

5. Eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes in Baudrillards *Der symbolische Tausch und der Tod*

Eine grundsätzliche Einordnung von Baudrillards *Der symbolische Tausch und der Tod* im Verhältnis zu den behandelten Texten von Foucault und Agamben wurde bereits vorgenommen.¹ An dieser Stelle wird es darum gehen, die Darlegung von Baudrillards genealogischer Kritik vorzubereiten. Dabei ist zunächst noch einmal auf Saar zurückzukommen, der am Ende seiner Untersuchung darauf hinweist, dass »die Rekonstruktionen von Nietzsches und Foucaults Arbeiten [...] das Profil eines historisch-philosophischen Vorgehens« ergeben, »das nicht an die konkreten Objekte dieser Arbeiten gebunden ist, sondern einen generellen Zugang zu kulturellen und sozialen Phänomenen bezeichnet« und insofern als »Programm« von den »konkreten Genealogien ablösbar« ist.² Es ergibt sich also die Frage, ob Baudrillards Text überhaupt in Betracht kommt, um in dieser Hinsicht einer näheren Prüfung unterzogen zu werden. Diesbezüglich lässt sich als Erstes festhalten, dass Baudrillard in *Der symbolische Tausch und der Tod* erstmals ausdrücklich für ein genealogisches Verfahren plädiert – genau genommen für eine Genealogie der politischen Ökonomie:

»Es gibt keine Ideologie mehr, es gibt nur noch Simulakren. Folglich ist es eine ganze Genealogie des Wertgesetzes und der Simulakren,

1 Siehe Kapitel 1.

2 Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 309.

auf die man zurückkommen muss, will man die Vorherrschaft und die Anziehungskraft des gegenwärtigen Systems begreifen [...]. In diese Genealogie muss man die politische Ökonomie überführen.«³

Damit einher geht eine deutliche Orientierung an den zeitgenössischen Arbeiten Foucaults, die an verschiedenen Stellen Referenzpunkte für Baudrillards Überlegungen bilden.⁴ Lange nach der Kontroverse um *Oublier Foucault* und der Neuausrichtung der theoretischen Strategie⁵ äußert sich Baudrillard 1984 in einem Interview rückblickend folgendermaßen: »For a time I believed in Foucauldian genealogy, but the order of simulation is antinomical to genealogy.«⁶ Über Foucault hinaus gibt es aber noch eine weitere Spur: Denn es ist Nietzsches Werk selbst, das den vielleicht entscheidenden Hintergrund für Baudrillards Denken bildet: »That [the Nietzschean genealogical method – Anm. d. Verf.] was the method I followed, but my material came from worldly affairs.«⁷

3 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 9. Als methodologische Bemerkung gelesen, kann man das als ein Optieren für den genealogischen Ansatz gegenüber solchen Kritikformen verstehen, die einen objektiven Standpunkt beanspruchen. Siehe dazu Saars Diskussion der alternativen Lesarten von Nietzsches *Genealogie der Moral* sowie die Abgrenzung der Genealogie von Formen der Ideologiekritik, etwa im Zusammenhang mit Foucaults Arbeiten: »Dies wirkt nicht nur wie eine Radikalisierung, sondern sogar wie eine Überbietung von Ideologiekritik, in der sogar diejenige Instanz, von der aus allein ein Einblick in das Ideologische möglich wäre, zum Effekt der ideologisch wirkenden Macht erklärt wird, und dies unterhöhlt offensichtlich jeden strengen Objektivitätsanspruch.« Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 143-147, 149-153, 311-318. Für das Zitat siehe ebd. S. 222-223.

4 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 61, 224, 225, 255, 336.

5 Die Werke *Von der Verführung* und *Die fatalen Strategien* sind in dieser Hinsicht stilbildend. Auf beide Termini, die Verführung und die fatalen Strategien bzw. die Fatalität, kommt Baudrillard in seinen späteren Arbeiten wiederholt zurück.

6 Gane (Hg.): *Baudrillard Live*. S. 102.

7 »I was a great devotee of Nietzsche. I read him very early, in the sixth form. I was even lucky enough to have him in both the written and oral German *agrégation* exams, though that was my undoing, as the examiners didn't agree at all which

Ausgehend von Baudrillards Selbstauskünften gibt es also einige Indizien dafür, dass es kein vergebliches Unterfangen darstellt, *Der symbolische Tausch und der Tod* auf seine potenziell genealogische Form zu befragen. Als strukturelle Orientierung für die folgenden Überlegungen wird dabei aus einer Reihe von Gründen Saars Rekonstruktion von Nietzsches *Genealogie der Moral* dienen: Erstens stellt sie den Ausgangspunkt für jenen Entwurf dar, an dieser Schrift gewinnt Saar die formellen Strukturelemente und diesem Maßstab sollte Baudrillards genealogisches Schreiben in erster Linie standhalten. Zweitens hat sich gezeigt, dass Nietzsches Schriften unvermittelt zentral für Baudrillards Denken sind. Der Einfluss von Foucaults Schaffen ist sicherlich nicht zu unterschätzen, allerdings steht ein guter Teil der Arbeiten nach Foucaults Hinwendung zur Genealogie, die der 1971 erschienene Text *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* anzeigt⁸, Baudrillard bei der Entwicklung von *Der symbolische Tausch und der Tod* noch gar nicht zur Verfügung.⁹ Diese Tatsache verweist drittens auf einen formellen Grund, der die Organisation des Textes betrifft. Während Saar die genealogische Form bei Foucault in der Betrachtung des Gesamtwerks sichtbar macht, findet sie

my reading; Nietzsche took his revenge there, unless we take the view that he did me a favour by preventing me from passing the exam. After that, I stopped reading him entirely. I held him in a kind of quasi-visceral memory, but I'd only retained what I wanted to. I would remember particular aspects of his thought, or find aspects of it emerging in a more or less aphoristic memory. There was a long eclipse, but I was already on the ecliptic. All in all, Nietzsche was never, strictly speaking, a reference for me, but an ingrained memory. [...] The debates on Nietzsche left me quite cold. On the other hand, I'm taken now with the idea of reading him in German again. At the end of a cycle, you come back, if not to the starting point, then at least to something inaugural, which may be very intense! But I don't like to be labelled, even in relation to the finest works. [...] Nietzsche is in me in the mode of the *unzeitgemäss*, as he puts it himself, the mode of the *untimely*. All the same, the starting point, the point at which I began to write, was a certain state of current events. I'd forgotten the searing intensity of Nietzsche and had moved more directly into the political sphere, the semio-sociological sphere.« Baudrillard: *Fragments*. S. 1-2.

8 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 195-203.

9 Siehe Kapitel 1.

sich bei Nietzsche – und bei Baudrillard – in einer Schrift kondensiert. Damit gilt für das Weitere hinsichtlich der Heuristik der drei Machtformen dasselbe, was Saar bereits für Nietzsche festgestellt hatte:

»In Nietzsches Genealogien ist also ein dreifacher Machtbegriff am Werk. [...] Die drei *Abhandlungen* der *Genealogie der Moral* lassen sich unter Abblendung zahlreicher Nebenaspekte so lesen, dass sie jeweils *einen* Machttyp zentral herausstellen. Selbstverständlich erhalten (und widerstreiten) sich in der ideologisch-symbolischen Macht der ›Priester‹ auch Elemente der physischen Macht der Unterwerfer, und auch die imaginäre Macht des ›asketischen Ideals‹ ist an ideologische Mittel und manipulative Institutionen gebunden, die es nach seiner Etablierung stützen. Entscheidend ist aber, dass in allen drei Registern Machtwirkungen beschrieben und gleichzeitig denunziert werden.«¹⁰

Baudrillards Text ist dicht, assoziativ und voller Wendungen, insbesondere die Ebenen der symbolischen und der imaginären Macht liegen oft eng beieinander. Darüber hinaus bietet *Der symbolische Tausch und der Tod* nicht den Luxus einer eindeutigen inhaltlichen Ausrichtung oder einer klaren dreiteiligen Struktur.¹¹ Vielmehr handelt es sich trotz bestimmter Fokussierungen um ein schillerndes und vielschichtiges Werk, das nicht ohne Weiteres festgelegt werden will oder kann und das soll hier auch nicht der Anspruch sein. So folge ich Saars Strategie diverse Aspekte abzublenken und konzentriere mich vornehmlich auf die zwei Kapitel *Das Ende der Produktion* und *Die politische Ökonomie und der Tod*, um einerseits das genealogische Vorgehen nachzuzeichnen und

10 Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 125.

11 Obwohl dies bei Nietzsche der Fall ist, stellt Saar am Schluss seiner Lektüre fest: »Der lange Durchgang durch die einzelnen Stationen der *Genealogie der Moral* hat eines nicht zutage gefördert: eine Einheit. Auch wenn das Buch [...] im Verhältnis zu den anderen Werken Nietzsches eine erstaunliche Geschlossenheit besitzt, sind doch die einzelnen Glieder des Ganzen nicht immer eindeutig ineinandergefügt, und einige lose Enden schlagen heftig in verschiedene Richtungen aus und zerschlagen bisweilen bei genauerem Hinsehen vermeintlich feste Übergänge.« Ebd. S. 92.

andererseits die für die vorliegende Arbeit inhaltlich relevanten Punkte herauszustellen.¹² Schließlich ist viertens noch ein weiterer formaler Grund für die Orientierung an Nietzsche anzuführen: Es wird sich zeigen, dass Baudrillard stilistisch Nietzsche insgesamt näher steht als Foucault. Das betrifft zum einen den Einsatz rhetorischer Mittel mit einem deutlichen Hang zu Zuspitzungen und Übertreibungen und zum anderen eine Privilegierung des historisch-spekulativen Moments gegenüber einem stärker »historiographische[n] und archivarisches[n] Charakter der Genealogie« bei Foucault.¹³ Die Bezüge auf Foucault beschränken sich nachfolgend also vornehmlich auf die inhaltliche Dimension. Gleichwohl wird sich die Gelegenheit ergeben, einige vergleichende Überlegungen zu der systematisch-begrifflichen Ebene von Foucaults Machtanalytik und Baudrillards machttheoretischen Annahmen anzustellen.¹⁴

Bevor diese Aspekte in den Fokus rücken, gilt es allerdings noch eine wichtige Voraussetzung zu klären. Wie bereits dargelegt wurde, bilden für Saar bestimmte subjekttheoretische Prämissen ein Kernelement der Genealogie.¹⁵ Es ist also sicherzustellen, dass Baudrillards Denken des Subjekts prinzipiell mit dem genealogischen Programm kompatibel ist. Darüber hinaus ist es angebracht, zusätzliche Erläuterungen zu *Der symbolische Tausch und der Tod* vorzuschicken, um terminologische Doppeldeutigkeiten zu klären, die vorgeschlagene Lesart

12 Einer der vollkommen ausgelassenen Aspekte ist etwa das Kapitel *Der Körper oder das Massengrab der Zeichen*, das in Verbindung mit Foucaults Problematisierung der Sexualität in *Der Wille zum Wissen* zu diskutieren wäre. Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 180–221.

13 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 298. Interessant ist in diesem Zusammenhang Saars Hinweis auf »Nietzsches Ausspielen des ›grauen‹, am Material hängenden Archivarischen gegen das ›In's Blaue‹-Spekulieren« in der *Vorrede der Genealogie der Moral*. Ironischerweise ist es Foucault, der in »der Maske Nietzsches« zum Archivarischen tendiert, während Baudrillards theoretischer Gestus stärker an Nietzsche erinnert. Vgl. ebd. S. 156, 198.

14 Siehe Kapitel 2.2 und Kapitel 5.2.1.

15 Siehe Kapitel 2.1

genauer zu erläutern und die Rekonstruktion der von Baudrillard präsentierten Machtgeschichte vorzubereiten.

5.1 Vorüberlegungen zu Baudrillards genealogischer Kritik der politischen Ökonomie des Todes

5.1.1 Subjekt, symbolischer Tausch und Tod

Zunächst kann allgemein festgehalten werden, dass Baudrillard weder in *Der symbolische Tausch und der Tod* noch an anderer Stelle eine vollständig explizierte Theorie des Subjekts vorlegt. Gleichzeitig sind subjekttheoretische Überlegungen in Baudrillards Schriften alles andere als abwesend.¹⁶ Um die Frage nach einer grundsätzlichen Kompatibilität mit dem genealogischen Verfahren zu prüfen, beschränke ich mich im Folgenden darauf, in heuristischer Absicht einige instruktive Textstellen herauszugreifen und so signifikante Aspekte von Baudrillards Subjektdenken hervorzuheben. Einen ersten Hinweis darauf, dass Baudrillards Denken jenseits der Annahme einer metaphysischen Einheit oder »Fundamentalität des Subjekts« ansetzt und vielmehr von dessen »Pluralität und Formbarkeit« ausgeht¹⁷, zeigt eine skizzenhafte Darstellung zur historischen Entwicklung der Vorstellung des Subjekts bis hin zu den zeitgenössischen psychoanalytisch geprägten Theorien. Baudrillard stilisiert das Subjekt geradewegs zu einer Art Knotenpunkt oder Interface des Gesellschaftlichen:

»Es gibt keine Referenzinstanz mehr, unter deren Schirm sich Subjekt und Objekte dialektisch austauschen und ihre Bestimmungen rund um eine stabile Identität nach festen Regeln einlösen konnten: Das ist das Ende des bewussten Subjekts. Man ist versucht zu sagen: Das ist die Herrschaft des Unbewussten. [...] In der Tat lassen sich heute die

16 Für einen Überblick siehe Pawlett: *Jean Baudrillard. Against Banality*. S. 150-167.

17 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 104.

Individuen, die als Subjekte nicht mehr besetzt sind und ihre Objektbeziehungen verloren haben, in ihrem Verkehr treiben nach einem Modus stetig fluktuierender [sic!] Übertragungen: Ströme, Verzweigungen, Trennungen, Übertragung und Gegenübertragung – die ganze Gesellschaftlichkeit lässt sich sehr gut mit den Begriffen des Deleuzeschen Unbewussten [...] beschreiben.«¹⁸

Dass die Konstitution von Subjekten nicht losgelöst von sozialen Praktiken zu begreifen ist, wird an einer weiteren Stelle deutlich, wenn Baudrillard im Rahmen einer weiteren vagen historischen Perspektivierung in zugespitzter Form den Status des Subjekts in der Konsumgesellschaft umreißt:

»Das Subjekt des Konsums, besonders des Körper-Konsums, ist weder das Ich noch das Subjekt des Unbewussten, es ist das ›Sie‹, das ›you‹ der Werbung, also ein Subjekt, das von den vorherrschenden Modellen gebrochen, fragmentiert und rekonstituiert wird, das ›personalisiert‹ und im Zeichen/Tausch eingesetzt wird.«¹⁹

Dabei handelt es sich offenbar um ein völlig anderes Subjekt als jenes, das mit »der Verinnerlichung von Seele und Bewusstsein (dem Identitätsprinzip und der sich selbst gleichen Äquivalenz)«, wie Baudrillard ironisch notiert, »einer regelrechten Einschließung [unterliegt], ähnlich der der Wahnsinnigen, die Foucault für das 17. Jahrhundert beschreibt.«²⁰ Schließlich sind die Prozesse der Formierung und Formierung von Subjekten durch soziale Praktiken, die diese übrigens auch in ihrer Körperlichkeit betreffen²¹, niemals unschuldig oder neutral, sondern letztlich immer auch durch Machtverhältnisse informiert:

18 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 51.

19 Ebd. S. 203 [Anm. 21].

20 Vgl. ebd. S. 255.

21 »Nirgendwo ist der Körper die bloße Oberfläche des Wesens, der unberührte Strand ohne Spuren, die Natur. [...] Die in den Körper eingeschriebenen Zeichen [...] wiederholen auf dem körperlichen Material immer nur die metaphysische Operation des Subjekts des Bewusstseins. ›Durch die Haut lässt man die Metaphysik in den Geist zurückkehren‹, wie Artaud sagte.« Ebd. S. 191.

»Auf die gleiche Weise wird die Macht sich später zwischen dem Subjekt und seinem Körper installieren, zwischen dem Individuum und dem geteilten gesellschaftlichen Körper, zwischen dem Menschen und seiner geteilten Arbeit: An der Trennstelle entsteht die Instanz von Vermittlung und Repräsentation.«²²

Diese exemplarisch ausgewählten Passagen werfen lediglich Schlaglichter. Sie genügen allerdings, um aufzuzeigen, dass die Konstitution von Subjekten für Baudrillard historisch kontingent, wesentlich durch soziale Praktiken informiert und prinzipiell niemals frei von Machtdynamiken ist. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, ihrer machtbedingten Gewordenheit auf die Spur zu kommen. Um im Zuge einer genealogischen Erzählung eine transformative Wirkung erzielen zu können, bedarf es außerdem der Annahme einer gewissen Offenheit des Subjekts als eine Art Fluchtpunkt jenseits aller Bedingtheit durch äußere Wirkungen.²³ Bei Baudrillard markieren diesen Punkt einerseits der Begriff des Todes und andererseits das Konzept des symbolischen Tausches:

»Der Tod ist immer zugleich das, was uns an der Grenze des Systems erwartet, und die symbolische Vernichtung, die dem System selbst auflauert. Es gibt nicht zwei Worte, um die Finalität des systemimmanenten Todes zu bezeichnen, die nämlich, die überall in seine operationale Logik eingeschrieben ist, und die radikale Gegen-Finalität, die zwar zu dem System als solchem nicht gehört, die es aber von überallher bedroht: Der gleiche Begriff des Todes, und er allein, drängt sich für beide Seiten auf. [...] Der Tod darf niemals verstanden werden als wirkliches Ereignis, das einem Subjekt oder einem Körper zustößt, sondern als eine Form – evtl. die Form einer sozialen Beziehung –, in der sich die Bestimmung des Subjekts und des Werts verliert. [...] Denn das System ist der Herr: Es kann wie Gott Energien binden und entbinden; das, was es nicht kann, dem es aber auch nicht entgehen kann, ist, umkehrbar zu sein. Der Prozess des Werts ist unumkehrbar. Es ist also die Umkehrung allein, nicht

22 Ebd. S. 233.

23 Siehe dazu Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 98-106, 125-130, 275-292 und 319-334.

die Entbindung oder das Treibenlassen, was tödlich für es ist. Der Terminus des symbolischen ›Tauschs‹ will nichts anderes sagen.«²⁴

Das Subjekt lässt sich als ein ebensolches System begreifen, dessen Tod aufgrund der Anpassungs- und Integrationsfähigkeit und der prinzipiellen Endlichkeit in die eigene Logik eingeschrieben und insofern systemimmanent ist.²⁵ Darüber hinaus verweist der Tod aber auch die Möglichkeit einer radikaleren Verunsicherung oder gar Umkehrung des Subjekts, gewissermaßen eine Herausforderung von außen, die nicht ohne Weiteres ignoriert oder integriert werden kann. Baudrillard zielt hier nicht auf irgendein Ereignis ab, sondern es geht um eine Form, eine soziale Form, in der sich die Bestimmung des Subjekts verliert. Eine solche Form ist aber gerade die Genealogie, die das Subjekt herausfordert und dabei auf Umkehrung – Umwertung – und nicht, wie andere Kritikformen, auf Entbindung oder Befreiung setzt, da Möglichkeitsräume eben höchstens implizit eröffnet werden, während der Kritikmodus negativ und radikal ist.²⁶ Damit ist die genealogische Form selbst eine Form des symbolischen Tausches, in dem das Subjekt mit einer möglichen Geschichte seiner machbedingten Gewordenheit konfrontiert, möglicherweise fundamental erschüttert wird und sich verliert. Interessant sind diesbezüglich auch Baudrillards Bemerkungen aus der früheren Arbeit *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, die sich ebenfalls um das Konzept des symbolischen Tausches drehen:

»In symbolic exchange, of which the gift is our most proximate illustration, the object is not an object: it is inseparable from the concrete relation in which it is exchanged, the transferential pact that it seals

24 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 14 [Anm. 3, 4].

25 An einer Stelle heißt es dazu, wobei dort von Gott die Rede ist, da die Aussage im Zusammenhang mit Brechts Ballade *Vom ertrunkenen Mädchen* steht: »Die Identität des Subjektes löst sich in jedem Augenblicke auf und fällt dem Vergessen Gottes anheim.« Ebd. S. 290.

26 Siehe Kapitel 2. In diesem Sinne kann Baudrillards an gleicher Stelle geäußerte Kritik gegenüber anderen zeitgenössischen Projekten, etwa jenen von Gilles Deleuze und Félix Guattari oder Jean-François Lyotard verstanden werden. Vgl. ebd. S. 14 [Anm. 4].

between two persons: it is thus not independent as such. [...] What constitutes the object as value in symbolic exchange is that one separates himself from it in order to give it, to throw it at the feet of the other, under the gaze of the other (*ob-jicere*); one divests himself as if of a part of himself [...]. The ambivalence of all symbolic exchange material [...] derives from this: the gift is a medium of relation and distance: it is always love and aggression.«²⁷

Hier findet sich in gewisser Weise die von Saar festgestellte »Angewiesenheit der Genealogie auf ihr Material, ihre Fallbezogenheit und konkrete Adressiertheit« wieder.²⁸ Denn tatsächlich stellt die Genealogie als Form der Kritik eine einzigartige und seltsam intime Beziehung zwischen dem Konstrukteur der genealogischen Erzählung, der Genealogie als Intervention und ihrem Material sowie dem lesenden Subjekt her, die die Grenzen beinahe zum Verschwimmen bringt. Um in Baudrillards Bild zu bleiben: Dem lesenden Subjekt wird hier regelrecht eine andere Perspektive auf das eigene Selbst vor die Füße geworfen – ein ambivalentes Unterfangen mit ungewissem Ausgang:

»Kritisch wird dieses Vorgehen aber immer dadurch sein, dass [...] diese Erzählungen die bestehenden Verständnisverhältnisse des betroffenen Selbst in Bewegung bringen und erschüttern, vielleicht sogar zersetzen. Dieser Angriff auf das Bild des Selbst von sich selbst kann einem Wesen, dem es um sich selbst geht, nicht gleichgültig sein. Wozu die Erschütterung und Revolution des Selbstbildes genau führen wird, liegt nicht mehr in der Macht des genealogischen Textes.«²⁹

5.1.2 Leben, symbolischer Tausch und Tod

In dieser kurzen Skizze zu Baudrillards Denken des Subjekts haben sich bei der Betrachtung des Begriffs des Todes sowie des Konzeptes des symbolischen Tausches Mehrdeutigkeiten ergeben, die Baudrillard

27 Baudrillard: *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. S. 64–65.

28 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 156. Siehe auch ebd. S. 313 und 345.

29 Ebd. S. 156.

ohne Frage beabsichtigt hat und mit denen es umzugehen gilt. An anderer Stelle formuliert Baudrillard entsprechend: »Die Umkehrbarkeit (Reversibilität) [...] nimmt [...] für uns die Form der Vernichtung und des Todes an. Es ist die Form des Symbolischen selbst.«³⁰ Gleichwohl ist es für die Diskussion von Baudrillards Genealogie sinnvoll, eine vorläufige Vereindeutigung vorzunehmen und eine entsprechende Konvention einzuführen. Denn der Begriff des Todes wird auch in einem einfacheren Sinn als Gegenbegriff zum Leben verwendet und auf genau diese Bedeutung kommt es im Folgenden an.³¹ Wenn dagegen vom Konzept des symbolischen Tausches oder dem Begriff des Symbolischen die Rede ist, verweisen sie auf eine Situation oder Figur der Ambivalenz, der Herausforderung, der Reversibilität, der Unbestimmtheit oder der Umkehrung. Diese Weichenstellung ist nun in einer ersten inhaltlichen Annäherung noch genauer zu erläutern.

Baudrillards genealogisches Projekt in *Der symbolische Tausch und der Tod* zielt auf nichts weniger als die Infragestellung der naturalisierten Vorstellung von Leben und Tod selbst, die, wie die vorangegangenen Kapitel gezeigt haben, maßgeblich durch ein sich seit dem 19. Jahrhundert zunehmend verfeinerndes biologisch-medizinisches Wissen informiert ist. Diese Vorstellung als historisch kontingent und kulturell spezifisch auszuweisen ist kein Selbstzweck, vielmehr geht es Baudrillard um eine fundamentale Kritik des Status quo des abendländischen Denkens und damit verbundenen Formen der Vergesellschaftung. Vom machtsensiblen Standpunkt der genealogischen Perspektivierung erscheint die Naturalisierung von Leben und Tod keineswegs neutral, uninteressiert oder als Ausdruck eines sich möglicherweise gar notwendig vollziehenden Fortschritts. Stattdessen offenbart sich die grundlegende »Machtgeneriertheit und -imprägniertheit« dieser vermeintlich natürlichen Gegebenheit. Sie ist nicht von historischen Transformationen gesellschaftlicher Machtverhältnisse und

30 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 9.

31 Erst in Kapitel 5.3 wird die subjekttheoretische Dimension noch einmal aufgegriffen.

-konstellationen zu trennen, die zu einer zunehmend feineren, durchdringenderen und umfassenderen Inbeschlagnahme, Kontrolle und Zurichtung der Leben der Subjekte in all ihren Dimensionen und Ausprägungen geführt haben.³²

Auf der Ebene dieser noch allgemein gehaltenen Skizze weist Baudrillards Projekt eine gewisse inhaltliche Nähe zu den oben diskutierten Entwürfen Foucaults auf und dieser Eindruck wird sich im Folgenden bestätigen. Gleichzeitig gibt es in der grundsätzlichen Ausrichtung signifikante Unterschiede: Erstens setzt Baudrillard auf einer tieferen Ebene an, indem er den Gegensatz von Leben und Tod als solchen grundsätzlich infrage stellt. Außerdem nimmt Baudrillard die von Foucault beschriebene Abwertung des Todes vorweg, zieht allerdings aus derselben Diagnose im Hinblick auf die Anlage der genealogischen Erzählung umgekehrte Schlüsse, die wiederum Konsequenzen für die sich ergebenden Perspektiven zeitigen. Anders als Foucault streicht Baudrillard den Tod nicht aus der Gleichung der Macht, sondern entscheidet sich für »eine Genealogie der gesellschaftlichen Konfigurationen, die dem Tode ihren Sinn geben«, stützt seine Kritik also gerade auf diesen Punkt, um genealogisch-subversive Potenziale zu mobilisieren.³³ Damit ist der Blick unmittelbar auf beide Seiten der Medaille frei und in der Tat entfaltet Baudrillard in seinem genealogischen Narrativ ein regelrechtes Panorama von Lebensformen, Formen des sozialen Todes, des Sterbens und des Tötens.³⁴

Für dieses Unterfangen spielt das Konzept des symbolischen Tausches eine nicht zu unterschätzende Rolle, da in diesem Signifikanten für Ambivalenz und Umkehrung eine gesellschaftstheoretische Di-

32 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 18.

33 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 308 [Anm. 78].

34 Baudrillards soziologisch geschulter Zugang macht sich in *Der symbolische Tausch und der Tod* bemerkbar und sorgt dafür, dass Baudrillard andere Phänomene oder Phänomene anders in den Blick bekommt als Foucault und Agamben. Siehe dazu auch Baudrillards frühere Arbeiten *Das System der Dinge* und *Die Konsumgesellschaft*.

mension angelegt ist.³⁵ In *Der symbolische Tausch und der Tod* schreibt Baudrillard den symbolischen Tausch als organisatorisches Prinzip sogenannten ›primitiven‹ Gesellschaften zu, die eine wiederkehrende Kontrastfolie im Fortgang der Genealogie darstellen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Baudrillard nicht einfach in exotistische Sozialromantik verfällt oder unreflektiert eurozentrische Überlegenheitsnarrative reproduziert, sondern diese vielmehr verdoppelt, in kritischer Absicht zurückwendet, ironisch bricht, ad absurdum führt und dabei zwischen konkreten Bezügen (Hyperkonkretion) und Verallgemeinerungen (Typisierungen) – changiert.³⁶ Man kann den symbolischen Tausch der ›Primitiven‹ derart als eine spekulative Konstruktion oder eine Art Vexierbild³⁷ verstehen, die, wie schon die »spekulativen Urszenen« Nietzsches »weniger der Natur abgelesene Frühgeschichte« als vielmehr den Ausgangspunkt für »textliche Experimente, diskursive Schlachtspiele und rhetorische Gegenbilder« darstellt.³⁸ Wie Nietzsche

-
- 35 »Es geht um den symbolischen Tausch in dem Sinne, wie ihn die Anthropologie versteht. Während der Wert stets einseitig gerichtet ist und einem System von Äquivalenzen gemäß von einem Punkt zum anderen übergeht, haben wir es beim symbolischen Tausch mit einer Reversibilität der Terme zu tun. Mir ging es darum, mit diesem Begriff das genaue Gegenteil des kommerziellen Tauschs zum Ausdruck zu bringen und dadurch eine politische Kritik unserer Gesellschaft im Namen dessen zu versuchen, was man vielleicht als Utopie bezeichnen könnte, was aber in vielen anderen Kulturen als lebendige Form existierte. Reversibilität meint die Umkehrbarkeit von Leben und Tod, Gut und Böse, von allem, was wir in alternativen Werten organisiert haben.« Baudrillard: *Paßwörter*. S. 19.
- 36 Für ausführlichere Diskussionen zu diesem nicht unproblematischen Punkt siehe Lane: *Jean Baudrillard*. S. 53–63 und Pawlett: *Jean Baudrillard. Against Banality*. S. 49–50. Für Überlegungen zu Baudrillards Denken von Identität, Differenz und Alterität mit Bezügen zur feministischen Theoriebildung siehe Grace: *Baudrillard's Challenge*. S. 77–97.
- 37 Im Sinne der Gebrüder Grimm: »bild mit einem in der zeichnung verborgenen betrug, scherz«. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*. In: *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*.
- 38 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 75.

kokettiert auch Baudrillard mit den Insignien strenger Wissenschaftlichkeit und verleiht seinen Ausführungen insbesondere durch die anthropologische Forschungsliteratur Evidenzkraft. So ist der Begriff des symbolischen Tausches eine alles andere als zufällige Wahl. Jenseits der Problematisierung von Leben und Tod verfügt das Konzept sowohl in zeichentheoretischer Hinsicht als auch in ökonomietheoretischer Hinsicht über starke Suggestionskraft – zwei weitere Ankerpunkte in Baudrillards Versuch, das abendländische Verständnis der Welt aus den Angeln zu heben. Gleichzeitig richtet sich Baudrillards Kritik aber auch gegen die Tradition der Anthropologie selbst, insofern sie naiv oder mutwillig mit angeblich objektiver Wissenschaftlichkeit und vermeintlich universellen Maßstäben anrückt, um Gesellschaften mit anderen Organisationsformen und Kosmologien zu vermessen. Dazu greift Baudrillard wiederum zeitgenössische Selbstreflexionen und -kritiken aus dem anthropologischen Feld auf.³⁹

Insgesamt ist im Blick zu behalten, dass es Baudrillard auf eine Kritik der Gegenwart abgesehen hat. Wenn also Nietzsche »virtuelle Geschichte« schreibt, die »zwischen realer und fiktiver Geschichtsschreibung« liegt, »Nietzsches Genealogien« dabei aber letztlich »in und an ihrem Endpunkt, der Gegenwart« verankert sind, so operiert Baudrillard analog dazu mit einer Art virtueller Anthropologie.⁴⁰ Die anthro-

39 Für explizite Referenzen siehe Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 91 (Clastres), S. 235-236, 257 [Anm. 29] (Jaulin), S. 238 [Anm. 10], 242 [Anm. 14] (Leenhardt), S. 48, 129 [Anm. 19], 141, 187 [Anm. 7], 240 [Anm. 12], 361-362 [Anm. 34] (Lévi-Strauss), S. 360 [Anm. 30] (Malinowski), S. 243-245 (Ortigues, Ortigues), S. 265 [Anm. 34], 360 (Sahlins). Für einen aktuellen Entwurf aus der Anthropologie, dessen Lektüre in Verbindung mit Baudrillards Denken interessante Resonanzeffekte erzeugt, siehe Descola: *Jenseits von Natur und Kultur*, etwa das Kapitel *Die Formen der Verbundenheit*.

40 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 94. Baudrillard verzichtet dabei auf naturgeschichtliche Spekulationen, die bei Nietzsche eine Rolle spielen und verlegt sich stattdessen vollkommen auf den Bereich des Gesellschaftlichen. Außerdem bringt Baudrillard, im Gegensatz zu Nietzsche, keine psychologische, wohl aber psychoanalytische Theorie ins Spiel, wobei auch diese Positionen gleichzeitig wieder kritisiert werden. Darin unterscheidet sich Baudrillards Ansatz im Übrigen von Foucault. Siehe dazu ebd. S. 105-106, 299-302 und 326-329.

pologischen Referenzen sind Ausdruck des »parasitären oder immanenten Charakters genealogischer Texte«⁴¹, sie bleiben ambivalent und immer nur asymptotische Näherung an eine »Form des Symbolischen« als gesellschaftliches Verhältnis, dessen »Funktionsprinzip [...] sich auf souveräne Weise unserem ökonomischen Realitätsprinzip entzieht und ihm widerspricht.« Denn letztlich ist das Symbolische, das ist noch einmal zu betonen, »weder ein Begriff, noch eine Instanz oder eine Kategorie, noch eine ›Struktur‹, sondern ein Tauschakt und *eine soziale Beziehung, die das Reale beendet* und auflöst; und zugleich löst es den Gegensatz von Realem und Imaginärem auf.« Außerdem markiert das Symbolische ausdrücklich keinen externen Standpunkt der Kritik, auch »das Symbolische« fällt in den Bereich der »Simulationsbegriffe«.⁴² So ist das Symbolische im Prinzip zeit- und ortlos und unbestimmt und dient insofern als Platzhalter, um einem ebenfalls unbestimmten Imaginationsraum stattzugeben.⁴³ So markiert der symbolische Tausch nicht nur den Fluchtpunkt des Subjekts, sondern auch den Fluchtpunkt des Gesellschaftlichen:

»Auf dem Niveau der modernen Gesellschaften gibt es keinen symbolischen Tausch mehr, wenigstens nicht als ihre Organisationsform. Allerdings, das Symbolische bedroht sie als ihr eigener Tod. [...] Doch jenseits der Topiken und Ökonomien – seien es libidinöse oder politische –, die alle um eine materielle oder Wunschproduktion auf der Szene des Werts kreisen, gibt es das Schema einer sozialen Beziehung, die sich auf die Vernichtung des Werts gründet und deren Modell für uns auf die primitiven Gesellschaften zurückgeht, aber deren radikale Utopie allmählich auf allen Ebenen unserer Gesellschaft zu explodieren beginnt,

41 Ebd. S. 145. Siehe zum parasitären Charakter der Genealogie auch ebd. S. 289, 345.

42 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 9, 15, 238. Siehe dazu Saar in Bezug auf Nietzsche: »Die vielen Manöver [...] sind keine Unentschiedenheiten. Nietzsches komplexes Spiel [...] ist in diesem Punkt Ausdruck von Illusionslosigkeit: Es gibt kein Außerhalb der Macht.« Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 126.

43 Zur Frage des Zukünftigen in Nietzsches *Genealogie der Moral* siehe ebd. S. 87–92.

im Taumel einer Revolte, die nichts mehr mit der Revolution zu tun hat oder mit dem Gesetz der Geschichte, oder gar [...] mit einer ›Wunschbefreiung‹.« [Hervorh. d. Verf.]⁴⁴

5.2 Baudrillards genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes

Damit sind die Voraussetzungen geschaffen, um anhand einiger exemplarischer Stellen den Blick auf das Verhältnis von Leben und Tod vom Standpunkt des symbolischen Tausches zu richten und anschließend Baudrillards Genealogie der politischen Ökonomie des Todes nachzuvollziehen. Zunächst macht Baudrillard geltend, dass die »Wilden [...] keinen biologischen Begriff vom Tode« haben und »alles, was natürlich ist und dem wir einen Status von Notwendigkeit und Objektivität beilegen, [...] für sie einfach gar keinen Sinn« hat. »Es ist die absolute Unordnung, weil es sich nicht symbolisch austauschen lässt; und was sich nicht symbolisch austauschen lässt, bildet für die Gruppe eine tödliche Gefahr«, während umgekehrt »für uns alles, was sich symbolisch austauschen lässt, eine tödliche Gefahr für die herrschende Ordnung« darstellt. Da sie »den Tod niemals ›naturalisiert‹« haben, »wissen [sie], dass der Tod eine *soziale Beziehung* ist, dass seine Definition gesellschaftlich ist.«⁴⁵

Baudrillard verweist in diesem Zusammenhang auf die Praxis der Initiation als »die Zeit symbolischer Handlung. Weder beschwört sie den Tod, noch ›überschreitet‹ sie ihn, sondern sie artikuliert ihn gesellschaftlich.« Der Tod wird »zum Einsatz in einem reziprok/antagonistischen Austausch zwischen den Ahnen und den Lebenden [...] und anstelle eines Bruchs [wird] ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den Partnern errichtet [...] – ein Spiel unaufhörlicher Er widerungen, in dem der Tod sich nicht mehr als Ende oder als Instanz installieren kann.« Im Gegensatz zum »natürlichen, zufälligen und irreversiblen Tod« handelt

44 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 7.

45 Vgl. ebd. S. 234–235.

es sich hier um einen »gegebenen und erhaltenen Tod, der also reversibel im gesellschaftlichen Tausch, ›lösbar‹ im Tausch ist. Gleichzeitig verschwindet der Gegensatz von Geburt und Tod: Auch diese können sich in den Gattungen der symbolischen Reversibilität austauschen.«⁴⁶ Weiter heißt es dazu:

»Die Initiation jener entscheidende Moment, jener gesellschaftliche Nexus, jene black box, in der Geburt und Tod, indem sie aufhören *Be-grenzungspunkte* des Lebens zu sein, einander durchdringen – nicht in Richtung einer mystischen Verschmelzung, sondern um aus dem Initiierten ein wirkliches gesellschaftliches Wesen zu machen. [...] Bei der initiatorischen Prüfung handelt es sich nicht darum eine zweite Geburt zu inszenieren, um den Tod zu verdunkeln. [...] Was die Initiation bannt, ist die *Teilung* von Geburt und Tod und die mit ihr verbundene Fatalität, welche auf dem Leben lastet, solange es derartig geteilt ist.«⁴⁷

Damit gibt es Baudrillard zufolge auf »symbolischer Ebene also keine Trennung zwischen Lebenden und Toten«, denn die »Primitiven [...] heben weder den einen noch den anderen Zustand hervor, und zwar aus dem Grund, weil sie ganz einfach diesen Bruch nicht gemacht haben.« Gerade der »Initiationsakt [...] zeigt, dass die *Realität* der Geburt nur durch die Trennung von Geburt und Tod entsteht; und dass die *Realität* des Lebens selbst aus der Abtrennung des Lebens vom Tode entsteht.« Allgemeiner ist für Baudrillard dann der »*Effekt des Realen* [...] also überall nur der strukturelle Effekt der Trennung zweier Teile, und unser berühmtes Realitätsprinzip [...] mit all seinen normativen und repressiven Implikationen« findet als »Verallgemeinerung dieses disjunktiven Codes auf allen Ebenen« sein »Urbild in der Trennung von Leben und Tod.«⁴⁸

So ist »die grundlegende Tatsache, die uns von den Primitiven unterscheidet«, dass der »symbolische Tausch [...] kein Ende hat, weder

46 Vgl. ebd. S. 235-236.

47 Ebd. S. 236-237.

48 Vgl. ebd. S. 238-240.

unter den Lebenden noch mit den Toten (noch mit den Steinen oder den Tieren)« und »der Tod bedeutet dann nichts anderes, als aus dem Kreis des symbolischen Tausches ausgeschlossen zu sein.« Insofern aber die »Verpflichtung und Reziprozität [...] unüberwindlich« sind, könnte man »ebensogut [...] sagen, dass dies uns nicht von den Primitiven trennt und dass *es für uns ganz genauso ist*.« Eben diese »Verzerrung des Todes von einem symbolischen Prozess (Tausch, rituell) in einen ökonomischen Prozess (Abzahlung, Arbeit, Schuld, individuell)« trägt die Spur der Macht⁴⁹: Das »Modell [...] an der Basis [...] der ›Rationalität‹ unserer Kultur [...] ist die Ausschließung der Toten und des Todes«, aber der »Tod ist am Ende nichts anderes als die *gesellschaftliche* Abgrenzungslinie, welche die ›Toten‹ von den ›Lebenden‹ trennt, sie berührt also gleichermaßen die einen und die anderen.« Infolgedessen ist das Leben »nur noch ein durch den Tod determiniertes Überleben« und das »Phänomen des Überlebens lässt sich also als grundlegende Operation der Geburt der Macht analysieren.« Dieser gesellschaftliche Prozess ist also »der erste Punkt des Auftauchens sozialer Kontrolle« – »die Macht installiert sich auf der Barriere zum Tode.« So haben »[a]lle Formen der Macht [...] ständig irgendetwas von diesem Geruche um sich, da die Macht sich in letzter Instanz durch die Manipulation und Verwaltung des Todes begründet.«⁵⁰ Die Genealogie dieser Formen der Macht gilt es nun im Detail zu verfolgen.⁵¹

5.2.1 Reale Macht und die politische Ökonomie des Todes

Wie sich im letzten Abschnitt bereits angedeutet hat, betrachtet Baudrillard die Trennung von Leben und Tod unter anderem im Hinblick auf ihre ökonomische Funktion: Während »die Operation des

49 Vgl. ebd. S. 241-243.

50 Vgl. ebd. S. 225, 228, 232-233.

51 Da sowohl Baudrillard als auch Saar in jeweils unterschiedlicher Weise auf Lacans begriffliche Trias des Realen, des Symbolischen und des Imaginären zurückgreifen, wird in Bezug auf Saar im Folgenden explizit von den Ebenen oder Formen der Macht die Rede sein.

Symbolischen« darin besteht, das »Leben dem Tod zurückzugeben«, ist es umgekehrt »die Operation des Ökonomischen«, den »Tod vom Leben zu trennen«, sodass »ein *residuales* Leben, das nunmehr in den operationellen Kalkül- und Wertausdrücken lesbar ist« übrig bleibt. So entsteht in dem »Spannungsverhältnis zwischen einem Leben und seinem eigenen Ende, das heißt durch die Erzeugung einer buchstäblich phantastischen und artifiziellen Vergänglichkeit« überhaupt erst so etwas wie die »erste abstrakte gesellschaftliche Zeit«, die später etwa die Grundlage für das Maß der Arbeitszeit wird.⁵² Dass es sich bei diesem Übergang um keinen neutralen, sondern vielmehr einen machtbedingten, ja regelrecht gewalttätigen Prozess handelt, expliziert Baudrillard an einer kurzen, aber extrem dichten Szene, die in frappierender Weise an Nietzsches hypothetische Urformen gesellschaftlicher Arrangements erinnert – nicht zuletzt, weil sie zeitlich und örtlich völlig unbestimmt bleibt.⁵³ In Bezug auf Saars Typologie spielt sie sich auf der Ebene der realen Macht ab und wird von Baudrillard als Genealogie des Sklaven angekündigt:

»Die Genealogie des Sklaven macht das deutlich. Zuerst wird der Kriegsgefangene schlicht und einfach getötet (es ist eine Ehre, die man ihm erweist). Dann wird er als Beute- und Prestigegut »aufgespart« und aufbewahrt (»konserviert«, von lat. *servus*): Er wird zum Sklaven und gehört zum Luxushaushalt. Erst sehr viel später wird er zum Arbeitssklaven. Doch ist er damit noch kein »Arbeiter«, denn die Arbeit tritt erst in Erscheinung in der Periode des Leibeigenen oder des *emanzipierten* Sklaven, der endlich von der Hypothek der Tötung befreit ist –, befreit wofür? – eben für die Arbeit. [...] Das Kapital beutet die Arbeiter zu Tode aus? [...] Indem es ihren Tod aufschiebt, macht es sie zu Sklaven und liefert sie der endlosen Schändlichkeit eines Lebens in Arbeit aus. [...] Die Macht des Herrn leitet sich immer zuerst von der Suspendierung des Todes her. Die Macht ist also im Gegensatz zur herrschenden Meinung niemals die Macht, zu töten,

52 Vgl. ebd. S. 233-234.

53 Siehe Kapitel 2.1.

sondern gerade umgekehrt die Macht, am Leben zu lassen – ein Leben, das der Knecht nicht zurückgeben darf.«⁵⁴

Aufgrund ihrer Vielschichtigkeit ist es sinnvoll, diese Passage einerseits in ihrer inhaltlichen Dimension und andererseits unter Berücksichtigung der bereits diskutierten Positionen von Foucault und Agamben im Hinblick auf ihre machtheoretischen Implikationen aufzuschlüsseln. In Bezug auf den inhaltlichen Aspekt ist festzustellen, dass Baudrillard regelrecht im Zeitraffer eine kleine Genealogie des arbeitenden Subjekts im Kapitalismus präsentiert, das als eine raffinierte gesellschaftliche Form erscheint, an deren Ursprung brutale Unterwerfung nach einer verlorenen Auseinandersetzung auf Leben und Tod steht und in die eine fortdauernde, tiefe Demütigung eingeschrieben ist. Damit ist bereits auf der Ebene der realen Macht eine Richtung vorgezeichnet, in die sich Baudrillards insgesamt weitläufiger angelegte Genealogie entwickeln wird, wobei hier zahlreiche Stationen ausgespart bleiben, die es nachfolgend zu ergänzen gilt, um dann bei der Diskussion der imaginären Macht auf die Genealogie des Sklaven zurückzukommen.

Im Hinblick auf die machtheoretische Dimension findet sich zunächst eine Form der von Agamben beschriebenen Ausnahme-Beziehung.⁵⁵ Baudrillard beschreibt im Zusammenhang mit der Szene die Situation »in der tödlichen Frist der Macht zu leben« und »das Leben zu schulden«.⁵⁶ Allerdings ist das Leben in diesem Fall weniger in das Recht als vielmehr in die Arbeit hereingenommen, sodass sich statt einer Thanatopolitik so etwas wie eine Thanatoökonomie abzuzeichnen beginnt. Über die Szene hinaus impliziert aber schon der zuvor nachgezeichnete Übergang vom symbolischen Tausch zur Trennung von Leben und Tod die Instituierung eines Banns – als

54 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 83–84. Baudrillard selbst weist dort außerdem auf Hegels Dialektik von Herr und Knecht hin. Da dieser Punkt im Rahmen dieser Arbeit nicht näher erörtert wird, ist außerdem darauf hinzuweisen, dass die androzentrische Prägung dieser Passage symptomatisch für *Der symbolische Tausch und der Tod* ist.

55 Siehe Kapitel 4 [Anm. 7].

56 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 85.

Folge der unterbrochenen symbolischen Beziehung: »Die Macht ist nur möglich, wenn der Tod nicht mehr in Freiheit ist, wenn die Toten unter Überwachung gestellt werden, wobei die künftige Einschließung allen Lebens zu erwarten ist.«⁵⁷ Im Rahmen dieser kulturellen Logik, die sich über die Ausnahme-Beziehung zum Tod konstituiert, markiert das eingeschlossene, das residuale Leben oder das Überleben alle möglichen Formen des Lebens und diese Markierung wirkt, wie sich zeigen wird, nicht nur auf der Ebene der realen Macht, sondern ebenso auf den höherstufigen Ebenen der symbolischen und imaginären Macht – Institutionen, sozialen Bedeutungssystemen und Selbstbezügen – nach.

Weiterhin lässt sich Baudrillards Urszene auch zu Foucault ins Verhältnis setzen, und zwar sowohl zu den systematisch-begrifflichen Prinzipien der Machtanalytik – Relationalität, Intentionalität und Produktivität der Macht – als auch zur bereits ausführlich diskutierten Konzeptualisierung der Biopolitik.⁵⁸ Im Hinblick auf die Machtanalytik ist noch einmal auf den letzten Satz des obigen Zitats hinzuweisen. Denn der eigentliche Einsatzpunkt für Baudrillards Denken von Macht ist nicht so sehr die physische Unterwerfung oder die souveräne Entscheidung über Leben und Tod, auch wenn das die äußersten Konsequenzen der Macht sein können. Tatsächlich ist für Baudrillard »die Macht [...] immer und überall [...] durch den Akt des Gebens« definiert, die »Gabe ist die Wurzel und das Wesen der Macht selbst« und nur »die Gegengabe hebt die Macht auf – die Reversibilität des symbolischen Tauschs.«⁵⁹ Der letzte Punkt ist entscheidend: Der Begriff der Gabe ist hier nicht ökonomistisch oder kontraktualistisch zu verstehen – zur Erinnerung, diese Zugänge verwirft auch Foucault

57 Ebd. S. 232.

58 Baudrillard hat weder eine systematische Theorie der Macht noch ein Programm der Machtanalytik entwickelt, allerdings ist Baudrillards Denken der Macht zumindest partiell durch seine Foucault-Rezeption informiert. Siehe dazu das bereits erwähnte Baudrillard: *Oublier Foucault*.

59 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 85, 91 [Anm. 38].

in der *Vorlesung vom 7. Januar 1976*⁶⁰ –, sondern ausgehend von dem gabentheoretisch inspirierten Konzept des symbolischen Tausches als ambivalentes, reversibles, soziales und relationales (Kräfte-)verhältnis. Folglich ist die Reversibilität der Gradmesser dieses Verhältnisses, die »Machtergreifung [...] die einseitige Austeilung der Gabe« und das Zeichen der »Herrschaft« schließlich »das Monopol der Gabe ohne Gegengabe«.⁶¹

Da Herrschaft jedoch selbst in Grenzformen niemals absolut ist⁶² und jede »Herrschaft [...] kompensiert werden [muss]«, bedeutet die »Verlagerung vom Symbolischen zum Ökonomischen« de facto eine Verschiebung von einer »offen und direkt zur Schau« gestellten »Reversibilität der Macht« – etwa durch den »Opfertod (den rituellen Tod des Königs oder des Anführers) oder auch durch die rituelle Umkehrung (Feste und andere Riten der Gemeinschaft, was gleichfalls Formen des Opfers sind)« – hin zu »simulierten« Formen der »Kompensation der Macht«, die tendenziell eine »Reproduktion der Macht« begünstigen, insofern in ihnen die Macht nicht »wirklich aufs Spiel«

60 Siehe Kapitel 1.

61 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 78-79. Siehe dazu auch folgende Ausführungen: »Man hat aus der Gabe, unter dem Namen des Gabentauschs, das Kennzeichen der primitiven ›Ökonomien‹ und damit zugleich eine Alternative zum Prinzip des Wertgesetzes und der politischen Ökonomie gemacht. Es gibt keine schlimmere Täuschung. Die Gabe ist unser Mythos, der idealistische Mythos, der unseren materialistischen Mythos ergänzt – wir begraben die Primitiven unter beiden zugleich. Der primitive symbolische Prozess kennt nicht die Unentgeltlichkeit der Gabe, er kennt nur die Herausforderung und die Reversion der Tauschvorgänge. Wenn diese vernichtet ist, eben durch die Möglichkeit des einseitigen Gebens [...], dann ist die eigentliche symbolische Beziehung tot, und die Macht tritt auf den Plan, die sich in der Folge nur noch im ökonomischen Rahmen des Vertrags entfalten wird. [...] Wir [...] gründen unsere Ordnung auf die Möglichkeit, zwei gesonderte Pole des Austauschs herauszulösen und zu verselbständigen: Woraus entweder der äquivalente Tausch (der Vertrag) oder der nichtäquivalente Tausch ohne Gegenleistung (die Gabe) folgt.« Ebd. S. 78 [Anm. 32].

62 Siehe dazu etwa Därmann: *Undienlichkeit*.

gesetzt wird.⁶³ An dieser Stelle ist der Aspekt der Intentionalität oder Rationalität der Macht zumindest berührt. Produktiv ist die Macht schließlich, um auf Baudrillards Szene zurückzukommen, nicht so sehr aufgrund der Tatsache, dass das Leben der Arbeit unterworfen und ausgebeutet wird, sondern weil mit der Gabe des Lebens die Gabe einer Lebensform einhergeht – »die Gabe der Arbeit [...], die Gabe der Medien und der Botschaften [...], und überall und in jedem Augenblick die Gabe des Sozialen, der Schutz-, Sicherheits-, Gewährungs- und Beanspruchungsinstanz des Sozialen« –, die auf ein geformtes und formatiertes Subjekt und damit auf die Ebene der symbolischen und der imaginären Macht verweist.⁶⁴ Baudrillard bringt das folgendermaßen auf den Punkt: »Während die Macht darin besteht, einseitig zu geben (insbesondere das Leben, siehe oben), hat man erfolgreich die umgekehrte Einsicht verbreitet: Dass die Macht darin bestünde, einseitig zu nehmen und sich anzueignen.«⁶⁵

Diese Feststellung lässt sich nun unmittelbar mit Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik in Verbindung bringen. Sie erinnert insbesondere an die Variante in *Der Wille zum Wissen*, wenn Foucault die abschöpfende Macht mit der Steigerung, Verwaltung und Kontrolle des Lebens kontrastiert und allgemeiner an die Abgrenzung der zwei unterschiedlichen Machtparadigmen oder Gesellschaftstypen. Im Gegensatz dazu kommt Baudrillards Ansatz, demzufolge das eigentliche Zielobjekt der Macht offenbar immer schon das Leben ist und der trotzdem sensibel für die historische Besonderheit der biopolitischen Situation ist, vollkommen ohne Bezüge auf das Problem der Souveränität sowie die klassische politische Theorie aus. Diese Herangehensweise vermeidet die damit verbundenen theoretischen Prämissen und umgeht derart sowohl die Kontrastierung und Periodisierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht als auch den merkwürdigen Schritt, den Tod jenseits der Macht zu stellen. Der gabentheoretisch inspirierte Zugang und das Ausgehen von der Figur des symbolischen Tausches zwi-

63 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 88-89.

64 Vgl. ebd. S. 79.

65 Vgl. ebd. S. 89.

schen Leben und Tod verhindert solche Ausschlüsse und stellt die Offenheit gegenüber beiden Dimensionen sicher: Die Gabe des Lebens und die Gabe des Todes, die Macht ›das Leben zu geben‹ und ›den Tod zu geben‹, artikulieren sich in historisch kontingenten Modalitäten und Konfigurationen und bedingen sich gegenseitig. Gleiches gilt im Übrigen für die Engführung auf den Bereich des Politischen bei Foucault und Agamben: Baudrillards Urszene gibt unmittelbar auch den Blick auf das Feld des Ökonomischen frei, wohlgemerkt ohne das Problem der souveränen Macht oder die Dimension des Politischen auszuschließen: »Arbeit, Produktion, Ausbeutung sind nur einige der möglichen Verwandlungen dieser Machtstruktur, die eine Todesstruktur ist.«⁶⁶ Es lässt sich hinzufügen: die souveräne Macht ist eine andere. Nach diesen Anmerkungen zu Baudrillards Denken der Macht ist der Weg frei, um die raffinierteren Formen und das Systemtisch-Werden dieser Macht ›das Leben zu geben‹ und ›den Tod zu geben‹ auf der symbolischen und der imaginären Ebene weiterzuverfolgen, die wie schon bei Nietzsche als logisch und chronologisch nachgeordnet zu betrachten sind.⁶⁷

5.2.2 Symbolische Macht und die politische Ökonomie des Todes

Während die Urszene in Baudrillards Genealogie in verdichteter Form den Bruch des symbolischen Tausches und die Trennung von Leben und Tod als physischen Gewaltakt skizziert und in schnellen, groben Linien einige Folgeentwicklungen vorzeichnet, wird die Ebene der symbolischen Macht detaillierter entfaltet. Im Zentrum stehen dabei solche »sozio-kulturellen Praktiken [...], die selbst schon Gewaltakte im Gewand eines sozialen Sinns [...], Gewalt in Konjunktion mit Bedeutung« sind, insofern sie eine »durch institutionelle und interpretatorische Arrangements abgestützte moralische Gesamtsicht als einzig mögliche« und damit als »eine neutrale, quasi-natürliche Perspektive« präsentieren⁶⁸: »Machtausübung besteht auf dieser Stufe in Weltanschauungsar-

66 Vgl. ebd. S. 85.

67 Siehe dazu Kapitel 2.1.

68 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 120-121.

beit, in einem gezielten Einwirken auf das Selbstbild und die Selbstbewertung moralischer Akteure anhand von Ideen und moralisch-religiösen Vorstellungen, die von einer Art weltanschaulicher Elite vermittelt werden.«⁶⁹

Baudrillard vermerkt in dieser Hinsicht zunächst, dass »[p]arallel zur Absonderung der Toten [...] der Begriff der Unsterblichkeit [entsteht]« und »das Jenseits des Todes [...] nur eine Fabel [ist], welche die reale Auslieferung der Toten und die Unterbrechung des symbolischen Austausches mit ihnen vertuscht« und setzt dann zu einer Beschreibung historischer gesellschaftlicher Arrangements an, die mit dieser subtileren Form der Machtausübung korrespondieren. Es folgen Bemerkungen zum alten Ägypten, wo erst »einige Mitglieder der Gruppe (die Pharaonen, dann die Priester, die Chefs, die Reichen und die Mitglieder der herrschenden Klasse)« ihre Macht durch die Zuschreibung der Unsterblichkeit besiegeln, dann jedoch »gegen 2000 v. Chr.« alle »zur Unsterblichkeit« gelangen.⁷⁰ Baudrillard notiert: »Das ist eine Art von sozialem Erfolg, vielleicht erzwungen durch Gewalt; ohne aus Sozialgeschichte Fiktion zu machen, kann man sich im Ägypten der Alten Dynastien sehr gut Revolten und soziale Bewegungen vorstellen, die das Recht auf Unsterblichkeit für alle forderten.«⁷¹ Die Demokratisierung der Unsterblichkeit bedeutet allerdings weniger eine Bewegung in Richtung reversibler Machtstrukturen, sondern vielmehr eine noch wirksamere Form der Vermachtung: »[R]äumlich und sozial demokratisiert« wird »aus dem Privileg einiger [...] das virtuelle Recht aller«, dann »verallgemeinert und verewigt sich« die Unsterblichkeit »in den despotischen Gesellschaften mit der totalen Überlegenheit der Macht«, um schließlich »Gott selbst«, der »Unsterblichkeit par excellence« zuzukommen, »von dem aus durch Neuverteilung die Unsterblichkeit für alle hervorgeht.«⁷² Weiter heißt dazu:

69 Ebd. S. 120.

70 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 228-229.

71 Ebd. S. 229.

72 Vgl. ebd. S. 229-230.

»Aber diese Phase des unsterblichen Gottes, die mit den großen Weltreligionen und besonders mit dem Christentum zusammenfällt, ist bereits diejenige einer sehr großen Abstraktheit gesellschaftlicher Macht im römischen Imperium. Wenn die griechischen Götter sterblich sind, so deshalb, weil sie mit einer spezifischen und noch nicht universell gewordenen Kultur verbunden sind. [...] Ursprünglich distinktives Emblem der Macht, wirkt die Unsterblichkeit der Seele während des ganzen Christentums als gleichmachender Mythos, als Demokratie im Jenseits gegenüber der weltlichen Ungleichheit vor dem Tode.«⁷³

So erscheint die »*Institution* des Todes [...] wie die des Weiterlebens und der Unsterblichkeit eine späte Errungenschaft des *politischen* Rationalismus der Priesterkassen und der Kirchen: Durch die Verwaltung dieser imaginären Sphäre des Todes begründen sie ihre Macht.« Und insofern dieser Tod als »universelle menschliche Bedingung« auf die »*gesellschaftliche* Diskriminierung der Toten« verweist, bleibt die Unsterblichkeit in ihrer institutionalisierten Form »das Erbteil einer Kultur und im Inneren dieser Kultur das Erbteil einer gesellschaftlichen und politischen Kaste« – mit allen Konsequenzen⁷⁴:

»Haben die Missionare jemals an die unsterbliche Seele der Eingeborenen geglaubt? Hat die Frau wirklich eine Seele im ›klassischen‹ Christentum? Und die Wahnsinnigen, die Kinder, die Kriminellen? Faktisch haben letztendlich nur die Mächtigen und die Reichen eine Seele. Die soziale, politische und ökonomische Ungleichheit vor dem Tode (Lebenschancen, Prestige durch Totenfeiern, Ruhm und Weiterleben im Gedächtnis der Menschen) ist nichts als ein Rückfall in folgende grundlegende Diskriminierung: die einen, allein wahrhaftige ›menschliche Wesen‹, haben das Recht auf Unsterblichkeit, die anderen haben nur das Recht auf den Tod.«⁷⁵

73 Ebd. S. 229–230.

74 Vgl. ebd. S. 230–231, 260.

75 Ebd. S. 231.

Gerade weil sich »die *reale* gesellschaftliche Diskriminierung« jenseits der bloßen physischen Unterwerfung in den Sinnstiftungen und Weltdeutungen »begründet und [...] es keinen anderen Ort gibt, keinen bedeutenderen, an dem sich Macht und gesellschaftliche Transzendenz bezeichnen«, ist »die priesterliche Macht«, die das »Monopol über den Tod« hält und die »exklusive Kontrolle der Beziehungen zu den Toten« ausübt, jedoch alles andere als unumstritten.⁷⁶ Die Auseinandersetzungen im Frühchristentums sowie die zahlreichen Häresien sind manifeste Ausdruck gesellschaftlicher Macht- und Deutungskämpfe:

»Das ganze Urchristentum, und später das populäre, messianische und häretische Christentum, lebte von der Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn und dem Verlangen nach unmittelbarer Realisierung des Reiches Gottes. [...] Ihre Vision beinhaltete die schlichte und einfache Auflösung des Todes im kollektiven Willen einer *unmittelbaren Ewigkeit*. Die großen manichäischen Häresien, die die Grundlagen der Kirche bedrohten, hatten das gleiche Prinzip, als sie diese Welt hier unten als agonistische Dualität des Prinzips von Gut und Böse interpretierten – sie ließen die Hölle auf die Erde steigen, was genauso gottlos ist, wie den Himmel herabsteigen zu lassen. Weil sie das Vorfeld des Jenseits vernichtet hätten, wurden sie grausam verfolgt, so wie die geistigen Häresien vom Typus des heiligen Francesco d'Assisi und des Gioacchino da Fiore, denen radikale Nächstenliebe so viel bedeutete, wie bereits auf Erden eine umfassende Gemeinschaft zu errichten und das Jüngste Gericht einzuleiten. Die Katharer gingen noch etwas weiter und wollten eine *realisierte* Vollkommenheit, die Einheit von Körper und Geist und die Immanenz des Seelenheils im kollektiven Glauben, wodurch sie die Macht des Todes der Kirchen verhöhnten. Im Laufe ihrer Geschichte musste die Kirche die Urgemeinde zerstören, weil jene die Tendenz hatte, ihr Seelenheil ausschließlich in der intensiven Wechselseitigkeit der Beziehungen, von der sie durchdrungen war, zu suchen, wobei sie ihre eigene Energie erschöpfte. Gegenüber der abstrakten Universalität Gottes

76 Vgl. ebd. S. 231-232.

und der Kirche praktizierten die Sekten und Gemeinden eine ›Selbstverwaltung‹ des Seelenheils, das in einer symbolischen Exaltation der Gruppe bestand und sich gelegentlich in einem Todesrausch vollendete. Die einzige Bedingung der Möglichkeit von Kirchen ist die unaufhörliche Vernichtung dieses symbolischen Anspruchs – [...]. Genau hier beginnt die politische Ökonomie.«⁷⁷

Als entscheidende Strategie der Machtsicherung gegen diese Gemeinschaften und ihre Formen der (Wieder-)Aneignungen des Lebens und des Todes setzt die institutionalisierte Kirche auf »eine *politische Ökonomie des individuellen Seelenheils*«, in der »durch den Glauben (der aber zur persönlichen Beziehung der Seele zu Gott geworden ist, anstelle eines Aufwallens der Gemeinde)« und »später durch die Anhäufung von Werken und Verdiensten« tatsächlich eine regelrechte »Ökonomie im eigentlichen Sinne des Wortes mit ihrer Endabrechnung und ihrer Äquivalenz« entsteht: »Das ›Königreich‹ geht wahrhaftig auf die andere Seite des Todes über – vor dem jeder sich *allein* wiederfindet.«⁷⁸ Im Zuge dieser Entwicklung der zunehmenden Individualisierung des Verhältnisses zum Tod, stellt Baudrillard im Hinblick auf die gesellschaftliche Präsenz des Todes um das 16. Jahrhundert signifikante Veränderungen fest:

»Mit dem 16. Jahrhundert verallgemeinert sich diese moderne Gestalt des Todes. Mit der Gegenreformation und den Besessenheits- und Trauerspielen des Barock, aber auch mit dem Protestantismus, der [...] das Gewissen Gott gegenüber individualisierte und die kollektive Zeremonie entleerte. [...] Vor dieser Wende im 16. Jahrhundert sind Vorstellung und Ikonographie des Todes im Mittelalter noch volkstümlich und vergnüglich. Es gibt ein *kollektives Theater* des Todes, der sich nicht in das individuelle Bewusstsein (oder später ins Unbewusste) verflüchtigt. [...] Unser Tod wurde tatsächlich im 16.

77 Ebd. S. 261-262. Siehe dazu außerdem ebd. S. 230.

78 Vgl. ebd. S. 262. Siehe zu diesem Thema auch Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Die Ausführungen zum Pastorat finden sich in den Vorlesungen 5-8.

Jahrhundert geboren. Seine Sense und seine Totenuhr, die Reiter der Apokalypse und die grotesken und makabren Spiele des Mittelalters hat er verloren. All das war noch Volkskunst und Fest, in denen sich der Tod noch austauschte, [...] zumindest als *kollektives* Phantasma am Giebel der Kathedralen oder in den Passionsspielen, die in der Hölle spielten. [...] Ihr Verschwinden ins Imaginäre ist nur das Zeichen ihrer psychologischen Verinnerlichung, als der Tod aufhörte der große Schnitter zu sein, um zur Angst vor dem Tode zu werden. Aus dieser psychologischen Hölle erwachsen andere, subtilere und wissenschaftlichere Generationen von Priestern und Hexern.«⁷⁹

Insbesondere der letzte Punkt deutet an, dass die Individualisierung des Seelenheils mit fundamentalen kulturellen Transformationen im Zusammenhang steht, die wiederum auf eine grundsätzliche Neukonfiguration gesellschaftlicher Machtverhältnisse verweist. So ist das »Verschwinden des religiösen Weiterlebens« nicht zuletzt auch »eine noch spätere Errungenschaft des politischen Rationalismus des *Staates*«, der sich nicht mehr »auf einem Imaginären des Jenseits, sondern auf dem Imaginären des Lebens selbst erhebt« und durch »die Verwaltung des *Lebens als objektives Überleben* [...] seine Macht« begründet.⁸⁰ Dabei übernimmt die politische Ökonomie des individuellen Seelenheils eine zentrale Scharnierfunktion im Prozess der »Desintegration der traditionellen christlichen und feudalen Gemeinden durch die bürgerliche Vernunft« und der Entstehung des bürgerlichen Staates mit dem »System der politischen Ökonomie«, deren sinnstiftende Macht »nicht weniger im Imaginären begründet liegt als die der Kirchen« und letztlich »nur deren phantastische Säkularisierung« ist: Sowohl in »der vollendeten Form des Religiös-Allgemeinen« der christlichen Weltanschauung als auch in der vollendeten Form »des Ökonomisch-Allgemeinen« der »kapitalistischen Welt« finden sich alle »allein wieder«, nun allerdings

79 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 262–264.

80 Vgl. ebd. S. 260. Zum Übergang vom Pastorat zur politischen Regierung siehe Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Das Problem der Regierung wird, ausgehend vom Pastorat und zunächst in Form der Staatsräson, wird in der Vorlesung 9 skizziert.

nicht mehr vor Gott, sondern »allein vor dem allgemeinen Äquivalent« und »allein vor dem Tode [...] – und das ist keine Koinzidenz. Denn die *allgemeine Äquivalenz ist der Tod*.« Mit der Rückkehr des Königreichs ins Diesseits erhält der Tod entsprechend dem objektiven Überleben ebenfalls seine objektive Form und rückt als sinnentleertes Ende des Lebens ins Zentrum eines Systems, das im Gegenzug »das Leben als absoluten Wert« setzt und »zum Hauptmotor der Rationalität der politischen Ökonomie« macht, deren Ziel schließlich vor allem in einer fortschreitenden »Kontrolle von Leben und Tod« besteht⁸¹:

»Akkumulation des Wertes und insbesondere der Zeit als Wert im Phantasma einer Übertragung des Todes in den Ausdruck linearer Unendlichkeit des Wertes. Selbst diejenigen, die nicht mehr an eine persönliche Ewigkeit glauben, glauben noch an die Unendlichkeit der Zeit wie an ein Gattungskapital, das überaus vielfältigen Interessen dient. [...] Unsere ganze Kultur ist nichts anderes als eine immense Anstrengung, Leben und Tod voneinander zu trennen und die Ambivalenz des Todes zum Vorteile der Reproduktion des Lebens als Wert und der Zeit als allgemeinem Äquivalent zu bannen. Den Tod abschaffen, das ist unser sich in alle Richtungen verzweigendes Phantasma: Überleben und Ewigkeit in den Religionen, Wahrheit in der Wissenschaft, sowie Produktivität und Akkumulation in der Ökonomie. Keine andere Kultur kennt diese distinktive Opposition zwischen Leben und Tod zugunsten eines Lebens als Positivität: das Leben als Akkumulation, der Tod als Zahltag.«⁸²

So offenbart sich die politische Ökonomie des Lebens aber im Kern als politische Ökonomie des Todes, »die Obsession des Todes und der Wille, den Tod durch die Akkumulation abzuschaffen« führt in »die absolute Sackgasse der politischen Ökonomie: durch Akkumulation will sie den Tod abschaffen – aber die zur Akkumulation benötigte Zeit ist selbst eine Zeit des Todes.«⁸³ Dabei gilt für die Lebenszeit in der politischen

81 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 231, 262-265, 315.

82 Ebd. S. 264, 266.

83 Vgl. ebd. S. 264-265.

Ökonomie grundsätzlich dasselbe wie für die christliche Unsterblichkeit: »Faktisch wird sie nur sehr knickerig zugestanden«. Die Gabe des Lebens und des Todes sind keineswegs gleich verteilt, denn das System unterliegt der »Logik des Profits oder des Privilegs.«⁸⁴

Neben der Ökonomie erwähnt Baudrillard noch ein weiteres fundamentales Element in diesem neuen gesellschaftlichen Gefüge: die Wahrheit der Wissenschaft. Wenn der Individualisierung in der politischen Ökonomie des Seelenheils eine wichtige Scharnierfunktion in der Transformation gesellschaftlicher Machtverhältnisse zukommt, in deren Verlauf die Weltdeutung der Kirche an Glaubwürdigkeit verliert und also die Banalisierung des Todes und der »soziale Imperativ« der Akkumulation des Lebens Raum greifen, ist es eben die Wahrheit der Wissenschaft, insbesondere der Wissenschaft vom Leben und vom Tod, die zum zentralen Orientierungspunkt der Weltdeutung aufsteigt und das Gerüst zur Verfügung stellt, das die Selbstverhältnisse der Subjekte maßgeblich rahmt und präformiert, indem sie Individuen an ihre natürliche Lebensform »kettet«. Die individuelle Beziehung zu Gott in Erwartung eines Weiterlebens im Jenseits verwandelt sich in die individuelle Beziehung zur wissenschaftlich verbrieften, natürlichen Frist des eigenen Lebens in der politischen Ökonomie des Todes, in Erwartung eines definitiven Endes. Diese Verschiebung gilt es noch genauer zu fassen, um dann Baudrillards Panorama der Lebens- und Todesformen der Subjekte in der politischen Ökonomie des Todes zu entfalten. Damit ist die Ebene der imaginären Macht erreicht, die die »lebensorientierenden Größe[n]«, die »Verhaltensweisen und Selbstverständnisse« sowie das Moment »der Implizierung und Komplizität« ins Zentrum stellt.⁸⁵

84 Vgl. ebd. S. 230, 314.

85 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 122-124. In diesem Zusammenhang ist auf Baudrillards Überlegungen zum genetischen Code im Abschnitt *Die Metaphysik des Codes* im hier nicht berücksichtigten Kapitel über *Die Ordnung der Simulakren* hinzuweisen. Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 105-113.

5.2.3 Imaginäre Macht und die politische Ökonomie des Todes

Baudrillard macht geltend, dass die »Irreversibilität des biologischen Todes, sein objektiver und punktueller Charakter, [...] ein Produkt der modernen Wissenschaft« und »eine Besonderheit unserer Kultur« ist und erinnert dagegen noch einmal an »die radikale *Unbestimmtheit* von Leben und Tod und die Unmöglichkeit, sie einzeln in einer symbolischen Ordnung zu verselbständigen«. Im Gegensatz dazu ist »unsere moderne Idee vom Tode [...] durch ein ganz anderes Vorstellungssystem bestimmt: das der Maschine und des Funktionierens. Eine Maschine läuft oder sie läuft nicht. So ist die biologische Maschine tot *oder* lebendig.«⁸⁶ Mit der »biologischen Definition des Todes und dem logischen Willen der Vernunft korrespondiert eine ideale und genormte Form des Todes: Der »natürliche« Tod.« Diesem »normale[n]« Tod«, der »am »Ende des Lebens« eintritt« entspricht auf der anderen Seite ein Leben als »Akkumulationsprozess«, das im Zeichen von »Wissenschaft und bio-medizinische[r] Technik zur Verlängerung des Lebens« einer »quantitativen Strategie« unterliegt und den »Übergang vom Leben zum Lebens-Kapital (zu einer quantitativen Bewertung)« markiert.⁸⁷ Diese Vorstellung von Leben und Tod korrespondiert mit der bereits dargelegten Logik und Funktionsweise der politischen Ökonomie des Todes:

86 Vgl. ebd. S. 289. Baudrillard stellt ganz ähnlich wie später Agamben die Grenzen dieses Denkens fest und findet dort die Ambivalenz des Symbolischen wieder: »Und selbst die Biologie gesteht ein, dass man seit der Geburt zu sterben beginnt, aber diese Aussage bleibt im Rahmen einer funktionellen Definition. Etwas anderes ist es zu sagen, dass der Tod das Leben artikuliere, sich mit dem Leben austausche und der Höhepunkt des Lebens sei [...]. Es ist übrigens kurios zu beobachten, wie der Tod für die Wissenschaft selbst technisch immer unbestimmbarer wird: Herzstillstand, das Aussetzen der Gehirnströme, dann ... was noch? Es gibt hier mehr als einen objektiven Fortschritt: Im Innern der Wissenschaft prallt irgendetwas vor der Unbestimmbarkeit und Unhaltbarkeit des Todes auf symbolischer Ebene zurück.« Ebd. S. 289-290.

87 Vgl. ebd. S. 295. Zur Logik des Humankapitals im Neoliberalismus siehe Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*. Vorlesung 9 sowie Gertenbach: *Die Kultivierung des Marktes*.

»Für jeden soll es möglich sein, bis zur Grenze seines biologischen Kapitals zu gelangen [...] als ob jeder sein kleines Lebensschema, seine ›normale Lebenserwartung‹ und einen ›Lebens-Vertrag‹ in der Tasche hätte – daher der *soziale* Anspruch auf eine Lebensqualität, zu der ein natürlicher Tod gehört. Ein neuer Gesellschaftsvertrag: [...] Jeder hat das Recht, aber gleichzeitig auch die *Pflicht* eines natürlichen Todes. Denn dieser ist der für das System der politischen Ökonomie charakteristische Tod, ihre Art eines *aufgezwungenen* Todes: [...] Jeder ist seines Todes enteignet, es ist ihm nicht mehr möglich, so zu sterben, wie er es möchte. [...] Das Prinzip des natürlichen Todes entspricht einer Neutralisierung des Lebens schlechthin. [...] Das Leben muss auf Quantität (und der Tod folglich auf ein Nichts) reduziert werden, um es [...] dem Äquivalenzgesetz anzupassen.«⁸⁸

Diese Verbindung der biologischen Bestimmung von Leben und Tod mit der Logik der politischen Ökonomie konfiguriert also sowohl die Lebensformen als auch die Todesformen in der politischen Ökonomie des Todes. Für erstere ist nun zunächst festzuhalten, dass die Gabe des Lebens als Akkumulationsprozess in erster Linie ein Leben in Arbeit bedeutet. In einem längeren Abschnitt zum Problem der Todesstrafe weist Baudrillard darauf hin, dass diese in der Vergangenheit »immer infolge der Entdeckung vorteilhafterer ökonomischer Substitute reduziert« wurde, »die später als ›menschlicher‹ rationalisiert wurden.«⁸⁹ Es folgt eine historische Skizze, die entsprechend den Bestimmungen von Foucault und Agamben auf das Zeitalter der Biopolitik hinausläuft. Den Ausgangspunkt bildet dabei Baudrillards Urszene auf der Ebene der realen Macht:

»So die geschonten Kriegsgefangenen, um aus ihnen Sklaven zu machen; so die Verbrecher in den Salzminen von Rom; so das Duellverbot im 17. Jahrhundert; die Institutionen der Zwangsarbeit als Reparationszahlung [...]. ›Unsere Todesstrafe ist keineswegs eine Erbschaft der Scheiterhaufen des Mittelalters. Sie hat ihre eigene Geschichte.

88 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 295–297.

89 Vgl. ebd. S. 314.

Sie ist das Residuum einer Rechtsprechung, die ein Zeitgenosse der politischen Ökonomie ist und deren wildeste Phase – das Blutgesetz im England des 19. Jahrhunderts – mit der industriellen Revolution zusammenfällt. Der mittelalterliche Brauch behielt den Tod für einige besonders ernste Fälle vor. Dann wird die Kurve, in Verbindung mit der immer wichtiger werdenden Verteidigung des Rechtes auf Privateigentum, immer steiler bis zum Höhepunkt im 18./19. Jahrhundert. Die Kurve verläuft parallel zum Aufstieg der bürgerlichen Kapitalistenklasse. Und das Absinken nach 1850 ist kein Ergebnis eines absoluten menschlichen Fortschritts, sondern der Fortschritte des kapitalistischen Systems.«⁹⁰

Im ersten Schritt führt diese Darstellung noch einmal in drastischer Form den bereits in der Urszene etablierten Zusammenhang zwischen der »Aufschiebung des Todes« und der Gabe eines »Lebens in Arbeit« vor Augen.⁹¹ Darüber hinaus deutet das schlussendliche Abfallen der Kurve aber auf eine Transformation des Systems der politischen Ökonomie des Todes zu subtileren Mechanismen der Vermachtung hin und damit die Ebene der imaginären Macht an. Baudrillard beschreibt diese Entwicklung an anderer Stelle detaillierter und durchläuft dabei im Grunde genommen noch einmal alle drei Ebenen der Macht: Während etwa die »ludditischen Praktiken« der »ersten Generationen der Industrialisierung« sich noch direkt gegen »die Maschinen [...] als das, was sie sind, als Zeichen, die direkt und unmittelbar das gesellschaftliche Todesverhältnis in Gang setzen« richten – Ebene der realen Macht – und »der süße Traum einer geschichtlichen Dialektik der Produktion« als Spurenelement noch in den zunehmend institutionalisierten Auseinandersetzungen zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmervertretungen aufgehoben ist⁹², wobei Baudrillard die Institution der Gewerkschaften und

90 Ebd. S. 314-315. Darin ein Zitat aus Koestler: *Reflexions sur la potence*. zit.n. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 315 [Anm. 85].

91 Ebd. S. 84.

92 »Im Deutschen heißt der Unternehmer, der die Arbeit gibt, ›Arbeitgeber‹, der Arbeiter, der sie annimmt, ›Arbeitnehmer‹. Was die Arbeit angeht, so ist es der Kapitalist, der gibt, der die Initiative der Gabe hat, was ihm in jeder Gesell-

ihre ökonomisch-rassistische Komplizität mit der Basis und der bürgerlich-kapitalistischen Klasse problematisiert⁹³ – Ebene der symbolischen Macht –, so ist die gegenwärtige Situation der politischen Ökonomie des Todes vornehmlich durch ein Wirken auf der Ebene der imaginären Macht geprägt, und zwar insofern »jeder sich mit seinem individuellen Interesse identifiziert und sich zum Buchhalter und Kapitalisten seines eigenen Lebens macht.«⁹⁴ In diesem Sinne wird das Kapital zur »Form des Gesellschaftsverhältnisses«, zur »Herrschaftsform«, und über die Arbeit, indem sie durch »die Bindung des Körpers, von Zeit, Raum und grauer Materie [...] zur totalen Erfassung und Inbeschlagnahme der Personen« führt und damit regelrecht »zur Lebensweise selbst« wird⁹⁵, schreibt sich die imaginäre Macht als »Form des Überlebenswillens der Subjekte« in die Subjekte ein, die auf diese Weise »ihre Existenz im Ganzen und ihre Alltagspraxis im Einzelnen rechtfertigen.« Die Arbeit

schaftsordnung eine Vorrangstellung und eine Macht sichert, die weit über das Ökonomische hinausreicht.« Ebd. S. 87.

- 93 »Von der Gesellschaft insgesamt als außerhalb der Klasse stehend angesehen, und so auch von der Gewerkschaft (mit der ganzen ökonomisch-rassistischen Komplizenschaft ihrer ›Basis‹ in diesem Punkt: Für die organisierte Arbeiterklasse, für die sich alles um ihr ökonomisch-politisches Kräfteverhältnis zur bürgerlich-kapitalistischen Klasse dreht, ist der ausländische Arbeiter ›objektiv‹ ein Klassenfeind), wirken die ausländischen Arbeiter durch eben diesen gesellschaftlichen Ausschluss als Analysatoren im Verhältnis von Arbeitern und Gewerkschaften, und allgemeiner im Verhältnis der ›Klasse‹ zu ihrer Vertretungsinstanz. [...] Die Situation wird nicht von Dauer sein: Gewerkschaften und Unternehmer haben die Gefahr gespürt und bemühen sich, die ausländischen Arbeiter als ›vollwertige Statisten‹ in die Szenerie des ›Klassenkampfes‹ einzugliedern. [...] Dies gesagt, ist der Proletarier heute ein ›normales‹ Wesen, ist der Arbeiter zur Würde eines vollwertigen ›Menschenwesens‹ befördert worden, in welcher Eigenschaft er übrigens alle herrschenden Diskriminierungen übernimmt: Er ist rassistisch, sexistisch und repressiv. Verglichen mit den gegenwärtigen Abweichlern, den Diskriminierten aller Art, steht er auf der gleichen Seite wie die Bourgeoisie, auf der Seite des Humanen, auf der Seite des Normalen.« Ebd. S. 53, 62.

94 Vgl. ebd. S. 29, 330.

95 Vgl. ebd. S. 24, 38, 42 [Anm. 18], 60.

wird zur »generelle[n] kulturelle[n] Form, die im Dienst der Moralisierung steht, moralische Imperative verdeckt und sie effektiv auch in andere Lebenssphären trägt«⁹⁶ – um sich letztlich selbst »als gesellschaftliche Zuteilung [...], als Reflex, als Moral, als Konsens, als Steuerung, als Realitätsprinzip« zu reproduzieren⁹⁷ und ihre »sozial stabilisierende Wirkung [zu] entfalten«⁹⁸:

»Ein gigantisches *Ritual von Zeichen der Arbeit* breitet sich über die ganze Gesellschaft aus – einerlei, ob das noch produziert. Hauptsache, es reproduziert sich. [...] Was man von euch verlangt, ist nicht, zu produzieren [...], sondern euch zu sozialisieren. [...] Es geht darum, im allgemeinen Szenario der Produktion als Zeichen zu fungieren, ganz wie die Arbeit oder die Produktion nur noch als Zeichen fungieren, als Termini, die mit der Nicht-Arbeit, dem Konsum, der Kommunikation usw. vertauschbar sind. Die Arbeit [...] lebt als Modell sozialer Simulation wieder auf.«⁹⁹

Dementsprechend haben sich die Formen der Arbeit, über die im System der politischen Ökonomie des Todes die »Implizierung und Komplizität« der Subjekte sichergestellt wird, im Vergleich zur physischen Unterwerfung auf der Ebene der realen Macht massiv verändert¹⁰⁰:

»job enrichment«, gleitende Arbeitszeit, größere Beweglichkeit, permanente Umschulung und Weiterbildung, Autonomie, Autosuggestion, Dezentralisierung des Arbeitsprozesses, bis hin zur kalifornischen Utopie der ins Wohnzimmer gelieferten Bildschirmarbeit. Man reißt euch nicht mehr barbarisch aus eurem Leben heraus, um euch der Maschine auszuliefern – man integriert euch mitsamt eurer Kindheit, euren Ticks, euren menschlichen Beziehungen, euren unbewussten Trieben, und selbst mit eurer Arbeitsverweigerung –, man wird schon

96 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 77, 123, 125.

97 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 26.

98 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 122.

99 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 26.

100 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 125.

einen Platz mit alldem für euch finden, einen persönlichen Arbeitsplatz, oder, wenn nicht, so doch eine Arbeitslosenunterstützung, die nach eurer persönlichen Gleichung berechnet ist – jedenfalls wird man euch nie mehr verlassen, die Hauptsache ist, dass jeder sich als Zielpunkt des ganzen Netzes begreift, als minimaler Zielpunkt, aber doch als Ziel und Ausdruck des Ganzen [...] – also, bitte, kein unartikulierter Schrei.«¹⁰¹

Allerdings ist »[d]ie freie Wahl der Arbeit selbst, die Utopie einer Arbeit nach dem Maß eines jeden« nur ein Bestandteil des »durchgängigen Designs des Lebens«, denn »die Aufnahmestruktur« ist längst »total geworden. Die Arbeitskraft [...] wird zum Design, wird vermarktet und gehandelt – die Produktion trifft sich mit dem Zeichensystem der Konsumwelt.« Letztere ist ein ebenso entscheidender Faktor in dieser »endlosen Reproduktion der Herrschaft« und das Bindeglied, der Lohn, ist die moderne »Form der simulierten Kompensation«, die »die einseitige Gabe der Arbeit« sanktioniert und die Logik der politischen Ökonomie des Todes fortsetzt¹⁰²:

»Man gibt euch auch den Lohn nicht im Austausch für die Arbeit, sondern damit ihr ihn ausgebt, was eine andere Form der Arbeit ist. Und der Lohnabnehmer reproduziert im Konsum, in der Benutzung der Gegenstände, genau *dasselbe* [...] *Verhältnis eines langsamen Todes, das er in der Arbeit durchmacht*. Der Benutzer lebt von dem gleichen *aufgeschobenen* Tod des Gegenstands (er opfert ihn nicht, er benutzt ihn, nutzt ihn in seiner Funktion) wie der Arbeiter von dem seinen unter dem Kapital. Und so wie der Lohn die einseitige Gabe der Arbeit kompensiert, ist auch der Preis, den er bezahlt hat, nur eine Kompensation des Benutzers für den aufgeschobenen Tod des Gegenstands.«¹⁰³

Tatsächlich wird der Benutzer – der englische Ausdruck *user* bezeichnet bekanntermaßen auch eine drogenabhängige Person und die Tat-

101 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 31.

102 Vgl. ebd. S. 31, 87, 89.

103 Ebd. S. 31, 87, 89.

sache, dass wir heute überall mit *user interfaces* konfrontiert sind und inzwischen *user interface design* und *user experience design* als Berufszweige etabliert sind, kann hier durchaus zu denken geben – zu einer paradigmatischen Figur der verinnerlichten Herrschaft in der politischen Ökonomie des Todes:

»Denn der Benutzer ist nach dem Proletarier zum Idealtyp des Sklaven der Industrie geworden. Der Benutzer der Güter, der Benutzer der Worte, der Benutzer des Geschlechts, der Benutzer der Arbeit selbst (der Arbeiter, der ›Produktionsagent‹, wird zum Benutzer seiner Fabrik und seiner Arbeit, als individueller und kollektiver Ausrüstung, als einer Form des Sozialdienstes), der Benutzer der Transportmittel, aber auch der Benutzer seines Lebens und seines Todes. Eine dezentrierte, extensive, sich in alle Richtungen erstreckende Strategie ist die Benutzung [...] die vollendete Form der Autogestion gesellschaftlicher Kontrolle.«¹⁰⁴

Die gleiche Logik der Benutzung gilt schließlich für den Bereich »der Nicht-Arbeit«, die Freizeit, die ein weiteres Glied in der imaginären Kette des Selbst bildet und genauso zum »allgemeinen Design des Lebens« dazugehört, wobei sie im Grunde – wie die Arbeit und der Konsum – ebenfalls Arbeit, »gleichfalls eine *Dienstleistung* ist, weil sie die gleiche Mobilisierung, die gleiche Investition« voraussetzt. Auch die Freizeit offenbart sich in letzter Instanz als Form der »Kontrolle, als permanente Beschäftigung an festgelegten Orten und zu festgelegten Zeiten, nach einem allgegenwärtigen Code«, die die Subjekte bindet: »Die Menschen müssen überall fixiert werden, in der Schule, in der Fabrik, am Strand, vor dem Fernseher oder in der beruflichen Weiterbildung – eine permanente und generelle Mobilisierung.« Kurzum: Die Arbeit »ist [...] der Spiegel der Gesellschaft, ihr Imaginäres, ihr phantastisches Realitätsprinzip.«¹⁰⁵

Darüber hinaus gibt es noch ein weiteres Steinchen im Mosaik der imaginären Macht: das Bekenntnis zur Sicherheit. Allerdings bildet die

104 Ebd. S. 41.

105 Vgl. ebd. S. 24, 25, 30, 31, 38.

Frage der Sicherheit aufgrund einer gewissen Ambivalenz einen neuralgischen Punkt im Gefüge der politischen Ökonomie des Todes. Um ein reibungsloses Funktionieren des Systems zu gewährleisten, ist die Sicherheit auf der einen Seite ein entscheidender Faktor, auf der anderen Seite berührt sie die Schnittstelle von Leben und Tod, bindet also nicht nur Subjekte an die bestehende Ordnung, sondern weist gleichzeitig implizit über die »sublimiert[e] und indirekt[e]« und damit »tendenziell unsichtbar[e]« Form hinaus auf die Ebene der realen Macht sowie die Tatsache zurück, dass die Subjekte nach wie vor in der tödlichen Frist der Macht leben.¹⁰⁶ Über eine nähere Betrachtung dieser Doppeldeutigkeit führt der Weg dann zu den Todesformen in der politischen Ökonomie des Todes.

In der Auseinandersetzung mit dem Problem der Sicherheit stellt Baudrillard zunächst gegenwärtig »ein ›natürliches‹, ›ewiges‹ und ›spontanes‹ Bedürfnis nach Sicherheit« fest und gleich darauf, durch den Aufweis der dahinter liegenden, aber vergessenen, machtbedingten Gewordenheit dieses Bedürfnisses, radikal infrage¹⁰⁷:

»Dennoch musste sie durchgesetzt werden. [...] Es ist gelungen, die Leute mit dem Virus von Selbsterhaltung und Sicherheit zu impfen, wenn sie sich auch bis auf den Tod bekämpfen, um sie zu erlangen. [...] Man musste sie mehrere Generationen lang bearbeiten, bis sie schließlich glaubten, dass sie danach ein ›Bedürfnis‹ haben: Dieser Erfolg ist ein wesentlicher Aspekt der ›sozialen‹ Domestizierung und Kolonialisierung. Dass ganze Gruppen es vorzogen zu krepieren, anstatt sich durch den terroristischen Eingriff von Medizin, Vernunft, Wissenschaft und Zentralgewalt zerstören zu lassen, ist vergessen und hinter dem universellen Moralgesetz des Selbsterhaltungs-›Triebes‹ verborgen.«¹⁰⁸

Die Sicherheit bildet also einen grundlegenden Bestandteil der Logik des individuellen Lebens-Vertrags, der das »Recht auf Leben und Si-

106 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 123.

107 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 329.

108 Ebd. S. 329.

cherheit« festschreibt. Um das individuelle Imaginäre einer angemessenen Quantität an Lebens-Kapital, das zur Benutzung zur Verfügung steht, abzusichern, ist die Sicherheit als »Form sozialer Kontrolle in Gestalt einer Erpressung zum Leben und zum Weiterleben« von eminenter Bedeutung. Dementsprechend sind »die ›Sicherheitskräfte‹ [...] von den Lebensversicherungen und der Sozialversicherung« bis hin zur »Bereitschaftspolizei« in der Gesellschaft »überall präsent«, sodass sich das residuale Leben in der politischen Ökonomie des Todes als ein »vom System eingekesselten Leben« offenbart, »eine Vorbeugung gegen den Tod auf Kosten einer kontinuierlichen Abtötung: Das ist die paradoxe Logik der Sicherheit«, sie entspricht dem »Beefsteak in der Plastikfolie: Umgeben euch mit Särgen, um euer Sterben zu verhindern.«¹⁰⁹

Darüber hinaus ist die Sicherheit als Teil der Ökonomie »ein industrielles Unternehmen« zur »Ummünzung des Todes, des Unfalls, der Krankheit«, allerdings nicht so sehr, damit »die Menschen leben«, denn das ist nur scheinbar der Fixpunkt eines Systems, das stattdessen »überall den Tod als Axiom voraussetzt«, sondern vor allem, um zu gewährleisten, dass »sie nur den einen, durch das System autorisierten Tod sterben« können. Damit eröffnet sich eine Perspektive auf die Sicherheit als »innere Reproduktionsbedingung eines Systems, das ein bestimmtes Stadium von Expansion erreicht hat, so wie das feedback nur ein innerer Regulationsprozess von Systemen ist, die einen gewissen Grad von Komplexität erreicht haben.« In der politischen Ökonomie des Todes wird eben nicht nur das Leben, sondern auch den Tod sichergestellt. Denn für das Funktionieren des Systems ist es letztendlich zweitrangig »ob man die Leute umbringt oder sie zwingt weiterzuleben [...], wesentlich ist, dass man ihnen die Entscheidung darüber entzieht und dass sie niemals frei über ihr Leben und ihren Tod verfügen können, sondern dass sie unter gesellschaftlicher Zensur leben und sterben.« Insofern ist die Sicherheit gleichsam »die industrielle Fortsetzung des Todes« und die Tatsache, dass »[u]nser System [...] von der Produktion des Todes« lebt und gleichzeitig die Sicherheit erzeugt,

109 Vgl. ebd. S. 302, 325-326, 328.

keinesfalls ein Widerspruch, sondern »eine einfache Drehung des Zyklus, durch das [sic!] beide Ziele vereinigt werden.« Baudrillard bezieht diese Bemerkung hinsichtlich der industriellen Fortsetzung des Todes zuerst auf »[u]nsere ganze technische Kultur«, die von den »Waffen (die überall das Urbild materieller Produktion bleiben)« über »die uns umgebenden Maschinen« bis hin zur »Überproduktion von umweltverschmutzenden, leicht zerbrechlichen und veraltenden Gegenständen« regelrecht ein »künstliches Milieu des Todes« schafft. So funktioniert die »Ökonomie [...] nur durch diese Aufrechterhaltung der Bedrohlichkeit des Todes, den sie *innerhalb der materiellen Produktion aufrechterhält* – [...] indem sie das *disponible Warenlager des Todes* wieder auffüllt«. Dagegen ist »[e]ine Ökonomie haltbarer und guter Produkte [...] undenkbar: Die Ökonomie entwickelt sich nur, indem sie Gefahr, Umweltverschmutzung, Verschleiß, Enttäuschung und Furcht erzeugt.«¹¹⁰

Hier konvergieren aber die »Biologisierung des Körpers und Technisierung seiner Umgebung«, Benutzer und Gegenstand, aufgeschobener Tod für ein Leben in Arbeit und aufgeschobener Tod für eine befristete Benutzung: »Selbst unser zu einer biologischen Maschine gewordene Körper hat diesen unorganischen Körper zum Vorbild und gleichzeitig wird er zu einem *lästigen Gegenstand*, der der Krankheit, dem Unfall und dem Tode verfällt.« Anders gesagt: Die Logik der politischen Ökonomie des Todes produziert beständig menschliche Mangel- und Ausschussware, die über eine Reihe von Sicherheitsstrategien bis zu einem gewissen Grad in das System integriert werden kann, »so wie die Ökologie die industrielle Fortsetzung der Umweltverschmutzung ist« und darüber hinaus, um im Bild zu bleiben, unter Umständen endgültig aussortiert wird. Baudrillard beschreibt dementsprechend zwei Arten wie das Sicherheits- und Kontrollregime der politischen Ökonomie des Todes auf der Seite des Todes funktioniert und weist im Zuge dessen ihren historischen Zusammenhang auf¹¹¹:

110 Vgl. ebd. S. 320, 325–328. An anderer Stelle hält Baudrillard mit Marshall Sahlins fest, dass der Markt als »ökonomische Rationalisierung des Tausches [...] eine gesellschaftliche Form ist, die den Mangel produziert.« Vgl. ebd. S. 265.

111 Vgl. ebd. S. 326–327.

»Wir kennen gegenüber abweichendem Verhalten nur noch Ausrottung oder Therapie. Wir können nur noch ausgliedern, ausmerzen und in gesellschaftliche Abgründe herabstoßen. [...] Indem die Gesellschaft sich normalisierte, das heißt indem sie überall die Äquivalenzlogik verbreitete – vor der Norm ist jeder frei und gleich –, schloss die endlich sozialisierte Gesellschaft alle Anti-Körper aus. Im Zuge dessen hat sie deshalb bestimmte Auffanginstitutionen geschaffen – so erblühen im Laufe der Jahrhunderte Gefängnisse, Anstalten, Hospitäler und Schulen, nicht zu vergessen die Fabriken, die zugleich mit den Menschenrechten aufblühen –, eben so muss die Arbeit verstanden werden. [...] Denn der Tod und das Gefängnis waren noch die Wahrheit der gesellschaftlichen Rechtsprechung einer noch heterogenen und sektionierten Gesellschaft. Therapie und Wiedereingliederung (Recycling) sind die Wahrheit der gesellschaftlichen Rechtsprechung einer homogenen und normalisierten Gesellschaft. [...] Unter dem Zeichen der Werte des Lebens und der Toleranz ist es das gleiche, wenn auch abgemilderte System der Ausrottung, das das alltägliche Leben bestimmt – und dieses braucht keinen Tod, um seine Zwecke zu realisieren.«¹¹²

Baudrillard ergänzt, dass sich »in einer ersten Phase [...] die bürgerliche Ordnung des Verbrechens und des Wahnsinns durch Liquidierung und Einschließung« entledigte, während »in einer zweiten Phase« die »Winkelzüge von Medizin und Psychologie« dafür sorgen »alles auf der Basis von Therapie« zu neutralisieren: »Die Bestrafung gipfelt in der therapeutischen, psychologischen und psychiatrischen Wiedereingliederung. Die Strafgewalt findet ihr subtilstes Äquivalent in der Resozialisierung und in der Umerziehung«, das »Individuum wird als funktioneller Überlebender und Gegenstand von Wiedereingliederung behandelt – die Sorge und die Ruhe, mit der man es umgibt, die man in es *investiert*, sind gleichermaßen Spuren seiner Anomalie.« Nachdem also die Hochphase der »Verahrungs- und Konzentrationsanstalten«

112 Vgl. ebd. S. 309, 312, 319.

zu Ende gegangen ist und ihr Prinzip ebenso wie das »Prinzip der Fabrik und der Arbeit explodiert« sind, um sich dann »über den ganzen Raum der Gesellschaft« auszudehnen, sehen sich die Subjekte im Rahmen einer neuen »Gleichung der Verantwortlichkeit [...] in den Ausdrücken von Kausalität und Vertrag« mit Kombinationen aus Therapie und Arbeit in »subtilere[n] neokapitalistische[n] Formen« konfrontiert.¹¹³

Diese Historisierung offenbart, dass – im Gegensatz zu »traditionellen Gesellschaften«, in denen »[d]er Wahnsinnige, der Possenreißer, der Bandit [...] den Verhältnissen entsprechend« durchaus einer »Kultur der Grausamkeit« ausgesetzt sein konnte, allerdings im heutigen Sinn »kein minderwertiges, anomales und unverantwortliches Wesen« war, da sich »die Idee des Menschen in all ihrer metaphysischen Reinheit noch nicht durchgesetzt hatte« und »okzidentale Kultur und Rassismus« noch nicht existierten¹¹⁴ – die therapeutische »Toleranz, die es

113 Vgl. ebd. S. 41–42, 310, 313–314. Baudrillard fügt außerdem hinzu: »Diese lange Arbeit des Wahnsinns an der Gesellschaft, die ihn einschließt, hat mehrere Jahrhunderte gedauert; heute öffnen sich die Mauern der Anstalten – nicht aufgrund irgendeiner wunderbaren Toleranz, sondern weil die Arbeit der Normalisierung dieser Gesellschaft durch den Wahnsinn *vollendet* ist –, der Wahnsinn ist allgegenwärtig geworden, wobei ihm ein Aufenthalt weiter verboten bleibt. Die Anstalt wird im Innern des sozialen Feldes aufgelöst und aufgesogen, da die Normalität jenen Grad an Vollkommenheit erreicht hat, an dem sie die typischen Eigenschaften der Anstalt zurückgewinnt, weil der Virus der Einschließung in alle Fasern der ›normalen‹ Existenz eingedrungen ist. [...] In seiner fortgeschritteneren Phase, die mit progressivem, sogar revolutionärem Denken zusammenfällt, stützt sich das Kapital auf den Diskurs der Psychoanalyse: Unbewusstes, Unverantwortlichkeit, Toleranz, Wiedereingliederung. Gewissen und Verantwortlichkeit sind der normative Diskurs des Kapitals. Das Unbewusste ist der liberale Diskurs des Neokapitalismus.« Ebd. S. 227–228, 313 [Anm. 84].

114 Zu diesem Punkt heißt es weiterhin: »Jeder ›objektive‹ Fortschritt der Zivilisation hin zum Universellen entsprach einer immer stärkeren Diskriminierung, bis zu dem Punkt, dass man eine Zeit der endgültigen Universalität des Menschen vorhersehen kann, welche mit der Exkommunikation aller Menschen zusammenfallen wird – in der Leere erstrahlt dann nichts als die Reinheit des Begriffs. Der Rassismus ist modern. Die früheren Kulturen oder Rassen haben sich ignoriert oder vernichtet, aber niemals unter dem Zeichen einer universellen Ver-

[das Individuum – Anm. d. Verf.] erfährt« das Zeichen »sanfter Herabwürdigung« trägt, »hinter der sich die liberale Vernunft verschanzt.« Sie geht hervor aus der »Ausschließung [...] kraft der strengen Definition des Menschlichen« im »Zeichen einer universellen Vernunft«, der historisch all jene zum Opfer gefallen sind, die »im Zeichen fortschreitender Trennungen zu »Kategorien«¹¹⁵ geworden sind, welche die Entwicklung der Kultur abstecken.« Insofern werden in den therapeutischen Maßnahmen die gesellschaftlichen Ausschlüsse und Diskriminierungen in subtiler Form fortgesetzt, »in der psychiatrischen und ergonomischen Heilung handelt es sich immer um *Äquivalente* für den Tod.«¹¹⁶

Diese Formen des gesellschaftlichen Todes und der sanften Diskriminierung, mit denen sich die Subjekte buchstäblich abfinden, konkretisiert Baudrillard anhand einiger spezifischer Bereiche, etwa der Situation der Alten oder der Kranken, vor allem in Verbindung mit einem Aufenthalt im Krankenhaus. »Es ist selbst zu viel«, dass die Subjekte »dem Zufall eines biologischen Todes ausgeliefert bleiben, denn das wäre noch eine Art von Freiheit« – stattdessen lautet der Imperativ¹¹⁷:

»Du sollst nicht sterben« – jedenfalls nicht so, wie du willst, und wenn überhaupt, dann nur wenn Gesetz und Medizin es erlauben. Und wenn der Tod dir zugestanden wird, dann noch auf Anordnung. Kurz gesagt,

nunft. Es gab kein Kriterium für den Menschen und keine Ausgliederung des Unmenschlichen, sondern nur Unterschiede, die einander bis in den Tod hinein gegenüberstehen. Erst *unser* undifferenzierter Begriff des Menschen lässt die Diskriminierung entstehen. [...] Es geschieht immer aus der Sicht des Universellen, das den Rassismus begründet hat, dass man vorgibt, ihn vermöge der Gleichheitsmoral des Humanismus zu überschreiten.« Ebd. S. 223.

115 Baudrillard erwähnt an verschiedenen Stellen Kategorien dieser »Volkskunde des Terrors« und der »Exkommunizierung«: die »Armen, die Unterentwickelten, die mit niedrigem IQ, die Perversen, die Transsexuellen, die Intellektuellen, die Frauen«, weiterhin »die Alten«, die »Wahnsinnigen, die Kriminellen und die Anomalen«, die »niederen Rassen«, »Kinder« und schließlich »die Tiere« und »die unbelebte Natur«. Vgl. ebd. S. 223, 224, 225, 226.

116 Vgl. ebd. S. 223–224, 307–309, 313–314.

117 Vgl. ebd. S. 320.

der eigene Tod ist zugunsten von death-control und Euthanasie abgeschafft: [...] Der Tod muss [...] wie Gesundheit und Krankheit unter dem Zeichen von Planung und Sozialversicherung integriert werden.«¹¹⁸

Vor diesem Hintergrund ist also der zwiespältige Status der Subjekte im Alter zu betrachten: »Sie werden nicht mehr ausgebeutet – wenn man sie leben lässt, so auf Kosten der Gesellschaft – und wenn man sie zum Leben zwingt, so weil sie ein lebendiges Beispiel für die *Akkumulation* des Lebens« darstellen. Allerdings sagt der »Ausdruck ›Drittes Lebensalter‹ [...] genau, was er beinhaltet: eine Art von Dritter Welt« und kennzeichnet so das »erst kürzlich kolonialisierte Greisentum der modernen Zeit« als einen »marginale[n] und schließlich sogar asoziale[n] Lebensabschnitt – ein Ghetto, ein Abschub, ein Vorfeld des Todes«¹¹⁹:

»Die verlängerte Lebenserwartung hat also nur zu einer Diskriminierung des Alters geführt, was sich logisch aus der Diskriminierung des Todes entwickelt. Das ›Gesellschaftliche‹ hat hier ausgezeichnet gearbeitet. [...] Unter dem gewinnbringenden Zeichen des natürlichen Todes hat es aus ihm einen vorweggenommenen *gesellschaftlichen* Tod gemacht.«¹²⁰

In einer ähnlichen Situation finden sich die Kranken wieder: Man stirbt »nicht mehr zu Hause, sondern im Krankenhaus«. Dafür gibt es eine »Menge von guten [...] (medizinischen, urbanen etc.) Gründen«, aber vor allem hat »der Sterbende oder der Kranke als *biologischer* Körper seinen Platz nur noch in einer *technischen* Umgebung«. Also wird der Kranke »[u]nter dem Vorwand ihn zu pflegen [...] in einen funktionalen Zeit-Raum deportiert« und erfährt dort entweder einen »technischen Krankenhaustod« oder wird bis auf Weiteres der Logik eines »streng funktionalen Weiterleben[s]« unterworfen¹²¹:

118 Ebd. S. 320.

119 Vgl. ebd. S. 297 [auch Anm. 71].

120 Ebd. S. 298.

121 Vgl. ebd. S. 336-337.

»Genau da, wo es darum geht, den Tod zu eliminieren, übernimmt das Krankenhaus die Verantwortung für den Kranken als virtuellen Toten. Wissenschaftlichkeit und therapeutische Effektivität erfordern eine radikale Objektivierung des Körpers und eine soziale Diskriminierung des Körpers und eine soziale Diskriminierung des Kranken, also einen Abtötungsprozess.«¹²²

Diese »technische letzte Ölung« der modernen Medizin, die »alle anderen Sakramente ersetzt«, wird begleitet durch den »Neo-Spiritismus der Humanwissenschaften und der Sozialpsychologie«, der in der Sterbegleitung seine Form findet. Bewacht von einem »Stab von Psychologen« wird dem »Sterbenden das Wort erteilt«, um »sich auszudrücken«, seine Krankheit zu erzählen, von seinem Leben zu sprechen und kurz zu versichern, dass er diese übergangsweise Anomalie nicht als zu negativ erfährt«. Auch diese Art der »Pfleger und Betreuung« ist letztlich jedoch »nur ein Vorwand für das Sprechverbot« und ein Zeichen dafür, dass der Rest einer »Gemeinschaftlichkeit des Sprechens über den Tod« bereits verschwunden ist.¹²³

Zusammengefasst ergibt sich also die Situation, dass in der politischen Ökonomie des Todes einerseits ein »Monopol institutioneller Gewalt« auch »über den Tod angestrebt wird« und die »Ausdehnung des Lebens um des Lebens willen« sowie »die Lebenserhaltung als Wert [...] für die strategische Ausgewogenheit des ganzen Systems wesentlich ist«, andererseits aber die »Zurückdrängung des Todes« und die »Aufdrängung des Lebens« auch »unproduktive Überlebende« fabriziert und so »ein Ungleichgewicht in das Ganze« bringt, denn »die Gesellschaft verschleudert hier gigantische Summen.« So drängt sich schließlich eine »ökonomische Auslese« auf, »wobei sich die Euthanasie als halb-offizielle Doktrin und Praktik abzeichnet« und »die Zweideutigkeit, daraus eine humanistische Forderung zu machen [...] Bestandteil der mittel- oder langfristigen Logik des Systems« ist.¹²⁴ Im Hinblick auf diesen

122 Ebd. S. 336.

123 Vgl. ebd. S. 335-336, 338.

124 Vgl. ebd. S. 319.

Konflikt zwischen dem Wert des Lebens und der ökonomischen Machbarkeit stellt Baudrillard fest: »Es gibt in der Tat ein Ineinanderspiel zwischen den beiden Wertformen, und alles wird durch diese Strategie der Zerteilung und der Krise bestimmt. Denn die Krise ist das, was eine Lösung zu verlangen scheint, während sie bereits die Lösung ist.«¹²⁵

Damit zeichnet sich am Ende von Baudrillards Panorama der Lebens- und Todesformen schließlich das gefährliche Grenzgebiet der politischen Ökonomie des Todes ab. Agambens *homines sacri* kehren hier unter ökonomischen Vorzeichen wieder, wobei alle jene Subjekte, die bereits aus anderen Gründen als exkommuniziert, als nicht integrierbar oder normalisierbar gelten, einen besonders prekären Status innehaben. Die Biologisierung und Ökonomisierung des Lebens, die das Eintragen von Zäsuren in das biologische Kontinuum der Gesellschaft ebenso ermöglicht wie die Kalkulation des Lebens von der persönlichen Gleichung bis hin zur Ebene der Bevölkerungsstatistik, findet ihre Kehrseite in einer Biologisierung und Ökonomisierung des Todes als Möglichkeitsbedingung der Kalkulation des Todes, inklusive der Formen »unserer abstrakten Tötung«, bis hin zur Entfesselung: »Diese Tötung besitzt dieselbe Abstraktheit wie die politische Ökonomie, die niemals eine Ökonomie der Rache, des Mordes oder des Opferschauspieles ist«, vielmehr ist sie das »Nebenprodukt einer gleichzeitig moralischen und bürokratischen Instanz (unsere Todesstrafe, unsere Konzentrationslager) – eine berechenbare, statistische Tötung, die sehr viel mit dem System der politischen Ökonomie zu tun hat.«¹²⁶ Baudrillard schließt diesbezüglich: »Justizmord, KZ-Mord und Völkermord: Das ist der Tod, den wir erzeugt haben, den unsere Kultur auf den Punkt gebracht hat.«¹²⁷

125 Vgl. ebd. S. 72 [Anm. 31].

126 Vgl. ebd. S. 318.

127 Ebd. S. 318.

5.3 Zur Rhetorik von Baudrillards genealogischer Kritik der politischen Ökonomie des Todes

Nachdem Baudrillards genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes durch die Freilegung der drei Ebenen der Macht schrittweise erschlossen und am Ende der Kreis von der imaginären zu den modernen Formen der realen Macht geschlossen werden konnte, steht noch ein letzter Punkt aus: die Frage nach der rhetorischen Präsentation von Baudrillards Machtgeschichte. Da einige Bemerkungen in dieser Hinsicht bereits eingeflochten wurden, Baudrillard darüber hinaus ausführlich zitiert wurde und ein Abgleich mit den von Saar für Nietzsche aufgezeigten rhetorischen Strategien – Typisierung, Personalisierung und Hyperkonkretion, Depersonalisierung und Überabstraktion, hyperbolische Beschreibungen¹²⁸ – an dieser Stelle ohne Weiteres möglich ist, soll darauf verzichtet werden noch einmal einzelne Beispiele aufzurufen.¹²⁹ Stattdessen werde ich noch einmal meinen Vorschlag aufgreifen, die Genealogie als eine Form des symbolischen Tausches zu denken und weiter ausloten.¹³⁰

Baudrillard kommt später im Text auf die in ähnlicher Weise bereits in der *Einleitung* formulierte Feststellung zurück, dass »[a]lles, was an Widersprüchen, an Machtverhältnissen, an Energie im allgemeinen produziert wird [...] zum System zurück[kehrt] und [...] es wieder an[treibt], nach Art einer zirkulären Verzerrung«, sodass es deshalb »niemals nach seiner eigenen Logik [...] der Energie, des Kalküls der Vernunft und der Revolution, der Geschichte und der Macht, sowie einer beliebigen Finalität oder Gegenfinalität« – kurz: »auf der *realen* Ebene« – zu besiegen ist. Diese Vorstellung ist ein »Imaginäres, das [...] das System selbst auferlegt, das nur davon lebt und überlebt, dass es die, die es angreifen, immer wieder dazu bringt, sich auf dem

128 Siehe Kapitel 2.1.

129 Gleichwohl soll auf die Besonderheit hingewiesen werden, dass Baudrillard die lesenden Subjekte wiederholt direkt und kollektiv adressiert und auf diese Weise involviert. Siehe Kapitel 5.2.3.

130 Siehe Kapitel 5.1.1.

Feld der Realität zu schlagen, *das für immer das seine ist.*« Aus diesem Grund ist es also »erforderlich, alles in die Sphäre des Symbolischen zu verlegen, deren Gesetz das der Herausforderung, der Reversion und der Überbietung ist. [...] Hier handelt es sich weder um reale Gewalt noch um reale Stärke, sondern nur um Herausforderung und symbolische Logik.« Denn wenn »die Herrschaft daraus entspringt, dass das System das Monopol der Gabe ohne Gegengabe innehat [...], dann ist die einzige Lösung die, gegen das System das Prinzip seiner Macht selbst zu kehren: die Unmöglichkeit der Antwort und der Vergeltung.«¹³¹ Hier kommt die genealogische Methode ins Spiel: Indem in der Genealogie die Gaben des Systems in eine plausible (Reversion) und rhetorisch zugespitzte (Herausforderung, Überbietung) Gegenerzählung gewendet werden, stehen im Erfolgsfall keine Mittel zur Verfügung, um eine fundamentale Verunsicherung des Subjektes abzufangen, da die sinnstiftenden Bezüge in ihrer Gesamtheit verkehrt werden. Es kommt geradewegs zu einer »paarweise[n] zyklische[n] Annullierung von Termen, als Auslöschung durch den Zyklus der Verdoppelung«, wie Baudrillard in einem anderen Zusammenhang formuliert.¹³² Der Begriff der Auslöschung ist hier besonders sinnfällig, da das Ziel eben darin besteht eine Leere oder Offenheit zu erzeugen, nicht etwa eine alternative Sinnstiftung anzubieten.¹³³ Insofern ist auch die Metapher des Todes und darüber hinaus die des Selbstmordes durchaus treffend, da sich das lesende Subjekt der Genealogie letztlich nur selbst aussetzen kann¹³⁴:

»Das System herausfordern durch eine Gabe, auf die es nicht antworten kann, es sei denn durch seinen eigenen Tod und Zusammenbruch. [...] Denn diese

131 Vgl. Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 77-79.

132 Vgl. ebd. S. 351.

133 Siehe Kapitel 2.

134 In der Auseinandersetzung mit Nietzsche formuliert Saar diesbezüglich: »Wann diese Grenzen erreicht sind, hängt von den betroffenen Personen, von ihrer intellektuellen Redlichkeit und ihrer Fähigkeit ab, Wahrheiten über sich zu ertragen und daraus Schlüsse für das eigene Selbstbild und die eigenen Lebensvollzüge zu ziehen.« Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 129.

Gabe, auf die es antworten muss, bei Strafe, das Gesicht zu verlieren, kann evidentermaßen nur die des Todes sein. *In der Erwiderung auf die vielfache Herausforderung des Todes und des Selbstmords muss sich das System selbst umbringen.*«¹³⁵

Wenn es plausibel ist, dass Baudrillard in *Der symbolische Tausch und der Tod* in der vorgeschlagenen Weise im Anschluss an Nietzsche genealogisch verfährt, dann hat das einerseits Bedeutung für die Einordnung dieser Schrift in Baudrillards Gesamtwerk und andererseits dessen Beurteilung insgesamt. Denn es stellt sich die Frage, ob es sinnvoll ist, festzustellen, dass Baudrillard bis zu *Der symbolische Tausch und der Tod* »noch den Anspruch [hatte], mit seiner Theorie die soziale und politische Wirklichkeit angemessen zu beschreiben« und dem Werk darüber hinaus den Hang zur »revolutionär-emanzipatorische[n] Zuspitzung« zuzuschreiben, um diesem das »später zur ›fatalen Theorie‹« stilisierte Denken mit »zahlreichen rhetorischen [...] und stilistischen Innovationen«, aber ohne »privilegierten theoretischen Zugang zur Wirklichkeit« gegenüberzustellen.¹³⁶ Im Lichte des hier vorgebrachten Vorschlags zur Präzisierung von Baudrillards Modus der Kritik erscheint eine solche Unterscheidung zumindest fragwürdig, die Zuspitzungen sind möglicherweise eher als nietzscheanisch-genealogisch denn revolutionär-emanzipatorisch zu verstehen. Auf der einen Seite ergibt sich dann in Bezug auf die früheren Arbeiten die Anschlussfrage, ob und inwiefern diese Tendenzen nicht bereits jene im Allgemeinen als soziologisch klassifizierten Arbeiten durchdringen – sie bleibt hier offen.¹³⁷ Auf der

135 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 79.

136 Vgl. Zapf: *Jenseits der Simulation*. S. 24, 123-124. Diese Entscheidung Baudrillards Werk in mindestens zwei Phasen einzuteilen, wobei dann *Der symbolische Tausch und der Tod* den Bruchpunkt markiert, ist in der Sekundärliteratur kein Einzelfall. Rex Butler etwa registriert den Einfluss Nietzsches und relativiert seine Einschätzung anschließend, hält aber zunächst auch fest: »Symbolic Exchange and Death is the last of Baudrillard's books that is observational, empirical, scientific.« Butler: *The Defence of the Real*. S. 5.

137 Es soll jedoch zumindest auf folgende Bemerkung aufmerksam gemacht werden: »Nein, ich war in diesem Sinn nie Soziologe. [...] Was ich der Soziologie vorwerfe, ist tatsächlich ihr Realismus«. Baudrillard: *Paroxysmus*. S. 66-67.

anderen Seite stellt sich hinsichtlich der nachfolgenden Arbeiten der Eindruck einer prinzipiellen Kontinuität mit gewissen Modifikationen ein, die zumindest in eine Richtung hin angedeutet werden sollen, obwohl Baudrillards spätere Schriften hier im eigentlichen Sinne keine Rolle spielen.

In einem weiteren Interview, in dem es abermals um die Verabschiedung der Genealogie als Methode geht, äußert sich Baudrillard wie folgt: »Das ist meine Art, mich für eine fatale Strategie des Denkens zu entscheiden. Das heißt für ein Denken, das nicht in einer Ideengeschichte und auch nicht in einem philosophischen Parours, sondern eher in der Gegenwart als letzter Grenze verhaftet ist.«¹³⁸ Das Motiv eines in der Gegenwart verhafteten Denkens liegt noch auf einer Linie mit Saars Feststellung, dass die Genealogie ihren Ankerpunkt in der Gegenwart hat. Allerdings streicht Baudrillard, indem er sich gegen umfangreiche Historisierungen entscheidet, einen Teil des genealogischen Programms – es ist vielleicht an diesem Punkt, dass die theoretische Intervention Gefahr läuft, eingehegt zu werden, an Aktualität einzubüßen oder einen neuen Einheitsdiskurs zu produzieren –, um für ein anderes Format und einen schwerer zu vereinnahmenden Stil zu optieren. Dieser Schritt korrespondiert mit der Erkenntnis zum Zeitmaß einer wirksamen Gegengabe im symbolischen Tausch:

»Der gewaltsame Tod ändert alles, der langsame Tod ändert nichts, denn es gibt einen Rhythmus, ein notwendiges Zeitmaß im symbolischen Tausch: Etwas muss in der gleichen Bewegung und im gleichen Rhythmus zurückgegeben werden, sonst herrscht keine Reziprozität, und die Rückgabe hat ganz einfach nicht stattgefunden. Die Strategie des Machtsystems besteht darin, die Zeit des Austauschs zu *verschieben*, die tödliche Kontinuität und Linearität der Arbeit an die Stelle der unmittelbaren Umkehrung und Vergeltung des Todes zu setzen.«¹³⁹

138 Baudrillard: *Paroxysmus*. S. 75.

139 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 85–86.

Der Gedanke lässt sich auf die theoretische Ebene übertragen und auch ohne Bezugnahme auf Baudrillards spätere Arbeiten anhand der Genealogie des Sklaven veranschaulichen, auf deren Zeitraffer-Charakteristik bereits kurz hingewiesen wurde¹⁴⁰: Eine solche kurze, aber drastische Skizze ist möglicherweise bereits eindrucksvoll genug, um die Verunsicherung des lesenden Subjekts zu bewirken, während eine umfassende genealogische Rekonstruktion den intendierten Effekt unter Umständen sogar entschärft und Gefahr läuft, selbst zum tautologischen Diskurs der Macht zu werden.¹⁴¹ Baudrillard spielt dagegen mit der Entscheidung für eine pointierte, essayistische Form im umgekehrten Sinne auf Zeit – und mit folgendem Einsatz:

»Jedes System, das sich einer perfekten Operationalität annähert, ist seinem Untergang nahe. Wenn das System sagt: ›A ist A‹ oder ›2 + 2 = 4‹, geht es zugleich seiner absoluten Macht und einer totalen Lächerlichkeit entgegen, d.h. einer unmittelbaren und zu erwartenden Subversion – *es reicht ein kleiner Finger, um es zum Einsturz zu bringen.*«
[Hervorh. d. Verf.]¹⁴²

140 Siehe Kapitel 5.2.1.

141 Siehe dazu Baudrillards Kritik in *Oublier Foucault*: »Foucaults Schreibweise ist vollkommen, da der Text schon in seiner Bewegung bewundernswert das nachzeichnet, wovon er spricht: von jenem gewundenen Weg, auf dem die Macht entsteht. Ein Weg, der nicht mehr despotisch wie eine Befestigung gebaut ist, sondern eher einem Fluß gleicht, dessen Quellen unzugänglich bleiben; einem Lied ohne Anfang, dessen Strophen doch in keine Katastrophe münden – in eine Entwicklung, die immer weitere Bereiche immer nachhaltiger erfaßt. Auf der anderen Seite jene Flüssigkeit und Flüchtigkeit der Macht, die das ganze poröse Geflecht des Gesellschaftlichen, des Geistigen und Körperlichen durchtränkt – eine unendlich feine Modulation der Machttechnologien, in denen Gewalt und Nachgiebigkeit unentwirrbare Beziehungen miteinander eingehen. Das alles läßt sich dem Diskurs Foucaults *unmittelbar* ablesen (der auch ein Diskurs der Macht ist): Er durchströmt, er besetzt und erfüllt den Raum, den er eröffnet.« Baudrillard: *Oublier Foucault*. S. 9.

142 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 12.