

Biopolitik, Zoopolitik und Zookratie: Diskursive Unterhandlungen und ontologische Abgründe

Schließlich sieht man sich im Umgang mit dem Leben erneut in die frühen und anfänglichen Tage der abendländischen Metaphysik zurückgeworfen. Grundlegende ontologische Operationen scheinen das Leben insgesamt zu bestimmen, die historisch nicht im Verfügungsbereich von Lebewesen und Lebensformen stehen und posthistorisch einen gleichsam transontologischen Ort andeuten, dessen Name noch fehlt. Geschichtlich werkt eine politische, anthropologische und ontologische Maschine, deren Ergebnisse und Auswürfe ins Verderben der Menschheit führen. Einzig die Sorge um das eigene Glück und der beständige Ausbau einer vermeintlichen Wohlfahrt im Rahmen einer nun waltenden globalen Ökonomie verstellen noch den Ausblick auf eine unscheinbare Heiterkeit des Nichtwissens, wo es eigentlich nichts mehr zu tun gibt.¹ Ökonomie gelangt buchstäblich als Nationalökonomie und Volkswirtschaftstheorie an ihr Ende und ordnet das Leben nach Regeln der Policy- und Kameralwissenschaft. Diskursive und medienarchäologische Analysen sind diesbezüglich von geringer Bedeutung, denn der politische Streit scheint entschieden.²

Dort wo alles entschieden ist und selbst souveräne Entscheidungen über eine raumgreifende staatsrechtliche Ausnahme ins Leere gehen, gibt es nichts mehr zu eröffnen: Die abendländische Metaphysik der Einschlüsse und Ausschlüsse scheint abgeschlossen. Posthistorisch und transontologisch organisiert die Menschheit »kulturelle Schauspiele« und »private Erfahrungen«³ ohne konstitutive Prinzipien oder regulative Ideen. Der mutmaßliche Gang der Geschichte (d. i. die »anthropologische Maschine« als paradoxe Ausdifferenzierung und Einschließung von Natur und Mensch, Geist und Materie, Tier und Mensch, Naturzustand und politischem Gemeinwesen, Öffnung und Verschließung) besitzt in der Spannweite von abendländischer Metaphysik, Politik, Ökonomie und Recht zahlreiche überzeugende Argumente, aber auch Anmaßungen. Obgleich Agambens Forschungen selbst mannigfache Öffnungen im diskursiven Gewebe ermöglichen und mit einer großen Geste die Jahrhunderte der Geschichte ordnen, ist der namenlose posthistorische Zustand zu vornehm.

Dieser vornehme Ton im Umgang mit dem Leben resultiert aus einer fundamentalen Ontologie (eingerechnet einer mutmaßlichen, zoopolitischen Überwindung),

welche die erkenntniskritischen, genealogischen und medienarchäologischen Arbeiten umgeht und überdeckt. Anstatt den epistemisch, diskursiv und medial codierten Repräsentationen des Lebens⁴ nachzuspähen – wie es nicht zuletzt in den wissenschaftsgeschichtlichen Diskussionen zur Biopolitik geschah – bricht aus einer Tiefe das Leben hervor, dessen Sein zudem noch politisch gefasst wird. Eine solche Zoopolitik wirft demnach ihr ontologisches Netz über Subjekte, die nun keinen Wirbel mehr erzeugen, sondern nur noch mitschwimmen.⁵ Der Wirbel der Subjekte, ob nun als *turbo*⁶ oder als *agere per turbas*⁷, ist nicht mehr Gegenstand der Betrachtung. Ungeachtet unterschiedlicher epistemischer, diskursiver und medialer Zugänge auf die Formen und Artikulationen des Lebens, werden die vielfältigen Lebensweisen durch die Operationen der anthropologischen Maschine zwischen dem *politischen* und dem *nackten* Leben vereinnahmt. Zoopolitik als ontologisch begründete Biopolitik bedrängt also jegliche Frage nach den Bedingungen möglicher Erkenntnis des Lebens. Einzig eine noch nicht näher ausgewiesene Treue beansprucht dabei Teilnahme:

»Die ›Politisierung‹ des nackten Lebens ist die Aufgabe schlechthin der Metaphysik, in der über die Menschheit und den lebenden Menschen entschieden wird; und wenn die Moderne diese Aufgabe annimmt, tut sie nichts anderes, als der wesentlichen Struktur der metaphysischen Tradition ihre Treue zu bekunden.«⁸

Was die Moderne diesbezüglich so wie jeder Esel zu übernehmen und zu tragen hat,⁹ ist die Verklammerung des Lebens mit der Differenz zwischen *dýnamis* und *enérgeia* (bzw. *potentialactus* oder Möglichkeit/Wirklichkeit). Im Gegensatz zu grauen genealogischen und medienarchäologischen Analysen¹⁰ werden hier bunt schillernde Textstränge herangezogen, die sich nicht so recht zu einem Gewebe verweben lassen. Das Leben besitzt derart auch keinen Ort in einer historisch-epistemologischen Analyse, wo *nisis formativus*, Bildungskraft und Bildungstrieb als Erkenntnisproblem¹¹ um 1800 angesetzt werden könnten, sondern besiedelt je schon den geschichtsphilosophischen Ort des ursprünglichen und ersten Seienden.

Zoopolitik hält mithin angestrengt folgende sich verwickelnde Stränge in den Händen: erstens die Differenz zwischen einem bar jeder politischen Partizipation anwesenden natürlichen Leben und einem politischen Leben (*zōē* und *bíos*); zweitens die metaphysische Position zwischen der Potenz und dem Akt eines abgründigen Lebens; drittens historische Mutmaßungen über Geburt und Verfall der Nationalstaaten, wodurch Politik je auf das natürliche Leben eines Volkes oder einer Nation bezogen scheint, so dass eine weltbürgerliche Erweiterung der Gemeinwesen undenkbar ist; und viertens schließlich wird der Fortgang der Untersuchungen auf eine schwer fassbare, unscheinbare Heiterkeit des Nichtwissens orientiert.

Wie gelangen nun die tappenden Hände überhaupt zu diesen Strängen? Finden sich diese Verstreungen in einem scheinbar zeitlosen Archiv abendländischen Denkens ohnehin schon vor, so dass sie ohne die Geschichte der Diskurse, Wissensformen und medialen Träger einfach da sind? Verknüpft diese Zoopolitik nicht auf eigentümliche Weise eine Genealogie des biopolitischen Dispositivs mit einer Ontolo-

gie der Kraft, durch die Grenzen undurchsichtig, Momente der Indifferenz bemüht und Zonen der Ununterscheidbarkeit installiert werden?

Das Leben – als erste und zugleich letzte Substanz der Geschichte angesetzt – steht den vielfältigen kategorialen Weisen möglichen Ansprechens und der verstörenden Funktion der Medien nicht mehr entgegen, sondern nimmt den Weg einer dynamischen und energischen Ankunft, die sich vornehmlich *souveränen* Ohren vernehmbar macht. Auch die wissensgeschichtliche Struktur respektive der historisch-epistemologische Status lebendiger Wesen, die an der Naht von Sichtbarkeit und Sagbarkeit zur Erscheinung gelangen,¹² stehen für das Wissen nicht mehr zur Disposition. Es drängen sich vielmehr ontologisch (und die Geschichte der anthropologischen Maschine vorantreibende) tiefe Potenzen in den Raum des Wissens, der somit über eine nun versenkte soziale bzw. politische Korrelation und Intersubjektivität *total* besetzt wird. Politik steht damit immer schon in der Anzüglichkeit einer wohlbekannteren Ausnahme, so dass ein nach Regeln vollzogener Fortgang zum Besseren des Menschengeschlechts¹³ mit einer eminenten Erfindungsgabe rechnen muss, um die *zookratischen*¹⁴ und biopolitisch-ontologischen Fesseln der Metaphysik abzustreifen. Erkenntnis und Förderung anderer als Auszeichnung eines gemeinsamen Mitlebens im »Allzusammenhang«¹⁵ wird an den Rand gedrängt und ist wohl nur noch jenen einsichtig, die an den kritischen Amphibolien nicht ermüden. Eine zoopolitische Lebenserfahrung sollte sich als Potenz der Möglichkeit erfahren können, ohne dass ein alter ego Zeugnis ablegt. Entgegen dieser Ontologie, die selbst die Differenz zwischen Sein und Nicht-Sein zu übersteigen hofft, steht ein metaphysisches *Postulat* des Lebens, das einen intersubjektiven Lebens-Raum freigibt: »Auch als begrenzt und sterblich gedachte ist unsere eigene Lebensdauer ein metaphysisches Postulat, das nie durch eigenes Erleben, nur durch Zeugnisse anderer glaubhaft werden kann.«¹⁶

Zu überprüfen ist mithin allemal, ob eine biopolitische Vertiefung im Umgang mit dem Leben denn eigentlich noch gesellschaftsfähig ist. Die Abhebung eines vor jeder Subjektivierung – sprich subjektiven Aneignung und intersubjektiven Formierung strömenden – nackten Lebens als Urgrund der Politik hält sich streng an metaphysische Bestimmungen, ohne dass pragmatische und erkenntniskritische Formen des Mitlebens als Ausdruck gelungener oder verfehlter Modi der Gleichheit unter Verschiedenartigen zur Sprache kommen. Die neue, nahezu jede vorliegende Metaphysik überschreitende Lebensphilosophie Agambens werkt an einer Verbindung zwischen der immanenten Diagrammatik des Lebens, die er als Vermächtnis von Deleuze vorzufinden glaubt, und den biopolitischen Dispositiven, wie Foucault sie analysiert hat. Als vorübereilender Bezugspunkt rückt dabei Heidegger ein, der die Kräfte des Lebens zwischen der tierischen Weltarmut und der menschlichen Weltbildung »welten« lässt. Indes bleibt die ökonomische und soziale Korrelation (Tausch, Kommunikation, Intersubjektivität) im »Mitsein« schlicht und somit nicht fundamentalontologisch verborgen. Schon die ökonomischen Zubauten von Gottl-Ottlilienfeld, Otto Stein oder Josef Back, die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

das Mitsein aufzuhellen bestrebt waren, verwiesen auf die Brüchigkeit einer solchen fundamental-ontologischen »Halbwelt« (Benedikt). Die Erkenntniskritik, welche eine Tafel sozialer Kategorien zu erstellen hat, die allererst angeben könnte, wie ein alter ego nach Regeln zu erfahren ist, hat hier ebenso das Nachsehen wie eine Pragmatik des Mitlebens oder eine Medienarchäologie, die den Gegenstand des Lebens historisch-epistemologisch in seinen Konstitutionsweisen exponiert.

Angesichts der mächtigen Rückkehr von Metaphysik zu ihren Anfängen stellt sich naturgemäß Staunen ein, sofern der bezeichnenden Forderung nach *Dynamik* und *Energie* des Lebens eingantwortet und die soziale Korrelation im Andrang von Wenigen¹⁷ aus der Hand gegeben wird. Denn hier wird die Eröffnung jenes Horizonts versäumt, an dem eine ethische Gemeinschaft¹⁸ das kritisch sondierte Fundament der Aufklärung besiedeln könnte. Zoopolitik vereinnahmt dergestalt jedwede soziale Korrelation, so dass zum Beispiel die historisch verstreuten Diskursformen der Produktion, Verteilung und Zuteilung von Gütern ebenso zu verschwinden drohen wie die Frage nach kommunikativen und medialen Störfunktionen¹⁹ hinsichtlich einer vorausgesetzten Intersubjektivität. Das Dispositiv der Kräfte sieht sich so von einer einzigen *wesentlichen* Kraft bedrängt, die vermögend oder unvermögend ist, der es an Vollzug gebricht oder die ob einer Enthemmung wirkt. Zoopolitik stellt mithin Anforderungen an die politische Gestaltung. Der Einsatz einer zoopolitisch-lebensphilosophischen Besinnung ist beträchtlich und eröffnet dennoch keinen Spielraum, da die »Vergleichung mit andern zugleich Lebenden«²⁰ ausbleibt.

Welche Fäden verweben sich mithin zu dem schier ausweglosen zoopolitischen Ereignis? Erstens eine Differenz des Lebens im Bezug bzw. Nicht-Bezug zur politischen Partizipation, die nun nahezu keine Verlagerung der dispositiven Gewichte mehr gestattet. Einzig der fundamentale Einsatz einer ontologischen Verkehrung scheint den Ausgang offen zu halten:

»Vielmehr muß man aus dem biopolitischen Körper, aus dem nackten Leben selbst den Ort machen, an dem sich eine gänzlich in nacktes Leben umgesetzte Lebensform herausbildet und ansiedelt, ein *bíos*, der nur seine *zōē* ist.«²¹

Gemeint ist mithin der Aufbau einer kompakten Lebensform, in der – unabhängig von Diskursen und Medien – die am Politischen partizipierende Lebensform und das nackte Leben nicht auseinander fallen:

»A life that cannot be separated from its form is all life for which what is at stake in its way of living its living itself. What does this formulation mean? It defines all life – human life – in which the single ways, acts, and processes of living are never simply *facts* but always and above all *possibilities* of life, always and above power.«²²

Dies ist nun keinesfalls eine Abkehr von der ontologischen Ansprache des ersten Seienden in den dynamischen, kinetischen und energischen Bezugsformen, sondern deren Verlängerung, da Lebensform als kinetischer (metabolischer) Umschlag nur anwesend ist, sofern *pragmatische Einübung am Werk* ist. Wenn nun Dynamik und

Energie für die Ontologie der Biopolitik verantwortlich sind, ist deren historische Verstetigung ein wissens-, diskurs- und mediengeschichtlicher Skandal. Das Gewicht dieser ontologischen Belastung des zoopolitischen Projekts erhöht sich zudem durch die rechtsontologische Gründung der Souveränität, zumal Agamben in die Bahnen der entscheidungsfreudigen Theorie Carl Schmitts einlenkt. Eine Unterwerfung der genealogischen und medienarchäologischen Arbeit unter den Spruch souveräner Diktatoren und gelegentlicher Kommissare kann indes gerade politisch nicht geduldet werden. Obgleich die Anheizung des *zookratischen*, demokratischen und liberalen Glücksdespotismus eine zunehmende Ausweitung des moralphilosophischen sowie hypothetischen Imperativs in Richtung *self interest* bedeutet und so die kritische Aushandlung der Rechtsansprüche unter Verschiedenartigen zurückdrängt, ist die Verlagerung anderer Ausgänge an den anfänglichen ontologischen Ursprung im Ansprechen des ersten Seienden ein wenig geeigneter Anlauf, die Rechte der Subjekte staats-, völker- und weltbürgerrechtlich zu sichern.

Der rechtsontologische Hieb in die unterschiedliche Aushandlung subjektiver Rechtsansprüche auf Basis einer ökonomischen Selbständigkeit besitzt eine zweifache strategische Ausrichtung und eine gewichtige kritische Verknennung, wodurch sich der Horizont eines Gemeinwesens im Zustand der Aufklärung unangebracht verdunkelt und politische Möglichkeiten verspielt werden. Strategisch situiert diese anthropologische Maschine erstens eine politische Differenz zwischen einem konstituierenden Akt der Gewalt im Unterschied zu konstituierten Formen verfassungsrechtlicher Normen. Dass Agamben die politische Theorie Carl Schmitts buchstäblich metaphysisch vorführt, entspricht der Sache und entzaubert die rechtsontologische Anmaßung. Andererseits werden kritische Ausgänge in Anbetracht dieser politischen Metaphysik (welche einen *homogenen* Willen des Volkes substantiell und verfassungsrechtlich voraussetzt) verbaut, so als sei schon jede Anstrengung einer sozialen Erkenntniskritik und politischen Philosophie im Zeichen einer Aufklärung, wo jedermann vetoberechtigt ist, unscheinbar. Zweitens formiert die metaphysische Verfestigung der Politik das Wechselspiel zwischen Regel und Ausnahme, was eine rechtmäßige Partizipation am Gemeinwesen hinfällig werden lässt. Verspielt ist die Möglichkeit, politische Partizipation an einen Erkenntnisanspruch zu binden, so dass der Zusammenhang zwischen Politik und natürlichen, homogenen Voraussetzungen eines Volks oder einer Nation gesprengt wird. Der Aufbau eines republikanischen Gemeinwesens und die Erklärung der Menschenrechte sind für Agamben nur Ausdruck der anthropologischen Maschine. Vordergründig scheint sich ein mündiger, partizipativer Ausgang aus den kameralwissenschaftlichen Verwaltungen und den politischen, feudalen Unterwerfungen mit der Französischen Revolution anzukündigen. Aber die Konstitution eines Subjekts (Volk, Nation) wird einseitig als Einschreibung des natürlichen Lebens in den politischen Körper diskriminiert. Der Aufbruch eines Gemeinwesens in einen möglichen Zustand der Aufklärung scheint je schon am Gängelband der zoopolitischen Ontologie zu verwelken:

»Das Prinzip der Nativität und das Prinzip der Souveränität, die im Ancien régime (wo die Geburt bloß das Vorhandensein des *sujet*, des Untertans, markierte) getrennt waren, vereinigen sich nun unwiderruflich im Körper des ›soveränen Subjekts‹, um das Fundament des neuen Nationalstaates zu bilden. Es ist nicht möglich, die ›nationale‹ und biopolitische Entwicklung und Bestimmung des modernen Staats des 19. und 20. Jahrhunderts zu verstehen, wenn man vergißt, daß ihm nicht der Mensch als freies und bewußtes politisches Subjekt zugrunde liegt, sondern vor allem sein nacktes Leben, die einfache Geburt, die als solche im Übergang vom Untertan zum Bürger vom Prinzip der Souveränität eingesetzt wird. Die implizite Fiktion besteht darin, daß die *Nativität* unmittelbar *Nation* wird, so daß es zwischen den Begriffen keinen Abstand geben kann.«²³

Der abstandslose Bezug eines nationalen Körpers auf natürliche Voraussetzungen motiviert den Fortgang der anthropologischen Maschine. Die natürliche Potenz verwirklicht sich demnach in einer souveränen Aktivität, die nichts repräsentiert, sondern allemal den homogenen Willen eines substantiell vorausgesetzten Volkes präsentiert. Ort dieser metaphysischen Präsentation ist naturgemäß der Spruch des souveränen Diktators, der nur ob einer eindeutigen Entsprechung der Potenz energisch handelt.²⁴ Die Frage nach dem republikanischen Souverän verengt sich hier beträchtlich. Einzig eine Nativität stiftet die Legitimität, um am politischen Streit der Vernunftansprüche zu partizipieren. Dass sich natürliche Eigenschaften anbieten, den empirischen Charakter eines Untertans und Bürgers zu bestimmen, ist aber nicht die einzige genealogische Fluchtlinie hinsichtlich der Konstitution eines politischen Körpers. Der mächtige Einspruch einer politischen Metaphysik, die *status naturalis* und *status civilis* nur über die Präsentation einer Nativität denkt, verdrängt vielmehr unterschiedliche, diskursive und medientechnische Dispositive, welche nicht Natur, sondern Vernunft, nicht eine kollektive, nationale Erinnerung an ein je vorausgehendes natürliches Erbe der Nation, sondern Vergessen, nicht die präsentierte Wirklichkeit einer natürlichen Potenz, sondern eine Fiktion politischer Willensbildung als Grundlage der Politik einfordern.²⁵

Die Differenz zwischen einer ontologisch ausgerichteten Zoopolitik und einer diskursanalytischen Intervention kommt mithin dort zum Ausdruck, wo die Vielfalt möglicher und nicht zwingender Realisierungen von Ansprüchen dem Diktat einer metaphysischen Möglichkeit unterworfen wird. Die metaphysische Verklammerung von Potenz-Politik-Natur-Leben bringt weder andere historisch-epistemologische Möglichkeiten noch Möglichkeiten eines alter ego in den Blick. Auf dem Fundament des nackten Lebens findet eine Pluralität von Lebensformen keinen Ort. Und so gründet das Fundament – auf dem nacktes Leben mit politischem Leben in Streit steht – nicht in den unsauberen, positiven Diskursen, deren Genealogie die Konstitution mannigfaltiger Erscheinungsweisen des Lebens ersichtlich machen würde, sondern einzig und allein in der Opposition zwischen biopolitischen Stratagemen und einer exklusiven, reinen Lebensmöglichkeit, die nichts wird, nicht handelt und sich auch nicht verhält. Weder das Aufzeigen diskursanalytischer Kräfte und Möglichkeiten noch die unscheinbaren Lebensformen, die das Leben (und nicht in erster Linie das Glück) anderer befördern, erlangen die metaphysische Dignität einer reinen Möglichkeit oder eines reinen Vermögens: Eine Dignität, die weder ist noch

nicht ist, die in Begriffen der Ethik nicht zu fassen ist und auch nicht in der Leere einer ursprünglichen Ermöglichung von Dasein aufgeht.²⁶

Dreh- und Angelpunkt einer solchen Ontologie des Lebens, die im Zeichen eines durchgängigen Verfalls spezifischer Lebensformen und dem Versuch ihrer ontologischen Rückerstattung steht, ist also die Bestimmung der Macht oder des Vermögens, die einen Durchblick auf gelungene Lebensformen zumindest anstreben. Was meint nun konkret die Zulieferung von »possibilities« und »power« in den Verfügungsbereich spezifischer Lebensformen? Vorweg keinesfalls die ökonomische und politische Reformulierung einer aktiven Partizipation des souveränen Staatsbürgers. Es geht eben nicht um Fragen ökonomischer und politischer Kommensurabilität im Einklang mit solidarischen Bündnissen. Denn die Möglichkeit experimentell veranschlagter Lebensformen gründet nach Agamben vielmehr in der mit größtem metaphysischen Aufwand betriebenen Rückerstattung einer *autonomen* »Potenz« (einer reinen Möglichkeit):

»Die Beziehung zwischen konstituierender Gewalt und konstituierter Gewalt ist ebenso komplex wie jene, die Aristoteles zwischen Potenz und Akt, zwischen *dýnamis* und *enérgeia*, herstellt, und letztendlich hängt sie (wie vielleicht jedes echte Verständnis des Souveränitätsproblems) davon ab, wie man die Existenz und *Autonomie* der Potenz denkt.« (Hervorhebungen von H. R.)²⁷

Das Denken dieser Autonomie veranschlagt mithin eine neue Ontologie der Potenz als Voraussetzung einer neuen Politik:

»Solange nicht eine neue und kohärente Ontologie der Potenz (jenseits der Schritte, die Spinoza, Schelling, Nietzsche und Heidegger in diese Richtung unternommen haben) die auf dem Primat des Akts und seiner Beziehung zur Potenz gegründete Ontologie ersetzt hat, bleibt eine politische Theorie, die sich den Aporien der Souveränität entziehen könnte, undenkbar.«²⁸

Die zoopolitischen Fäden (die im engeren Sinn politische Differenz zwischen dem »nackten Leben« und dem politischen Subjekt, die Justierung einer ununterscheidbaren Grenze als Manifestation einer souveränen Ausnahme) finden also ihren irreduziblen Ausgang in der Bestimmung der Potenz. Im Gegensatz zur Klammer von Potenz und Akt optiert Agamben somit für eine reine und beziehungslose Potenz:

»Statt dessen müsste die Existenz der Potenz ohne jede Beziehung zum Im-Akt-Sein gedacht werden, nicht einmal in der extremen Form des Banns oder der Potenz, und der Akt nicht mehr als Erfüllung und Manifestation der Potenz, nicht einmal in Form der Gabe seiner Selbst und des Seinlassens. Das aber würde nicht weniger bedeuten, als die Ontologie und die Politik jenseits aller Figuren der Beziehung zu denken, selbst jenseits jener Grenzbeziehung, die der souveräne Bann ist; doch gerade das ist es, wozu heute viele um keinen Preis bereit sind.«²⁹

Wie eine reine Möglichkeit ohne Bezug (mithin auch in der defizienten Form eines Entzugs) möglich sein soll, bleibt denn auch ein »Rätsel«³⁰. Zu unterscheiden ist diesbezüglich die *steretische* Form einer Impotenz, die an sich hält und sich nicht verwirklicht und die mithin nicht am Werk und im Vollzug ist, von einer reinen Potenz, die zwar einen Ausgang, aber weder einen Umschlag noch ein Anderes, wo sie ankommt, kennt.

Als Aporie ausgewiesen, steht die mutmaßlich *autonome* Potenz auch in keinem Bezug zu den *kinetischen Medien* ihrer Verwirklichung: Die eminente – und Medienwissenschaft zutiefst betreffende – Frage, wie eine Kraft ohne Bezug auf die Bewegung (*kata kinesin*) sein kann, bleibt unbeantwortet. Weder ist eine Bedrängnis der Kraft noch ein »adynamischer« Entzug vernehmbar; und so scheint zuletzt jedes »Werden« aus diesem Denken ausgeschlossen zu sein. Nicht nur die Konzeption der Impotenz, welche in einem inneren ontologischen und nicht nur ontischen Bezug zur Potenz steht, wirkt aporetisch, sondern darüber hinaus sind Impotenz und Potenz gleichermaßen von Bewegung und Verwirklichung abgekoppelt. Denn die Anwesenheit oder Abwesenheit von Kraft ist nicht schlicht eine »Abwandlung des Besitzens und Habens«. ³¹ Was zur Disposition steht, ist mithin auch nicht die *steretische* Schwächung, sondern die Ausblendung *habituel*er Vermögen.

Wenn nun die Kraft in einem *ausgezeichneten* Bezug zum Leben steht, ³² dieses indes von seinen *habituellen* Verwirklichungen abgenabelt ist, so ist zu fragen, wie denn die eigentümliche Lebenskraft als autonome Potenz überhaupt angesetzt werden kann. Leben besiedelt dergestalt noch tiefere Regionen, als etwa die Theorien des Lebendigen um 1800 in Vorschlag brachten. Weder eine spezifische Äußerung noch die Korrelation der Organe oder deren wechselseitige Schwächungen werfen Licht auf die je verstopfte Quelle dieser ontologischen Lebenskraft, für die zoopolitische Denken und dessen Kehre gleichwohl optieren. Diese Lebenskraft besitzt *per definitionem* als Kraft *keine* Relation, sprich keine Bewegung hin zur Verwirklichung. Dabei rückt bemerkenswerterweise sogar Heideggers Am-Werk-Sein, welches in einem gewissen Sinn auch technisch ³³ und damit medienwissenschaftlich zu denken bleibt, aus dem Blick.

Die aufgeworfenen zoopolitischen Aporien akzentuieren demnach nur undeutlich einen möglichen Ausgang. Obgleich die Frage nach der Möglichkeit eines unverstümmelten und nicht gebrochenen Lebens den Fragehorizont gewiss vertieft, bleibt eine nahezu unkenntliche Verfestigung der Aporien, in deren Sog selbst so begrüßenswerte Grenzgänger wie der oftmals herangezogene Bartleby ³⁴ bisweilen hingestellt werden. So ist neuerdings Umschau nach einer *kritischen Grundlegung* des Lebens zu halten. Der biopolitischen *Gründung* ist demnach auf mehrfache Art und Weise entgegenzutreten: erkenntniskritisch, historisch, medientheoretisch und praktisch im Entwurf spezifischer Lebensformen. Erkenntniskritisch ist die biopolitische Ansage in den historischen und epistemologischen Horizont zurückzusetzen: In welchem Dispositiv werden die Kräfte des Lebens überhaupt vernehmbar? Wie konstituieren verschiedene Diskurs-, Wissens- und Medienformen das Leben als »epistemischen Gegenstand«? Wo bringen diese Kräfte Subjekte zum Sprechen: »(...) wie sind (...) Verhaltensweisen zu Wissensobjekten geworden?« ³⁵ Medientheoretisch bleibt – wie oben angedeutet – danach zu fragen, wie eine Potenz des Lebens trotz der Medien ihre Transparenz erhalten und historisch wirksam sein kann. Ist es möglich, hinter jenen historischen Punkt zurückgehen, an dem das Leben in seiner Befragung allererst hergestellt wird? Die Organisation einer auch policeywissen-

schaftlichen Befragung des »Lebens« hinsichtlich einer Tiefe, deren Glitzern die Oberfläche einer Wissensform strukturiert, obliegt dabei nicht nur einem bloß theoretischen Wissen. Denn dieses steht durchgängig auch in einem Bezug zur Genealogie pragmatischer Lebensformen.

Historisch-epistemologisch, diskursgeschichtlich und medienarchäologisch angesetzte Tiefenbohrungen unterscheiden sich hier beträchtlich von den ontologischen Gründungen, bei denen nur Exempel beigezogen werden. Die Verengungen und Verstopfungen des Lebens bis zum kargen Nomos eines »reinen« Volkes fließen nicht aus der anfänglichen Quelle des natürlichen Lebens, denn zahlreiche epistemische, diskursive und mediale Operationen ordnen, zerstreuen, vereinigen oder zersplittern das Gewebe des Wissens. Die Vereinnahmungen sozialer Korrelation durch einen policywissenschaftlichen »Glücksdespotismus« (Kant) besitzen durchwegs eine Reichweite, aber auch eine Grenze, wo sich andere Lebensformen kenntlich machen: Lebensformen, die unauffällig sind, dem Imperativ einer repressiven Emanzipation widerstreiten und gelegentlich dazu neigen, »sich sterben«³⁶ zu lassen. Die Policywissenschaft des 18. Jahrhunderts (eine Policy, die bei Agamben im posthistorischen Zustand offensichtlich wiederkehrt) ist ambivalent: Einerseits sind die groß angelegten Enzyklopädien bemüht, die Subjekte über deren besondere Glückseligkeit aufzuklären, da nur so eine Zusammenführung mit der allgemeinen Glückseligkeit des Staates möglich ist. Andererseits forcieren sie den biopolitischen Imperativ, da erst ein Wissen über die Besonderheit des Glücks erzeugt werden muss, spricht ein mögliches Glück der Subjekte als Gegenstand möglicher Erkenntnis eine Voraussetzung der Biopolitik darstellt.

Ohne Entscheidungen von okkasionalistischen Diktaturen, die im Rücken der Kommissare souverän agieren, bezeichnen demgegenüber *natürliche* Lebensformen eine eigentümliche *Ausdrucksschwäche*, mit der die Dispositive des Wissens gar nicht rechnen und es also auch nichts zu rechtfertigen gibt: »Das Leben rechtfertigt, es will nicht gerechtfertigt werden.«³⁷ Diese Wissensdispositive fragen gleichsam zwar persistent bei den Subjekten an und versuchen in deren »Leben« einzurücken, sie streuen allerhand Anreize aus, um die Transparenz einer supponierten Rede über das je eigene Leben zu erhöhen. Aber sie erhalten nur gebrochene, formelhafte Artikulationen als Antwort, sofern die Subjekte überhaupt aus sich »herausgehen« wollen. Der – hermeneutische – Imperativ richtet sich somit auf die Kräfte eines *alter ego*, die zur Erscheinung kommen sollen: »A character like that, (...) a real little passionate force to see at play is the finest thing in nature.«³⁸ Ein solcherart erhoffter »Charakter« steht in keiner Beziehung zu einem Nomos der Erde, wo er sich gemäß eines entgegenstehenden Maßes einritz und Furchen hinterlässt.³⁹ Kein verborgenes Geheimnis oder Rätsel entzieht sich den andrängenden Kräften. Es handelt sich demnach nicht um Täuschungen und Verstellungen oder um gegenläufige Maskeraden,⁴⁰ sondern um die erkenntniskritische und medientheoretische Exposition, wie und unter welchen *Bedingungen* die Beweggründe eines *alter ego* überhaupt erscheinen können. Weniger die moralische Irritation als vielmehr die er-

kenntniskritische Fragwürdigkeit und Voraussetzung stecken den Horizont ab, wo ein »Charakter« oder ein »Original« begegnen. Zwar könnte ihnen ein Motiv zum Entzug aus den gegenläufigen Versicherungen unterstellt werden, mitunter auch ein Ringen um Seelenruhe, um im Verborgenen dem Leiden zu trotzen.⁴¹ Diese Mutmaßungen sind indes nicht zu befriedigen. Deren Bewegungen sind auf einer Ebene jenseits von Tätigkeit oder Untätigkeit, also jenseits eines möglichen steretischen Entzugs zur Handlung angesiedelt.

Ist dies nun der Ort, wo sich reine Potenz zu erkennen gibt? Wo eine reine Potenz den verkehrswirtschaftlichen und mithin medialen Konnex sprengt? Vorweg bleibt als ein Von-wo-aus der Kraft vor jedem Umschlag die Ansage des natürlichen Lebens: »All you want is to lead a natural life.«⁴² Natürliches Leben in seiner gesellschaftlichen Umgebung kennt die Tiefe eines Inneren nicht, das sich im Ausdruck zu manifestieren sucht. Dies ist naturgemäß eine ansprechende Herausforderung an das »Vokabular der Gefühlsbewegungen«⁴³ und die symbolischen Formen,⁴⁴ was zur Diskriminierung der so bewegten Subjekte einlädt: Keine verborgene Kraft des Gefühls vermag den Subjekten einen Raum des noch nicht präsentierten Inneren zu geben, so als beständen sie nur aus Oberfläche ohne Kanten und Ecken. Einzig der Anspruch, gerecht behandelt zu werden, wird artikuliert. Die symbolische Form als Voraussetzung einer Mitwelt erhofft sich, einen Ausdruck *als* Ausdruck von Gemütsbewegungen erkennen zu können. Diese Voraussetzung vermag aber die natürlichen »Charaktere« weder zu begreifen noch zu verstehen.

Herausgetreten aus der Ontologie der Gefühlsbewegungen sind »natürliche« Kraftrelationen nicht hohl, so als sei der Grund einer Motion flüchtig, sie werfen vielmehr Licht auf die Verbiegungen einer Hermeneutik, die Kräften in ihrem Vollzug nachstellt und so ein Subjekt der Kraft unterstellt.⁴⁵ Flüchtige und doch merkwürdige Existenzen, denen es an einer metabolischen Potenz gebricht, werden herumgeschoben, in bestimmte Bahnen, sprich »Karrieren« gesetzt oder in »Positionen« und »Stellen« gehievt. Sie scheinen in »Konkurrenz« zu anderen zu treten, die auch nichts tun oder erleiden. So scheinen sich somit Zonen einer *nicht* ontologischen Ununterscheidbarkeit einzurichten, so dass der soziale Nexus schlicht und buchstäblich unbedeutend ist. Ohne Bedeutung und Sinn, ohne eine Kraft, die ihren Ausdruck sucht, die sich einer Aufzeichnungsfläche bemächtigt, sind die Subjekte auf einer nicht strukturierten und dergestalt glatten Oberfläche verstreut. Die Beziehungen sind willkürlich und zuletzt eben nicht agonal. Versehentlich und ohne einem *alter ego* einzuantworten, promenieren die subjektiven Supplemente. Ein Lebenszusammenhang, der auf Förderung (Bedarfsdeckung) oder Schwächung (Resentiment) eines *alter ego* zielt, wird nicht gestiftet und im medialen Verkehrszusammenhang der Gefühlsbewegungen begründet. Das Subjekt, das diesbezüglich keiner Verbindlichkeit mehr unterworfen scheint, ist »really a blank page, a pure white surface, sucessfully kept so; (...)«.⁴⁶ Weiß bleiben aber die in den sozialen Nexus auffliegenden Blätter nicht. Potenzen machen sich geltend in einem anderen *alter ego*, sich auf der Oberfläche eines je Anderen aufzuzeichnen.

Die zweifelhafte Präsenz als Bewegung ohne Grund rückt in den Anspruch prä-tentiöser »innerer Werte«, die zum Ausdruck gelangen möchten:

»His ›style‹ was what the girl had discovered with a little help; and now, beside herself enjoying it, she should publish it to the world without his having any of the trouble. She should do the thing for him, and he would not have waited in vain.«⁴⁷

Im Einzug einer Kraft im Umschlag erleidet die grundlose Gefühlsbewegung eine Beeinträchtigung. Großzügigkeit und Natürlichkeit gehen verloren oder wissen sich nur schwerlich zu behaupten:

»Ein echter Teil ihres Wesens war die außergewöhnliche Großzügigkeit, mit der sie sich preisgab, hinschenken, ihr Inneres nach außen kehrte, um jemandem gefällig zu sein, der Forderungen an sie stellte.«⁴⁸

Indem die Oberfläche Aufzeichnungsfläche für andere wird, ist jeder Anspruch auf Natürlichkeit verwirkt, weil sich nun bedeutende Kräfte verwirklichen:

»The free, keen girl had become quite another person; what he saw was the fine lady who was supposed to represent something.«⁴⁹

Der Spannungsbogen des natürlichen Lebens reicht von mutmaßlichen Nullen, die als bedeutend repräsentiert werden wollen,⁵⁰ über ein nicht ertragreiches, grundloses, natürliches Leben bis zu den reinen absenten Formen einer weißen Oberfläche. Veranschlagt in der pragmatischen Auszeichnung eines natürlichen Lebens wird weder die Repräsentation der Bedeutung noch das Weg-Sein der Kraft: Hervorzuheben ist vielmehr die Kinetik einer Lebensform jenseits bedeutender Existenzen und schlichter Unterwerfungen. Ist damit eine Potenz angetroffen, deren Entzug von biopolitischen Vereinnahmungen zu begünstigen ist? Eher läuft ein kinetisches, nicht energetisch-ontologisches Moment vorüber, das kein Inneres »besitzt«, welches in einem Bezug zu einer energischen Veräußerung stünde. Die Kinetik eines weder erst zu konstituierenden Moments der Innerlichkeit noch einer repräsentierenden Lebensform bezieht sich auf die Bedrängungen der anderen, die bei dieser Kinetik sein wollen, sprich bei dem *alter ego* ein Gedächtnis erwarten, das ihren Einritzungen und Furchen zu schulden ist.

Die kinetische (im Unterschied zur dynamischen oder energischen) Lebensform ist aber auch keine reine Präsenz, die sich dem fragwürdigen Spannungsbogen entziehen würde, allemal ist sie eine Frage des Territoriums: »On her own ground she was perfectly present, but was never over-inquisitive as regards the territory of her neighbour.«⁵¹ Nun begegnet aber kein souveränes Individuum, das sich der Verantwortlichkeit⁵² entzieht. Herausgefordert ist die kinetische Lebensform deshalb, weil sie allerorten mit Kräften zu tun hat, die sich auf sie als Boden einer Manifestation beziehen, mit Kräften *mithin*, denen eingantwortet werden soll. Sie ist allenthalben gefällig und doch um Unauffälligkeit bemüht. Eingespannt in den Andrang der Kräfte, erleidet die kinetische Lebensform Momente der Repräsentation, ohne schnell zugrunde zu gehen. Mit der Bitte um Aufschub und noch ein wenig Vertrauen ist sie bisweilen vergesslich.⁵³ Dass zuletzt die reaktiven Kräfte eine Inner-

lichkeit erwirken, welche als Voraussetzung dauernder Repräsentation angesetzt ist, erregt Misstrauen. Der kinetisch-pragmatische Lebensentwurf, ein unmittelbar ersichtliches Inneres »hinzuschicken«, das zu sein, was erscheint, hat sich im Gedränge gegenläufiger Kräfte zu bewähren, ohne eine eigenwillige Besonderheit einzuschalten oder im Namen des Allgemeinen vorzugehen:

»Unablässig wird der Pragmatismus an zwei Fronten streiten, (...): gegen die Besonderheiten, Eigenschaften, die Mensch und Mensch entgegensetzen und ein unheilbares Misstrauen nähren; aber auch gegen das Universelle oder das Ganze, die Verschmelzung der Seelen im Namen der großen Liebe oder der Nächstenliebe. Was bleibt indes den Seelen, wenn sie sich nicht mehr an Besonderheiten heften können, was hindert sie dann, in einem Ganzen aufzugehen? Es bleibt ihnen genau genommen ihre »Originalität«, (...).«⁵⁴

Die originellen Naturen blicken um sich und gewahren allerorten große Persönlichkeiten, die sich aber ungehörig in die Lebensläufe einmengen und ihre »inneren« Werte anerkannt wissen wollen. Eine vordergründige Gleichgültigkeit gibt sich alsbald als Geltungssucht zu erkennen. Offensichtlich ist, dass ein Zurücktreten aus den kommerziellen Verbindlichkeiten, mithin auch die Herabstufung von Neid als Antrieb zur Konkurrenz allein noch keine pragmatische Gemeinschaft stiftet. Die in Winkel Abgedrängten und Abseitigen sammeln vielmehr genügend Kraft, um andere zum Behuf der Repräsentation zu benutzen.

Wir sind also eingeladen, einige potentielle und faktische Lebensformen zu sichten: Erstens einen durchgängigen biopolitischen Imperativ und dessen ontologische Gründung resp. Kehre, wie dies Agamben präsentierte; zweitens ein biopolitisches Dispositiv, das zur Artikulation einer »Sorge um sich« einlädt und die republikanische Aushandlung *omnes et singuli*⁵⁵ zur Verwaltung *omnes et singulatim*⁵⁶ verengt; drittens die Verlagerung der biopolitischen Relation an den Ort einer historisch-epistemologischen Fragestellung, d. i. die Einrückung des Lebens in die Perspektive der Erkenntniskritik (Foucault, Gottl-Ottlilienfeld, Cassirer); viertens die Dechiffrierung des von Fukuyama⁵⁷ verewigten schlechten Neides⁵⁸ als Motor des liberalen, *zookratischen* Wirtschaftskampfes um Anerkennung als Brutalität der jeweiligen Differenzierung (Ellis⁵⁹); fünftens die Herbeirufung von Outlaws, die ein analoges und soziales Verschwinden vorbereiten (Dodge⁶⁰) und schließlich sechstens die Entwürfe pragmatischer Lebensformen, die »Isolate« und »flottierende Beziehungen«⁶¹ gewähren lassen.

Selbst auf dem Boden der von Agamben präsentierten Ontologie sind demnach beträchtliche Verschiebungen ersichtlich. Diese ist als Bezugspunkt im Umgang mit den politischen Verwerfungen des Lebens unannehmbar, da die grauen genealogischen, wissenschaftlichen und medienarchäologischen Arbeiten allzu schnell absorbiert werden.⁶² Obgleich mit der Installation der Aristotelischen Metaphysik auch schon »Arbeit« und nicht Vornehmheit vorliegt, totalisiert sie andere Wissensformen. Also ist nochmals mit größtem Aufwand ein Aufschub einzuklagen, so dass sich nicht jedes Moment der Kritik angesichts dieser Ontologie verflüchtigt. Lässt sich nicht die Förderung anderer Vermögen resp. der Vermögen Anderer ein wenig

vorantreiben, ohne dass schon ein gemeinsamer Lebenszusammenhang vorausgesetzt wird, ohne dass also an eine Einheit appelliert wird? Hier ist nach bedarfsdeckenden, ökonomischen Leistungen Umschau zu halten, die das Leben Anderer fördern, ohne ihr Leben philanthropisch vereinnahmen zu wollen, ohne dass sich ein repräsentabler Hirte oder Großunternehmer aufschwingt, Verantwortung anbietet und Vertrauen einfordert: »Es bedarf einer neuen Gemeinschaft, deren Mitglieder zum »Vertrauen« fähig wären, das heißt zu diesem Glauben an sich selbst, an die Welt und an das Werden.«⁶³ Als Prospekt liegen drei Fluchtlinien vor uns: Erstens die genealogische und medienarchäologische Analyse der biopolitischen und moralphilosophischen Imperative, welche die besondere Glückseligkeit der Subjekte politisch ausleuchten; dabei sind die minoren und lokalen Abweichungen zu berücksichtigen, welche hinsichtlich der politischen Verwaltungsaufgaben Störungen verursachen. Zweitens ist die Beförderung der Vermögen Anderer in Richtung eines ethischen Gemeinwesens noch nicht aus der Hand zu geben. Und drittens ist die politische Erkenntnisgewinnung der besonderen Glückseligkeit kritisch zu wenden, so dass das Leben Anderer als Erkenntnisproblem weiterhin seinen Ort im Aufbau des Wissens hat.

Anmerkungen

¹ Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt am Main 2003, 93 ff.

² Ebd., 82/83: »Nur weil sich der Mensch wesentlich in der Öffnung auf eine Schließung hin ereignet, sind so etwas wie eine *pólis* und eine Politik möglich.«

³ Ebd., 86.

⁴ Agamben verbiegt in den grundlegenden Überlegungen zu den Erscheinungen des Lebens als Gegenstand des Wissens die diskursanalytische Arbeit Foucaults schon im ersten Zugriff, da ihm die Klassifikationen des Lebens und des Lebendigen nicht genügen, vgl. ebd., 23: »Es scheint so, daß in unserer Kultur das Leben *dasjenige ist, was nicht definiert werden kann, aber gerade deswegen unablässig gegliedert und geteilt werden muß.*« Anstatt freilich die diskursanalytische Ordnung der Klassifikationen – und fortführend die medientechnischen Aufzeichnungsförmungen als konstitutive Voraussetzung der Erscheinungsweise von Leben –, ferner die Komplikation der Aussagenarchive und deren Entfaltung offen zu legen, setzt Agamben eine anthropologische Maschine als Motor der Gliederungen, Teilungen, Ausschlüsse und Einschlüsse in Gang, die Fundamentalontologie und auch ein seinsgeschichtliches Ereignis zu transzendieren hofft. Diese Ekstase stellt sich indes weder in ein Offenes, sich Offenbares, Verschlussenes, Enthemmendes oder wird ins Verlassene hineingehalten, sondern entwirft vornehm ein natürliches Leben, wo es nichts mehr zu erkennen gibt. Die jüngst präsentierte Untersuchung Kristian Köchys zu den »Perspektiven des Organischen« bindet eine bloße Methodenlehre über das Lebendige – »Wissen vom Wissen« – an eine Ontologie – »Wissen von Welt«, d. h. die Pluralität von Wissen wird an spezifische Seinsbereiche geknüpft. Erkenntniskritik meint demgegenüber die Exposition von konstitutiven Prinzipien, wie Gegenstände des Lebendigen erfahren und erkannt werden können, vgl. Kristian Köchy, *Perspektiven des Organischen. Biophilosophie zwischen Natur- und Wissenschaftsphilosophie*, Paderborn u. a. 2003.

⁵ Vgl. dazu Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, 388: »Im öffentlichen Miteinander

begegnen die Anderen in solchem Treiben, in dem ›man selbst‹ mitschwimmt.«

⁶ Vgl. Gilles Deleuze u. Félix Guattari, Tausend Plateaus, Berlin 1992, 496.

⁷ Vgl. Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1991, Band XII, 658-659.

⁸ Giorgio Agamben, Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002, 18.

⁹ Vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Frankfurt am Main 1985, 192 ff.

¹⁰ Vgl. Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1987, 69-90.

¹¹ Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, in: Immanuel Kant, Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974, Band X, 381, B 379.

¹² Vgl. Michel Foucault, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt am Main 1974, 307 f.

¹³ Vgl. Michael Benedikt, Kant und die Französische Revolution, in: Michael Benedikt, Philosophische Politik?, Wien 1992, 91: »Die ständige Herausforderung der Vernunft, nämlich die res publica noumenon unserer kreativen Einbildung für unser Gemeinwesen empirisch zu konkretisieren, ist aber in Kants Primat des anthropologischen Sinnes der Revolution für die Denkart eindeutig darauf gerichtet, worauf das Rechtsverhältnis vergeblich Anspruch erhebt: Befreiung des Bürgers aus der Privilegienherrschaft des aufgeklärten Absolutismus wie aus dem beginnenden Zwang des Inbegriffes anonymer Technik, Institutionenherrschaft, Kapitalmacht.«

¹⁴ Vgl. dazu Charles Baudelaire, Die Weltausstellung 1855. Die schönen Künste, in: Charles Baudelaire, Der Künstler und das moderne Leben, Leipzig 1994, 144: »Man frage irgendeinen braven Franzosen, der Tag für Tag in seiner Schenke seine Zeitung liest, was er unter Fortschritt versteht, und seine Antwort wird lauten, daß die Dampfkraft, die Elektrizität und die Gasbeleuchtung, diese den Römern unbekanntem Wunder, der Fortschritt seien, und daß diese Entdeckungen ein hinreichendes Zeugnis unserer Überlegenheit über die Alten ablegten. Welche Finsternis hat sich dieses unseligen Gehirns bemächtigt, wenn die Bereiche des Geistes und der Materie darin so wunderbar vermengt sind! Der arme Kerl ist derart durch seine *zookratischen* (Hervorhebung von mir, H. R.) und industriellen Philosophen amerikanisiert, daß er die Vorstellung dessen verloren hat, was die Erscheinungen der physischen Welt von denen der geistigen, was das Natürliche von dem Übernatürlichen unterscheidet.«

¹⁵ Vgl. Friedrich v. Gortl-Ottlilienfeld, Wirtschaft als Leben. Eine Sammlung erkenntniskritischer Arbeiten, Jena 1925, 702: »Die Nationalökonomie aber steht unmittelbar vor jenem dritten, sozusagen erlebten Leben, worin wir alle uns als Lebende unter Lebenden vorfinden; so daß wir ein Ander-Ich auch nur so anerkennen, daß wir einer wirkenden Einheit, einem Knotenpunkt erlebten Geschehens einräumen, es fände sich im Geflecht des erlebten Allzusammenhangs gerade so vor wie wir selber.« Der hier nur am Rande herbeigezogene Wiener Nationalökonom Gortl und dessen Bedarfsdeckungswirtschaft im Spannungsfeld von Erkenntniskritik, Hermeneutik und Ontologie kreuzen mehrfach das zoopolitische Ansinnen. Bedarfsdeckungswirtschaft ist bemüht einen Horizont des gemeinsamen Mitlebens aufzuspannen, wo die Vermögen und das Leben anderer zu begünstigen sind. Agambens These über den Zusammengang von Polizei und Politik greift diesbezüglich viel zu kurz. Obgleich nach der Transformation der *Policywissenschaft* in Volkswirtschafts*politik* im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts zunehmend nicht die Bevölkerung sondern das Volk (Nation) als Subjekt der Volkswirtschaft (Nationalökonomie) konstituiert wird, steht als finaler ontologischer Einbruch nicht das rassistisch produzierte Volk als Quelle der Reichtümer *durchwegs* zur Disposition. Sogar der von den Nationalsozialisten spät mit einer niedrigen NSDAP-Mitgliedsnummer gefeierte Gortl lehnt die biologische Besetzung des Volkes als eine der Nationalökonomie *fremde Erkenntnisart* ab. Die genealogischen Stränge sind diesbezüglich also bedeutend vielschichtiger, als Agamben es vor Augen führt. Vgl. zu diesen Zusammenhängen auch Hermann Rauchenschwandtner, Zur Konstitution politischer

Subjekte im 19. Jahrhundert, in: Alessandro Barberi, Hg., Historische Epistemologie & Diskursanalyse, Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 11 (2000) Heft 4, 77-106.

¹⁶ Hans-Dieter Bahr, Den Tod denken, München 2002, 101.

¹⁷ Vgl. dazu Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1994, Band 65, 319: »Nur vom Da-sein her ist das Wesen des Volkes zu begreifen und d. h. zugleich jenes zu wissen, daß das Volk nie Ziel und Zweck sein kann und daß solches Meinen nur eine ›völkische‹ Ausweitung des ›liberalen‹ ›Ich-gedankens und der wirtschaftlichen Vorstellung der Erhaltung der ›Lebens‹ ist. Das Wesen des Volkes aber ist seine ›Stimme‹. Diese *Stimme* spricht gerade *nicht* im sogenannten unmittelbaren Erguss des gemeinen, natürlichen, unverbildeten und ungebildeten ›Mannes‹. Denn dieser so angerufene Zeuge ist bereits sehr *verbildet* und bewegt sich längst nicht mehr in den ursprünglichen Bezügen zum Seienden. Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen, und ob sie *noch* zum Klingen zu bringen ist?«

¹⁸ Vgl. Michael Benedikt, Kein Ende der Zukunft, Wien 1997, 96: »Dies aber hängt zusammen mit Kants revolutionärer Idee, aus dem ewigen Kreislauf von Natur (Barbarei) – Zivilisation – Kultur – (und deren normativen Schematen wie Zwang – Relevanz – Wert) herauszutreten und die Revolution aus der gebrochenen Kultur und ihren Werten durch Zivilisation (in Trennung von Moral und Rechtsrelevanzen) in ethisches Gemeinwesen gemäß der Förderung der Würde je anderer Populationen bzw. Personen im Geschlechter- und Familienverband bis zum Gattungswesen überzugehen.«

¹⁹ Vgl. Michel Serres, Der Parasit, Frankfurt am Main 1987.

²⁰ Immanuel Kant, Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, in: Kant, Werkausgabe, Band VI, 383 Anm.

²¹ Agamben, Homo sacer, wie Anm. 8, 197.

²² Giorgio Agamben, Means without End. Note on Politics, Minneapolis u. London 2000, 4.

²³ Agamben, Homo sacer, wie Anm. 8, 137.

²⁴ Zur politischen Metaphysik von Potenz und Akt, von Möglichkeit und Wirklichkeit einer politischen Willensbildung vgl. Harald Katzmaier u. Hermann Rauchenschwandtner, Das Dispositiv des Volkes. Zur Konstitution des politischen Subjekts bei Carl Schmitt, in: Wolfgang Pircher, Hg., Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt, Wien u. New York 1999, 141-165.

²⁵ Zu einer erkenntniskritischen Rechtslehre und Politik, welche die Konstitution eines politischen Subjekts den monistischen, substantiellen Gründungsakten entgegensetzt vgl. Ingeborg Maus, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt am Main 1994, 203 ff.

²⁶ Zu Agambens Lektüre von Heideggers ursprünglicher Ermöglichung von Dasein in Anbetracht des zweiten Strukturmoments der Langeweile, nämlich der Hingehaltenheit im Verweis auf die Ansage brachliegender Möglichkeiten, vgl. Agamben, Das Offene, wie Anm. 1, 75: »Das Verb *brachliegen* stammt aus der Sprache der Landwirtschaft. Die *Brache* bezeichnet dasjenige Feld, das man unbestellt liegen lässt, um es erst im folgenden Jahr zu besäen. Brachliegen bedeutet also inaktiv, unbestellt lassen. Auf diesem Wege offenbart sich auch die Bedeutung der Hingehaltenheit als zweites Moment der tiefen Langeweile. Nun sind es die spezifischen Möglichkeiten des *Daseins*, die in der Schwebeliegen und inaktiv sind, seine Möglichkeiten, dies oder jenes zu tun. Aber diese Deaktivierung der konkreten Möglichkeiten offenbart zum ersten Mal ganz allgemein *das Ermöglichende*, die reine Möglichkeit oder, wie sie Heidegger nennt, *die ursprüngliche Ermöglichung*: (...)«

²⁷ Agamben, Homo sacer, wie Anm. 8, 55.

²⁸ Ebd., 55.

²⁹ Ebd., 58.

³⁰ Ebd., 59.

- ³¹ Martin Heidegger, Aristoteles, Metaphysik 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft, in: Martin Heidegger, Gesamtausgabe Band 33, hg. von Heinrich Hüni, Frankfurt am Main 1981, 112.
- ³² Vgl. dazu ebd., 112: »Wir gebrauchen auch heute noch den Ausdruck »impotent« (unkräftig) in einem ausgezeichneten und betonten Sinne mit Bezug auf die Zeugungskraft. Das deutet auf einen besonderen Zusammenhang zwischen »Kraft« und »Leben« (...), ein Zusammenhang, den wir aus der alltäglichen Erfahrung und dem gewöhnlichen Wissen kennen, ohne sein inneres Wesen und den Grund zu durchschauen.«
- ³³ Vgl. Heidegger, Aristoteles, wie Anm. 31, 176.
- ³⁴ Agamben, Homo Sacer, wie Anm. 8, 59; vgl. Herman Melville, Bartleby, in: Herman Melville, Meisterzählungen, Zürich 1993. Die Stellung Bartlebys ist, den Zugang zur autonomen Potenz betreffend, bei Agamben nicht gesichert. Ist er als homo sacer noch nicht hinreichend ontologisch begründet, erscheint er an anderer Stelle durchwegs als rein kontingentes Präsent ohne zureichenden Grund, vgl. Giorgio Agamben, Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, Berlin 1998, 44: »In dem asketischen *Schlaraffenland*, in dem Bartleby zuhause ist, gibt es nur ein »lieber«, das völlig von jeder *ratio* befreit ist, eine Präferenz und eine Potenz, die nicht mehr dazu dienen, die Vorherrschaft des Seins über das Nichts zu sichern, sondern ohne Grund in der Indifferenz zwischen Sein und Nichts zu existieren. Die Indifferenz zwischen Sein und Nichts ist jedoch kein Gleichgewicht zweier einander entgegengesetzter Prinzipien, sondern die Seinsweise einer Potenz, die von jeder Vernunft gereinigt ist.«
- ³⁵ Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen, Frankfurt am Main 1983, 7.
- ³⁶ Gilles Deleuze, Bartleby oder die Formel, Berlin 1994, 55.
- ³⁷ Ebd., 39.
- ³⁸ Henry James, The Portrait of a Lady, Oxford u. New York 1981, 65.
- ³⁹ Vgl. Carl Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Berlin 1988, 13-14.
- ⁴⁰ Vgl. Herman Melville, Maskeraden oder Vertrauen gegen Vertrauen, München 2001.
- ⁴¹ Zur Kontroverse um gewählte Lebensformen in der Spanne zwischen dem Verborgenen und »gelichteten« Erscheinungsweisen im Bezug auf die Konstitution eines Mitlebens vgl. Plutarch, Ist »Lebe im Verborgenen« eine gute Lebensregel?, Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Ulrich Berner, Reinhard Feldmeier, Bernhard Heiningner und Rainer Hirsch-Luipold. Darmstadt 2000.
- ⁴² James, Portrait, wie Anm. 38, 195.
- ⁴³ Henry James, Damen in Boston, Berlin 2001, 428.
- ⁴⁴ Die »Charaktere« eines natürlichen Lebens scheinen nicht am Geist einer symbolischen Form Anteil zu nehmen, die als Voraussetzung von Ich/Du eigentlich über die Subjekte kommen sollte, was eine erkenntniskritische Reformulierung der »Kritik der Kultur« (Cassirer) notwendig macht.
- ⁴⁵ Zum Paralogismus eines unterstellten Subjekts der Kraft vgl. Deleuze, Nietzsche, wie Anm. 9, 134 ff.
- ⁴⁶ James, Portrait, wie Anm. 38, 340. Im Gegensatz zur ontologischen Überhöhung, deren reine Potenz sich auf eine reine Aufzeichnungsfläche beschränkt, exponiert ein erkenntniskritischer Zugang die gegenläufigen Aufzeichnungen und die Medien dieser Aufzeichnungen.
- ⁴⁷ James, Portrait, wie Anm. 38, 330-331.
- ⁴⁸ James, Damen in Boston, wie Anm. 43, 428.
- ⁴⁹ James, Portrait, wie Anm. 38, 426.
- ⁵⁰ Ebd., 356.
- ⁵¹ Ebd., 238.
- ⁵² Über Verantwortlichkeit und Unverantwortlichkeit vgl. Deleuze, Nietzsche, wie Anm. 9, 154 ff.

- ⁵³ »Sie war dazu nicht nachtragend genug, stand allen konventionellen Maßstäben zu fern, war weitgehend frei von geheimer Ichbezogenheit. Es wäre zuviel behauptet gewesen, sie vererbe Kränkungen, denn sie wurde sich ihrer gar nicht bewußt; der Akt der Vergebung schloß eine gewisse Arroganz ein, zu der sie nicht fähig war, und ihre strahlende Sanftmut glitt über die vielen Fallen hinweg, die das Leben unserer Geradlinigkeit in den Weg stellt.« James, *Damen in Boston*, wie Anm. 43, 196-197.
- ⁵⁴ Deleuze, *Bartleby*, wie Anm. 36, 53.
- ⁵⁵ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: Immanuel Kant, *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1993, Band VIII, 434, B 199.
- ⁵⁶ Vgl. Michel Foucault, *Omnes et singulatim*, in: Joseph Vogl, Hg., *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt am Main 1994.
- ⁵⁷ Vgl. Francis Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, München 1992.
- ⁵⁸ Zur Ausdifferenzierung des Neides in einen schlechten und einen guten Neid vgl. Friedrich Nietzsche, *Homer's Wettkampf*, in: Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin u. Stuttgart 1980, Band I.
- ⁵⁹ Vgl. Bret Easton Ellis, *American Psycho*, Köln 1993.
- ⁶⁰ Vgl. Jim Dodge, *Die Kunst des Verschwindens*, Reinbeck bei Hamburg 2000. Zu den populären Methoden des Verschwindens vgl. Thomas Pynchon, Vorwort, in: Dodge, *Die Kunst des Verschwindens*. 12: »Eine populäre Methode, Widerstand zu leisten, war immer die, einfach weiterzumachen, weiterzusuchen, und zwar keinen sicheren, unbeweglichen Ort, um sich zu verstecken, sondern einen Zustand dynamischer Unbestimmtheit des Ortes, an dem man sich zu einem gegebenen Moment befinden könnte, im Sinne von Heisenbergs Unschärfepinzipp. Modernen digitalen Geräten gelang es jedoch nur allzu rasch, das verschwommene Hyperellipsoid menschlicher Freiheit innerhalb der Grenzen von Plancks Konstanter zu fixieren.« Vgl. auch eine wunderliche Art des Verschwindens bei Michel Foucault, In *Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1999, 10-11: »Ich kam mir ein wenig wie ein Pottwal vor, der aus dem Wasser auftaucht und auf der Wasseroberfläche vorübergehend eine kleine Schaumspur hinterläßt und glauben läßt oder glauben will oder vielleicht tatsächlich selbst glaubt, daß er unten, da, wo man ihn nicht mehr sieht, dort, wo er von niemandem mehr wahrgenommen und kontrolliert wird, einer tiefen, zusammenhängenden und überlegten Bahn folgt.«
- ⁶¹ Deleuze, *Bartleby*, wie Anm. 36, 51.
- ⁶² Agamben stellt zwar auch eine genealogische Analyse der Erscheinungsweisen von Leben in den Archiven des Wissens in Aussicht, findet seine Orientierung aber allzu schnell in der umfassenden Ontologie eines kontemplativen Lebens, das seine Möglichkeiten bewahrt: »Darüber hinaus wird man dem Wort »Leben« eine genealogische Untersuchung widmen müssen, (...). Es gilt, die *theoria* und das kontemplative Leben, die die philosophische Tradition über Jahrhunderte als ihr höchstes Ziel angesehen hat, auf eine neue Immanenzebene zu versetzen, auf der wohl weder die politische Philosophie noch die Epistemologie ihre heutige Gestalt und ihren Unterschied zur Ontologie werden bewahren können.« (Agamben, *Bartleby*, wie Anm. 34, 127)
- ⁶³ Deleuze, *Bartleby*, wie Anm. 36, 55.