praxis immer auch schon notwendig verzerrt. Die Entfaltung der Bereichsethiken zeigt (analog) zu dieser Verzerrung, dass sie immer schon Teil der Praktiken sind, die ihnen vorausgehen, was zur Folge hat, dass sie oftmals zu spät mit dem Lasso einfangen wollen, was bereits vorausgaloppiert ist, unabhängig davon, ob dies die ethische Beurteilung von Fragen der Genforschung, die Präimplantationsdiagnostik oder Fragen der Euthanasie betrifft. In dem Moment, wo sich als Praxis durchgesetzt hat, was Praxis ist, ist das Feld der (angeblich neutralen) Beurteilung schon teil-verwischt. Das verweist uns auf ein Dilemma, das in einem gewissen Sinne unumgänglich ist und dennoch in der Literatur als solches wenig in seiner aporetischen Struktur analysiert wurde. Hegel tut dies. Und daher ist der Bezug auf ihn wichtig. Was so die sogenannten *Bereichsethiken* inszenieren, ist etwas, das Hegel als die Grundstruktur seiner Metaphysik des Geistes ansieht: die Struktur nachträglicher Legitimation von (teils kontingenten) Ereignissen, die höherwertige Erkenntnisprozesse in höheren Selbsterkenntnisstufen des menschlichen Geistes sanktioniert haben wird. Im zweiten Teil unserer Analyse wollen wir anschließend aufweisen, wie in der kontinentaleuropäischen Philosophie mindestens zwei Autoren auf dieses Paradox der Autonomie vor dem Hintergrund biopolitischer Beeinflussung moderner Lebenswelten reagiert haben. Die erste Richtung sehen wir beispielhaft durch Giorgio Agamben vertreten. In dessen Genealogie abendländischer Biopolitik mit ihrer Apotheose in den Konzentrationslagern des 20. Jahrhunderts sieht er ähnlich wie Martin Heidegger in seinem Spätwerk das abendländische Subjekt von radikalen Verdinglichungen durch moderne Administrationen überformt.<sup>3</sup> Agamben entgeht zuletzt dem Paradox der Autonomie im

---

<sup>3</sup> Agamben entfaltet diese Theorie in seiner sogenannten *Homo sacer*-Tetralogie, auf die wir später noch genauer eingehen werden.

Aufreißen eines teils messianisch anmutenden Horizonts wirklichen ›Lebens‹ in Abgrenzung zu einem entstellten, durch Technik ausgehöhlten.

Eine zweite, entgegengesetzte philosophische Richtung, die ebenso auf das Paradox der Autonomie reagiert, sehen wir beispielhaft durch Gilles Deleuze vertreten. Sie soll abschließend analysiert werden. Statt der Entfaltung eines eigenen Lebens- oder Daseinsbegriffes geht Deleuze dem Paradox der Autonomie durch eine exzessive Bejahung generativer Prozesse neuer Welten nach, wobei die klassische Form eines Subjekt-Verständnisses in der Deleuze'schen Metaphysik verloren geht. Die Frage nach der Bedeutung oder Auflösung ethischer Kriterien stellt sich hier im Kontext der Thematik von Biopolitik mit Besonderheit. Deleuzes Philosophie kann scheinbar so gelesen werden (und sie wird es<sup>4</sup>), als denke sie jede Machtform neuer Techniken notwendig als Teil einer Emanation autogenerativer Prozesse.

Beginnen wir jedoch vorerst mit Hegels angeblich relativistischer Ethik der Sittlichkeit und seiner Entfaltung vom Paradox der Autonomie als Erklärungsmodell für die parallaktische Lücke von Faktum und ethischem Urteil im Verhältnis von Biopolitik und Bioethik.

## 2. Zum Paradox ethischer Autonomie

Hegel legt in seiner Abgrenzung gegenüber Kants praktischer Philosophie Wert darauf zu zeigen, inwiefern menschlicher (moralischer) Innerlichkeit eine Außenwelt vorausgeht, die diese Innerlichkeit durch Sitten und Gebräuche prägt. So schreibt Hegel teilweise in expliziter Abgrenzung zu Kant, dass das Gute lebt, wenn es in Handlungen »wirklich ist«<sup>5</sup> und die Handlungen wirklich sind, insofern sie das »lebendige Gute« Gestalt werden lassen. Durch das Aufgehen in den je sich bietenden Handlungsoptionen wird dabei eine sittliche Welt wirklich vor einer ganz bestimmten und zeitbedingten Autonomie, zum Beispiel der in unserer gegenwärtigen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Man könnte daher sagen, dass die Sittlichkeit dem Subjekt in einer Weise eingeschrieben ist, *bevor* das Subjekt in seiner Autonomie als *subjectum* sich

4 Vgl. z. B. Garo, »Molecular Revolutions. The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze«.

5 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 141 N.

zu sich selbst und dem »lebendigen Guten« verhalten kann. Terry Pinkard verweist in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung von Praktiken als Bedingungen von Subjekten, sich durch Handlungszusammenhänge zu autonomisieren.<sup>6</sup> Das Teilsein einer Praxis heißt, wie auch Robert Pippin darstellt,<sup>7</sup> einen bestimmten Status in dieser Praxis zu haben und durch diesen in seiner eigenen Innerlichkeit kognitiv sozusagen »formatiert« zu sein: Zweck bestimmen, Mittel wählen, eine Handlung ausführen können, Urteile über praktische Zusammenhänge fällen et cetera. Diese Momente sind immer schon Teil einer Verzahnung von kulturellem Überbau und subjektiver Innerlichkeit, was Heidegger etwa hundert Jahre nach Hegel dazu veranlasst hatte, seine Rede vom Dasein menschlicher Existenz immer an den Bereich einer anonymen Welt des »Man« transzendental zurückzubinden. Ein in der Außenwelt sich abspielendes unthematisches Regelwerk kollektiv verbürgter und doch dem Kollektiv auch immer teils undurchschaubar bleibender Prozesse bestimmt die Urteilsfähigkeit. Die etablierten Praktiken generieren Beurteilungsvermögen derselben und *vice versa*. Christoph Menke schreibt treffend: »Etwas, das Teil einer Praxis ist, zu beurteilen, heißt daher, es an dem Gesetz zu messen, das, weil es die Praxis konstituiert, auch dieses Etwas erst zu einem Teil dieser Praxis macht.«<sup>8</sup> Robert Pippins Interpretation von Hegels *Rechtsphilosophie* entfaltet in diesem Zusammenhang das dialektische Spiel von Subjekten und Praktiken in einer Verzahnung, in der keine der beiden Entitäten den Vorrang bekommt. Es kann nicht gesagt werden, inwiefern die Subjekte die Praktiken bestimmen, die sie vollziehen, oder ob die Praktiken die Subjekte in ihrem Urteilsvermögen vorprägen.<sup>9</sup> Der Mensch ist hier nie aus einer – sinnbildlich gesprochen – kartesischen Selbstbezüglichkeit auf die Praktiken im Bereich des Sozialen ausgerichtet. Wenn daher der »Geist

---

6 Vgl. Pinkard, »Tugend, Moral und Sittlichkeit. Von Maximen zu Praktiken«. Siehe ebenso Christoph Menkes Artikel: »Autonomie und Befreiung«.

7 Vgl. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, S. 97ff.

8 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 680. Terry Pinkard wiederum zeigt diese dialektische Verzahnung im Verhältnis von Hegel und Wittgenstein im Kontext von Erkenntnistheorie und Lebensform. Siehe: Pinkard, »Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein«. Praktiken in der Objektwelt ermöglichen der Innerlichkeit des Subjekts immer schon eine Beurteilung derselben. Nur aufgrund der Tatsache, dass das Subjekt an Praktiken teilnimmt, kann es überhaupt eine praktische Vernunft haben (Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, S. 263ff). Siehe Menkes Kommentare und Kritik zu Pippin in: »Autonomie und Befreiung«, S. 680f.

9 Vgl. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*.

eines Volkes« der »wahre Grund« unserer sittlichen Pflichten ist,<sup>10</sup> dann führt das dazu, dass der Volksgeist den Individuen nicht nur einen Inbegriff sittlicher Pflichten, sondern auch, wie wir oben schon sagten, deren Anwendungskriterien vorgibt.<sup>11</sup> Die sittliche Welt ist so immer schon durch eine zirkuläre Bedingungsverschränkung von Subjekt und historisch etablierter Lebensform bestimmt.<sup>12</sup> Als autonom konstituiert sich das Subjekt erst einmal aufgrund seiner Teilnahme an Praktiken, die als normative seine Autonomie *sind*. Jede Urteilsfähigkeit ist dann immer schon teilbestimmt durch das je etablierte Gute, durch eine je etablierte Urteilsfähigkeit. Gleichzeitig kann man jedoch sagen, dass im eigentlichen Sinne nicht nur das Subjekt als Individuum autonom ist, sondern die »Substanz als Subjekt« durch das Individuum, das heißt Hegels Makro-Begriff von Subjektivität als *singulare tantum* dessen, was er »Geist« nennt. Auch der Geist erscheint dann als eigentlicher Träger der Autonomie. »Man weiß, wie man handeln soll, wenn man weiß, wie schon gehandelt wird.«<sup>13</sup> Die Wirklichkeit steht für das Gesamt dessen, was je schon Praxis ist. Dass etwas eine Norm ist, ist also davon abhängig, dass es auch von einem Subjekt als Norm »eingesehen werde[n]« kann.<sup>14</sup> Auf diese Weise glaubt Hegel das Problem der Autonomie bei Kant überwunden zu haben. Das moralisch handelnde Subjekt muss nicht solipsistisch auf seine reine praktische Vernunft geworfen werden, um seine Neigungsabstinenz zu beweisen, denn »[d]as *Recht der Individuen* für ihre *subjektive Bestimmung zur Freiheit* hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem [...] sie im Sittlichen *ihr eigenes Wesen* [...] *wirklich besitzen*«. <sup>15</sup> Die Gesetze der Praktiken sind »dem Subjekt nicht ein *Fremdes*, sondern es gilt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als *von seinem eigenen Wesen*«. <sup>16</sup>

10 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 137.

11 Hegel, *Geschichte der Philosophie*, S. 488f.

12 Mein Nicht-Aufbegehren gegen die Sitten kann so als ein indirekter passivischer Akt der Beglaubigung der sozialen Praxis verstanden werden, selbst wenn diese Praxis auf verschiedenen Ebenen von mir als unethisch beurteilt wird. Passives Erdulden gegenüber ungerechten Gesetzen und Normen ist dann *Teil* der Beglaubigung von Gesetzkultur.

13 Menke, »Autonomie und Befreiung«, S. 681.

14 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 132.

15 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 153.

16 Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 147. Die Anerkennung einer Praxis meint das inferentialistische Eingebundensein in eine Struktur von Gründen, welche aber natürlich Irrtümer enthalten können. Gründe sind begriffliche Normen und als solche genau das, was durch unsere wirklichen Anwendungen dieser Normen in der Vergangenheit in sie hineingelegt

Der zuletzt genannte Umstand bereitet dennoch ein Problem, welches uns hilft, das eigentliche Spannungsverhältnis zwischen Biopolitik und Bioethik aus diesen Kommentaren Hegels zu bestimmen. Denn es ist nicht ganz einsichtig, wie ein inferentialistisches Normengeflecht trotz wechselseitiger Anerkennungsstrukturen sich zum Beispiel aus einem kollektiven Irrtum befreien kann, wenn dieser die Prämissen des Normengeflechtes selbst betrifft. Wenn die Praxis die Bedingungen der Urteile vorstrukturiert und umgekehrt die Urteile die Praxis (als legitim) begründen, dann ist eine strukturelle, mit Luhmann gesprochen »systemische« Blindheit immer schon Bedingung des inferentialistischen Systems selbst. Wenn die Praxis je schon Bedingung der Beurteilung ist, wie kann sie dann als Praxis überhaupt hinterfragt werden? Ist Praxis vielleicht doch gar nicht so zwingend von den kognitiven Rechtfertigungen berührt?

Die Kritik an den sogenannten Bereichsethiken scheint an dieser Stelle verortbar zu sein. Diese mag dann auch zumindest ansatzweise begreiflich machen, warum ein Philosoph wie Agamben (aber auch zum Beispiel Heidegger, auf den wir hier nicht eingehen werden) trotz einer frühen Sensibilität für die Herausforderungen moderner Biopolitik eine nahezu prophetisch-transzendente Position einnimmt. Schon die Rede von »Bereichs-Ethiken im Gegensatz zur Ethik als einer Universaldisziplin kann den Kern ihrer Kulturskepsis betreffen, eine Skepsis, die man aber auch schon früher zum Beispiel im Werk Theodor W. Adornos entdecken kann. Wenn »Bereichs-Ethiken die Gestaltung ihrer ethischen Prämissen an die herrschenden Praktiken anschmiegen, könnte eben die Frage folgen, was hier noch ethisch sein sollte. Sollte man dann nicht ehrlicherweise von »Bereichs-Utilitarismen sprechen?

Hier ein konkretes Beispiel, das diesen Umstand von der Lücke zwischen Faktum und Urteil im Zentrum des Paradoxes der Autonomie veranschaulichen mag: Warum sammeln wir zum Beispiel erst seit circa

---

wurde. Vgl. Brandom, »Semantik ohne Wahrheit. Ein Interview mit Robert Brandom von Matthias Haase«. Durch die Etablierung einer neuen Praxis auf konkrete Fälle können wir zugleich eine Norm instituieren, die in der Folge über all unsere Anwendungen zu Gericht sitzt und sie vielleicht als ungenügend erfährt. Siehe besonders Brandoms Anmerkungen über die Anwendung gesetzlicher Normen im Urteilsspruch: ebenda, S. 464ff. Subjekt und Praxis sind zwei Seiten derselben Medaille, die Hegel »Geist« als historischen Prozess sich immer wieder neu zueinander verhaltender Momente nennt. Aber es gibt diese Medaille nur im Werden, nicht schon bevor sie sich in der Praxis selbst generierend hervorbringt. Hegels Autonomie des Subjekts ist insofern der geschichtliche Weg des Geistes aus Subjekten und Praktiken.

fünfzehn Jahren Plastikverpackungen beziehungsweise warum hinterfragten wir die angebliche ›Ausbeutung der Natur‹ scheinbar zu spät und erst im Visionsbild einer ökologischen Katastrophe? Man könnte sagen, weil sich auf kollektiver Ebene das Bewusstsein erst durch eine nach und nach sich durchsetzende Praxis erwiesen haben wird als das, was plötzlich – eines Tages – als kollektives Bewusstsein zum Beispiel Einwegflaschen oder Plastikmüll sammelt. Den Umschlagpunkt von einer neuen kognitiven Erkenntnis zur praktischen Umsetzung (ein anderes Beispiel wäre der Ausstieg aus der Atompolitik) können sowohl die Diskurstheorie als auch an Hegel orientierte Theoretiker beschreiben. Während ihn erstere jedoch als Ergebnis eines kognitiven Prozesses begreifen, der die Mehrheit einer Gemeinschaft erreicht hat, fassen ihn letztere als stark von Kontingenzen und *unreflektierten* Praktiken beeinflusst auf. Diese Prozesse werden dann für letztere retrospektiv als kognitiv einsichtig erklärbar. In Wirklichkeit aber gibt es zahlreiche Beispiele, wo der Umschlagpunkt unzeitgemäß kommt – teils zu spät, teils zu früh – oder gar erst durch eine Katastrophe ausgelöst wird. Das sich auf der Ebene der Sittlichkeit etablierende kognitive Umkippen hat sich nämlich zum Beispiel schleichend durch eine Praxis als immer schon zum Teil präsent gewesen erwiesen. Was uns als autonomer Prozess von Diskursteilnehmern in einer demokratischen Öffentlichkeit erscheint, ist nicht richtig autonom. In einem ähnlichen Sinne könnte man dann polemisch in Bezug auf die Bereichsethiken behaupten, dass sie nachträglich ein Argument suchen, das uns eine sich schleichend durchgesetzt habende Praxis vernünftig erklärt, wenn doch tatsächlich *die Praxis* die agierenden Individuen prägt. Der Punkt des Sich-Durchsetzens ist eben auch teils beliebig und kontingent.

Hier soll nicht behauptet werden, dass die Passivität von Erkenntnisprozessen durch Praktiken allein wirkmächtig ist. Die Zivilgesellschaft prägt auf allen Ebenen Gruppen, die sich an der Gestaltung normativer Werte beteiligen, die sich austauschen, Argumente vorbringen, ablehnen oder neu artikulieren. Das ist unbestritten. Dennoch gibt es eben auch das passivische und nachträgliche Begreifen beziehungsweise ethische Legitimieren, das wesentlich von Kontingenz und dem Praxisdruck wirtschaftlicher und naturwissenschaftlicher Interessen längst mitbestimmt wurde. Und bestimmte ethische Traditionen können diese Kontingenz scheinbar nur verdrängen, weil sie ein Störfaktor im Ideal einer kollektiv geleiteten Vernunft ist. Praxis und Praktiken scheinen ihre eigenen, unthematischen kognitiven Strukturen zu haben und sich gegenüber den Einwänden

aufgrund ihrer kollektiven Verbreitung gut abschirmen zu können. Eines Tages wird diese eine Praxis (zum Beispiel Euthanasie) eventuell nicht mehr ethisch unsittlich sein und vielleicht schlicht und einfach dann, wenn sie schon längst Praxis in Krankenhäusern *ist*, sprich als existente nun auch legitimiert werden *kann*.

Man könnte sagen, die »symbolische Ordnung« mit ihren Praktiken hat ihm, dem Subjekt beziehungsweise der Ethik-Kommission die eigentlich ethisch zu beurteilende Einsicht in den Sachverhalt abgenommen, weil der Sachverhalt schon längst ausagiert, auspraktiziert, sprich gelebt wird. Mit dem späten Wittgenstein könnte man zuletzt über die Macht von Praktiken in ihrer zeitweiligen Loskopplung von kognitiver Durchdringung, Moralität und Legalität schlicht und einfach sagen: »So handeln wir eben.«<sup>17</sup> Im konkreten Fall könnte das dann heißen: »So foltern wir eben im Krieg gegen den Terrorismus« oder »So praktizieren wir Euthanasie« beziehungsweise wir »lehnen sie ab«.

Ein solches Fazit im Paradox der Autonomie, auf das schließlich Hegel eine eigene hier aus Platzgründen nicht näher zu analysierende Lösung anbietet, scheint für Giorgio Agamben unannehmbar. Auf seine Genealogie biopolitischer Verdinglichung wollen wir im Folgenden eingehen. Wir werden dabei sehen, dass Agambens Adaptation der Foucault'schen Thematik der Biopolitik zu einer radikalen Umgehung (besser: Durchstreichung) des gerade erwähnten und bereits aus dem frühen 18. Jahrhundert stammenden Paradoxes der Autonomie führt in der Evozierung eines säkularen Messianismus.

### 3. Dimensionen von Weltlichkeit und utopische Sehnsucht

Giorgio Agamben weist in seinem Buch *Homo sacer* bekanntlich darauf hin, dass die antike griechische Anthropologie zwei Lebensbegriffe (*zōē* und *bios*) verwendete. Der erste Begriff verweist in der umstrittenen Lesart Agambens zurück auf ein Leben, das allem Leben generell zukommt und sich vom zweiten Begriff eines politisch qualifizierten Lebens durch den Menschen abhebt. Aus dem natürlichen Leben, *zōē*, wird das »gute Leben«

---

17 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 217: »Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ›So handle ich eben.««

das Leben in Gemeinschaft, das letztlich das politische Leben ist: *bios politikos*. Nach Agambens Genealogie, die er in seiner *Homo sacer*-Tetralogie<sup>18</sup> entwirft, wird diese Differenz zwischen *zōē* und *bios* im Laufe der abendländischen Rechtsgeschichte zunehmend prekär, da die Differenz zwischen einem Privatbereich des Lebens und einem Leben im Kontroll- und Einflussbereich einer wie auch immer zu definierenden Öffentlichkeit schwindet.

Exemplarisch ist hier die Figur des *homo sacer* als paradoxe Rechtsfigur im archaisch-antiken römischen Recht aus dem 3. Jahrhundert vor Christus angeführt. Sie steht emblematisch für die allmähliche Aufhebung der Differenz zwischen einem privaten Lebensbegriff und einem öffentlich politischen. Von diesem *homo sacer* behauptet Agamben in seiner Genealogie im Rückgriff auf den Rechtstheoretiker Sextus Pompeius Festus, »dass wir es hier mit einem Grenzbegriff der römischen Gesellschaftsordnung zu tun haben.«<sup>19</sup> Aufgrund der Tatsache, dass es nicht erlaubt sei, den *homo sacer* in einem religiösen Kontext zu opfern, steht er außerhalb des göttlichen Rechts. Gleichzeitig steht er ebenso außerhalb des menschlichen, da derjenige, der den *homo sacer* tötet, keinen Gesetzesbruch begeht. Durch diesen Umstand steht er in einem doppelten Sinne innerhalb und außerhalb des Gesetzes zugleich. Sein Leben ist »nacktes Leben als solches«<sup>20</sup>, weil es in einer Grauzone gesetzlicher Kontrolle bei gleichzeitigem Ausschluss angesiedelt ist.

Was ist nun dieses »nackte Leben«, das dem *homo sacer* genommen werden kann? Man könnte sagen, es ist ein Leben »vor dem Gesetz« und zwar im Sinne von Kafkas berühmter Fabel aus seinem Roman *Der Prozeß*. Es ist ein Leben in einem kuriosen Schwellenbereich, in dem nicht klar ist, was das Gesetz von uns will und was daher unsere Haltung zu ihm ist. Entscheidend aber für die archaisch-römische Rechtsfigur, die Agamben interessiert, ist der Umstand, dass der *homo sacer* die rechtstheoretische Verkörperung einer rechtlichen Grauzone ist, in die der Bannspruch des Rechts ihn hinauskatapultiert. Er ist aus der Rechtssphäre des Gemeinwesens ausgeschlossen (denn er darf nicht den Göttern geopfert werden), und

---

18 Agambens Analyse umfasst folgende Werke: Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* (*Homo sacer* I), *Der Ausnahmezustand* (*Homo sacer* II,1), *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung* (*Homo sacer* II,2), *Das Sakrament der Sprache: Eine Archäologie des Eides* (*Homo sacer* II,3), *Was von Auschwitz bleibt* (*Homo sacer* III).

19 Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, S. 83.

20 Ebd., S. 14.

gleichzeitig ist er durch diesen Ausschluss (gerade als Rechtloser, als Freiwild) immer noch eingeschlossen. So artikuliert sich für Agamben die Allmacht angeblich souveräner Rechtsmacht, die zentral wird für die abendländische Rechtsphilosophie und die das eigentlich genealogische Thema seiner philosophischen Untersuchungen ist. Der Bannspruch über den *homo sacer* zeigt nämlich – so Agambens philosophietheoretische Spekulation, bei der nie eindeutig ist, wie sie zu verifizieren ist –, dass die souveräne und letztlich auch biopolitische Macht ebenso im Ausschließen eines Rechtssubjekts seinen Einflussbereich geltend machen kann. Warum? Weil, wie Carl Schmitt und Walter Benjamin in ihren Analysen zum Souveränitätsbegriff aufweisen, der Souverän – ähnlich wie der *homo sacer* – im Randbereich der Rechtssphäre steht, gerade weil er sie durch die Deklaration des Ausnahmezustands neu begründen kann. Was Agamben daher »nacktes« beziehungsweise »bloßes« Leben nennt, ist eine Art Leben, das besonders radikal politischer Allmacht ausgesetzt ist und das uns an das Leben von Staatenlosen erinnert, an – nach den Ereignissen von *Nine Eleven* – willkürlich Verhaftete, die auch gegen die angeblichen Standards etablierter westlicher Demokratien ihre Rechte nicht rechtlich einklagen können. Dieses »nackte Leben«, das Agamben im antiken römischen Recht entdeckt und das sich für ihn auch in biometrisch-administrativen Überwachungskulturen ohne direkte parlamentarische Kontrolle ausdrückt, wird ihm im Laufe seiner verschiedenen Veröffentlichungen zur emblematischen Figur totalitärer Vergesellschaftung des menschlichen Lebens. »Nacktes Leben« ist damit demjenigen Leben ähnlich, das Michel Foucault als biopolitisches in seinen Analysen der 1970er Jahre im Kontext verschiedener Registratur- und Administrationspraktiken interessiert hatte. Die Machtstrukturen, die Foucault in modernen Überwachungsapparaten sieht, werden in einer Art genealogisch spekulativer Metaphysik im Souveränitätsbegriff bei Agamben neu begründet.<sup>21</sup>

---

21 Michel Foucaults Analysen thematisieren wiederholt einen genealogischen Bruch zwischen vormoderner souveräner Macht und indirekten Kontrollmächten, die nicht mehr, wie einst der Souverän, von oben wirken. Sie sind zunehmend in modernen Verwaltungstechniken anwesend. Grob vereinfacht behauptet nun Agamben seinerseits, dass diese beiden Rechtsfiguren (die dem Souverän zugeschriebene und die der Administrationsapparatur zugeschriebene) koexistieren. Er löst somit Foucaults Souveränitätsbegriff aus dem vorklassischen Zeitalter heraus und behauptet, dass in der abendländischen Rechtsgeschichte der Souveränitätsbegriff immer schon die eigentliche metaphysische Basis eines indirekten (und »nacktes Leben« konstruierenden) Machtmissbrauches ist. Er sieht so biopolitische Verdinglichungen überall am Werk, denen er

Was hier auffällt, ist der Umstand, dass der italienische Philosoph in seiner Überzeichnung des *homo sacer* als einer realpolitischen Schicksalsfigur heutigen Bürger-Seins eine sehr einseitige Antwort auf das eingangs erwähnte Paradox der Autonomie gibt, und zwar das Paradox zwischen zur Autonomie sich berechtigt sehenden Subjekten und Strukturen, die diese Autonomie immer schon durch Praktiken der Subjektivitätsbedingungen selbst untergraben. Denn Agamben würde wohl den erwähnten Konflikt zwischen Biopolitik und Bioethik in dessen aporetischer Spaltung in sich etabliert habenden Praktiken und den ihnen teils nachhinkenden Kognitionen und ethischen Abwägungen gerade als die jüngste Form moderner Biopolitik im Gewand pseudo-ethischer Instrumentalisierungen sehen. Ein Ergebnis seiner an Foucaults Biopolitik ausgerichteten Genealogie ist ja gerade, dass privates und öffentliches Leben in zunehmendem Maße ineinander fallen und der moderne Mensch nicht mehr genau die biopolitischen Strukturen von Präimplantationsdiagnostik bis hin zu Sterbehilfe durchschaut, die jenseits seiner vier Wände in Gremien-Prozessen sein Leben aus einem nicht-öffentlichen Raum schon längst bestimmt haben. Privat geführtes Leben besteht für Agamben im eigentlichen Sinne nicht mehr außerhalb des Bereichs des Politischen. Das drängt ihn zu der These, dass die etablierten Demokratien des Westens immer mehr und scheinbar unbeabsichtigt totalitären Regimen gleichen, gerade weil die Ordnung des Alltags in vielgliedrig verwalteten Normierungsprozeduren geschieht, die im eigentlichen Sinne nicht mehr von einem Souverän verwaltet, sondern von seinen Ministern, Ethik-Kommissionären und sonstigen Beratern – zum Beispiel aus der Wirtschaft – gelenkt werden. Agamben interpretiert dabei Jean-Luc Nancys Theorie des souveränen Bannspruches als eine philosophisch-politische Metapher des Ausgesetztseins gegenüber der souveränen Macht, die keinen von einer Krone gekrönten Kopf mehr kennt, sondern eben eine Vielzahl von Köpfen beherbergt.<sup>22</sup>

Nach Agamben beinhaltet die Bannstruktur souveräner Macht (Einschluss durch Ausschluss) eine Struktur, die immer wieder den Hob-

---

eine nahezu messianisch anmutende Lebensalternative im Bild einer »kommenden Gemeinschaft« entgegengesetzt.

22 Agamben, *Homo sacer*, S. 39: »Die originäre Beziehung des Gesetzes mit dem Leben ist nicht die Anwendung, sondern die Verlassenheit [l'Abbandono]. Die unüberbietbare Potenz des *nómos*, seine originäre »Gesetzeskraft«, besteht darin, daß er das Leben in seinem Bann hält, indem er es verläßt.« Was die Bannstruktur aufweist, ist eine Potenzialität, die den Bereich des privaten nackten Lebens betrifft.

bes'schen Naturzustand rekreiert. Überspitzt formuliert heißt dies: Souveräne Macht schafft den Naturzustand eher, als dass sie diesen aufhebt. Anstelle einer Ordnung des vorpolitischen Raumes nach politischen Parametern sieht Agamben genau den umgekehrten Prozess. Der unbändige Naturzustand wird vielmehr durch die Machtstruktur des allmächtigen Souveräns zum Alltag verkehrt.

»Der Naturzustand ist in Wahrheit ein Ausnahmezustand, in dem der Staat für einen Augenblick (der zugleich ein chronologisches Intervall und ein atemporales Moment ist) *tanquam dissoluta* erscheint. Die Gründung ist mithin kein ein für allemal *in ille tempore* geschehenes Ereignis, sondern bleibt im bürgerlichen Staat in Form der souveränen Entscheidung fortwährend wirksam.«<sup>23</sup>

Der Ausnahmezustand ist nicht mehr nur in Gefahrensituationen anzuwenden, wie Carl Schmitt sagen würde, sondern er wird zum juristischen Rechtsmodell des Alltags.

Diese zuletzt genannte These evoziert aber für Agamben ein Problem. Das Problem ist, dass der Ausnahmezustand nicht mehr nur ein Strukturmoment (innerhalb der Rechtsnorm) ist, wie bei Schmitt, sondern dass er einen absoluten Raum eröffnet, der nahezu – aus Agambens Perspektive – *keinen* Außenraum mehr kennt. Und genau darin beruht Agambens These der biopolitischen Katastrophe, die er zu diagnostizieren versucht, mit der er sich aber von Schmitt ungünstig absetzt und sich dem »Paradox der Autonomie« eigentlich kognitiv durch ein Katastrophenszenarium entzieht. Die Ausnahme dominiere nun, so Agamben, einen »absoluten Ausnahmeraum«<sup>24</sup>, der eben »nacktes Leben« produziere. Gerade durch die Eliminierung eines Außenraums untergräbt Agamben seine These, weil wir uns einen solchen absoluten Raum, in dem jedes Leben »nacktes Leben« ist, eigentlich nicht vorstellen können, weil wir gar nicht mehr wissen, was ein vermeintlich »nicht nacktes« Leben eigentlich sein soll.

Mit dieser These stellt sich Agamben in einen messianischen Horizont, wie es der späte Heidegger tut. Für Schmitt ist der Souverän letztlich immer noch eine juristische Entität. Sowohl seine Identität wie sein souveräner Akt, in bestimmten Notsituationen den rechtlichen Rahmen, der das Gemeinwesen strukturiert, zu suspendieren, gehören für Schmitt eindeutig *in* den Bereich des Rechts. Oder anders formuliert: Die Bestim-

---

23 Ebd., S. 118. Agamben geht dann weiter in seiner Analyse, indem er dieses bloße Leben sowohl in Auffanglagern von Flüchtlingen und Staatenlosen ebenso wie in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches aufspürt.

24 Ebd., S. 30.

mung der Rechtssituation und desjenigen, was jenseits dieser Bestimmung liegt und das Recht immer wieder herausfordert (von einem noch nicht rechtlich bestimmten Nichtort) können nicht voneinander getrennt werden. Das Gesetz kann nie eine absolute hermetische Rechtsstruktur konstruieren, da es immer von einem Außenbereich zur Neujustierung herausgefordert wird. Gerade die unendliche Bedrohung durch das Nicht-Recht ist dasjenige, was das Gesetz ja im eigentlichen Sinne nötig macht. Gesetz ist immer eine unendliche Antwort auf dasjenige, was es von einer undefinierten Außenseite herausfordert, und es kann daher sich nie in den Bereich seines eigenen Jenseits auflösen. Karl Barth fasst diese Spannung treffend zusammen, wenn er in seinem *Römerbrief* in der Ausgabe von 1922 schreibt: »Das Gesetz ist der *Gipfel* der Humanität – im bedrohlichen Doppelsinn dieses Wortes.«<sup>25</sup>

In einem radikalen Sinne leben wir für Agamben immer in dem, was er verwaltetes »nacktes Leben« nennt. Dieses »nackte Leben« ist »die stets gegenwärtige und tätige Voraussetzung der Souveränität.«<sup>26</sup> Es bildet »das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität.«<sup>27</sup> Es ist die Lebensform, in der wir uns in der Gegenwart befinden.<sup>28</sup>

Eine solche Position scheint ganz dezidiert keinen Rat oder keine Antwort für die Aporien zwischen Bioethik und Biopolitik bereitstellen zu wollen. Agamben entzieht sich dem Paradox der Autonomie, der parallaxtischen Lücke zwischen Faktum und Urteil, wie wir es eingangs als die eigentliche Herausforderung der Spannung zwischen Bioethik und Biopolitik bestimmt haben. Dies spiegelt sich auch in der Verlagerung seiner Analysen von einer Bestimmung politischer Handlungsalternativen gegen die Konsequenzen, die er diagnostiziert, hin in eine messianisch anmutende Utopie.<sup>29</sup> Slavoj Žižek zufolge repräsentiert diese ähnlich wie Heideggers Modernekritik eine utopische Sehnsucht für das *ganz Andere*, »a utopian longing for the [...] wholly Other [...] a redemptive leap into a nonmediated Otherness.«<sup>30</sup> Und Žižek fügt an einer anderen Stelle mit polemischem Ton hinzu: »[W]hat if what these unfortunate intellectuals cannot bear is the fact that they lead a life which is basically happy, safe,

25 Barth, *Der Römerbrief* (1922), München 1923, S. 218.

26 Agamben, *Homo sacer*, S. 116.

27 Ebd., S. 136.

28 Vgl. ebd., S. 110f.

29 Vgl. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*.

30 Žižek, *The Parallax View*, S. 265.

and comfortable, so that, in order to justify their higher calling, they have to construct a scenario of radical catastrophe?»<sup>31</sup>

Die utopische Sehnsucht hat kritikwürdige Folgen. Sie verschließt sich unter anderem im Bann der Katastrophe dem für Hegel entscheidenden Zugang auf die retroaktive Potenzialität von Katastrophen. Denn wenn, wie Žižek in seiner treffenden Hegel-Interpretation behauptet, »the emergence of a radically New retroactively changes the past—not the actual past, of course (we are not in the realms of science fiction), but [...] the value of modal propositions about the past«<sup>32</sup>, dann erscheinen linear anmutende Teleologien von *dem* Abendland wie diejenigen Heideggers und Agambens mit ihren kodierte Katastrophen-Genealogien gerade den Begriff des Aktes, der retroaktiv seine eigene Möglichkeit eröffnet – und nicht messianisch entrückt ist – nicht denken zu können oder nicht denken zu wollen. Man hat so den Eindruck, Agamben verharre in einer Position, die Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* als diejenige der »schönen Seele« kritisiert. Katastrophen sind entweder diejenigen, die *wirklich* eingetreten und letztlich als Teil der Geschichte hingenommen worden sind (das Erdbeben von Lissabon, die Französische Revolution), oder sie sind als noch bevorstehende das Drohbild einer scheinbar eben nicht retrospektiv absorbierbaren Potenzialität. Žižek wirft aus diesem Grund Agamben eine falsche Ontologie vor, die den Antagonismus im Universellen durch eine universelle Partikularität aufzuheben versucht.

#### 4. Unendliche Emergenz

Wir wollen im letzten Teil unserer Analyse mithilfe von Kommentaren Agambens auf Gilles Deleuze eingehen. Im Hintergrund des eingangs erwähnten »Paradoxes der Autonomie« im Wechselverhältnis von Bioethik und Biopolitik artikuliert dieser eine Position im scheinbar fundamentalen Gegensatz zu derjenigen Agambens. Wenn wir bei Agamben die Antwort auf Biopolitik und das »Paradox der Autonomie« durch den Aufriss einer messianischen Alternative erkennen, so löst Deleuze dasselbe Paradox teilweise so gut, dass der Konflikt um die normative Bewertung biopoliti-

31 Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, S. 153.

32 Ebd., S. 160. Ich folge hier der treffenden Interpretation von Erik M. Vogt in seinem Buch *Slavoj Žižek und die Gegenwartsphilosophie*, S. 21–65.

scher Prozeduren durch einen nicht mehr normativ verteidigbaren Lebensbegriff verloren scheint. Agamben weiß darum. In seiner Hommage an Gilles Deleuze mit dem Titel »Die absolute Immanenz« bezieht er sich explizit auf das biopolitische Erbe, das Deleuze von Foucault übernommen hat.

Bevor wir auf Agambens Anmerkungen zu Deleuze eingehen, soll jedoch vorerst das Verhältnis von Deleuze zur philosophischen Tradition kurz angerissen werden, um Agambens biopolitische Kritik an Deleuzes Lebensbegriff von dort her besser verstehen zu können. Als zentral für den Rahmen unserer Thematik der Definition des Begriffes des Lebens empfiehlt sich Deleuzes Auseinandersetzung mit dem Begriff der Substanz. Er wurde in der Moderne besonders von René Descartes geprägt durch die heftig umstrittene Denkkategorie der *res cogitans*. Unter anderem begründete Descartes bekanntlich seinen Substanzbegriff des *cogito* in der Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses in der Annahme einer mentalen Substanz, eben der *res cogitans*. Gemäß seiner Spekulation über ein sich selbst präsent *cogito* erfährt und beweist sich Bewusstsein – von einem *deus malignus* herausgefordert – wie in einer panischen Kontraktion als absolute Gewissheit und als *denkendes*. Deleuze entfaltet das Verständnis dieser für die abendländische Ontologie zentralen Substanz nun im Anschluss an Nietzsche und Spinoza als einen nachträglichen Effekt anonymer und generativer Naturkräfte. Diese finden für ihn schon auf der untersten Ebene kognitiver Erkenntnisbedingungen, nämlich auf der Ebene sinnlicher Anschauungen statt.<sup>33</sup> Auf diese Weise versucht er Kants transzendentes Ich der reinen Apperzeption als sekundären Kontraktionseffekt zu denken. So wie für Nietzsche Bewusstsein keine unbedingte, das heißt sich der kausalen Herleitung entziehende Entität ist, wo gemäß den Idealen der Aufklärung sich Autonomie, moralische Urteilsfähigkeit und vernunftgeleitete Einsicht(en) artikulieren, so ist auch für Deleuze das Subjekt in teils unüberschaubare genealogische Kräfte verstreut. Bewusstsein ist als Substanz verstanden sekundäre Fiktion einer Individuation, die in einer Welt generativer Prozesse das pseudo-autonom gefühlte generative Potenzial kreativer Selbstverwirklichung (jenseits von Gut und Böse) als »Ereignisse« von Individuation aktuell werden lässt. Nach Deleuze transzendiert ein Ereignis je den Kontext seiner historischen Bedingungen. Das Individuum kann dann nicht autonom-ontologisches Substrat

---

<sup>33</sup> Siehe dazu Deleuzes Kant-Studie: *Kants kritische Philosophie: Die Lehre der Vermögen*.

beziehungsweise denkende Substanz sein. Es ist die Verdichtung verschiedener Kräfte (historischer, geographischer, psychologischer, neuronaler Art), auf denen ein autogenerativer, anonymer *Wille zur Macht* beziehungsweise ein genealogischer Prozess reitet. Neue zukünftige Willen und Welten, die wiederum Autogenerationen exponentiell provozieren, entstehen immer neu. Platons *Phaidros*-Allegorie könnte man mit Deleuze so ins Gegenteil verkehren: Die Pferde, die als Allegorien der Seelenteile bei Platon stehen, sind in der Multiplizität das, was das Subjekt als einen nachträglichen Effekt erzeugt. Der Wagenlenker ist sekundäre Illusion einer letztlich führerlosen Ereignung von Individuationen, welche Subjekte entstehen und vergehen lassen. Zwar ist die Illusion des Wagenlenkers in dem Sinne real, dass sie als Illusion von einem Bewusstsein angenommen und sich individuell ereignen muss. Aber es wäre falsch, dieses Bewusstsein als eine autonome, substanzanalogue (und sich selbst Zweck seiende) Lenkungskraft zu verstehen.

Schon zu Beginn seiner Hommage an Deleuze bemängelt Agamben sowohl in Bezug auf Foucault als auch in Bezug auf Deleuze, dass beide Philosophen der Biopolitik in zentralen, kurz vor beider Tod verfassten Texten zur Thematik eine Antwort schuldig geblieben seien, nämlich den Begriff des Lebens explizit zu definieren.<sup>34</sup> Für einen Autor wie Agamben, der selbst einen sehr radikalen Lebensbegriff als Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen biopolitikkritischen Genealogie entfaltet hat, nämlich den des »nackten Lebens«, ist dies erwiesenermaßen zentral. Bei Foucault diagnostiziert Agamben mehr als nur »Pessimismus oder bloße Enttäuschung«<sup>35</sup> im Anblick seines Verständnisses des Lebens. Es, das Leben, werde vom einst dem Vitalismus eines Xavier Bichat verschriebenen Autor der *Geburt der Klinik* mehr und mehr als eigentliche Fehlentwicklung interpretiert. Einige Abschnitte später schreibt Agamben schließlich über Deleuze: »Wenn bei Foucault wie auch bei Deleuze eine klare Definition des Begriffs des *Lebens* zu fehlen scheint, ist es um so dringlicher, die Konstruktion zu begreifen, die das *Testament* [Die Immanenz: ein Leben ...], D.F.] des letzteren davon gibt.«<sup>36</sup>

---

34 Agamben erwähnt in Bezug auf Foucault dessen Text »La vie: l'expérience et la science«, erschienen in der *Revue de Métaphysique et de Moral*. In Bezug auf Deleuze wird dessen Text »Die Immanenz: ein Leben ...« erwähnt.

35 Agamben, »Die absolute Immanenz«, S. 80.

36 Ebd., S. 110.

Die Dringlichkeit liegt für Agamben darin, dass normative Konsequenzen von Deleuzes Philosophie nicht benannt sind, wenn dessen Lebensverständnis als unbestimmter und subjektfreier Generierungsprozess immanentistischer Differenzbildung verstanden wird.<sup>37</sup> Wenn jeglicher politischer Widerstand, wie Deleuze nahelegt, innerhalb dieses immanentistischen Lebensbegriffes auch nur Effekt oder Differenzprozess derselben Differenzbildungen ist, bleibt unklar, ob Biopolitik nicht die legitime, weil Ereignis produzierende Bedingung des Generierungsprozesses selbst ist. Folgendes Zitat von Deleuze aus dem Text »Immanenz: ein Leben ...« macht deutlich, welchen Lebensbegriff Agamben hier kritisch in den Blick nimmt. Deleuze schreibt:

»Ein Leben ist überall, in allen Augenblicken, die von diesem oder jenem lebenden Subjekt durchlaufen und von diesen oder jenen erlebten Objekten gemessen werden: ein immanentes Leben, das die Ereignisse oder Singularitäten mit sich reißt, welche sich in den Subjekten und Objekten nur aktualisieren. Dieses indefinite Leben hat selbst keine Augenblicke, so nahe sie auch beieinanderliegen mögen, sondern nur Zwischen-Zeiten, Zwischen-Momente. Es bricht nicht herein und folgt nicht nach, sondern bietet die Unermesslichkeit der leeren Zeit, in der man das Ereignis noch als künftiges und schon als geschehenes sieht, und zwar im Absoluten eines unmittelbaren Bewusstseins.«<sup>38</sup>

So wie der Baum im Park nicht von den biologischen Ereignissen seiner Umgebung, die ihn zum »Ereignis« eines Baums machen, zu trennen ist, so ist das Subjekt nicht eine ontologische Lücke generativer Prozesse, sondern deren »Ereignis«, von denen es erfasst wird und dessen Potenzialitäten es – über den Kontext hinausgehend – wiederum ergreift. In diesem Sinne ist Person für Deleuze *persona* im Sinne der Maske, die die unpersönlichen Ereignisse, welche sich in und hinter Individuation verwirklichen, psychosomatisch verdrängen kann. (Die Überschneidungen mit der Ontologie Alfred North Whiteheads sind wiederholt in der Sekundärliteratur erwähnt worden.) In einem ähnlichen Sinne ist auch für Deleuze die Jurisprudenz die Disziplin autogenerativer Partikularisierungsprozesse menschlicher Sozialformen, die sich – unter der Lossagung einer Urquelle des Normativen – in immer neue rhizomartige Extensionen von Singularitäten ergießt. Gesetz ist so mehr als das durch die Tradition Gesetzte. Es

37 Ebenso schreibt Paul Patton in seinem Buch *Deleuze and the Political*: »Deleuze and Guattari's [...] conception of power is closer to the idea of capacity to act than to the normative notion of action«, S. 10.

38 Deleuze, »Die Immanenz: ein Leben ...«, S. 31.

ist vielmehr die kreative Kapazität Singularitäten generierender Innovationen,<sup>39</sup> was jedoch – wie Agamben bemängelt – ohne den Ansatz eines normativen Lebensbegriffes zu relativistisch anmutet. In Bezug auf die von Foucault eröffnete Macht-Thematik, zu der Deleuze sich mit seinem Kollegen Guattari immer wieder positioniert, kann man dann zwar sagen, dass der generative Prozess immer neuer Individuationen in seiner teils chaotischen Begehrendynamik nicht das Ziel hat, im Sinne eines nietzscheanischen »Willens zur Macht« ein homogenes Feld der Macht zu etablieren, sondern eben die machtvolle Entfaltung dieser Prozesse des Werdens als Affirmationen dieser Entfaltung selbst zu bejahen. Individuen sind eben Kreuzungen sich begegnender, neue Individuierungen erzeugender Kräfte. Sie sind nicht Subjekte im Sinne autonomer Handlungsführer. Und dennoch scheint die Entsagung des Subjektbegriffs und die Auflösung des Normativen in Ereignisse einer Kritik an Entwicklungen der Biopolitik das Fundament zu entziehen. Diese Bedenken werden unterstützt, wenn Deleuze im *Anti-Ödipus* über die Stellung des Subjekts schreibt: »Das Subjekt ist nicht selbst im Zentrum stehend, [...] am Rande lagernd, ohne feste Identität [wird es], immerzu dezentriert, [...] erschlossen aus den Zuständen, die es durchläuft.«<sup>40</sup> Das Subjekt ist, wie Deleuze wenig später schreibt, »aus jedem Zustand der Serie geboren, aus jedem folgenden, der es für einen Moment determiniert, wiedergeboren, [es] konsumiert alle diese es gebärenden und wiedergebärenden Zustände (der gelebte Zustand ist gegenüber dem Subjekt, das ihn lebt, primär).«<sup>41</sup> So wie sich die Waldzecke vom Ast eines Baumes herunterfallen lässt und ihr Schicksal erreicht, wenn sie auch wirklich ihre Beute erreicht, so ergreift und erschafft sich jede Individuation, indem aus dem Zufall ihres Sich-Ereignens eine nun durch sie teil-verbürgte Notwendigkeit wird. Dem Menschen hierbei mehr psychologisches Handlungspotenzial zuzuspre-

---

39 Siehe Deleuzes komparativen Vergleich zwischen der Rechtslehre Hobbes' und derjenigen von Thomas von Aquin, wie er ihn in seiner Vorlesung in Vincennes am 9. Dezember 1980 gehalten hat. Während Thomas für Deleuze der Repräsentant einer essentialistischen Naturrechtslehre ist, wo die Ordnung der Gesellschaft die Ordnung der Natur in ihrer statischen Harmonie verkörpert, versteht Hobbes nach der Lektüre von Deleuze die menschliche Gesellschaft im Verständnis des Werdens in Abgrenzung zum Sein. Vgl. Deleuze, »Spinoza. La puissance, le droit naturel classique«. Siehe ebenso Deleuzes Anmerkungen zur Jurisprudenz in der Neuzeit in seinem Leibniz-Buch: *Le pli: Leibniz et le baroque*.

40 Deleuze/Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie*, S. 28.

41 Ebd., S. 29.

chen, würde Deleuze nicht leugnen. Aber auch der Mensch erschafft die eigene notwendige Individuation erst nachträglich aus der Kontingenz, aus der seine Individuation auf den Plan tritt. Seine Individualität besteht gerade nicht in einem Vernunftkern, der ihn zum Bewohner zweier Welten macht, der intelligiblen und der phänomenalen, sondern in der Emergenz der Kräfte zu diesem seinen Knotenpunkt ist er Möglichkeit seiner Performanz.

In einem gewissen Sinne sind wir in Bezug auf Deleuzes Lebensbegriff damit am Ausgangspunkt vom Paradox der Autonomie angelangt, ohne dass aber nun ein Paradox zu existieren scheint. Denn mit Deleuze scheint man sagen zu können: Differenzen generieren und schaffen ihre Gegendifferenzen *von Subjekten unabhängig* – egal, von was für Leben die Rede ist oder unter welchen Totalisierungsstrukturen es gerade lebt.<sup>42</sup> Vor dem Hintergrund dieser Metaphysik ist Agambens Forderung nach einer genauen Bestimmung des Lebensbegriffes bei Deleuze nachzuvollziehen. Eine an Spinoza und Nietzsche angeschlossene Immanenzphilosophie scheint letztlich keinen Ort zu haben für eine normative Referenz, von der aus biopolitische Praktiken jenseits ihrer sich ereignenden Faktizität beurteilt werden können.

Generell kann man abschließend sagen, dass in den Werken der hier genannten Autoren, die beide Erben der Foucault'schen Analysen zur Biopolitik sind, sich eine (berechtigte?) Ausflucht aus dem Paradox der Autonomie zeigt. Sie betrifft die Problematik der Verhältnisbestimmung von Bioethik und Biopolitik im Kern. Bei Agamben erkennen wir eine Universalisierung des Partikulären in seiner Theorie des »nackten Lebens«. Sie führt dazu, das Partikuläre antagonismusfrei in Form einer messianischen Ausnahme zu denken. Bei Deleuze entdecken wir einen Verlust der normativen Beurteilung des Partikulären durch dessen Integration in einen panpsychischen Monismus, wo jeder normative Bezug immer nur Effekt je neuer, generativer Differenzgefüge ist. Beide Alternativen wirken gleichermaßen machtlos.

---

<sup>42</sup> Für eine ausführliche und sehr treffende Kritik an Deleuze siehe Žižek, *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*.

## Literatur

- Agamben, Giorgio, *Das Sakrament der Sprache: Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II,3)*, Frankfurt/M. 2010.
- »Die absolute Immanenz«, in: Ders., *Bartleby oder die Kontingenz: gefolgt von: Die absolute Immanenz*, Berlin 2010, S. 75–127.
- *Herrschaft und Herrlichkeit: Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung (Homo sacer II,2)*, Frankfurt/M. 2010.
- *Was von Auschwitz bleibt (Homo sacer III)*, Frankfurt/M. 2003.
- *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003.
- *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben (Homo sacer I)*, Frankfurt/M. 2002.
- *Der Ausnahmezustand (Homo sacer II,1)*, Frankfurt/M. 2001.
- Barth, Karl, *Der Römerbrief (1922)*, München 1923.
- Brandom, Robert, »Semantik ohne Wahrheit. Ein Interview mit Robert Brandom von Matthias Haase«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 54, Nr. 3 (2006), S. 449–466.
- Deleuze, Gilles. *Kants kritische Philosophie: Die Lehre der Vermögen*, Berlin 2008.
- »Die Immanenz: ein Leben ...«, in: Friedrich Balke/Joseph Vogl (Hg.), *Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 29–34.
- *Le pli: Leibniz et le baroque*, Paris 1988.
- »Spinoza. La puissance, le droit naturel classique«, Vorlesung vom 09.12.1980, *Webdeleuze*, abgerufen am 23.04.2013, <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=9&groupe=Spinoza&langue=1>.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix, *Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt/M. 1977.
- Garo, Isabelle, »Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze«, in: Ian Buchanan/Nicholas Thoburn (Hg.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh 2008, S. 54–73.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 7, Frankfurt/M. 1986.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ebd., Bd. 18.
- Menke, Christoph, »Autonomie und Befreiung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 58, Nr. 5 (2010), S. 675–694.
- Patton, Paul, *Deleuze and the Political*, London/New York 2000.
- Pinkard, Terry, »Innen, Außen und Lebensformen: Hegel und Wittgenstein«, in: Michael Quante/Christoph Halbig (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt/M. 2004, S. 254–294.
- »Tugend, Moral und Sittlichkeit. Von Maximen zu Praktiken«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 49, Nr. 1 (2001), S. 65–87.
- Pippin, Robert, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge 2008.
- Tugendhat, Ernst, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 1979.
- Vogt, Erik M., *Slavoj Žižek und die Gegenwartphilosophie*, Wien/Berlin 2011.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1993.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge/Mass. 2006.

— *Körperlose Organe. Bausteine für eine Begegnung zwischen Deleuze und Lacan*, Frankfurt/M. 2005.

— *The Puppet and the Dwarf*, Cambridge/Mass. 2003.