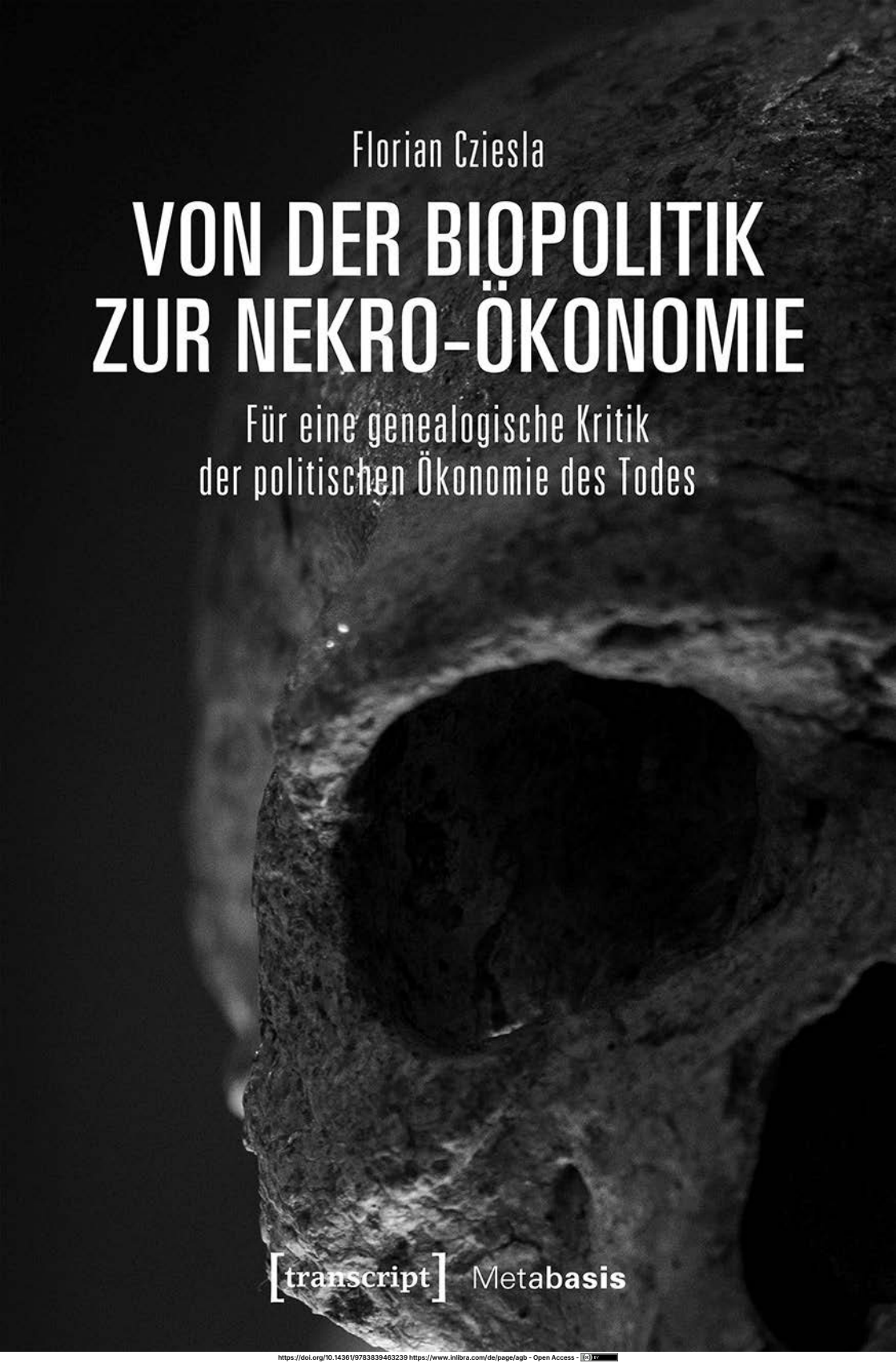




Florian Czesla

VON DER BIOPOLITIK ZUR NEKRO-ÖKONOMIE

Für eine genealogische Kritik
der politischen Ökonomie des Todes

[transcript] Metabasis

Florian Czesla
Von der Biopolitik zur Nekro-Ökonomie

Metabasis | Band 22

Editorial

Medien entfachen kulturelle Dynamiken; sie verändern die Künste ebenso wie diskursive Formationen und kommunikative Prozesse als Grundlagen des Sozialen oder Verfahren der Aufzeichnung als Praktiken kultureller Archive und Gedächtnisse. Die Reihe **Metabasis** (griech. Veränderung, Übergang) am Institut für Künste und Medien der Universität Potsdam will die medialen, künstlerischen und gesellschaftlichen Umbrüche mit Bezug auf unterschiedliche kulturelle Räume und Epochen untersuchen sowie die Veränderungen in Narration und Fiktionalisierung und deren Rückschlag auf Prozesse der Imagination nachzeichnen. Darüber hinaus werden Übergänge zwischen den Medien und ihren Performanzen thematisiert, seien es Text-Bild-Interferenzen, literarische Figurationen und ihre Auswirkungen auf andere Künste oder auch Übersetzungen zwischen verschiedenen Genres und ihren Darstellungsweisen. Die Reihe widmet sich dem »Inter-Medialen«, den Hybridformen und Grenzverläufen, die die traditionellen Beschreibungsformen außer Kraft setzen und neue Begriffe erfordern. Sie geht zudem auf jene schwer auslotbare Zwischenräumlichkeit ein, worin überlieferte Formen instabil und neue Gestalten produktiv werden können.

Mindestens einmal pro Jahr wird die Reihe durch einen weiteren Band ergänzt werden. Das Themenspektrum umfasst Neue Medien, Literatur, Film, Kunst und Bildtheorie und wird auf diese Weise regelmäßig in laufende Debatten der Kultur- und Medienwissenschaften intervenieren.

Die Reihe wird herausgegeben von Marie-Luise Angerer, Heiko Christians, Andreas Köstler, Gertrud Lehnert und Dieter Mersch.

Florian Czesla promoviert an der Universität Potsdam zur Kulturkritik von Jean Baudrillard.

Florian Czesla

Von der Biopolitik zur Nekro-Ökonomie

Für eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes

[transcript]



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© Florian Czesla

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Foto von Max Kleinen auf Unsplash

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6323-5

PDF-ISBN 978-3-8394-6323-9

<https://doi.org/10.14361/9783839463239>

Buchreihen-ISSN: 2703-0962

Buchreihen-eISSN: 2703-0970

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1. Genealogie als Methode und Biopolitik als Gegenstand der Kritik	7
2. Martin Saars <i>Genealogie als Kritik</i> als Analyse-Instrument	17
2.1 Nietzsches <i>Genealogie der Moral</i> und die Genealogie als kritisches Verfahren	20
2.2 Foucaults Weiterentwicklung der Genealogie als kritisches Verfahren	28
3. Zur Konzeptualisierung der Biopolitik bei Foucault	35
3.1 Biopolitik, Macht, Leben und Tod in der <i>Vorlesung vom 17. März 1976</i>	36
3.2 Biopolitik, Macht, Leben und Tod in <i>Der Wille zum Wissen</i>	45
4. Biopolitik und Thanatopolitik in Agambens <i>Homo Sacer</i>	53
5. Eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes in Baudrillards <i>Der symbolische Tausch und der Tod</i>	73
5.1 Vorüberlegungen zu Baudrillards genealogischer Kritik der politischen Ökonomie des Todes	78
5.1.1 Subjekt, symbolischer Tausch und Tod	78
5.1.2 Leben, symbolischer Tausch und Tod	82
5.2 Baudrillards genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes	88
5.2.1 Reale Macht und die politische Ökonomie des Todes	90
5.2.2 Symbolische Macht und die politische Ökonomie des Todes	96
5.2.3 Imaginäre Macht und die politische Ökonomie des Todes	104

5.3	Zur Rhetorik von Baudrillards genealogischer Kritik der politischen Ökonomie des Todes	120
6.	Wenn die unsichtbare Hand den Tod gibt: Liberale und neoliberale Nekro-Ökonomie	125
6.1	Laissez-faire und ›sterben lassen‹ in der liberalen Theorie.....	126
6.2	Laissez-faire und ›sterben lassen‹ in der neoliberalen Theorie	144
7.	Literaturverzeichnis	157
8.	Danksagung	161

1. Genealogie als Methode und Biopolitik als Gegenstand der Kritik

Am 7. Januar 1976 beginnt Michel Foucault die für dieses Jahr ange-setzte Vorlesungsreihe am *Collège de France*, die später unter dem Titel *In Verteidigung der Gesellschaft* publiziert wird, mit einem Resümee der vergangenen Jahre akademischer und intellektueller Tätigkeit, um anschließend eine Bestandsaufnahme der gegenwärtigen theoretischen Situation vorzunehmen und eine Neuausrichtung seines Forschungsprogramms¹ zu skizzieren. Im Zuge dessen rücken zwei zusammenhängende Aspekte, die Genealogie als Methode und das Problem der Macht als Gegenstand des theoretischen Interesses, ins Zentrum von Foucaults Erwägungen.

Die »provisorische Definition« der Genealogie weist sie als ein »Projekt der Einschreibung der Wissen in die der Wissenschaft eigene Machthierarchie« aus, »um die historischen Wissen aus der Unterwerfung zu befreien, d.h. sie fähig zu machen zu Widerstand und Kampf gegen den Zwang eines einheitlichen formalen und theoretischen Wissenschaftsdiskurses.« Dabei speist sich das rekonstruierende und interventionistische Verfahren aus sogenannten »unterworfenen Wissen«. In diese Kategorie fallen auf der einen Seite »unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen« verschüttete »Inhalte gewissenhafter, gelehrter, genauer, technischer historischer Kenntnisse« und auf der anderen Seite die »lokalen Wissen der Leute«,

1 »[A]uch das Wort Forschung verwendet man so unbedacht, was besagt es denn eigentlich?« Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 15-16.

also eine »Reihe von Wissen, die als nicht-begriffliches Wissen, als unzureichend ausgearbeitetes Wissen« oder als »naive [...] Wissen unterhalb [...] des erforderlichen Wissenschaftsniveaus« abgewertet sind. Foucault betont, dass dieser »Aufstand der Wissen« wohlge­merkt weder das Ziel hat »das spekulative Moment zu disqualifizieren« und »der abstrakten Einheit der Theorie die konkrete Vielheit der Tatsachen gegenüberzustellen« noch prinzipiell gegen »die Inhalte, Methoden oder Begriffe der Wissenschaft« gerichtet ist. Die Genealogien sind also nur insofern »Anti-Wissenschaften«, als sie »[d]en Machtwirkungen, wie sie einem als wissenschaftlich betrachteten Diskurs eigen sind [...] den Kampf ansagen.«²

Im Fortgang der Vorlesung adressiert Foucault zwei hypothetische Einwände gegen dieses Verfahren: das Problem der Einhegung, Vereinnahmung und Neutralisierung der fragmentarischen Genealogien durch die wissenschaftlichen »Einheitsdiskurse« und die Gefahr, selbst einen neuen machtvollen Einheitsdiskurs zu konstituieren. Erstens könnten, als Reaktion auf eine potenzielle Kolonisierung durch die Einheitsdiskurse, im Zweifelsfall »die genealogischen Fragmente als ebensoviele Fallen, Fragen, Herausforderungen [...] vervielfacht werden.« Jedenfalls spricht das »Schweigen des Gegners«, selbst wenn es sich um ein »methodologisches oder taktisches Prinzip« handelt, »das man im Auge behalten muß«, eher dafür, die genealogischen Untersuchungen fortzuführen und auszuweiten. Zweitens wird die Nicht-Vereinheitlichung regelrecht zum methodologischen Imperativ erhoben: »Es wird also keineswegs darum gehen, den verstreuten Genealogien einen einheitlichen und soliden theoretischen Boden zu bereiten – ich möchte ihnen auf keinen Fall eine Art theoretischer Krönung verleihen.«³

Im Hinblick auf das Problem der Macht stellt sich die Situation folgendermaßen dar: Foucault beabsichtigt das genealogische Programm zunächst gegen »den ›Ökonomismus‹ in der Machttheorie« zu wenden, der trotz aller Differenzen den »gemeinsamen Punkt zwischen der

2 Vgl. ebd. S. 21-25.

3 Vgl. ebd. S. 27-28.

rechtlichen und [...] liberalen Konzeption der politischen Macht – wie sie bei den Philosophen des 18. Jahrhunderts zu finden ist – und einer marxistischen Konzeption« bildet. Dabei geht es Foucault einerseits um die Frage, ob Macht »in den Tauschprozessen und in der Ökonomie der Güterzirkulation ihr formales Modell« findet und wie ein Besitz angeeignet und »durch Vertrag oder Gewalt« abgetreten werden kann, andererseits um das Verhältnis von Macht und Ökonomie, also ob und inwiefern Macht »immer von der Ökonomie zweckbestimmt und funktionalisiert« wird.⁴

Aber auch jenseits der ökonomischen Machtanalyse, unter der Voraussetzung, dass die Macht »nur im Vollzug existiert« und »vor allem ein Kräfteverhältnis in sich selbst« ist, ergibt sich eine problematische Konstellation verfügbarer theoretischer Zugänge. Hier steht zuvorderst die von Foucault der Linie Hegel – Freud – Reich zugeordnete Repressionshypothese zur Diskussion⁵: »Die Macht ist im wesentlichen das, was unterdrückt. Sie unterdrückt die Natur, die Instinkte, die Klasse, die Individuen.«⁶ Doch auch jene andere, »aus Bequemlichkeit die Hypothese Nietzsches« genannte, nach der »die kriegerische Auseinandersetzung der Kräfte« die Machtverhältnisse bestimmt, bleibt nicht unangetastet.⁷ Foucault, der sich selbst innerhalb des von diesen Hypothesen aufgespannten Feldes lokalisiert, sieht zu diesem Zeitpunkt offenbar Korrekturbedarf:

»Es ist klar, daß alles, was ich im Laufe der vergangenen Jahre gesagt habe, vom Modell Kampf-Repression geprägt war. [...] [I]ch glaube, daß die beiden Begriffe ›Unterdrückung‹ und ›Krieg‹ beträchtlich modifiziert, wenn nicht vielleicht sogar fallengelassen werden müssen. [...] Sind die Begriffe ›Taktik‹, ›Strategie‹, Kräfteverhältnis‹ gültig? In welchem Maße sind sie es?«⁸

4 Vgl. ebd. S. 29-30.

5 Vgl. ebd. S. 31.

6 Ebd. S. 31.

7 Vgl. ebd. S. 33.

8 Ebd. S. 34-35.

Damit ist in etwa die Ausgangslage für Foucaults theoretische Stoßrichtung skizziert, die zum Abschluss der Vorlesungsreihe sowie am Ende der ebenfalls 1976 in Frankreich erscheinenden Schrift *Der Wille zum Wissen* in der Konzeptualisierung der Biopolitik – mit einer Betonung der produktiven, lebenssteigernden Dimension der Macht – kulminieren wird und so ist der Moment gekommen, einen Schritt zurückzutreten und das vorliegende Projekt vorzustellen. Der einführende Rekurs auf die *Vorlesung vom 7. Januar 1976* leistet in dieser Hinsicht bereits einiges, da sowohl der methodische als auch der inhaltliche Schwerpunkt der folgenden Überlegungen markiert sind. Darüber hinaus ist der für diese Arbeit zentrale theoriegeschichtliche Zeitpunkt angezeigt. Um dies zu präzisieren, folgen zuerst einige Anmerkungen zur Methode, anschließend wird das inhaltliche Programm aufgeschlüsselt.

Ganz allgemein sind alle nachfolgenden Kapitel auf das Problem der Genealogie als Kritikform bezogen, allerdings variiert abhängig von der Zielsetzung des jeweiligen Kapitels, inwieweit diese Frage explizit thematisch wird. Anders als die einleitenden Worte es nahelegen, werden Foucaults Bezugnahmen auf die Genealogie jedoch nicht unmittelbar berücksichtigt. Vielmehr greife ich einen Vorschlag von Martin Saar auf, der in *Genealogie als Kritik* anhand einer spezifischen Lektüre von Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral* und dem darauffolgenden Gang durch Foucaults Gesamtwerk allgemeine Kriterien für die Genealogie als distinkte Kritik- und Textform entwickelt und drei grundlegende Elemente des genealogischen Programms freilegt: Subjekttheorie, historisch orientierte Machtkritik (bzw. -analyse) und Darstellungsform. Die wesentlichen Aspekte dieser drei Elemente und ihr Zusammenspiel werde ich im ersten Schritt entfalten (Kapitel 2) und, damit kommt die inhaltliche Dimension ins Spiel, zunächst auf einen eng umgrenzten Moment in Foucaults Denken zurückwenden (Kapitel 3), diesen sozusagen unter das genealogische Mikroskop legen. Es handelt sich um die zwei erwähnten (Schluss-)Texte aus *In Verteidigung der Gesellschaft* und *Der Wille zum Wissen*, die gewissermaßen die Geburt der Biopolitik – verstanden als Ursprung dieses wirkmächtigen Konzeptes – markieren und noch immer als maßgebliche diskursive Referenzpunkt

te dienen.⁹ Das Experiment wird darin bestehen, Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik auf ihre genealogische Form hin zu prüfen, um insbesondere den dort präsentierten Kontrast zwischen Souveränitätsmacht und Bio-Macht und ihre jeweiligen Implikationen zu problematisieren. Diese Kontrastierung, so die These, ist Teil der genealogischen Strategie, führt jedoch, gerade weil der Genealogie eine bestimmte Gerichtetheit der Perspektive inhärent ist, erstens zu bestimmten Konsequenzen für die theoretische Integration des Problems der Macht über den Tod in die Konzeptualisierung der Biopolitik und arbeitet zweitens der Berücksichtigung eben dieses Aspekts im Hinblick auf die Erfahrungshorizonte von Subjekten sowie Prozesse der Subjektivierung entgegen.

Um mich dem Problem der Macht über den Tod theoretisch weiter anzunähern, wird im Folgenden mit Giorgio Agambens *Homo sacer* eine ebenfalls wirkmächtige¹⁰ Reaktion auf Foucaults Konzeption zur Diskussion stehen (Kapitel 4), die mittels eines anderen theoretischen Zugangs zumindest den ersten Punkt adressiert. Im Zuge dessen wird eine Lektüre von *Homo sacer* präsentiert, die auf das Moment der souveränen Entscheidung und das Phänomen einer Multiplikation von Entscheidungsorten und -positionen im Zeitalter der Biopolitik abhebt. Damit wird auch der Versuch unternommen, Agamben bis zu einem gewissen Grad gegen die Kritik der Ahistorizität hinsichtlich der vorgebrachten Problematisierung der Biopolitik und den Vorwurf einer unzeitgemäßen Fokussierung auf die Rolle von Staat und Recht sowie die Figur des Souveräns zu verteidigen.¹¹ So ergibt sich schließlich eher der Eindruck eines komplementären Verhältnisses zu den Texten Foucaults. In diesem Sinne gilt es auch dafür zu sensibilisieren, dass sich

9 Vgl. Pieper et al.: *Biopolitik in der Debatte. Eine Einleitung*. In: Pieper et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte*. S. 7-27.

10 Siehe Pieper et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte* sowie Lemke: *Biopolitik zur Einführung*.

11 Für einen Überblick zur Kritik an Agamben siehe Lemke: *Biopolitik zur Einführung*. S. 78-85.

beide Autoren in erster Linie für die Sphäre des Politischen interessieren, da hier vor allem, in der einen oder anderen Form, Probleme der Souveränität, der politischen Rationalität und der Regierung verhandelt werden¹² – der Begriff *Biopolitik* sowie Agambens begriffliche Wendung zur *Thanatopolitik* zeigen dies bereits an.¹³ Besonders augenfällig wird diese Tatsache in *Der Wille zum Wissen*, wenn Foucault punktuell das Verhältnis von Biopolitik und ökonomischen Prozessen oder ökonomischer Rationalität thematisiert¹⁴ und dabei so etwas wie einer Kritik der *politischen Ökonomie des Lebens*, um eine Formulierung von Thomas Lemke im Zusammenhang mit dieser Werkphase Foucaults aufzunehmen, wohl am nächsten kommt.¹⁵

Diese Wendung aufgreifend und ausgehend von den jeweiligen Grenzen beider Positionen kehre ich dann ins Jahr 1976 zurück (Kapitel 5), um basierend auf Saars Analyse von Nietzsches *Genealogie der Moral*

12 Bezüglich Foucault siehe ebd. S. 47–48. Lemkes Rekonstruktion von Foucaults Werk weist bereits im Titel in dieselbe Richtung. Vgl. Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*.

13 Ebenfalls in diese Kategorie fällt der Begriff der *Nekropolitik* aus dem gleichnamigen Text von Achille Mbembe, in dem dieser aus der Perspektive der postkolonialen Theorie und unter Bezugnahme auf Foucault und Agamben das Problem der Macht über den Tod auslotet: »Ist der Begriff Biomacht ausreichend, um Aufschluss darüber zu geben, wie das Politische – unter dem Deckmantel von Krieg, Widerstand oder Kampf gegen den Terror – die Ermordung des Gegners zu seiner grundlegenden und umfassenden Bestimmung macht? [...] Ich habe dargelegt, dass der Begriff der Biomacht unzureichend ist, um heutige Formen der Unterwerfung des Lebens unter die Macht des Todes zu verstehen. Darüber hinaus habe ich die Begriffe der *Nekropolitik* und der *Nekromacht* vorgeschlagen, um die Vielzahl der Arten und Weisen anzusprechen, wie in unserer zeitgenössischen Welt Waffen im Dienste einer maximalen Vernichtung von Personen zum Einsatz kommen und die Schaffung von *Todeswelten* befördern – neue und einzigartige Formen der sozialen Existenz, bei der riesige Bevölkerungen Lebensbedingungen unterworfen werden, die sie in den Status *lebendiger Toter* versetzen.« Mbembe: *Nekropolitik*. In: Pieper et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte*. S. 63, 89.

14 Siehe Kapitel 3.2.

15 Vgl. Lemke: *Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben*.

eine genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Lebens zu rekonstruieren, die sich letztlich als genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes entpuppen wird und aus einer Reihe von Gründen bemerkenswert ist: Zunächst ist das infrage stehende Werk bereits am 20.02.1976 in Frankreich, ebenfalls im Verlag *Gallimard* veröffentlicht worden und geht damit beiden hier thematisierten Texten Foucaults voraus.¹⁶ Dementsprechend gibt es keine direkten Bezüge etwa auf den Begriff der Biopolitik. Gleichwohl sind die Parallelen zu Foucault, das wird zu präzisieren sein, signifikant und so ist es erstaunlich, dass dieser alles andere als unbekannte Text im biopolitischen Diskurs bisher offenbar kaum eine Rolle spielt, obwohl beide Autoren sogar durch eine kurze und kontroverse Episode der französischen Theoriegeschichte persönlich miteinander verbunden sind. Um das Rätsel an dieser Stelle aufzulösen: Es handelt sich um *Der symbolische Tausch und der Tod* von Jean Baudrillard, der in seinem designierten Hauptwerk in genealogischer Form nicht nur einen ganz eigenen Zugang zu der Frage nach der Macht über Leben und Tod, sondern eine Vielzahl provokanter Denkanstöße und Perspektiven zu Aspekten des Biopolitischen entwickelt, die sich einerseits als hochaktuell erweisen und andererseits Leerstellen in den Zugängen von Foucault und Agamben zu adressieren vermögen.

Über die Gründe der Abwesenheit Baudrillards im biopolitischen Diskurs zu spekulieren ist an dieser Stelle müßig¹⁷, jedoch möchte ich zumindest kurz auf das erwähnte Zusammentreffen zwischen Baudrillard und Foucault eingehen, das die Exkommunikation Baudrillards aus der zeitgenössischen Theorieszene Frankreichs zur Folge hatte und

16 Foucault hält die diskutierte Vorlesung am 17. März 1976, die Veröffentlichung von *Der Wille zum Wissen* datiert auf den 17.11.1976. Vgl.: <http://www.gallimard.fr>. Das soll nicht implizieren, dass Foucault diese Veröffentlichung unmittelbar zur Kenntnis genommen hat, später dürfte dies jedoch der Fall gewesen sein. Siehe unten.

17 Es mag unter anderem auch dem idiosynkratischen Theoriegestus Baudrillards geschuldet sein, der vom Vorwurf »mangelnder Wissenschaftlichkeit« bis zur Unterstellung »radikaler Verantwortungslosigkeit« vielfältige Reaktionen provoziert hat. Vgl. Zapf: *Jenseits der Simulation*. S. 48–70.

möglicherweise zu dieser ausgebliebenen Rezeption beigetragen hat. Teilweise auf Baudrillards eigenen Auskünften basierend, hat sich Sylvère Lotringer darum bemüht die Ereignisse zu dokumentieren: Demzufolge kam es, nachdem Baudrillard Jean Piel von der Zeitschrift *Critique*, in deren Redaktionsleitung auch Foucault involviert war, eine Rezension zu *Überwachen und Strafen* sowie *Der Wille zum Wissen* angeboten hatte, zu einem ersten Treffen zwischen Foucault und dem damals vergleichsweise wenig bekannten Baudrillard. Laut letzterem verlief das Zusammentreffen weitgehend ereignislos, endetet allerdings mit der Vereinbarung die Veröffentlichung einen Monat zu verzögern und den Text gemeinsam mit einer Antwort Foucaults zu publizieren. Foucault ließ Baudrillard angeblich auf Nachfrage und ohne nähere Begründung nach drei Wochen wissen, er habe seine Meinung geändert und überlasse es Baudrillard, frei über seine Rezension zu verfügen. Dieser veröffentlichte eine Fassung des Textes schließlich über Umwege unter dem provokanten Titel *Oublier Foucault*, zog damit unverzüglich den Furor der Anhängerschaft Foucaults auf sich und wurde infolgedessen zur *Persona non grata*.¹⁸

Es ist also nicht auszuschließen, dass diese Ereignisse eine intensive Erforschung der Verbindungen zwischen den Arbeiten beider Theoretiker, wie ich sie exemplarisch in dieser Arbeit unternehme, gehemmt hat.¹⁹ Erwähnenswert sind die Beiträge Lotringers aber darüber hinaus auch deshalb, weil es die einzigen mir bekannten Quellen sind, die eine direkte inhaltliche Verbindung zwischen *Der symbolischen Tausch*

18 Vgl. Lotringer: *Introduction. Exterminating Angel*. In: Baudrillard: *Forget Foucault* sowie eine alternative Version dieses Textes in Lotringer: *Remember Foucault*. In: *October* 126, Fall 2008.

19 Zapf kommt allerdings in seiner Rekonstruktion von Baudrillards Denken wiederholt auf das Verhältnis beider Denker und ihrer Schriften zurück. Vgl. Zapf: *Jenseits der Simulation*. In seiner Einführung erwägt Samuel Strehle Ähnlichkeiten zwischen *Der symbolische Tausch* und *der Tod und Wahnsinn und Gesellschaft* und stellt auf allgemeiner Ebene einen Bezug zu Nietzsches »Methode der ›Genealogie‹« her. Siehe dazu Strehle: *Zur Aktualität von Jean Baudrillard*. S. 76, 78.

und der Tod und *Der Wille zum Wissen* herstellen.²⁰ Zwei abschließende Bemerkungen zu diesem Punkt: Erstens entbehrt es angesichts der eingangs diskutierten *Vorlesung vom 7. Januar 1976* nicht einer gewissen Ironie, dass der Eindruck entstehen könnte, Foucaults Schweigen während dieser Episode habe etwas von jenem taktischen Prinzip, das es im Auge zu behalten gelte. Gleichwohl soll hier zweitens keineswegs der Eindruck entstehen, es ginge darum, eine Position gegen die andere auszuspielen. Die Erprobung und Vervielfältigung genealogischer Kritik und ihres Facettenreichtums gegen die Gefahr machtvoller Einheitsdiskurse ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit.

In diesem Sinne stellt sich zum Abschluss die Aufgabe, das bei Baudrillard vorgefundene Motiv einer tödlichen Logik im Zentrum der politischen Ökonomie bis ins Herz der liberalen und neoliberalen Theorie zu verfolgen (Kapitel 6). Den Bezugspunkt für dieses Unterfangen bildet ein aktueller Text, der wiederum auf die Arbeiten von Foucault, Agamben und Mbembe rekurriert und den es zudem mit Baudrillards genealogischem Narrativ zu verknüpfen gilt: In dem Kapitel *Immunity, the Necessary Complement of Liberty: The Birth of Necro-Economics*, das Bestandteil der umfangreichen Untersuchung *The Other Adam Smith* ist, stellen die Autoren Mike Hill und Warren Montag Arbeiten von Adam Smith, Ludwig von Mises und Friedrich August von Hayek ins Zentrum einer groß angelegten Sondierung des historischen Diskurses der politischen Ökonomie, um eine implizite, tödliche Logik im liberalen und neoliberalen Denken aufzuweisen, die von Foucault in den Vorlesungen der Jahre 1978 und 1979 – in beiden Vorlesungsreihen zur Gouvernementalität kehrt das Problem der Biopolitik bekanntermaßen wieder²¹ – in dieser Form nicht explizit herausgestellt wurde. Dem-

20 Im Rahmen der Recherche waren es die einzigen Quellen, die ich diesbezüglich finden konnte, und ich bin Lotringer zu Dank verpflichtet, da dessen Beiträge meine anfangs unsichere Intuition in dieser Frage bestätigt und mich dazu veranlasst haben, ihr zu folgen, auch wenn ich mir seine Perspektive darüber hinaus nicht zu eigen mache.

21 Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, insbesondere die Vorlesungen 1 und 5 sowie die Situierung der Vorlesungen am Ende des Bandes. Vgl. außerdem Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, hier die Vorlesungen 1, 4, 6 und

entsprechend handelt es sich nicht nur um eine wertvolle Ergänzung zu Baudrillards Entwurf, sondern ebenso um einen Beitrag zu Foucaults größerem genealogischen Projekt, wie Saar es in *Genealogie als Kritik* nachzeichnet.²²

7 (Vital- und Gesellschaftspolitik), 8, 9 (Humankapital, Genetik) und 10 (Gesellschaftspolitik) sowie die Situierung der Vorlesungen am Ende des Bandes. Einordnungen in das Gesamtwerk Foucaults finden sich außerdem in Saar: *Genealogie als Kritik* und Lemke: *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Beachtenswert in diesem Zusammenhang ist außerdem Lars Gertenbachs Beitrag *Die Kultivierung des Marktes*.

22 Siehe Kapitel 2.

2. Martin Saars *Genealogie als Kritik* als Analyse-Instrument

Nachfolgend wird es darum gehen, Martin Saars Schrift *Genealogie als Kritik* in Vorbereitung auf die anschließenden Untersuchungsschritte zu rekapitulieren. Dafür ist es notwendig beide Teile dieser Arbeit, also sowohl die Entwicklung der genealogischen Grundelemente anhand von Nietzsches *Genealogie der Moral* als auch deren Weiterentwicklung bei Foucault in wesentlichen Aspekten zu berücksichtigen. Der von Saar gewählte Ausgangspunkt erweist sich als Glücksfall, da, wie sich zeigen wird, Baudrillards *Genealogie in Der symbolische Tausch und der Tod* Nietzsches Verfahren nähersteht als Foucaults Adaption und sich anhand dessen klarer profilieren lässt. Im Hinblick auf meine Auseinandersetzung mit Foucault wird es genügen, den Fokus vor allem auf Saars Explikation der Machtanalytik und ihrer Historisierung sowie sekundär auf Aspekte des rhetorischen Stils zu legen. Zwar ist das subjekt-theoretische Element fundamental und wird dementsprechend auch berücksichtigt, allerdings spielt dieser Punkt für die vorgesehene Analyse der bereits erwähnten Texte Foucaults nur eine untergeordnete Rolle. Darüber hinaus ist ein direkter Vergleich von Baudrillards und Foucaults genealogischem Schreiben nicht das Ziel der vorliegenden Untersuchung und bleibt auf einige Anmerkungen zum Machtdenken und zur Konstruktion der genealogischen Narrative beschränkt. Nun gilt es aber zunächst einige einführende Bemerkungen zu Saars *Genealogie als Kritik* vorzuschicken.

Genealogische Kritik beschreibt Saar zufolge »eine radikale Analyse, die die historischen Wurzeln eines Werts, einer Institution oder ei-

ner Praxis freilegt und das Wissen um die Gewordenheit eines Objekts gegen dieses richtet, um es durch den Hinweis auf seinen Ursprung zu kompromittieren und zu delegitimieren.« Eine solche Analyse tritt in der Form von »Geschichtsschreibung mit kritischen Effekten oder kritischer Wirksamkeit« auf, beruht auf »anspruchsvollen methodologischen und systematischen Prämissen« und übernimmt damit Funktionen, »die von anderen Theorien nicht erfüllt werden können.« So ergibt sich für Saars Projekt einerseits das »rekonstruktive Ziel« nachzuweisen, dass die »Schlagkraft von Nietzsches [und im Anschluss auch Foucaults – Anm. d. Verf.] genealogischen Analysen [...] auf einem effektiven Zusammenspiel subjekttheoretischer Prämissen, machttheoretischer Argumente und einer bestimmten rhetorischen Darstellungs- und Erzählform« beruht¹: »Nur aufgrund dieser drei Elemente des Genealogischen können Geschichten und Historisierungen kritisch werden und können wirkliche, mögliche und fiktive Geschichten den Charakter eines Einwands gegen aktuelle Werte und Praktiken erhalten.«²

Auf der anderen Seite ist es das »systematische Ziel« Saars, die Genealogie als kritisches Verfahren gegenüber anderen Kritikformen zu profilieren. »[H]istorische und genetische Hypothesen« zielen in erster Linie auf eine »immer schon [...] praktische und identitätsrelevante *Geschichte der (eigenen) Gegenwart*«, die »Darstellung der kontingenten und machtabhängigen Gewordenheit des Selbst steht im Dienst seiner Transformation.« Damit eine solche Darstellung wirksam werden kann, bedarf es bestimmter stilistischer Mittel, die »das Selbst, dessen hypothetische Geschichte erzählt wird, direkt ansprechen« und in das Narrativ involvieren. Auf diese Weise »vollziehen [Genealogien] eine Art immanenter Kritik des Selbst, die vorhandene Identitäten mit unerwarteten und irritierenden Beschreibungen ihrer Gewordenheit konfrontiert.« Das bedeutet auch, dass »die Genealogie keine Methode im Sinne einer klar definierten Methodologie« ist, »die sich beliebig anwenden und darstellen ließe.« Vielmehr ist »die Form ihrer Darstellung,

1 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 9–10, 12.

2 Ebd. S. 12. Siehe auch ebd. S. 310–318.

eine bestimmte Ästhetik der Kritik, [ein] irreduzibles Element genealogischer Kritik«, die sich nicht »in eine formalisierbare Detailwissenschaft« überführen lässt. Es handelt sich um »eine kritische Praxis, die auf eine spezifische Form des Schreibens und auf lesende Subjekte angewiesen bleibt, denen sie Eindruck macht.«³

Im Rahmen dieser Arbeit werde ich die Abgrenzung genealogischer gegenüber anderen Formen der Kritik nur am Rande thematisieren. Gleichwohl sollen einige der von Saar betonten Besonderheiten an dieser Stelle ergänzt werden, die für das Folgende relevant sind: »Genealogische Kritik richtet sich nicht gegen die (unvermeidbare) Tatsache der Prägung oder Strukturierung des Subjekts durch Ordnungen«, sondern zielt durch drastische Inszenierungen darauf, »diese mit dem Hinweis auf ihre Kontingenz in den Raum des bloß Möglichen und nicht Notwendigen« zu stellen, also »*gegenwärtigen* [...] Subjektivierungsweisen« den »Schein des ›Natürlichen‹« zu nehmen. (Hyper-)politisch ist genealogische Kritik dann, insofern sie grundlegend »die *Voraussetzungen und Ermöglichungen* [...] je spezifischer politischer Verhältnisse und politischen Handelns« infrage stellt und »auch Phänomene unterhalb der Schwelle der Wahrnehmungsraster verfasster politischer Institutionen, des politischen Diskurses und der Öffentlichkeit« politisiert.⁴ »Der Eröffnungscharakter der Genealogien ist also gleichermaßen negativ (im Hinweis auf die verunmöglichende, schließende Wirkung der Macht) wie positiv (im Hinweis auf Möglichkeitsräume jenseits existierender Machtverhältnisse)«, jedoch wird Letzteres im genealogischen Text nicht explizit.⁵

3 Vgl. ebd. S. 14–16.

4 Vgl. ebd. S. 338–339.

5 Vgl. ebd. S. 316–317. Weiter heißt es dazu: »Durch und durch negativ bleibt jedoch der Beschreibungsmodus [...]. Das Arsenal an Dramatisierungs- und Überspitzungsmitteln, das sich in den genealogischen Texten auffinden lässt, bilanziert eine Übermacht der Kosten und der Schmerzen wo eine nüchterne Betrachtung auch Einträge auf der Habenseite verbuchen würde. Aber sie tut dies, um einen Kampf zu inszenieren, wo der Schleier des absoluten Friedens herrscht. [...] Die Rhetorik ihrer Interventionen suggeriert oft genug den radikalen Willen zu totaler Umwälzung, der sich um Kleinigkeiten nicht mehr zu

2.1 Nietzsches *Genealogie der Moral* und die Genealogie als kritisches Verfahren

Nach diesen grundsätzlichen Anmerkungen zum Projekt von *Genealogie als Kritik* gilt es nun ein präziseres Verständnis für die drei tragenden Elemente der genealogischen Kritik zu entwickeln, die Saar bei Nietzsche vorfindet. Dabei übergehe ich die vorangestellten Ausführungen zur Frage der Historie beim frühen Nietzsche⁶ und wende mich direkt der Diskussion der *Genealogie der Moral* und dem ersten Aspekt – der Subjekttheorie bzw. -kritik – zu.

Wie bereits angedeutet, steht und fällt die Genealogie im oben verstandenen Sinne mit bestimmten theoretischen Annahmen über die Konstitution von Subjekten. Der entscheidende Schritt Nietzsches in dieser Hinsicht ist die »radikale metaphysikkritische Revision des Subjektgedankens« durch »eine ›praxeologische‹ Umdeutung des Selbst«, die sodann die doppelte Möglichkeitsbedingung der Genealogie darstellt⁷: Nur »[w]eil das Subjekt nicht nur eins und kein Grund«, sondern als Nexus »der Ordnung von Handlungsimpulsen, Interessen und Affekten« und als »Problem der *Organisation* von psychischen Triebenergien und Trieben« begriffen wird, das »in Praktiken der Formierung und Formatierung entsteht und nur durch sie besteht«, lässt sich retrospektiv seine machtbedingte Gewordenheit nachzeichnen und so möglicherweise seine Selbst-Transformation initiieren.⁸ Saar betont unterdessen, dass in dieser Umdeutung die

kümmern scheint. Aber die Beschwörung der totalen Umwertung aller Werte soll auf die Tiefenwirkung und subjektbildende Kraft der gelebten, alltäglichen Werte, der Routinen und Habitualisierungen der Lebensformen, den ›Zugriff der Macht auf das Gewöhnliche des Lebens‹ hinweisen.« Ebd. S. 316-317.

6 Vgl. ebd. S. 23-37.

7 Vgl. ebd. S. 18.

8 Vgl. ebd. S. 104-105. Ich folge damit Saars Lesart, dass bei Nietzsche »die These der vielfachen Formung des Subjekts durch die Macht« bereits angelegt ist und der entsprechenden Deutung von Nietzsches Kritik »als radikale Kritik des Selbst mit genau den selbstdestabilisierenden Effekten [...], die den existen-

»[t]heoretische Subjektivität oder das Subjekt, wie es von der epistemologischen Tradition verstanden wird, nämlich als die Einheits- und Hierarchisierungsinstant von Bewusstsein und Erfahrung« nicht so sehr prinzipiell infrage gestellt, sondern lediglich die Komplexität der Genese des Selbst »im Interferenzfeld [...] seiner Physis, seiner sozialen Umwelt, seiner Geschichtlichkeit« in den Vordergrund gerückt wird.⁹ Von den verschiedenen »Strategien, mit denen Nietzsche experimentiert«, birgt im Gegensatz zu den deterministischen naturgeschichtlichen Spekulationen gerade die Frage nach der »Kultur- und Sozialgeschichte« das Potenzial »kritischer Impulse«, insofern sie »den historischen und praktischen Raum des Kontingenten« und damit den Möglichkeitsraum »eines anderen Mensch- und Selbstseins« erschließt.¹⁰ Dass die in der *Genealogie der Moral* von Nietzsche präsentierte Sozialgeschichte die spezifische Form einer Machtgeschichte annimmt, die zugleich das zweite Element der Genealogie als kritische Textform im Allgemeinen bildet, wird im nächsten Schritt genauer zu erläutern sein.

Saar beginnt diesbezüglich mit einer generellen Einordnung des vielschichtigen Theorems des Willen zur Macht, wobei das Ziel ist, »die zentrale Funktion des Machtbegriffs für genealogische Argumentationen im Allgemeinen und für die *Genealogie der Moral* im Besonderen herauszustellen«, ohne »eine komplette Metaphysik des Willens und der Macht« vorauszusetzen, die »eine systematische Rekonstruktion der Theorie oder Metaphysik des ›Willens zur Macht‹ (oder der vielfältigen ›Willen zur Macht‹)« notwendig macht.¹¹ Entscheidend für Saars »Lektürehypothese«, nach der »die genealogischen Erzählungen als hypothetische Geschichten der Subjektentstehung im Kontext von Machtverhältnissen zu verstehen« sind, ist die Annahme, dass »Nietzsche in der *Genealogie der Moral* auf der deskriptiven und explikativen

ziellen Dringlichkeitscharakter dieser Kritikform begründen.« Saar weist auch auf mögliche alternative Interpretationen hin. Vgl. ebd. S. 302-305.

9 Vgl. ebd. S. 106.

10 Vgl. ebd. S. 103, 105-106.

11 Vgl. ebd. S. 108.

Ebene mit einem reichen Machtbegriff operiert [...], dessen Komplexität aber leicht übersehen wird.«¹² Über die Beschreibung von sozialen Asymmetrien, also »Phänomene[n] wie Unterwerfung, Herrschaft, Zwang und Gewalt« hinausgehend, dient Nietzsches Machtbegriff auch »zur Explikation psychischer und psychosozialer Phänomene« und bezeichnet »Antriebe und Motivlagen«, sodass »Macht derart auch in der Ohnmacht möglich ist, und die Macht mehr tut, als nur Handlungen möglich oder unmöglich zu machen«. Schließlich bedeutet Macht bei Nietzsche, eben weil sie »ein Problem des Wollens, nicht nur des Könnens« ist, die »Lust an der Selbstüberwältigung«, ein »Sich-Erfreuen an der Macht über sich selbst [...] angesichts äußerer und innerer Widerstände und Gegenkräfte und in ihrer Überwindung« inklusive einer inhärenten Steigerungslogik, die »die Lust am Handeln erhöht, umso öfter frei gehandelt wird« und das dabei das »Überwinden der Widerstände in sich zu einem eingeübten Spiel wird.«¹³

Ausgehend von diesen Feststellungen nimmt Saar »eine heuristische Unterscheidung von drei Ebenen oder Formen der Macht bei Nietzsche« vor, die »[i]n lockerer Anlehnung an die berühmte psychoanalytische Typologie Lacans« entworfen und als nicht exklusiv zu verstehen sind¹⁴:

»Macht bei Nietzsche bezeichnet sowohl erstens »reale«, auf physischer Stärke beruhende Machtausübung von sozialen Akteuren über andere, zweitens die von Macht eingerichtete und mit Macht aufrechterhaltene »symbolische« Weise der Gebundenheit an soziale Bedeutungssysteme und sinnstiftende Praktiken und drittens »imaginäre« Prozesse der von außen induzierten Selbstidentifikation.«¹⁵

Die erste Form, die reale Macht, spielt vornehmlich im Hinblick auf Nietzsches Spekulationen über die »hypothetischen Urformen von

12 Vgl. ebd. S. 112–113.

13 Vgl. ebd. S. 108, 110.

14 Vgl. ebd. S. 113.

15 Ebd. S. 113.

Gesellschaft durch faktische soziale Machtungleichgewichte¹⁶ eine Rolle: »Die Macht der ›Herren‹ über die ›Sklaven‹«, ein zentraler Topos »für viele genealogische Szenarien Nietzsches«, fußt auf »Macht in ihrer physischen Gestalt und [ist] als solche zentrales Element fast aller sozialen Arrangements, aber wenig aufschlussreich zur Erläuterung zeitgenössischer psycho-sozialer Verhältnisse.«¹⁷ Diese »idealtypische Differenzierung« in Überlegene und Unterlegene ist dabei nicht so sehr als ein »soziologisches, sondern [als] ein experimentelles Modell« zu betrachten, das es erlaubt, das ursprüngliche Zustandekommen bestimmter Normen und Werte als Ergebnis »von Machteffekten« zu begreifen¹⁸:

»Nietzsches Konstruktionen empfehlen es, moralische Gehalte in ihnen, soweit man darüber spekulieren kann, ›ursprünglichen‹ sozialen Kontexten zu betrachten, weil sie ihre Bedeutung nicht unabhängig davon entfalten können. Dabei bleibt der erkenntnisleitende hypothetische genealogische Vorbehalt oder Verdacht, dass die Durchsetzung der betrachteten Werte und ihre heutige Geltung in verborgene Nutzen- und Interessenverhältnisse verflochten ist.«¹⁹

Das Wirken der symbolischen Macht gewinnt an Bedeutung, sobald »die moralischen Gebote und die Aufforderung zur Befolgung bestimmter Normen selbst der Schauplatz von Macht und nun subtilerer Machtausübung« geworden sind.²⁰ Diese zweite Ebene dient vor allem der Erfassung von Prozessen, in denen »geistige Machtpotentiale mobilisiert oder durch Sinnstiftungen erzeugt« werden. Dabei »werden Erfahrungen und Wahrnehmungen von einem Deutungsraster eingefärbt«, das letztlich »eine bestimmt gedeutete Wirklichkeit als die einzig mögliche erschließt« und »den Teilnehmern einer Kultur die in Deutungskämpfen und Bedeutungsumwertungen instituierten

16 Vgl. ebd. S. 117.

17 Vgl. ebd. S. 113.

18 Vgl. ebd. S. 117-118.

19 Ebd. S. 113-114.

20 Vgl. ebd. S. 120.

Geltungen und Werte« vermittelt.²¹ Die »erweiterte, symbolische Form der Einflussnahme«, die auch die »Führung« von Individuen in einer sozialen Situation« einschließt, wie Nietzsche es etwa am Beispiel der Priester darlegt, ist also immer auch mit »handfesten Interessen an Machterhalt verbunden«.²²

Charakteristisch für den Typus der imaginären Macht ist die Bindung von Subjekten an »bestimmte Rollen und Identitäten [...], die diese affektiv besetzen.« Sie prägt »die Selbstbilder und Selbstverständnisse der betroffenen Individuen auf eine solche Weise [...], dass diese selbst sich entsprechend verhalten wollen und von sich aus bestimmte Selbstverhältnisse etablieren.«²³ Damit ist sie den beiden anderen Formen »logisch und chronologisch« wiederum nachgeordnet und zielt auf die »Wirkungsweise von sozialen Imperativen [...], die wie »von selbst« [...] im Inneren der Subjekte arbeiten.« Der Unterschied zur symbolischen Macht, die »erläutert, in welchem Sinn Einsetzung und Durchsetzung bestimmter Normen eine sozial stabilisierende Wirkung entfalten«, liegt also in der Fokussierung auf das Moment der Verinnerlichung und fragt danach, »wie die Subjekte diese nützlichen Überzeugungen dann auch tatsächlich haben und »verkörpern«, d.h. nach ihnen leben können.«²⁴ Paradoxerweise wird die Macht auf dieser Ebene selbst anonym und intim zugleich: Es können »keine Akteure mehr und keine personal lokalisierbaren Eigeninteressen dingfest gemacht werden«, vielmehr ist diese »anonyme, psychisch »investierte«, d.h. sich in die Form des Überlebenswillens der Subjekte einschreibende imaginäre Macht [...] in einem gewissen Sinn schon »in uns«, während wir in unserer Komplizität »an der Aufrechterhaltung und Reproduktion der Ordnung beteiligt sind, die [unser] existenzielles »Überleben« sichert.«²⁵

Saar beschließt diese dreistufige Auffächerung der Art und Weise, wie Machtwirkungen in der *Genealogie der Moral* »beschrieben und

21 Vgl. ebd. S. 114.

22 Vgl. ebd. S. 120.

23 Vgl. ebd. S. 114.

24 Vgl. ebd. S. 122.

25 Vgl. ebd. S. 124-125.

gleichzeitig denunziert« werden, mit einem Zwischenfazit, das bis hierher den Modus dieser Form der Kritik präzisiert: Durch »radikal verfremdende« Beschreibungen ihres (möglichen) Zustandekommens erscheinen »soziale Arrangements, Normen und Verhaltensweisen« in einem anderen Licht und insofern sie mit Prozessen der Subjektbildung verknüpft sind, gerät so auch das eigene Selbstverständnis auf den Prüfstand²⁶: »Wenn die Macht Teil der Ursache meiner selbst ist, werde ich mir selbst fremd, wird das Selbst ›kritisch‹.«²⁷ Die Kritik wird dabei nicht »von einem Standpunkt außerhalb der Macht« vorgetragen, das »Test[en] bestehender sozialer Arrangements« geschieht aus einer Perspektive, die immer schon selbst in das Machtgeschehen involviert ist und relativiert somit alle Formen der »optimistische[n] Unterstellung autonomer und transparenter moralischer Subjektivität.«²⁸ Dieses experimentelle Verfahren kulminiert in einer Art genealogischem Imperativ, der letztlich nur auf der Ebene des konfrontierten Subjekts seine Wirkungen entfalten kann (oder auch nicht) und bar jeder konkreten Handlungsanweisung lediglich einen Prozess der Selbstreflexion einfordert: »Mache Dir diese mögliche Wahrheit über Dich, dass Du nur auf der Grundlage der ausgewiesenen Machtwirkungen bist, was Du bist, zu eigen und frage Dich, ob Du das erträgst oder ein anderer (oder eine andere) werden musst.«²⁹

Eine solche direkte Adressierung der lesenden Subjekte bedarf einer spezifischen Form der Darstellung, sodass die Wirksamkeit der vorgetragenen Genealogie beim rezipierenden Subjekt tatsächlich gewährleistet oder zumindest wahrscheinlich wird. Dieser Aspekt bildet das dritte Element genealogischer Kritik: »Die Frage nach der Praxis der Genealogie betrifft aber ihre Textform und ihren Stil.«³⁰ Der »textuelle Wirksamkeitseffekt« dieser Kombination aus »Historisierung, Macht- und Subjekttheorie und geschichtsbewusster Diagnose der

26 Vgl. ebd. S. 125-126.

27 Ebd. S. 126.

28 Vgl. ebd. S. 126-127.

29 Ebd. S. 128.

30 Ebd. S. 130.

Gegenwart« und damit das Hinausgehen »über das bloße historisch-spekulative Argument« stellt sich also erst durch eine bestimmte Art der Textgestaltung ein und ist insofern »irreduzibel rhetorisch«. Die potenzielle Vielfalt des stilistischen Operationsbesteck der Genealogie demonstriert Saar an einer Reihe von Beispielen aus Nietzsches Repertoire³¹: So stehen etwa die stark aufgeladenen sozialen Typisierungen in der *Genealogie der Moral* einerseits als Chiffre für eine grundlegend »antagonistische Verfasstheit des Sozialen«, andererseits dienen sie aber auch als »Mittel zur Inszenierung sozialer Situationen«. Durch »Simplifizierung« und das »Zum-Denkbild-Erstarren hochkomplexer strategischer Situationen« setzen solche Typisierungen »einzelne Konfigurationen des Sozialen einem grellen Licht aus, in dem manche vermeintliche Naturalien ihre Künstlichkeit und manche Gültigkeiten ihre Gewalt durchscheinen lassen.«³²

Daneben finden sich Strategien der Personalisierung und der Hyperkonkretion. Geschickt präsentiert Nietzsche »Verdichtungen und Personalisierungen, die um konkrete Individuen, spezifische Zeitpunkte und partikulare Ereignisse angeordnet sind«, sodass sich der Eindruck einstellt, man wohne »tatsächliche[n] historische[n] Momente[n]« bei. Derart werden »Umschlagspunkte, Umsturzeffekte und blitzartige Umschwünge suggeriert, wo historisch wohl eher langsame Transformationen, Übergänge und Interferenzen zahlreicher uneinheitlicher Bewegungen aufzufinden wären.« Spezifische Akteure treten zwar auch als Typen auf, gleichzeitig werden einige von ihnen aber durchaus detailliert gezeichnet und zudem durchziehen zahlreiche konkrete, oftmals historische Persönlichkeiten Nietzsches Texte.³³

Im Kontrast dazu kommen »Verfahren der Depersonalisierung und Überabstraktion« zum Einsatz, die trotz der vermeintlichen Widersprüchlichkeit »einen stilistischen Gewinn« bedeuten, da sie einer Form »der Darstellung zu [...] Prägnanz [verhelfen], die sich

31 Vgl. ebd. S. 130-131. Saar erhebt mit seiner Auswahl keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Siehe zu diesem Punkt ebd. S. 139-140.

32 Vgl. ebd. S. 132-134.

33 Vgl. ebd. S. 135-136.

genau aus einem Zusammenspiel der Genauigkeit bestimmter Details (in all ihrer Suggestivität) mit der groben Unterbestimmtheit des historischen Kontexts ergeben.« Auf diese Weise werden Szenen ausgestaltet, die die »Anonymität von Mächten und das Systemische einer Kultur und einer Epoche« in »monolithische[r] Gestalt« und damit in »ihre[r] Zwangsläufigkeit« darstellen.³⁴ Die »mitlaufende Bezugnahme auf das eigene Zeitalter, den Geist der Epoche und die großen inkludierenden Kollektive« in den genealogischen Erzählungen steht im Dienst ihrer »rhetorischen Gerichtetheit«: Aussagen »über eine von den Teilnehmern einer Kultur geteilte Lebenswirklichkeit und ihre möglichen historischen Voraussetzungen« binden die Narrative mit ihren intendierten Verfremdungseffekten an die Leserschaft, um ihren Widerspruch herauszufordern. Denn letztlich »ist die Genealogie selbst eine kritische Übung am Prozess der ›Bildung‹ des Subjekts«³⁵:

»[A]uch in formaler Hinsicht weisen Genealogien einen Bezug auf das Selbst auf, da sie an ein Selbst gerichtet sind, von dem erzählt wird. Diese komplexe performative Struktur ist eine Form von Implikation oder Eingeschriebenheit des Selbst, und in ihr spiegelt sich auf eine faszinierende Weise ein zentrales theoretisches Motiv: die Implikation des Selbst in die Macht, die Eingeschriebenheit der Macht in das Selbst.«³⁶

Schließlich lässt sich »das genealogische Schreiben generell als eine Kunst der Übertreibung verstehen«. Die historisch-spekulativen Erzählungen müssen schon von ihrer systematischen Anlage her eine letztgültige Überprüfung schuldig bleiben, da die »Irrealisierung der historischen Szenarien [...], in denen ja keine realen Akteure, keine realen historischen Situationen und keine realen Prozesse vorkommen« programmatisch ist. Gleichwohl zielen Nietzsches genealogische Narrative auf Realitätseffekte und müssen insofern eine gewisse Plausibilität aufweisen, allerdings nicht im Sinne von »theoretischen

34 Vgl. ebd. S. 137-138.

35 Vgl. ebd. S. 138-139.

36 Ebd. S. 139.

Gegenentwürfe[n]«, sondern als »kritische Anfragen an gegenwärtiges Selbstverständnis auf der Grundlage historischer Gewordenheit«. Insofern sie trotz des »Kokettierens mit den Insignien der strengen Wissenschaftlichkeit« letztlich »nicht auf einer Ebene mit wirklicher Geschichtsschreibung« liegen, »ist es unnötig, sie gegen Vorwürfe der Ungenauigkeit oder faktischen Falschheit zu verteidigen«³⁷:

»Die Techniken der Übertreibung und forcierten Zurichtung [...] leisten diese Distanznahme, und ihr haftet notwendigerweise etwas Gewaltsames, ja Künstliches an. Denn die Szenen sind künstlich zugeschnitten und ausgedeutet. Genealogie, wie Nietzsche sie betreibt, ist eine kritisch motivierte Kunst der drastischen Darstellung.«³⁸

Saar beendet seine Betrachtungen zu Nietzsches genealogischem Schreiben mit einem Überblick alternativer Deutungsvorschläge.³⁹ Da jedoch die an Nietzsche entwickelten Kernelemente der Genealogie sowie ihr Zusammenspiel für die hiesigen Zwecke bereits ausreichend konturiert sind, übergehe ich diese und wende mich stattdessen ausgewählten Aspekten der in *Genealogie als Kritik* präsentierten Foucault-Lektüre zu.

2.2 Foucaults Weiterentwicklung der Genealogie als kritisches Verfahren

Während es im Hinblick auf Nietzsche notwendig war, Saars Argumentation, wenn auch in geraffter Form, einigermaßen vollständig nachzuzeichnen⁴⁰, ist in Bezug auf die sich anschließende Diskussion von Foucaults Werk eine andere Strategie geboten: Mit Blick auf das folgende Kapitel gilt es in erster Linie der Frage nachzugehen, wie Foucault die Erzählung der Machtgeschichten weiterentwickelt und mit

37 Vgl. ebd. S. 140-141. Zum Begriff des Realitätseffekts siehe ebd. S. 135.

38 Ebd. S. 142.

39 Vgl. ebd. S. 142-157.

40 Siehe Kapitel 5.

welchem Gestus diese Narrative präsentiert werden. Um diese Aspekte dabei nicht völlig aus ihrem Kontext herauszulösen, werde ich vorab in groben Zügen Saars finale Gegenüberstellung von Nietzsches und Foucaults genealogischem Schreiben rekapitulieren.

Am Ende des ausführlichen Durchgangs »durch zwei in der Zielrichtung verwandte, aber dem Gestus, Stil und Ambitionsraum nach verschiedene philosophische Werke« stellt Saar fest, dass »Nietzsche und Foucault gleichermaßen genealogisch verfahrenende Philosophen« sind, vorausgesetzt »man [versteht] unter Genealogie im weiten Sinn das Programm der historisierenden und machtanalytischen Relativierung und Kritik gegenwärtiger Selbstverständnisse und Selbstverhältnisse«. ⁴¹ Bezogen auf Foucault ist dabei zuerst festzuhalten, dass die »ausgearbeiteten Bausteine einer mehrdimensionalen Genealogie des Subjekts« über das Gesamtwerk verteilt sind, »aber nicht integriert« werden. ⁴² Darüber hinaus nimmt dieser »einige folgenreiche Vereindeutigungen und Weiterentwicklungen« vor, »die zeigen, dass die konkrete Ausführung der genealogischen Programmatik durch das Vorbild Nietzsches zwar exemplifiziert, aber nicht fixiert ist.« ⁴³ Das betrifft zunächst, in zweierlei Hinsicht, den Aspekt der Geschichtlichkeit: Erstens ist die »historische Subjektkritik« nur eine von mehreren Strategien, die Nietzsche im Zuge seiner Kritik an den »Substantialitäten und Einheitsfiktionen der metaphysischen Tradition« verfolgt, während Foucaults dreifacher »Historismus der Wissensordnungen, [...] der Machttypen und [...] der Formen des Selbstbezugs und der Selbstverhältnisse« als »mehrdimensionale[r] *Historismus des Subjekts*« den »Kern des philosophiekritischen Projekts schlechthin« bildet. Zweitens überführt Foucault den polemischen und spekulativen Gestus, der Nietzsches Historisierungen auszeichnet, in einen der »fast realgeschichtlichen Nüchternheit« und verstärkt so den »historiographische[n] und archivari-sche[n] Charakter der Genealogie.« ⁴⁴

41 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 293.

42 Vgl. ebd. S. 287.

43 Vgl. ebd. S. 296.

44 Vgl. ebd. S. 297-298.

Des Weiteren streicht Foucault in seiner Subjektkritik konsequent die bei Nietzsche angelegte Dimension des Psychologischen, sodass etwa eine Verknüpfung mit der von Foucault zeitweise heftig kritisierten Psychoanalyse zumindest nicht ohne Weiteres möglich ist. Dagegen radikalisiert Foucault die »Umstellung des subjektphilosophischen Vokabulars auf die Rede vom Subjekt als Effekt und Korrelat subjekt-konstitutiver Praktiken«, um »die Unhaltbarkeit bestimmter philosophischer Subjektvorstellungen weniger innerphilosophisch als auf dem Weg konkreter historiographischer Darstellungen (archäologischer oder machtanalytischer Art)« nachzuweisen.⁴⁵

Außerdem ist es im Hinblick auf das Ziel der Selbst-Transformation, auch wenn Saar selbst in diese Richtung argumentiert, »bei aller Ähnlichkeit in der Durchführung keineswegs ausgemacht, dass Nietzsches und Foucaults Genealogien auf dieselben Schlussfolgerungen zulau-
fen.« Allerdings lässt sich unabhängig von der spezifischen Lesart der *Genealogie der Moral* festhalten, »dass Foucaults Genealogien auf einer tieferen Ebene ansetzen«, denn sie »zeichnen [...] viel weniger pauschal als Nietzsche historiographisch genau diese spezifischeren Identitätskonstruktionen nach, durch die Grenzlinien durch die Gesellschaft gezogen werden und die auf unzähligen Ebenen [...] ›Normalität‹ hervorbringen. Der Einsatz ist in diesem Fall eindeutiger: Es geht um die »aktive Verwerfung bestimmter Fremd- und Selbstidentifizierungsweisen«, den »Aufruf zum Widerstand und Kampf gegen gegenwärtige Identitätsvorgaben und Subjektivierungsweisen« und letztlich um das Entwerfen neuer Identitäts- und Subjektivitätsformen.⁴⁶

Diese Gleichzeitigkeit von historiographischer Präzision und politischer Intervention führt noch einmal zurück zu der Frage des Stils: Tatsächlich treibt Foucault die »Mimesis an die Formen ›realer‹ Geschichtsschreibung« viel weiter als Nietzsche. Gleichwohl merkt

45 Vgl. ebd. S. 300-301. Zu Butlers Vorschlag Foucaults Arbeiten und die psychoanalytische Theorie zusammen zu denken siehe ebd. S. 326-328.

46 Vgl. ebd. S. 302-305.

Saar an, dass die »hyperbolischen und dramatisierenden Zuspitzung[en]« sehr wohl zu Foucaults rhetorischem Repertoire gehören, wenn vermeintlich »historisch genau situierbare Logiken« wie jene einer »generalisierten ›Disziplinargesellschaft‹« aufgerufen werden oder »Foucaults historische Thesen von den wandelbaren Formen der Macht«, etwa »die Dichotomisierung von ›soveränen‹ und ›Bio-Macht‹«, die »schon der Sache nach Einheitskonstruktionen und Periodisierungen« enthalten, zwischen »substantielle[m] historio-graphisch[m] Vorschlag« und »Darstellungsmittel« changieren.⁴⁷ Insbesondere auf den letzten Punkt werde ich nächsten Kapitel zurückkommen. Zuvor gilt es jedoch die hier gerade schon indirekt berührte, aber darüber hinaus bisher ausgeklammerte Diskussion von Foucaults Machtbegriff aufzuschlüsseln, da auch sie für das Folgende von Bedeutung ist.

Saar unterscheidet diesbezüglich im ersten Schritt »systematisch-begriffliche« sowie »historische Aspekte« und identifiziert anschließend für die systematisch-begriffliche Ebene drei leitende Prinzipien – Relationalität, Intentionalität und Produktivität der Macht⁴⁸ –, während die im vorherigen Abschnitt bereits angeklungene Historisierung der Machtformen als »eine Art Metaprinzip« funktioniert, das es erlaubt, »in der Darstellung [...] Typen, Formen und Gestalten der Macht« auszuzeichnen, »die der historischen Varianz unterworfen sind« und auf diese Weise »die Geschichte der Macht [...] als eine Geschichte der Verschiebungen, Verwerfungen und Transformationen« zu präsentieren.⁴⁹

Die Annahme der Relationalität der Macht, verstanden als »dynamisches Spiel von Kräften im Feld sozialer Wirklichkeiten«, entspringt theoriegeschichtlich betrachtet einer Linie, die »von Aristoteles über Spinoza zu Nietzsche verläuft«.⁵⁰ Insofern Foucault an diese Linie anschließt, ist Macht hier »gleichzeitig ein struktureller wie ein

47 Vgl. ebd. S. 306.

48 Vgl. ebd. S. 205-206.

49 Vgl. ebd. S. 226.

50 Vgl. ebd. S. 299.

dynamischer Begriff«, der »es notwendig [macht], den Unterschied zwischen Macht und Ohnmacht nicht als einen qualitativen zu treffen, sondern die beiden Pole einer Beziehung gleichermaßen als Teile des Kräfteverhältnisses zu beschreiben.«⁵¹ Allerdings wendet Foucault die Idee der Relationalität der Macht explizit und ausschließlich sozialtheoretisch, »die Machtwirkungen in der *Konstitution* von Einzeldingen und Personen« werden »in einem über sie hinausgehenden sozialen Feld lokalisiert und nicht als innere Dynamiken« begriffen.⁵² Die »Dynamik sich verändernder Beziehungen« im sozialen Feld ist Ausdruck der Intentionalität oder des strategischen Charakters der Macht, womit jedoch keine »intentionalen Zwecksetzungen und Planungen *eines Akteurs*« gemeint sind. Vielmehr unternimmt Foucault die »Ausweitung einer akteursbezogenen Semantik auch auf nicht-aktorsbezogene Phänomene« und folgt damit »den bisher schon explizit gemachten methodologischen Prinzipien, nach denen Verhältnisse zwischen sozialen Elementen beschrieben werden und keine Eigenschaften dieser Elemente.« Eine Rationalität ergibt sich also schon »allein dadurch, dass sich bestimmte Machtverhältnisse auf andere beziehen und sich zu diesen selbst in ein Verhältnis bringen, das Effekte der Verstärkung oder Schwächung hat.« Die Darstellung der »Gleichsinnigkeit und Gerichtetheit von Entwicklungen [...], die sich als Herausbildung von Funktionalitäten und instrumentellen Beziehungen darstellen lässt [...], ohne individuelle Absichten zu unterstellen, ist der methodische Ansatz genealogischer Machtgeschichten« à la Foucault, der dabei auch in Bezug auf seine Quellenauswahl an seine früheren Arbeiten anschließt⁵³: »Das Material archäologischer und genealogischer Beschreibung ist die objektivierte, gewissermaßen zu Text geronnene Gestalt von Äußerungen und Handlungen.«⁵⁴

Produktiv ist die Macht außerdem, da sie ein »konstitutives Vermögen ist«, also »Elemente des sozialen Feldes nicht nur beeinflusst,

51 Vgl. ebd. S. 209.

52 Vgl. ebd. S. 299-300.

53 Vgl. ebd. S. 211-213.

54 Ebd. S. 213.

sondern hervorbringt.« Um dieses dritte Prinzip genauer zu erläutern, bringt Saar erneut die »in der Nietzsche-Interpretation eingesetzte Heuristik« ins Spiel⁵⁵:

»Der in den Disziplinen und in der körperlichen Unterwerfung physisch-körperliche Aspekt der Machtwirkung entspricht der dort »real« genannten Dimension; die diskursive Macht, die sich in der Ordnung des Sagbaren und des Unsagbaren manifestiert und so den Raum des Erfahrbaren und Artikulierbaren eröffnet, entspricht der Erschließungskraft der »symbolisch« genannten Macht; und schließlich ist die von Foucault immer wieder herausgestellte Fähigkeit der Macht zur Erzeugung von Identitäten und Lebensformen in eben dem Sinne eine Wirkung »imaginärer« Macht, dass sie Subjekte an bestimmte Weisen der Selbstthematisierung und bestimmte Selbstbilder bindet.«⁵⁶

Schließlich liegt Saar zufolge aber vor allem in der »historistischen Radikalisierung, indem nämlich die Macht selbst als geschichtliche verstanden wird«, der »entscheidende Schritt, den Foucault [...] über Nietzsche hinaus« geleistet hat. Darüber hinaus ist dies das verbindende Element zwischen den »machtanalytischen« und den »gouvernementalitätsgeschichtlichen Arbeiten«. Die Analyse der Relationalität, Intentionalität und Produktivität der Macht wird »strukturell [...] dem archäologischen Schema der Abfolge der Gestalten der *Episteme*« folgend durchgeführt, die es Foucault erlaubt, eine analytische Differenzierung historisch spezifischer Machtformen vorzunehmen. So wird etwa die »disziplinarische« Macht« als »das allgemeine Funktionsmodell« der Disziplinargesellschaft erst durch Foucaults »Analyse der neuen Kontroll-, Arbeits- und Individualisierungstechniken«, insbesondere in *Überwachen und Strafen*, als »neue Realität« sichtbar. Ihr Wirken kann von der klassischen »politischen Analyse und Kritik« nicht erfasst werden, da sie sich »nicht mehr in den alten Schemata einer »juridischen«, d.h. um Gesetz und Verbot zentrierten Konzeption der Macht« begreifen lässt. Foucault wiederholt dieses Argument in

55 Vgl. ebd. S. 214.

56 Ebd. S. 214. Für eine ausführliche Darstellung siehe ebd. S. 213–224.

modifizierter Form in *Der Wille zum Wissen*, dort allerdings mit »der ›Bio-Macht‹ als derjenigen spezifisch frühmodernen Machtform, die die Ablösungsgestalt der früheren ist.« Saar stellt diesbezüglich fest, dass die »bündigen und fast schematischen Synthesen [...] relativ allgemein« bleiben und schließt⁵⁷: »Es scheint, als ob das von Nietzsche her bekannte stilistische Instrument der überzeichnenden Epochalisierung und Synthetisierung hier nicht fein genug justiert ist, um seinen Zweck zu erfüllen.«⁵⁸

Wie Foucault dieses Problem in der »Hinwendung zu den ›Regierungstechniken‹« wieder aufgreift und dabei eine neue »historische Spezifität in den Analysen« entwickelt, die unter anderem »mit Phasenmodellen« experimentieren und »keine vollständigen Ablösungen unterstellen, sondern verschiedene gleichzeitige Funktionsweisen und Logiken der Macht unterscheiden«, soll an dieser Stelle nicht mehr weiterverfolgt werden. Stattdessen gilt es nun »die direkte Theoretisierung der Bio-Macht« in den Blick zu nehmen. Die Problematik ist in Ansätzen bereits aufgeworfen, das analytische Instrumentarium liegt ebenfalls bereit.⁵⁹

57 Vgl. ebd. S. 226–228.

58 Ebd. S. 228.

59 Vgl. ebd. S. 228–229.

3. Zur Konzeptualisierung der Biopolitik bei Foucault

Auch wenn Foucault den Begriff der Biopolitik erstmals in dem Vortrag *Die Geburt der Sozialmedizin* von 1974 verwendet¹, sind es vor allem die bereits genannten Texte aus dem Jahr 1976 – die *Vorlesung vom 17. März 1976* und das Kapitel *Recht über den Tod und Macht zum Leben* in *Der Wille zum Wissen* –, in denen dieser eigentlich entfaltet und in die Geschichte der Machtformen integriert wird. In erster Annäherung lassen sich hinsichtlich der beiden Texte eine Reihe von Ähnlichkeiten feststellen: Auf der formalen Ebene bilden sie jeweils den Schlusspunkt längerer Untersuchungen; auf der einen Seite zur Entwicklung und Transformation des historisch-politischen Diskurses seit dem 17. Jahrhundert sowie den Begriffen des Rassenkrieges, Klassenkampfes, Rassismus und Staatsrassismus in *In Verteidigung der Gesellschaft*², auf der anderen Seite Foucaults explorative Arbeit zur langfristig projektierten Reihe *Sexualität und Wahrheit*.³ Betrachtet man die inhaltliche Ebene beider Texte, zeigen sich weitere Parallelen – das Problem des Rassismus, das Problem der Sexualität, das Problem des biologisch-medizinischen Wis-

1 Vgl. Lemke: *Biopolitik zur Einführung*. S. 49 sowie Foucault: *Die Geburt der Sozialmedizin*. In: Defert/Ewald (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. S. 272-298.

2 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Einen Überblick zum gesamten Programm bieten vor allem die *Vorlesung vom 21. Januar 1976* und die *Vorlesung vom 28. Januar 1976* sowie die Zusammenfassung der Vorlesungen am Schluss.

3 Diesen vorbereitenden Charakter der Arbeit hebt Foucault im Vorwort der deutschen Ausgabe besonders hervor. Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 7-8.

sens –, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, bedingt durch die spezifische Perspektive der jeweiligen Untersuchung. Ein gründlicher Vergleich offenbart zudem Entsprechungen im Aufbau, bis hin zur Anordnung und Formulierung bestimmter Textpassagen. Schließlich fällt noch ein Detail auf: Beide Texte wirken – im Gesamtzusammenhang der jeweiligen Untersuchung betrachtet – ein Stück weit losgelöst, da sie nicht etwa bloße Zusammenfassungen, Abschlüsse oder Ausblicke darstellen, sondern ganz im Gegenteil neue Elemente hinzufügen, die in den Untersuchungen vorher noch nicht explizit geworden sind: Das betrifft zum einen den Begriff der Biopolitik und zum anderen das Problem der Macht zum Leben und der Macht über den Tod. Die Einführung dieser Elemente gilt es nun für beide Texte separat zu diskutieren – in chronologischer Reihenfolge.

3.1 Biopolitik, Macht, Leben und Tod in der *Vorlesung vom 17. März 1976*

In der *Vorlesung vom 17. März 1976* stellt Foucault eingangs »die Vereinahmung des Lebens durch die Macht« als »eines der grundlegenden Phänomene des 19. Jahrhunderts« fest⁴ und kontrastiert diesen Befund, um seinen besonderen Ereignischarakter herauszustreichen, sodann mit einer längeren Meditation über die »klassische Theorie der Souveränität«, als deren Hauptelement »das Recht über Leben und Tod« identifiziert wird. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass »Leben und Tod keine natürlichen, unmittelbaren [...] Phänomene« darstellen, die »aus dem Bereich der politischen Macht herausfielen«, vielmehr »werden Leben und Tod der Untertanen (sujets) erst durch die Wirkung des souveränen Willens zu Rechten.« Damit einher geht außerdem eine praktische Asymmetrie, denn »[d]ie Wirkung der souveränen Macht auf das Leben ist erst von dem Moment an ausübbar, da

4 Aus dem Kontext geht hervor, dass es sich um das Leben als biologisches Phänomen handelt.

der Souverän töten kann.«⁵ Foucault überführt dies schließlich in die Formel: »Es ist das Recht, sterben zu machen oder leben zu lassen.«⁶ Auf der einen Seite steht also die Todesdrohung durch den Souverän, auf der anderen Seite impliziert die Formulierung in Bezug auf das Leben der Untertanen eine Art *Laisser-faire*. Im 19. Jahrhundert wird nun umgekehrt »dieses neue Recht: das Recht, leben zu machen und sterben zu lassen« dominant. Es fällt auf, dass Foucault zuerst beschreibt, wie dieses neue Recht »ersteres nicht beseitigt, sondern in es eindringt, es durchdringt, verändert« und »nicht unbedingt« ersetzt, um dann eine subtile Verschiebung vorzunehmen, wenn sich dieses Recht, »das ein Recht oder vielmehr eine genau umgekehrte Macht« in der letzten Wendung »[d]anach installiert.« Im Verlauf des Abschnitts verfolgt Foucault das Auftauchen des Problems »des Lebens im Feld des politischen Denkens« in sehr groben Zügen, lässt diesen Aspekt aber kurz darauf fallen, um die Ebene zu wechseln und das Problem aus der Perspektive der »Machtstechnologien« anzugehen.⁷

Nachfolgend wird nun erstmals komplementär zur »Disziplinartechnologie« eine neue »Technologie der Macht«, die »Biopolitik« oder »Bio-Macht« – hier synonym verwendet – als relativ klar definiertes Phänomen eingeführt, das nicht den individualisierten »Körper-Menschen«, sondern stattdessen den »Gattungs-Menschen« oder die »Bevölkerung« adressiert. Aus dieser längeren Passage soll hier lediglich festgehalten werden, dass der Tod unter diesem Gesichtspunkt verändert auftritt, »nicht mehr als Tod, der sich brutal auf das Leben legt [...], sondern als permanenter Tod, der in das Leben hineinschlüpft, es unentwegt zerfrisst, es mindert und schwächt.«⁸ Im Anschluss folgt ein entscheidender Textabschnitt: Foucault wechselt, von der Beschreibung konkreter Aspekte und Bedingungen dieser Machtstechnologie absehend, abermals die Ebene und kommt auf die bereits eingeführte

5 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 282–283.

6 Ebd. S. 284.

7 Vgl. ebd. S. 284–285.

8 Vgl. ebd. S. 285–291. Für die Zitate siehe ebd. S. 285–287.

Formel zurück, die zuerst an der Analyse einer Transformation des souveränen Rechts gewonnen wurde:

»Diesseits dieser großen absoluten, dramatischen und dunklen Macht der Souveränität, die darin bestand, sterben zu machen, tritt jetzt mit dieser Technologie der Bio-Macht, dieser Technologie der Macht über ›die‹ Bevölkerung als solche, über den Menschen als Lebewesen, eine dauerhafte und gelehrte Macht hervor: die Macht, ›leben zu machen‹. Die Souveränität machte sterben und ließ leben. Nun tritt eine Macht in Erscheinung, die ich als Regulierungsmacht bezeichnen würde und die im Gegenteil darin besteht, leben zu machen und sterben zu lassen.«⁹

Im Zuge dieser erneuten subtilen Verschiebung vom Begriff des Rechts hin zur Macht vermischen sich die eingangs thematisierte Ebene einer Transformation des Rechts im Diskurs der »politischen Philosophie«, von der Foucault dort behauptete, dass »man [sie] beiseitelassen kann«, mit der zweiten Ebene der relativ spezifisch gefassten Machttechnologie der Biopolitik oder Bio-Macht.¹⁰ Darüber hinaus weicht das Bild einer sukzessiven Durchdringung noch deutlicher dem des Bruches, die Souveränität wird temporal in die Vergangenheit, regelrecht ins Jenseits versetzt, während diesseits die Logik der Bio-Macht, dauerhaft und gelehrt, ihre Wirkung entfaltet und weit über ein Komplement der Disziplinartechnik hinaus als eine Art neues Machtparadigma erscheint. Zuletzt impliziert die Verkehrung der ursprünglichen Formel, weil ihr erstens die erwähnte Asymmetrie eingeschrieben ist und zweitens nun von Macht und nicht mehr von Recht die Rede ist, eine Art *Laisser-faire* oder Zurückhaltung in Bezug auf das Ausagieren der lebensgefährdenden oder tödlichen Potenziale der Macht – und das, wohlgemerkt, vor dem Hintergrund eines erweiterten Verständnisses dieser Potenziale:

9 Ebd. S. 291.

10 Vgl. ebd. S. 285.

»Selbstverständlich verstehe ich unter Tötung nicht den direkten Mord, sondern auch alle Formen des indirekten Mordes: jemanden der Gefahr des Todes ausliefern, für bestimmte Leute das Todesrisiko oder ganz einfach den politischen Tod, die Vertreibung, Abschiebung usw. erhöhen.«¹¹

Tatsächlich treibt Foucault diese Logik auf die Spitze: Die neue Macht manifestiert sich »konkret in der berühmten fortschreitenden Abwertung des Todes«, die nicht näher spezifizierte »Soziologen und Historiker«, in »gewissen jüngst erschienenen Untersuchungen« festgestellt haben.¹² Dieser These folgend rückt Foucault in einer etwas groben Historisierung die Praktiken, Bräuche und Rituale rund um den Tod in die Nähe der soeben der Vergangenheit anheimgegebenen Souveränitätsmacht, im Zeitalter der Bio-Macht ist der Tod reine Privatsache: der Tod ist »zur aller privatesten und verschämtesten Sache der Welt geworden.« Obwohl Foucault diese Entwicklung noch auf eine »Veränderung der Machttechnologien« zurückführt, folgt kurz darauf die erstaunliche Konklusion, dass der Tod machttheoretisch im Grunde zu vernachlässigen ist¹³:

»[D]er Tod [wird] als Endpunkt des Lebens mit einem Schlag natürlich zum Schlußstein, zur Grenze, zum Ende der Macht. Er steht außerhalb der Macht: Er ist das, was sich ihrem Zugriff entzieht und worauf die Macht nur allgemein, global und statistisch Zugriff hat. [...] Insofern ist es normal, daß der Tod jetzt auf die Seite des Privaten und ins Allerprivateste abgeleitet. [...] *Die Macht kennt den Tod nicht mehr. Strenggenommen läßt die Macht den Tod fallen.*« [Hervorh. d. Verf.]¹⁴

Nachdem das Problem der Macht über den Tod gewissermaßen mit einem rhetorischen Handstreich eliminiert ist, entbehrt es nicht einer gewissen Ironie, dass der daraufhin von Foucault als treffendes Symbol für den »Zusammenprall dieser beiden Machtssysteme« stilisierte

11 Ebd. S. 303.

12 Leider ist nicht nachzuvollziehen, auf wen Foucault sich hier bezieht.

13 Vgl. ebd. S. 291-292.

14 Ebd. S. 292-293.

Tod Francos die gerade nachgezeichnete Argumentation eher konterkariert denn unterstützt.¹⁵ Francos brutale Herrschaft und der Einsatz des biologisch-medizinischen Wissens, um Francos Leben zu verlängern, zeigen gerade an, dass das Problem der souveränen Macht eben nicht der Vergangenheit angehört, der Tod zudem alles andere als außerhalb der Macht steht, sich umgekehrt im Zeitalter der Bio-Macht als ein besonders dringendes Problem abzeichnet und schließlich das aktive, lebensgefährdende oder tödliche Potenzial der Macht, »sterben zu machen«, erst jetzt eigentlich virulent wird.

Foucault kehrt daraufhin vorerst auf die Ebene der Analyse der Machttechnologien zurück und greift die Diskussion der »Unterscheidung zwischen der regulatorischen Technologie des Lebens und der disziplinären Technologie des Körpers« wieder auf, um die »Idee der Normalisierungsgesellschaft« zu entfalten, in der sich »entsprechend einer orthogonalen Verknüpfung die Norm der Disziplin und die Norm der Regulierung miteinander verbinden.«¹⁶ Mit der für diese Analyseebene typischen Präzision und Umsicht heißt es zusammenfassend:

»Wenn man behauptet, daß die Macht im 19. Jahrhundert vom Leben Besitz ergriffen hat oder zumindest, daß die Macht im 19. Jahrhundert das Leben in Beschlag genommen hat, heißt das, daß es ihm gelungen ist, die gesamte Oberfläche abzudecken, die sich vom Organischen zum Biologischen, vom Körper zur Bevölkerung dank des doppelten Spiels der Disziplinartechnologien einerseits, der Regulierungstechnologien andererseits erstreckt.«¹⁷

Es folgt ein Sprung in die Gegenwart und ein erneuter Ebenenwechsel. Foucault kommt unter anderem auf die atomare Bedrohung zu sprechen, wobei als Folie wiederum die beiden großen Machtparadigmen der Souveränitätsmacht und der Bio-Macht dienen. Diese Passage soll hier nicht ausführlich diskutiert werden, allerdings vermittelt die Lektüre des Absatzes den Eindruck, dass hier weniger die »atomare Macht«

15 Vgl. ebd. S. 293.

16 Vgl. ebd. S. 293-299. Für die Zitate siehe ebd. S. 293, 299.

17 Ebd. S. 299.

als »unumgebares Paradox«, sondern eher die Paradoxie der exklusiven Konstruktion zweier Machtparadigmen erkennbar wird.¹⁸ Ein größerer Rekurs auf das Thema des Rassismus bildet dann den Schlussteil der Vorlesung. Bereits in der Hinführung lässt sich das Überblenden der zwei verschiedenen Ebenen erkennen:

»Wie werden nun innerhalb dieser *Machttechnologie*, deren Gegenstand und Ziel das Leben ist [...], das Recht zu töten und die Funktion des Mordes ausgeübt, wenn es stimmt, daß die *Souveränitätsmacht* mehr und mehr zurückgeht und dafür die [...] *Bio-Macht* immer mehr um sich greift? [...] Wie kann diese Macht, die wesentlich die Hervorbringung von Leben zum Ziel hat, sterben lassen? Wie kann man diese Macht des Todes, wie kann man die Funktion des Todes in einem rund um die Bio-Macht zentrierten politischen System ausüben? Hier kommt der Rassismus ins Spiel.« [Hervorh. d. Verf.]¹⁹

Dieses Vorgehen bestimmt dann auch die weiteren Ausführungen: Auf der einen Seite erscheint das Phänomen des Rassismus als ein funktionelles Glied oder strategischer Stützpunkt in der Rationalität der Macht²⁰, wobei Foucault Verknüpfungen sowohl zur in der Vorlesungsreihe detailliert nachgezeichneten Entwicklung des historisch-politischen Diskurses und der Rolle des biologisch-medizinischen Wissens als auch zu den auf machtanalytischer Ebene gewonnenen Begriffen der Regulierungs- und Normalisierungsgesellschaft herstellt. Dementsprechend liegt, und hier ist der Bezugsrahmen eben die Biopolitik als auf die Bevölkerung zielende Machttechnologie, »[d]ie erste Funktion des Rassismus [...] darin, zu fragmentieren und Zäsuren innerhalb des biologischen *Kontinuums*, an das sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen.« Darüber hinaus transformiert der Rassismus die »Beziehung kriegerischen Typs« in eine »Beziehung biologischen

18 Vgl. ebd. S. 299-300.

19 Ebd. S. 300.

20 Siehe Kapitel 2.2.

Typs« und bildet damit »die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens in einer Normalisierungsgesellschaft.«²¹

Auffällig ist hier die subtile Vereindeutigung, der Rassismus ist nicht *eine*, sondern *die* Bedingung: »Die Tötungsfunktion des Staates kann, sobald der Staat nach dem Modus der Bio-Macht funktioniert, nicht anders gesichert werden als durch Rassismus.«²² Denn auf der anderen Seite, die Rede vom *Modus* der Bio-Macht zeigt das an, dient der Rassismus, der nun also »die notwendige Bedingung dafür [ist], jemanden dem Tod auszuliefern oder die anderen zu töten«, hier als Scharnier, um die zuvor voneinander abgegrenzten Paradigmen der Souveränitätsmacht und der Bio-Macht wieder zu verbinden und das bereits verabschiedete lebensgefährdende oder tödliche Potenzial der Macht in das Zeitalter Bio-Macht zu reintegrieren²³:

»Wenn die Normalisierungsmacht das alte souveräne Recht zu töten ausüben möchte, muß sie sich des Rassismus bedienen. Und wenn umgekehrt eine Souveränitätsmacht [...] mit den Instrumenten, Mechanismen, der Technologie der Normalisierung funktionieren will, dann muß sie sich ebenfalls des Rassismus bedienen.«²⁴

Die Verwendung des Begriffs der Normalisierungsmacht – bis dahin war wohlgemerkt lediglich von einer Normalisierungsgesellschaft die Rede – sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass hier von der Bio-Macht als Machtparadigma die Rede ist. Dieser Normalisierungsmacht und gleichsam der Souveränitätsmacht wird ein regelrechter Wille zugeschrieben, der zudem aus nicht näher erläuterten Gründen ausschließlich über den Rassismus in die Tat umgesetzt werden kann.²⁵

21 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 301-302.

22 Ebd. S. 302-303.

23 Vgl. ebd. S. 302.

24 Ebd. S. 303.

25 Siehe zu dieser Verallgemeinerung des Rassismus als Erklärungsmodell auch die folgende Textstelle: »Wie kann man aber eine Bio-Macht funktionieren lassen und zugleich Kriegerrechte ausüben, das Recht auf Mord und die Funktion des Todes, wenn nicht über den Rassismus?« Ebd. S. 311.

Im Folgenden greift Foucault seine Ausführungen zur Transformation des historisch-politischen Diskurses, insbesondere durch die Evolutionstheorie, wieder auf und kommt unter anderem in einer kurzen Bemerkung auf den Kolonialismus zu sprechen – an diesem Punkt wird Mbembe ansetzen.²⁶ Den Schlusspunkt bildet eine Diskussion des Nazismus sowie des Sozialismus, die hier beide nicht im Einzelnen behandelt werden, da sich hinsichtlich der hiesigen Fragestellung lediglich bestätigt, was bereits mehrfach festgehalten wurde: Die Diskussion historischer Beispiele verweist eher auf die Aporien einer Dichotomisierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht als deren Plausibilität zu stützen²⁷: »Natürlich hat allein der Nazismus das Spiel zwischen dem souveränen Recht zu töten und den Mechanismen der Bio-Macht bis zum Paroxysmus gesteigert. Dieses Spiel gehört aber tatsächlich zum Funktionieren aller Staaten.«²⁸

Als Zwischenfazit lässt sich damit an dieser Stelle feststellen, dass die *Vorlesung vom 17. März* bei der Einführung der Biopolitik auf zwei Ebenen operiert, die sich aus insgesamt vier Elementen speisen: Erstens erfolgt die Eingliederung der Biopolitik in die Machtanalytik als Komplement zur Disziplinartechnik, insofern hier ein Feld von Machttechnologien sichtbar gemacht wird, das auf eine Bevölkerung regulierend und normalisierend wirkt. Verknüpft ist dieses Element zweitens mit dem Phänomen des Rassismus, das aus der in den vorangegangenen Vorlesungen nachgezeichneten Entstehung und Transformation des historisch-politischen Diskurses entwickelt wird. Wiederum verbunden mit dem neu entstandenen biologisch-medizinischen Wissen als drittem Element, zeichnet sich ein zusammenhängendes Gefüge oder das Bild einer Rationalität der Macht ab, wobei es eben das biologisch-medizinische Wissen ist, das eine fundamentale begriffliche Neukonfiguration von Leben und Tod initiiert.

26 Vgl. ebd. S. 303-305. Zu Mbembe siehe Kapitel 1 [Anm. 13] und Kapitel 4 [Anm. 51].

27 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 306-311.

28 Ebd. S. 308.

Weiterhin kann mithilfe der von Saar vorgelegten Analysen ein viertes Element isoliert werden, das sich in gewisser Weise heterogen zu den drei anderen Elementen verhält und die zweite Ebene konstituiert: Eng mit dem restlichen Geflecht verwoben, produziert die wiederkehrende Dichotomisierung von Souveränitäts- und Bio-Macht als zwei historisch aufeinanderfolgende Machtparadigmen in Verbindung mit der Verkehrung der Asymmetrie – eine Macht ›sterben zu machen‹ und ›leben zu lassen‹ und eine andere Macht ›leben zu machen‹ und ›sterben zu lassen‹ – eine Art rhetorisch-genealogischen Überschuss, der als Supplement zu den anderen drei Elementen hinzutritt, ohne dabei notwendige Bedingung für deren Zusammenschaltung zu sein. Erst vor dem Hintergrund von Saars methodologischen Überlegungen und speziell unter der Voraussetzung, dass es Teil der Zielsetzung ist, mit drastischen Mitteln bedrohliche Potenziale der dargelegten Rationalität der Macht sichtbar zu machen, die das Leben auf neue Weise in Beschlag nimmt, Norm und Ausschuss produziert und die Zurichtung von Subjekten und ihren Körpern bewirkt, erschließt sich die Funktion dieser zusätzlichen Ebene.²⁹ Gleichwohl bleibt der Eindruck, und hier schließe ich mich Saars Urteil in Bezug auf *Der Wille zum Wissen* an³⁰, dass die Epochalisierung der Macht in der *Vorlesung vom 17. März 1976* fehlgeht: Auf der einen Seite verliert die Darstellung der historisch und analytisch präziseren Ebene, auf der das Verhältnis von Macht, Leben und Tod ohne Weiteres betrachtet werden könnte, ein gutes Stück von ihrer Klarheit, während sie andererseits die große genealogische Geste unterläuft und konterkariert.

Darüber hinaus führt die Form der Präsentation aus genealogischer Perspektive zu einer problematischen Situation: Die Formen des Todes, des Tötens und des Sterbens werden theoretisch buchstäblich jen-

29 Interessant ist der Vergleich mit der *Vorlesung vom 21. Januar 1976* sowie dem Schlussteil der *Vorlesung vom 28. Januar 1976*. Dort werden die drei Elemente der ersten Ebene bereits entfaltet und miteinander verknüpft, allerdings ohne die starke Kontrastierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht und die Rhetorik der Macht über Leben und Tod. Vgl. ebd. S. 58-81 sowie 100-104.

30 Siehe Kapitel 2.2.

seits der Macht gestellt und damit als Material für Machtgeschichten verworfen. Mit anderen Worten: Die genealogische Überbelichtung der Macht über das Leben führt dazu, dass die andere Seite der Medaille im Schlagschatten verschwindet – und genealogisches Potenzial verloren geht. Denn wenn man der Prämisse folgt, dass sich Foucaults Werk im Kern um das Problem der machtbedingten Subjektkonstitution dreht, sind doch gerade solche Erfahrungen – vom sogenannten natürlichen Tod über Formen des sozialen Todes bis hin zur (drohenden) direkten Tötung –, insbesondere vor dem Hintergrund eines veränderten biologisch-medizinischen und technologischen Wissenshorizonts mit allen daraus folgenden gesellschaftlich-kulturellen Implikationen für Geschichten über die machbedingte Gewordenheit des Selbst alles andere als irrelevant.

3.2 Biopolitik, Macht, Leben und Tod in *Der Wille zum Wissen*

Wie bereits erwähnt wurde, variiert und ergänzt das Kapitel *Recht über den Tod und Macht zum Leben* in *Der Wille zum Wissen* die Motive aus der *Vorlesung vom 17. März 1976*. Foucault eröffnet auch hier mit einer Betrachtung des souveränen Rechts über Leben und Tod, wird aber durch den direkten Verweis auf die Herleitung aus der römischen *patria potestas* konkreter als in der Vorlesung.³¹ Erneut verfolgt Foucault skizzenhaft die langsame Abschwächung dieses absoluten Rechts über Leben und Tod, um zu dem inzwischen bekannten Befund zu gelangen³²:

»Auf jeden Fall ist das Recht über Leben und Tod [...] ein asymmetrisches Recht. Der Souverän übt sein Recht über das Leben nur aus, indem er sein Recht zum Töten ausspielt – oder zurückhält. [...] Das sogenannte Recht ›über Leben und Tod‹ ist in Wirklichkeit das Recht, sterben zu *machen* und leben zu *lassen*.«³³

31 Siehe dazu auch Kapitel 4.

32 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 131.

33 Ebd. S. 131-132.

An dieser Stelle schlägt Foucault einen etwas anderen Weg als in der Vorlesung ein und überträgt die festgestellte Asymmetrie zunächst auf zwei Gesellschaftstypen, die sich durch den Vollzugsmodus der Macht unterscheiden. Während »diese Rechtsform auf einen historischen Gesellschaftstyp zu beziehen« ist, »in dem sich die Macht wesentlich als Abschöpfungsinstanz, als Ausbeutungsmechanismus, als Recht auf Aneignung von Reichtümern«, also als »Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben« manifestiert und »in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen« gipfelt, kommt es aufgrund einer »tiefgreifende[n] Transformation dieser Machtmechanismen« zu der folgenden Verlagerung³⁴:

»Die ›Abschöpfung‹ tendiert dazu, nicht mehr Ihre Hauptform zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen Elementen, die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten: diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten. Nun verschiebt sich oder stützt sich jedenfalls das Recht über den Tod auf die Erfordernisse einer Macht, die das Leben verwaltet und bewirtschaftet, und ordnet sich diesen Erfordernissen unter.«³⁵

Vor dem Hintergrund der Analyse der *Vorlesung vom 17. März 1976* ist die Spannung der zwei Machtparadigmen in den Charakterisierungen der zwei Gesellschaftstypen weiterhin auszumachen. Gleichzeitig offenbart Foucaults jetzt feiner justierte Darstellung die fehlende Notwendigkeit einer derart scharfen Kontrastierung, die als genealogisches Stilmittel effektiv sein kann, sich aber in der konkreten Umsetzung als problematisch erwiesen hatte. Die »ungeheure Todesmacht« stellt »das Komplement einer positiven ›Lebensmacht‹« dar, sie greifen ineinander und stützen sich gegenseitig. Diese doppelte Vermachtung ist der eigentliche Skandal, und zumindest tendenziell entwickelt der Text diese Stoßrichtung weiter: Die anschließenden Ausführungen zu Krieg,

34 Vgl. ebd. S. 132.

35 Ebd. S. 132.

Rassismus, atomarer Bedrohung und Völkermord, finden sich in abgewandelter Form ebenfalls in der Vorlesung, fügen sich nun aber in die Argumentation ein, anstatt sie zu unterminieren.³⁶ Diese Veränderung drückt sich folgerichtig auch in einer Abwandlung des bekannten Diktums aus: »Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*, wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.«³⁷ Die Umkehrung der Asymmetrie, die ein merkwürdiges *Laisser-faire* oder eine Zurückhaltung der Macht implizierte, wird nun durch eine Gleichzeitigkeit der Potenzialität der Macht in Bezug auf Leben und Tod korrigiert. Trotzdem bleibt auch in Bezug auf *Der Wille zum Wissen* festzuhalten, dass der Tod als genuiner Teil des Problems der Macht verabschiedet wird: »Jetzt richtet die Macht ihre Zugriffe auf das Leben und seinen ganzen Ablauf; der Augenblick des Todes ist ihre Grenze und entzieht sich ihr; er wird zum geheimsten, zum ›privatesten‹ Punkt der Existenz.«³⁸

Erst im nächsten Textabschnitt führt Foucault nun komplementär zu den »Machtprozeduren der Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers« den zweiten Pol »regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung« ein. Dabei bestätigt sich der Eindruck, dass die zwei in der *Vorlesung vom 17. März 1976* identifizierten Argumentationsebenen hier deutlich feiner verwoben sind: Von einem Wechsel zwischen distinkten Ebenen kann kaum noch die Rede sein, wenn Foucault in der »Installation [...] dieser großen doppelgesichtigen [...] Technologie« die Eröffnung der »Ära einer ›Bio-Macht‹« erkennt, in der die »alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte« durch die »sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens« überdeckt wird und die »höchste Funktion nicht mehr das Töten, sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist.« Die Tendenz zur Epochalisierung und Zuspitzung bleibt erhalten, wird aber di-

36 Vgl. ebd. S. 132-133.

37 Ebd. S. 134.

38 Ebd. S. 134.

rekter an die machtanalytische Ebene zurückgebunden, anstatt parallel zu laufen.³⁹

Im Anschluss folgt eine weitere signifikante Abweichung. Während in der *Vorlesung vom 17. März 1976* abgesehen von dem Hinweis auf eine »Menge ökonomischer und politischer Probleme« im Zusammenhang mit der Bio-Macht eben diese Probleme weitgehend ausgeklammert bleiben, thematisiert Foucault nun explizit das Verhältnis von Bio-Macht und kapitalistischer Ökonomie⁴⁰:

»Diese Bio-Macht war gewiß ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungssphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Methoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren. Wenn die Entwicklung der großen Staatsapparate als *Machtinstitutionen* die Aufrechterhaltung der Produktionsverhältnisse ermöglicht hat, so haben die im 18. Jahrhundert entwickelten Ansätze zur politischen Anatomie und Biologie als *Machttechniken*, die auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers von den verschiedensten Institutionen (Familie und Armee, Schule und Polizei, Individualmedizin und öffentliche Verwaltung) eingesetzt wurden, auf dem Niveau der ökonomischen Prozesse und der sie tragenden Kräfte gewirkt. Sie haben auch durch ihr Einwirken auf die verschiedenen Kräfte und durch die Sicherung von Herrschaftsbeziehungen und Hegemonien als Faktoren der gesellschaftlichen Absonderung und Hierarchisierung gewirkt. Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch

39 Vgl. ebd. S. 135-136.

40 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 286.

die Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebenden Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen.«⁴¹

Es ist aus mehreren Gründen sinnvoll, diese Passage in voller Länge zu zitieren: Erstens ist die direkte Zusammenschaltung beider Aspekte – Bio-Macht und die ökonomische Rationalität des Kapitalismus – schon für sich genommen bemerkenswert, da es sich um die einzige derartige Stelle in den hier diskutierten Texten zur Biopolitik handelt. In der *Vorlesung vom 17. März 1976* und darüber hinaus in *In Verteidigung der Gesellschaft* ist dieser Zusammenhang kein Thema – unter anderem, weil im Kontext der Untersuchung des historisch-politischen Diskurses die Frage des Klassenkampfes als zweite von Foucault identifizierte Umschrift des Rassenkampfes nur eine sekundäre Rolle spielt.⁴² In *Der Wille zum Wissen* ist der Zusammenhang insgesamt präsenter, allerdings werden die Begriffe »Bio-Politik« und »Bio-Macht« und insbesondere der Bezug zur Macht über Leben und Tod erst im Schlusskapitel etabliert. In den Untersuchungen zur *Gouvernementalität* wiederum stellt sich aufgrund der veränderten Ausrichtung der Analyse auf die Frage des Regierens das Problem anders.⁴³ Zweitens konterkariert der Aufweis dieser Verbindung wiederum das eingangs vorgetragene Argument, dass Abschöpfung, Ausbeutung und Aneignung adäquate Kriterien darstellen, um, wie Foucault vorschlägt, die zwei Gesellschaftstypen oder Machtparadigmen zu unterscheiden. Drittens bietet es sich geradewegs an, diesen Hinweis auf den Zusammenhang von Bio-Macht und kapitalistischer Rationalität zurückzukehren, wenn sich im weiteren Verlauf der Fokus in diese Richtung verlagern wird.⁴⁴

Es folgen weitere Bemerkungen zu den historischen, ökonomischen und politischen Transformationen des 18. Jahrhunderts, die unter

41 Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 136-137.

42 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 79-80.

43 Vgl. Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* und *Die Geburt der Biopolitik*.

44 Siehe Kapitel 5 und 6.

anderem die ebenfalls bereits aus der Vorlesung bekannte Normalisierungsgesellschaft präfigurieren⁴⁵: »Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.«⁴⁶ Neu ist an dieser Argumentationslinie, dass »das Funktionieren der Norm auf Kosten des juristischen Systems des Gesetzes« an Bedeutung gewinnt und »[v]erglichen mit den Gesellschaften vor dem 18. Jahrhundert« in dieser Phase »das Rechtliche im Rückgang ist.«⁴⁷ Erneut ist der Impuls eine Scheidelinie zu ziehen spürbar, jedoch folgt die Einschränkung wenige Zeilen später: »Ich will damit nicht sagen, daß sich das Gesetz auflöst oder daß die Institutionen der Justiz verschwinden, sondern daß das Gesetz immer mehr als Norm funktioniert und die Justiz sich [...] in ein Kontinuum von Apparaten [...], die hauptsächlich regulierend wirken, integriert.«⁴⁸

Foucault setzt außerdem noch einmal an, um »die ›biologische Modernitätsschwelle‹ einer Gesellschaft« dort zu verorten, »wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selber geht.« Der »moderne Mensch«, so heißt es in Anlehnung an Aristoteles, »ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht«, wobei sich das Leben, wie Foucault versichert, nicht vollständig »in die es beherrschenden und verwaltenden Techniken« integrieren lässt, denn »es entzieht sich ihnen ständig.« So ist es dann auch »das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse, konkretes Wesen des Menschen, Entfaltung seiner Anlagen und Fülle des Möglichen«, das »als politisches Thema gewissermaßen beim Wort genommen und gegen das System gewendet wird, das seine Kontrolle übernommen hat.« Dabei wird das Leben als »Gegenstand der politischen Kämpfe« aber wieder »in Rechtsansprüchen« artikuliert und es zeugt letztlich doch von einer relativ starken Unterscheidung von zwei heterogenen Gesellschaftstypen, wenn diese Kämpfe um Rechtsansprüche,

45 Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 137-139.

46 Ebd. S. 139.

47 Vgl. ebd. S. 139.

48 Ebd. S. 139.

ebenso wie »die neuen Machtprozeduren«, prinzipiell »nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität beruhen.«⁴⁹

Der Text endet schließlich mit einem längeren Rekurs auf das Problem der Sexualität, auch der Rassismus wird noch einmal thematisiert.⁵⁰ Aus dem Schlussteil soll lediglich der finale Satz herausgestellt werden, einerseits als Ausblick auf das fünfte Kapitel und andererseits im Sinne eines skeptischen Einwands gegen Foucaults Affirmation der »Widerstand leistenden Kräfte«, die sich »auf das Leben und den Menschen als Lebewesen« berufen.⁵¹ Dort heißt es also: »Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, daß es darin um unsere ›Befreiung‹ geht.«⁵²

Zusammenfassend zeigt die Diskussion des Schlusskapitels aus *Der Wille zum Wissen* eine tendenzielle Abschwächung der Kontrastierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht als distinkte Machtparadigmen: die Macht »leben zu machen« und die Macht »sterben zu machen« schließen sich nicht mehr aus, darüber hinaus wird das Funktionieren letzterer nicht mehr ausschließlich über den Rassismus erklärt. Die tendenzielle Aufgabe dieser Dichotomisierung, die in den zwei Gesellschaftstypen nachwirkt, impliziert dann aber, dass Aspekte des Problems der souveränen Macht sowie des Rechts, wenn auch in historisch transformierter Form, aktuell bleiben – auch wenn sie außerhalb des Gegenstandsbereichs von Foucaults Untersuchungen liegen. Dies gilt ebenso im Hinblick auf den Tod, das Töten und das Sterben, die zur »banalen Kehrseite« erklärt werden und zu denen Foucault dementsprechend wenig zu sagen hat.⁵³ Auf diese Ausgangssituation reagiert nun, so soll nachfolgend argumentiert werden, Giorgio Agambens *Homo sacer*, das die Frage nach der Geschichte und Aktualität der souveränen Macht und ihrem tödlichen Potenzial unter biopolitischen Bedingungen aufwirft. Im Zentrum wird dabei der Versuch stehen,

49 Vgl. ebd. S. 138-140.

50 Vgl. ebd. S. 140-153.

51 Vgl. ebd. S. 139-140.

52 Ebd. S. 153.

53 Vgl. ebd. S. 132.

Homo sacer weder als Gegenentwurf noch als Fortführung von Foucaults Arbeit, sondern als komplementäres Projekt zu begreifen.⁵⁴ Außerdem wird der Text auf genealogische Charakteristika zu prüfen sein.

54 Agambens setzt seine Schrift selbst zu Foucaults Werk ins Verhältnis. Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 12-16.

4. Biopolitik und Thanatopolitik in Agambens *Homo Sacer*

Zu Beginn ist darauf hinzuweisen, dass Agamben sich in seiner Schrift *Homo sacer* vornehmlich auf *Der Wille zum Wissen* und einige weitere Texte Foucaults bezieht, allerdings niemals auf die *Vorlesung vom 17. März 1976*.¹ Aus diesem Grund stellt ersterer Text für alle folgenden Überlegungen zum Verhältnis beider Positionen den primären Bezugspunkt dar, letzteren werde ich ergänzend hinzuziehen. Sodann ist festzustellen, dass Foucaults theoretische Orientierungen in der letzten Schaffensperiode zwar reflektiert, aber nicht im eigentlichen Sinne weiterverfolgt werden²: Agambens Beitrag zum Diskurs der Biopolitik ist einerseits theoretisch anders verankert, andererseits bildet das Problem der Souveränität nicht den Ausgangspunkt, sondern das Gravitationszentrum der gesamten Untersuchung.³ Dementsprechend wird es gleich in der Eröffnung entfaltet und so bietet es sich auch hier an, mit einem Überblick zum ersten Abschnitt *Logik der Souveränität* von *Homo sacer* zu beginnen. Anschließend werden erste Verbindungslinien zu den im vorigen Kapitel präsentierten Analysen geknüpft, bevor mit

- 1 Agambens Schrift wurde im Original 1995 veröffentlicht, Foucaults Vorlesungsreihe aus dem Jahr 1976 jedoch erstmals 1996 publiziert. Generell ist bei der Lektüre von *Homo sacer* zu bedenken, dass Foucaults Werk noch nicht in der heutigen Form zugänglich war, als der Text entstand. Das betrifft insbesondere die Vorlesungen aus der Zeit von 1976 bis 1979.
- 2 Vgl. ebd. S. 15.
- 3 Für einen Gesamtüberblick zu Agambens Denken siehe Geulen: *Giorgio Agamben zur Einführung*.

der Einführung der Figur des *homo sacer* die zentrale theoretische Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* vervollständigt wird. Hiernach gilt es, Agambens über diese Doppelfigur verlaufendes historisches Narrativ in einigen wesentlichen Aspekten nachzuvollziehen, um schließlich beide Positionen ins Verhältnis zu setzen.

Ausgehend von Carl Schmitts Theorie der Souveränität, beschreibt Agamben in diesem ersten Abschnitt eine Logik der Souveränität, die nicht so sehr den Zwang oder die Herrschaft, sondern das Moment der Entscheidung in den Mittelpunkt stellt.⁴ Die Entscheidung bezieht sich im juristischen Sinne zunächst auf den Ausnahmezustand, allgemeiner dann auf die Ausnahme als »eine Art der Ausschließung [...] aus der generellen Norm«, wobei Agamben feststellt – Bezugspunkt ist hier wieder der Ausnahmezustand –, dass in diesem Moment eine »paradoxe Schwelle der Ununterschiedenheit« zwischen »faktische[r]« und »rechtliche[r]« Situation auftritt, »in der nicht nur Ausnahme und Regel, sondern auch Naturzustand und Recht, das Draußen und das Drinnen ineinander übergehen« und aufeinander bezogen bleiben⁵:

»Die Ausnahme, welche die Struktur der Souveränität definiert, ist jedoch noch komplexer. Hier wird das, was draußen ist, nicht einfach [...] eingeschlossen [oder ausgeschlossen – Anm. d. Verf.], sondern indem die Gültigkeit der Ordnung aufgehoben wird, das heißt indem zugelassen wird, daß sich die Ordnung von der Ausnahme zurückzieht, sie verläßt. Es ist nicht die Ausnahme, die sich der Regel entzieht; es ist die Regel, die, indem sie sich aufhebt, der Ausnahme stattgibt; und die Regel setzt sich als Regel, indem sie mit der Ausnahme in Beziehung bleibt. [...] Die äußerste Form der Beziehung, die etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt, nennen wir *Ausnahme-Beziehung*.«⁶

Die Struktur der Souveränität als Entscheidung über die Ausnahme beschreibt also eine Beziehungsform, die Agamben an anderer Stelle auch

4 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 26.

5 Vgl. ebd. S. 27–28, 48.

6 Ebd. S. 28.

als Schuldverhältnis⁷ charakterisiert, und es ist wiederum im Kontext der spezifischeren Diskussion des Ausnahmezustands, da Agamben das Leben als jenes Element identifiziert, auf das sich die souveräne Entscheidung bezieht, insofern es »eine Grenzfigur des Lebens [gibt], eine Schwelle, wo sich das Leben zugleich außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung befindet, und diese Schwelle ist der Ort der Souveränität.« Noch einmal anders mit Jean-Luc Nancy formuliert ist die »Ausnahmebeziehung« auch als »eine Beziehung des Banns« zu verstehen, da dieser Begriff eben die »Potenz (im eigentlichen Sinn der aristotelischen *dýnamis*, die immer auch [...] die Potenz [ist], nicht zum Akt überzugehen) des Gesetzes, sich im eigenen Entzug zu unterhalten, sich in der Abwendung anzuwenden« anzeigt⁸: »Tatsächlich ist der Verbannte ja nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern von ihm *verlassen* [...], das heißt ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo Leben und Recht, Außen und Innen verschwimmen.«⁹ Die so begriffene »souveräne Macht kann als solche in der Unbestimmtheit verharren, ohne je zum Akt überzugehen« und somit in der bloßen Potenzialität bereits Wirksamkeit entfalten.¹⁰

Damit ist die Logik der Souveränität als Entscheidung über das In-Kraft-setzen der Ausnahme-Beziehung in ihren Grundzügen skizziert. Um erste Rückbezüge zu der Analyse von Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik herzustellen, gilt es noch einmal zu vergegenwärtigen, wie Agamben sein Vorhaben eingangs charakterisiert: Während »Foucault den traditionellen Zugang zum Machtproblem von juristischen [...] oder institutionellen [...] Modellen her ablehnt und vorschlägt [...] eine Analytik der Macht aufzubauen«, ist es Agambens erklärtes Projekt den »Kreuzpunkt zwischen dem juristisch-institutionellen Modell und dem

7 »Die Chiffre dieser Hereinnahme des Lebens ins Recht ist [...] die Schuld ([...] im ursprünglichen Sinn eines In-der-Schuld-Seins: *in culpa esse*); das bedeutet eben, durch eine Ausschließung eingeschlossen zu werden, mit etwas in Beziehung zu stehen, wovon man ausgeschlossen ist oder das man nicht annehmen kann.« Ebd. S. 37.

8 Vgl. ebd. S. 37, 39.

9 Ebd. S. 39.

10 Vgl. ebd. S. 58. Siehe darüber hinaus ebd. S. 55-59.

biopolitischen Modell der Macht« zu untersuchen.¹¹ Agamben fährt wie folgt fort:

»Und was sie [die Untersuchung – Anm. d. Verf.] als eine der wahrscheinlichen Folgerungen hat festhalten müssen, besteht genau darin, daß die beiden Analysen nicht getrennt werden können und daß die Einbeziehung des nackten Lebens in den politischen Bereich den ursprünglichen – wenn auch verborgenen – Kern der souveränen Macht bildet.« [Hervorh. d. Verf.]¹²

Im Rückblick auf Foucault ist zunächst daran zu erinnern, dass die souveräne Macht über Leben und Tod den Ausgangspunkt für die Konzeptualisierung der Biopolitik bildet und sowohl in der *Vorlesung vom 17. März 1976*¹³ als auch in *Der Wille zum Wissen*¹⁴ die historischen Transformationen dieser Macht zumindest in Ansätzen thematisiert werden. Für die Vorlesung konnte weiterhin gezeigt werden, dass es Foucault nicht gelingt, das Problem der souveränen Macht durch die Dichotomisierung und Periodisierung von Souveränitätsmacht und Bio-Macht in die Geschichte zu verbannen, während in *Der Wille zum Wissen* eine Gleichzeitigkeit und Neukonfiguration betont, diese Verschränkung aber nur partiell erläutert wird. Beide Aspekte sind also nicht ohne Weiteres zu trennen und die Möglichkeit – vielleicht das Erfordernis – einer multiperspektivischen Betrachtung ist schon in Foucaults Überlegungen angelegt. Genau an diesem Punkt kann Agamben ansetzen.

11 Vgl. ebd. S. 15-16.

12 Ebd. S. 16.

13 »Natürlich erfolgte diese Transformation nicht auf einen Schlag. [...] Bereits von den Juristen des 17. und insbesondere des 18. Jahrhunderts wird diese Frage in bezug auf das Recht über Leben und Tod gestellt. [...] Um leben zu können, konstituieren sie einen Souverän. Kann das Leben insofern wirklich Bestandteil der Rechte des Souveräns werden? [...] Muß das Leben nicht außerhalb des Vertrags bleiben, insofern es der erste Anstoß, der ausschlaggebende und fundamentale Anlaß für den Vertrag ist?« Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 284-285.

14 »Bei den klassischen Theoretikern ist das Recht über Leben und Tod schon erheblich abgeschwächt.« Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 131.

Darüber hinaus ist es Foucault selbst, der in der Umkehrung bzw. Modifikation des bekannten Diktums den Kreuzpunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell markiert hat, um dann, entsprechend der Ausrichtung seiner Arbeit, einen möglichen Weg einzuschlagen und die Geschichte der Gouvernamentalität der Lebenden zu untersuchen. Agamben beschreitet in *Homo sacer* einen anderen Pfad und thematisiert den Zusammenhang zwischen Biopolitik und Souveränität – eben weil dieser Aspekt in Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik angelegt ist, aber außen vor und damit problematisch bleibt: Wenn sich, wie Foucault argumentiert, das Rechtliche mit dem Aufkommen der Biopolitik eben nicht auflöst, sondern auf andere Art und Weise funktioniert, politischer Widerstand in Rechtsansprüchen artikuliert wird und diese Prozesse Transformationen des Rechts und der Struktur der Souveränität zur Folge haben, dann ergeben sich hier Leerstellen, die Agamben aus anderer Perspektive adressiert.

Außerdem hatte sich im Zusammenhang mit der Machtproblematik die Herabstufung des Todes, der zum biopolitischen Epiphänomen erklärt wird, als besonders auffällig erwiesen. Agambens Hinweise auf einen »gemeinsamen biopolitischen (oder thanatopolitischen) Zusammenhang« können also als Entgegnung auf die Frage gelesen werden, die in der *Vorlesung vom 17. März 1976* der Rassismus als überstrapaziertes Bindeglied zwischen Souveränitätsmacht und Bio-Macht nicht zufriedenstellend beantworten kann¹⁵: »Wie kann man die Macht des Todes, wie kann man die Funktion des Todes in einem rund um die Bio-Macht zentrierten politischen System ausüben?«¹⁶ Um zu Agambens historischer Argumentation in dieser Hinsicht vorzudringen, gilt es zuvor den knappen Hinweis auf die Grenzfigur des Lebens aufzu-

15 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 131.

16 Vgl. Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 300. Zur Diskussion des Rassismus in *Homo sacer* siehe insbesondere die drei Abschnitte *Die Menschenrechte und die Biopolitik*, *Unwertes Leben* und »Politik, d.h. die Gestaltung des Lebens der Völker« im dritten Teil.

greifen und das Korrelat zur Logik der Souveränität, das heilige oder nackte Leben, verkörpert durch die Figur des *homo sacer*, zu betrachten:

»Bislang haben wir uns mit Aufzeigen der logischen und topologischen Struktur der Souveränität beschäftigt; was aber wird von ihr ausgenommen und zugleich in sie hineingenommen, wer ist der Träger des souveränen Banns? Benjamin wie Schmitt weisen das Leben [...] als Element aus, das in der Ausnahme mit dem Souverän in engster Beziehung steht. Und diese Beziehung gilt es nun zu klären.«¹⁷

Die Herleitung dieser Figur im zweiten Teil von *Homo sacer* wird hier ausgeklammert, stattdessen steht das Beziehungsverhältnis zur Souveränität im Zentrum der folgenden Darstellung. Nachdem also Agamben die Figur des *homo sacer* in seinem ursprünglichen Kontext freigelegt¹⁸, das »Mythologem« der »Ambivalenz des Heiligen« problematisiert¹⁹ und die »Struktur der *sacratio*« näher untersucht hat²⁰, ergeben sich die folgenden Bestimmungen für die Beziehung zwischen Souveränität und *homo sacer*:

»Souverän ist die Sphäre, in der man töten kann, ohne einen Mord zu begehen und ohne ein Opfer zu zelebrieren, und heilig, das heißt tötbar, aber nicht opferbar, ist das Leben, das in diese Sphäre eingeschlossen ist. [...] Heilig, das heißt tötbar und nicht opferbar, ist ursprünglich das Leben im souveränen Bann, und die Produktion des nackten Lebens ist in diesem Sinn die ursprüngliche Leistung der Souveränität. [...] Rückt man den *homo sacer* an seinen eigentlichen Ort jenseits des Strafrechts wie des Opfers, so stellt er die Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung, mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat.«²¹

17 Agamben: *Homo sacer*. S. 77-78.

18 Vgl. ebd. S. 81-84.

19 Vgl. ebd. S. 85-90.

20 Vgl. ebd. S. 91-96.

21 Ebd. S. 93.

Unter Berücksichtigung der bereits dargestellten Logik der Souveränität sind nun folgende Punkte festzuhalten: Souveränität beschreibt eine Entscheidung in der Form einer Ausnahme, durch die ein Leben der Tötbarkeit ausgesetzt wird, wobei die Ausnahme eben bedeutet, dass ein Vollzug der Tötung jenseits der Kategorien Mord und Opfer liegt. Das Korrelat dieser Entscheidung ist das heilige oder nackte Leben, das nicht einfach mit einem natürlichen oder gar dem biologischen oder sozialen Leben identisch ist, sondern in der Entscheidung erst produziert wird.²² Dieses heilige oder nackte Leben wird schließlich durch die Figur des *homo sacer* symbolisiert, die Agamben als Chiffre für das dient, was der souveränen Entscheidung ausgesetzt, ihrem Bann unterworfen ist. Des Weiteren erinnert diese daran, dass die ursprüngliche Konstitution des Politischen in der abendländischen Tradition über die Logik der Ausnahme funktioniert und auf der Schwelle, die den Ein- und Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft markiert, bereits Leben in den Bann genommen ist. Damit ist die Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* im Grunde beschrieben. Sie dient Agamben im Folgenden als Matrix, um auf einem Streifzug durch die politische Geschichte des Abendlandes in der rechtlichen Verfasstheit bestimmter politischer Gemeinschaften Sphären der Souveränität und somit ausgeschlossene, also potenziell oder tatsächlich gefährdete Individuen oder Gruppen zu identifizieren.

Agamben geht bis in das antike Griechenland zurück und stellt hier den zweiten Aspekt, auf den der *homo sacer* verweist – also die Konstitution der politischen Gemeinschaft durch die Logik von Ein- und Ausschluss – bei Platon und Aristoteles heraus: Es handelt sich um die Unterscheidung von *zôé* als Begriff für »die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist« und *bíos* als Bezeichnung der »Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist«, wobei das »einfache natürliche Leben [...] aus der pó-

22 »Nur diese Schwelle, die weder das einfache natürliche Leben noch das soziale Leben ist, sondern das nackte oder heilige Leben, ist die stets gegenwärtige und tätige Voraussetzung der Souveränität.« Ebd. S. 116.

lis im eigentlichen Sinn ausgeschlossen« ist.²³ Damit betrifft die Logik von Ein- und Ausschluss, mittels derer sich die Konstitution der politischen Gemeinschaft vollzieht, bereits hier in gewisser Weise das Leben. Gleichwohl weist Agamben darauf hin, dass es im alten Griechenland »kein Wort [gab], um die ganze Komplexität der semantischen Sphäre auszudrücken, die wir mit dem einzigen Wort ›Leben‹ bezeichnen«, die Unterscheidung zwischen *zoé* und *bíos* »nichts [enthält], was an ein Vorrecht oder eine Heiligkeit des Lebens als solchen denken ließe« und »das homerische Griechisch [...] nicht einmal über ein Wort für den lebenden Körper [verfügt].«²⁴ Diese Bemerkung zu einer grundlegend verschiedenen Grundkonfiguration im antiken Griechenland gilt es zu berücksichtigen, wenn Agamben später auf diese Unterscheidung zurückkommt, um den besonderen Charakter des Zeitalters der Biopolitik herauszustellen.

Die zweite historische Wegmarke ist das antike Rom, das für Agamben in besonderer Weise die Verschränkung der Sphäre des Politischen mit der souveränen Entscheidung über Leben und Tod erkennbar werden lässt. Agamben bezieht sich mit dem vorangestellten Hinweis, dass das lateinische *vita* »die Signifikate von *zoé* und *bíos* in einem Begriff« vereint, auf die »Formel *vitae necisque potestas*, die in keiner Weise die souveräne Macht bezeichnet, sondern die bedingungslose Gewalt des *pater* über die Söhne.« Insofern »die *vitae necisque potestas* jedem freien männlichen Bürger bei seiner Geburt« zukommt und dieser eben nur »als solcher am öffentlichen Leben teilnehmen kann«, gleichzeitig aber »in bezug auf den Vater gewissermaßen *sacer* ist«, befindet sich das Mitglied der politischen Gemeinschaft hier in einer »Verfassung der virtuellen Tötbarkeit«. Zudem weist die *vitae necisque potestas* die Form einer »doppelten Ausnahme der Tötbarkeit und der Opferbarkeit« auf, da sie einerseits nicht mit dem »Recht zu töten« zu verwechseln ist, das Agamben der Sphäre der *domus* zuordnet und andererseits »die Unmöglichkeit, in den sanktionierten Formen des Ritus zu Tode gebracht zu werden« bedeutet. Hier rückt der erste Aspekt der Figur des *homo sacer*

23 Vgl. ebd. S. 11-12.

24 Vgl. ebd. S. 77.

in den Vordergrund, denn es ist nicht »das einfache natürliche Leben, sondern das dem Tod ausgesetzte Leben (das nackte oder heilige Leben)«, das als »das ursprüngliche politische Element« erscheint. Weiterhin betont Agamben, dass »die *patria potestas* sowohl an der Grenze der *domus* wie des Staates zu liegen« kommt, beiden Sphären also trotz der engen Verflechtung heterogen ist. Im Zuge seiner Quellenarbeit skizziert Agamben für das antike Rom »eine Art genealogischen Mythos der souveränen Macht« und weist als »das erste Fundament der politischen Macht ein absolut tötbares Leben« aus, »das durch seine Tötbarkeit selbst politisiert wird.«²⁵

Von der Antike aus unternimmt Agamben einen großen zeitlichen Sprung in die Entstehungsphase des modernen Rechtsstaats und der modernen Demokratie, die sich von ihrer antiken Vorläuferin wesentlich dadurch unterscheidet, dass »sie von Anfang an als eine Einforderung und Freisetzung der *zoé* erscheint« und so »das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt [...] immer mehr mit dem politischen Raum« konvergiert.²⁶ Agamben verortet die erste implizite »Registrierung des nackten Lebens als neues politisches Subjekt« in der *Habeas-Corpus*-Akte aus dem Jahr 1679, die »man gemeinhin der modernen Demokratie zugrunde legt« und in deren Zentrum »weder das alte Subjekt der feudalen Beziehungen und Freiheiten noch der künftige *citoyen* steht, sondern schlicht und einfach das *corpus*.« Bezogen auf die griechische Begriffskonfiguration ist es »nicht *bíos*, das qualifizierte Leben des Bürgers«, das »die im Entstehen begriffene europäische Demokratie« ins »Zentrum ihres Kampfes gegen den Absolutismus stellt«, sondern *zoé*, die hier konstitutiv »in den souveränen Bann genommen wird.« Damit »zersplittert« von diesem Zeitpunkt an das nackte oder heilige Leben, das eben der *homo sacer* anzeigt, als Korrelat einer sich verändernden politischen Souveränität und »verstreut [sich] in jedem einzelnen Körper«, der so erst »zum Einsatz in den politischen Konflikten« werden kann und damit »die Wurzel« der historisch späteren »biopolitischen Bestimmung« bildet. Das »neue souveräne Sub-

25 Vgl. ebd. S. 97-100.

26 Vgl. ebd. S. 19-20.

jekt (*subiectus superaneus*, das was zugleich unten und am höchsten ist)« der Demokratie, das »später als Träger der Menschenrechte« erscheint, konstituiert sich dadurch, »daß e[s] die souveräne Ausnahme wiederholt und in sich selbst *corpus* [...] isoliert«, um dann das demokratische Gesetz zu verpflichten, »sich dieses Körpers anzunehmen«. ²⁷ So kann Agamben formulieren: »Corpus ist ein doppelgesichtiges Wesen, das sowohl Träger der Unterwerfung unter die souveräne Macht als auch der individuellen Freiheit ist.« ²⁸

Schließlich stellt für Agamben die »Erklärung der Menschenrechte [...] die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates dar.« Während die begriffliche Unterscheidung von *zoé* und *bíos* in der Antike eine klare Trennung der einfachen Tatsache des Lebens von der Sphäre des Politischen impliziert und »kreatürliches Leben« etwa zur Zeit des »Ancien régime politisch belanglos war«, insofern es »Gott gehörte« und »die Geburt bloß das Vorhandensein des *sujet*, des Untertans, markierte« wird nun das »natürliche nackte Leben ²⁹ [...] erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität.« Mit dem »Übergang von der königlichen Souveränität göttlichen Ursprungs zur nationalen Souveränität« und der Transformation des Untertanen zum Bürger wird »die Geburt – das heißt, das natürliche nackte Leben als solches – zum ersten Mal (mittels einer Transformation, deren biopolitische Folgen wir heute erst zu ermessen beginnen) zum unmittelbaren Träger der Souveränität« und der »Körper des »souveränen Subjekts« zum »Fundament des neuen Nationalstaats.« ³⁰ Damit, so lässt sich Agambens Bild hier ergänzen, zerstreut sich aber nicht nur das nackte oder heilige Leben

27 Vgl. ebd. 131-133.

28 Ebd. S. 133.

29 Agamben verwendet in diesem Abschnitt des Textes an zwei Stellen die Wendung »natürliches nacktes Leben«. Damit ist, so scheint es, die eigentliche Politisierung des natürlichen Lebens gekennzeichnet, insofern es mit dem nackten oder heiligen Leben zu konvergieren beginnt.

30 Vgl. ebd. S. 136-137. Agamben bezieht sich auf die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* der französischen Nationalversammlung von 1789.

im *corpus* des Bürgers, die sich neu konstituierende politische Gemeinschaft der modernen Demokratie gibt sich, ebenfalls in zersplitterter Form, die Sphäre der Souveränität und damit die Entscheidung Leben auszunehmen und jenseits der Kategorien Mord und Opfer der Tötbarkeit auszusetzen.³¹

Dieser historische Punkt markiert für Agamben, übrigens keineswegs im Widerspruch zu Foucault, der sie ebenfalls im 18. Jahrhundert situiert, die »Eröffnung der modernen Biopolitik«. Dabei beendet »das neue egalitäre Prinzip« der auf dem »neuen Status des Lebens als Ursprung und Fundament der Souveränität« konstituierten Bürgerschaft jedoch keineswegs das Problem der Grenzziehungen, es verlagert sich lediglich in das Innere der politischen Gemeinschaft.³² Agamben verweist allgemein etwa auf »die bereits im Verlauf der Revolution einsetzende Vervielfältigung der normativen Anordnungen, die präzisieren sollten, welcher *Mensch* nun *Bürger* sei und welcher nicht« sowie die »im unmittelbaren Zusammenhang mit der Erklärung der angebotenen, unveräußerlichen und unabdingbaren Rechte« vorgenommenen Unterteilungen der »Menschenrechte [...] in aktive und passive«. Nachdem das natürliche und das heilige oder nackte Leben, *sujet* und Souverän in der rechtlichen Konstitution der modernen Demokratie verschränkt sind, gerät also die Schwelle, die der *homo sacer* markiert, innerhalb der neuen politischen Gemeinschaft in Bewegung: »In der *zoé*, welche die Erklärung [der Menschenrechte – Anm. d. Verf.] politisiert hat«, werden – und hier trifft Agambens Untersuchung auf die Machtanalytik Foucaults – von nun an in den politischen Auseinandersetzungen »die Verbindungen und Schwellen neu bestimmt«, die nacktes oder

31 In diesem Sinne ist folgende Passage zu verstehen: »Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildete.« Ebd. S. 121.

32 Vgl. ebd. S. 136, 138-140. Siehe dazu vor allem die von Agamben zitierten Bemerkungen von Sieyes und Lanjuinais.

heiliges Leben absondern.³³ Von dort aus schlägt Agamben die Brücke ins 19. und 20. Jahrhundert:

»Es ist nicht möglich, die ›nationale‹ und biopolitische Entwicklung und Bestimmung des modernen Staats des 19 und 20. Jahrhunderts zu verstehen, wenn man vergißt, daß ihm nicht der Mensch als freies und bewußtes politisches Subjekt zugrunde liegt, sondern vor allem sein nacktes Leben, die einfache Geburt, die als solche im Übergang vom Untertan zum Bürger vom Prinzip der Souveränität eingesetzt wird.«³⁴

Erst in diesem »Umfeld, wo die Politik sich schon seit längerem in Biopolitik verwandelt hatte und wo der Einsatz nunmehr bloß darin bestand, zu bestimmen, welche Organisationsform sich für die Pflege« und »die Kontrolle [...] am wirksamsten erweisen würde«, wird schließlich »das biologische Leben mit seinen Bedürfnissen überall zum *politisch* entscheidenden Faktum«.³⁵ So rückt ausgehend vom »Nexus Nativität-Nationalität«, der sich im Kontext der »Erklärung der Menschenrechte von 1789« konstituiert³⁶, im Rahmen des sich formierenden biologisch-medizinischen Wissens das Biologische selbst in den Bereich des Politischen: »Die Neuerung der modernen Biopolitik besteht

33 Vgl. ebd. S. 139-140. In diese Sinne entgegnet Agamben auch Foucault, der auf den Widerstand im Namen des Lebens hinweist: »Die Räume, die Freiheiten, die Rechte, welche die Individuen in ihren Konflikten mit den zentralen Mächten erlangen, bahnen jedesmal zugleich eine stille, aber wachsende Einschreibung ihres Lebens in die staatliche Ordnung an und liefern so der souveränen Macht [...] ein neues [...] Fundament.« Ebd. S. 129.

34 Ebd. S. 137.

35 Vgl. ebd. S. 129-130.

36 Vgl. ebd. S. 141. Siehe dazu auch: »Die implizite Fiktion besteht darin, daß die *Nativität* unmittelbar *Nation* wird, so daß es zwischen den beiden Begriffen keinen Abstand geben kann. Die Menschenrechte werden dem Menschen zugeschrieben (oder entspringen ihm) nur in dem Maß, als er das unmittelbar wieder verschwindende (oder vielmehr gar nie als solches ans Licht tretende) Fundament des Bürgers abgibt.« Ebd. S. 137.

darin, daß die biologische Gegebenheit unmittelbar politisch wird und umgekehrt.«³⁷ Nun betrifft »im neuen biopolitischen Horizont der Staaten mit nationaler Souveränität« die Schwelle, die die Figur des *homo sacer* anzeigt, nicht mehr nur bestimmte Bevölkerungsgruppen oder Individuen aufgrund ihres Status, sondern verläuft »notwendigerweise durch das Innere jedes menschlichen Lebens und jedes Bürgers«, sodass das nackte oder heilige Leben in diesem Sinne »nicht mehr an einem besonderen Ort oder in einer definierten Kategorie eingegrenzt« ist, »sondern [...] den biologischen Körper jedes Lebewesens« bewohnt.³⁸ Erst vor dem Hintergrund dieser historischen Kontextualisierung wird Agambens Zuspitzung zu Beginn von *Homo sacer* sinnfällig: »Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.«³⁹

Im Folgenden geht Agamben zu einer vertiefenden Diskussion verschiedener Ereignisse und Phänomene über, die vor allem das 20. Jahrhundert und die Gegenwart betreffen.⁴⁰ Es soll hier genügen, exemplarisch eine Richtung anzudeuten, die jene Themen aufgreift, die auch Foucault in den bereits diskutierten Texten beschäftigt. Dazu ist noch einmal auf Agambens Überlegungen zum Nexus Nativität-Nationalität zurückzukommen: Einerseits kann man diesen formal als eine Art Stützpunkt und Relais der Macht oder, neutraler gesprochen,

37 Ebd. S. 157. Dazu Foucault: »Sie verstehen nun, warum und wie das technische Wissen der Medizin oder eher die Gesamtheit aus Medizin und Hygiene im 19. Jahrhundert zu einem Element werden können, das nicht das wichtigste, aber dessen Bedeutung beträchtlich ist aufgrund des Bandes, das es zwischen den wissenschaftlichen Zugriffen auf die biologischen und organischen Prozesse (d.h. auf die Bevölkerung und den Körper) und zugleich, insofern die Medizin eine politische Technik der Intervention ist, den eigentlichen Machtwirkungen knüpft.« Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*. S. 298.

38 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 148. Plausibel wird das etwa in der Diskussion von *coma dépassé* und Hirntod. Vgl. ebd. S. 169-174.

39 Ebd. S. 16.

40 Neben *coma dépassé* und Hirntod untersucht Agamben den Nazismus, den Status von Flüchtlingen sowie Versuchspersonen im Nationalsozialismus und das Phänomen des Lagers. Vgl. ebd. S. 135-189.

als eine Transformationsmatrix begreifen, über die die Politisierung des Lebens und schließlich des biologischen Lebens verläuft. Tatsächlich insistiert Agamben – und damit ist andererseits inhaltlich eine Brücke zu Foucaults Diskussion von Rassismus und Nazismus geschlagen –, dass »Faschismus und Nazismus [...] vor allem eine Redefinition des Verhältnisses zwischen Mensch und Bürger« vornehmen und »so paradox das erscheinen mag, nur vor dem biopolitischen Hintergrund, den die nationale Souveränität und Menschenrechte eröffnet haben, ganz verstehbar« werden.⁴¹ So tritt Agamben zufolge durch die »Erschütterung der geopolitischen Ordnung in der Folge des Ersten Weltkriegs der verdrängte Abstand zwischen Nativität und Nation als solcher zutage« und insofern damit »der Nationalstaat in eine dauerhafte Krise gerät«, ist »der Nexus Geburt-Volk nicht mehr imstande, seine legitimierende Funktion im Innern des Nationalstaates auszuüben«.⁴² Im Zuge dessen werden »in vielen europäischen Staaten [...] Normen« eingeführt, »welche die massenhafte Entnaturalisierung und Entnationalisierung der eigenen Bürger« ermöglichen. Es kommt zu einer innerstaatlichen »Neueinsetzung des natürlichen Lebens« in

41 Vgl. ebd. S. 138-139.

42 Vgl. ebd. S. 137-138, 141. Auch auf internationaler Ebene, das ist eine andere Richtung, die Agamben aufzeigt, macht sich die zunehmende Abtrennung der Menschen- von den Bürgerrechten bemerkbar. Emblematisch hierfür steht für Agamben die »Figur« des Flüchtlings, der »den Menschen der Menschenrechte schlechthin hätte verkörpern sollen«, stattdessen aber lediglich »die radikale Krise dieser Konzeption bezeichnet. [...] Im System des Nationalstaates erweisen sich die sogenannten heiligen und unveräußerlichen Menschenrechte, sobald sie nicht als Rechte eines Staatsbürgers zu handhaben sind, als bar allen Schutzes und aller Realität. [...] Die Trennung zwischen Humanitärem und Politischem, die wir heute erleben, ist die extreme Phase der Entfernung zwischen den Menschenrechten und den Bürgerrechten. Letztlich können die humanitären Organisationen, die heute mehr und mehr zu den übernationalen Organen aufrücken, das menschliche Leben jedoch nur in der Figur des nackten Lebens oder des heiligen Lebens erfassen und unterhalten deshalb gegen ihre Absicht eine geheime Solidarität mit den Kräften, die sie bekämpfen sollten.« Ebd. S. 135, 142.

der Unterscheidung eines »authentische[n] Leben[s] und ein[es] nackte[n] Leben[s] ohne jeden politischen Wert«, die dazu beiträgt, dass »mit dem Faschismus und dem Nazismus zwei im eigentlichen Sinn biopolitische Bewegungen« entstehen, »die das natürliche Leben zum Ort der biopolitischen Entscheidung schlechthin machen.«⁴³ Diese Überlegungen und insbesondere ihr Zusammenspiel mit Foucaults Analysen, verdienen weitere Aufmerksamkeit, überschreiten allerdings den Rahmen der vorliegenden Arbeit. Stattdessen sollen nun abschließend einige Beobachtungen zusammengetragen und das Verhältnis der Positionen von Foucault und Agamben auf allgemeinerer Ebene bestimmt werden.

Die präsentierte Lektüre von *Homo sacer* hat auf der einen Seite deutliche Differenzen zu Foucaults Arbeiten in Bezug auf den theoretischen Zugang und den Fokus der Untersuchung zutage treten lassen. Auf der anderen Seite hat sich gezeigt, dass beide Arbeiten im Hinblick auf die historische Bestimmung des Phänomens der Biopolitik übereinstimmend eine entscheidende Veränderung ab dem 18. Jahrhundert feststellen, wenn das Leben und mit der Entstehung und Indienstnahme des biologisch-medizinischen Wissens das biologische Leben, erstmals im eigentlichen Sinne politisch wird. Dementsprechend sollten Agambens Referenzen auf die Antike trotz der oftmals suggestiven Rhetorik nicht als Wurzel eines biopolitischen Schicksals der politischen Tradition des Abendlandes überbewertet werden. Während das alte Griechenland eher das Andere der modernen politischen Situation bezeichnet – das Argument ist ja im Grunde, dass *zoé* »wenigstens dem Anschein nach« gerade nicht das Fundament der politischen Gemeinschaft ist⁴⁴ –, bildet das antike Rom die Quelle, aus der die Figur des *homo sacer* geschöpft wird und dient zudem als Bindeglied, um das Problem der souveränen Entscheidung über Leben und Tod und die Dimension des Politischen zu verknüpfen. Die Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* ermöglicht es, diesen Nexus unter historisch anderen Bedingungen kenntlich zu machen. Agambens Überlegungen

43 Vgl. ebd. S. 138, 141–142. Siehe dazu auch ebd. S. 157–159.

44 Vgl. ebd. S. 136.

zur rechtlich-politischen Konstitution der modernen Demokratien erläutern ergänzend die Transformationsprozesse, die Foucault ebenfalls andeutet, diesem aber vor allem als Ausgangspunkte für die Beschreibung der neuen Machttechnologien dienen, also tendenziell jenseits des Bruchs mit dem alten Machtparadigma oder Gesellschaftstyp stehen. Foucaults Polemik gegen die »seit der Französischen Revolution« herrschende »unaufhörliche und lärmende Gesetzgebungstätigkeit« als eine Form, die »wesenhaft normalisierende Macht annehmbar« zu machen, während im Grunde das »Rechtliche im Rückgang ist«, findet nicht nur Widerhall in Agambens Schilderungen zur Erklärung von 1789, sondern auch in dem Aufweis, dass das Verhältnis der Doppelfigur Souveränität–*homo sacer* vor allem eine »Beziehung [...] der Verlassenheit« ist. Allerdings nimmt Agamben Foucault hier beim Wort, dass das »Gesetz [...] nicht unbewaffnet« und »seine hervorragendste Waffe [...] der Tod« ist und beharrt darauf, dass die »Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, [...] jene[r] des souveränen Banns« entspricht.⁴⁵

Insofern sich »mit der Durchsetzung der Biopolitik auch die Entscheidung über das nackte Leben, in der die Souveränität bestand, verschiebt und über die Grenzen des Ausnahmezustands hinaus ausbreitet«, kommt es außerdem zu der angesprochenen Vervielfältigung und Zerstreuung der Doppelfigur Souveränität–*homo sacer*, sodass dem »nackten Leben und seinen *avataren* der Moderne (dem biologischen Leben, Sexualität etc.)«, eine souveräne Sphäre gegenübersteht, »wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert.«⁴⁶ Mit Agambens theoretischer Doppelfigur

45 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 139 und Agamben: *Homo sacer*. S. 57.

46 Vgl. ebd. S. 128, 130. An anderer Stelle notiert Agamben, dass die »gegenseitige Integration von Medizin und Politik [...] einen der wesentlichen Züge der modernen Biopolitik« darstellt. Dieser Prozess zeigt an, »daß sich die souveräne Entscheidung über das nackte Leben verschiebt; sie bewegt sich weg von streng politischen Motivationen und Bereichen und begibt sich auf ein ambivalentes Terrain, wo der Souverän und der Arzt die Rollen zu tauschen scheinen.« Vgl. ebd. S. 152.

Souveränität–*homo sacer* lassen sich solche Formationen ausfindig zu machen, in denen diese Formen der Entscheidungsmacht ausgeübt oder zumindest beansprucht werden. Sie stellt eine analytische Matrix zur Verfügung, die sowohl für biopolitische Implikationen als auch die Frage der Legalität oder Extralegalität sensibel ist. Dabei lässt sich dieser Zugang auch in Untersuchungen einschalten, die Politiken in den Blick nehmen, in denen das Leben »in einem Bereich von Wert und Nutzen« organisiert, sein Wert gesteigert und seine Potenziale zur Entfaltung gebracht werden sollen.⁴⁷ Das zeigen wiederum exemplarisch die bereits erwähnten Ausführungen zum Nazismus: Agamben ist offensichtlich weder blind gegenüber den ökonomischen Kalkülen biopolitischer Maßnahmen⁴⁸ im Allgemeinen noch den im Detail getroffenen feinen Unterschieden.

Schließlich gibt es also keinen Grund, Agambens *Homo sacer* nicht als Komplement zu Foucaults Konzeptualisierung der Biopolitik zu verstehen, das die bei Foucault angelegte Spannung zwischen zwei mehr oder weniger exklusiven Machtparadigmen oder Gesellschaftstypen auflöst, um den Blick in beide Richtungen freizugeben⁴⁹: Die »Entscheidung über das Leben« und die »Entscheidung über den Tod«, »Biopolitik« und »Thanatopolitik« sind zwei Seiten derselben Medaille und müssen sowohl als eigenständige als auch aufeinander bezogene Phänomene betrachtet werden.⁵⁰ Der Tod ist weder nur eine statistische Größe noch das Allerprivateste oder gar jenseits der Macht. Die Entscheidung, Leben der Tötbarkeit auszusetzen, das Töten jenseits der Kategorien Mord und Opfer, das »sterben machen« und das »sterben lassen«, auch in indirekter Form, sind dringende politische Probleme,

47 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*. S. 139.

48 Agamben selbst geht diesen Schritt etwa in der Diskussion von *coma dépassé* und Hirntod nicht. Es spricht nichts dagegen, diese Perspektive zu ergänzen. Siehe dazu etwa Gehring: *Theorien des Todes zur Einführung*. S. 168–176.

49 In Bezug auf die *Vorlesung vom 17. März 1976* schließt Agamben den vermeintlichen Bruch zwischen Souveränitätsmacht und Bio-Macht, bezogen auf *Der Wille zum Wissen* liefert Agamben einen Vorschlag, um die angedeuteten Transformationen des Rechts biopolitisch einzuordnen.

50 Vgl. Agamben: *Homo sacer*. S. 130.

Probleme der Macht und sie hinterlassen Spuren in den betroffenen Subjekten.⁵¹

Gleichwohl bedeutet das noch nicht, dass es sich bei Agambens Intervention um eine Genealogie handelt, die den von Saar vorgeschlagenen Kriterien entspricht. Zwar kann, wie dieser unter Bezugnahme auf eine Reihe einschlägiger Autoren von Agamben bis Weber argumentiert, »[e]ine ausführlichere Wirkungsgeschichte des genealogischen Verfahrens nach Nietzsche [...] endlose Variationen und Spielarten genealogischer Topoi zutage fördern«, jedoch ist der Maßstab hier das vollständige »Programm einer genealogischen Macht- und Subjektgeschichte« inklusive der »besonderen Textform«.⁵² Diese Kriterien erfüllt Agambens *Homo sacer* nicht: Sicherlich ist der Stil alles andere als nüchtern und in gewisser Weise erzählt auch Agamben eine Geschichte der Macht. Diese weist aber eine andere Struktur auf: Sie verfügt beispielsweise nicht über die bei Nietzsche und Foucault vorgefundene Mehrstufigkeit, da Agambens Aufmerksamkeit sich vor allem auf solche Machtwirkungen richtet, die in Saars Terminologie am ehesten dem Bereich der realen Macht, also der körperlich-physischen Sphäre, zuzuordnen sind. Damit korrespondiert das Fehlen einer Theorie des Subjekts und seiner machtbedingten Gewordenheit.

51 In diesem Zusammenhang ist noch einmal auf den bereits in der Einleitung vermerkten Text *Nekropolitik* von Mbembe hinzuweisen. Für einen aktuellen Beitrag mit Bezugnahmen auf Agamben und Mbembe, der sich mit der Frage beschäftigt, wie nicht das Leben, sondern der Tod in Wert und Nutzen organisiert werden kann siehe De León: *The Land of Open Graves*, insbesondere den Abschnitt *This Hard Land*: »It clearly and publicly states that one way for the government to measure the efficacy of PTD [prevention through deterrence – Anm. d. Verf.] is via a migrant body count. [...] It also illustrates the cunning way that nature has been conscripted by the Border Patrol to act as an enforcer while simultaneously providing this federal agency with plausible deniability regarding blame for any victims the desert may claim. [...] It is also a type of violence that can be easily outsourced to animals, nature, or technology.« De León: *The Land of Open Graves*. S. 29–30, 34, 71.

52 Vgl. Saar: *Genealogie als Kritik*. S. 296.

Zum Abschluss lassen sich folgende Fäden zusammenführen: Wenn Foucault im Rahmen seines genealogischen Projektes den historischen Einsatzpunkt der Biopolitik markiert, aber den Aspekt der souveränen Macht sowie das Problem des Todes in den Hintergrund rückt und Agamben dagegen insistiert, dass Biopolitik und Thanatopolitik zwei Seiten derselben Medaille sind, während die Grenze zwischen Leben und Tod durch den biologisch-medizinischen Fortschritt zunehmend unscharf wird, allerdings keine subjekttheoretisch fundierte Machtgeschichte des Subjekts integriert; wenn wiederum Foucault lediglich punktuell explizit den Zusammenhang zwischen Bio-Macht und der ökonomischen Rationalität des Kapitalismus aufwirft und Agamben seine Untersuchung gerade nicht auf diese Frage ausrichtet, dann werden in diesem Diskursgeflecht weitere Zwischenräume erkennbar, in die es einzuhaken gilt. Ein Vorschlag dazu wird im nächsten Kapitel skizziert: die genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes in Baudrillards *Der symbolische Tausch und der Tod*.

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 [...]« haben 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 Anspruches – [...]. 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 Zahhtag.«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 biomedizinische[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 ausgeben, 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 »Pflege 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.

6. Wenn die unsichtbare Hand den Tod gibt: Liberales und neoliberale Nekro-Ökonomie

Im letzten Kapitel wurde, ausgehend von Foucaults Hinweisen auf den Zusammenhang zwischen Biopolitik und politischer Ökonomie und Agambens Insistieren auf die thanatopolitische Dimension der Biopolitik sowie auf der Grundlage von Saars Überlegungen, Baudrillards genealogische Kritik der politischen Ökonomie des Todes in *Der symbolische Tausch und der Tod* rekonstruiert. Im Folgenden geht es nun darum, die von Baudrillard gelegte Spur einer Zentralität des Todes in der Logik der politischen Ökonomie aufzunehmen und ihr bis auf das Terrain der ökonomischen Theorie zu folgen. Hierfür werde ich nachfolgend die wesentlichen Argumentationslinien des eingangs vorgestellten Textes¹ *Immunity, the Necessary Complement of Liberty: The Birth of Necro-Economics* skizzieren, in dem Hill/Montag, den Impulsen von Foucault, Agamben sowie Mbembe folgend, in detaillierter Auseinandersetzung mit dem historischen Diskurs der liberalen und neoliberalen Theorie den Begriff der Nekro-Ökonomie prägen und entwickeln. Vorab ist anzumerken, dass dieser Text wenig mit Baudrillards schillerndem und hyperbolischem Stil gemein hat und in dieser Hinsicht Foucaults Arbeiten zur Gouvernementalität nähersteht.² Inhaltlich kehren allerdings entscheidende Momente aus Baudrillards genealogischem Narrativ wieder: Das betrifft zunächst die Verstrickung von theologischem und ökonomischem Denken, ebenso

1 Siehe Kapitel 1.

2 Siehe Kapitel 2.2.

die theoretische Zentralstellung des Individuums in den diskutierten Positionen, weiterhin die paradoxe Bewegung zwischen der Idee der Abschaffung des Todes – durch künftigen Wohlstand – und dessen gleichzeitiger Virulenz innerhalb der ökonomischen Logik. Außerdem werden abermals die Konsequenzen der Biologisierung des Lebens und des Todes, die Situation der Arbeit in der tödlichen Frist der Macht und die Bedeutung der Sicherheit und Gewalt als Ultima Ratio des Systems thematisch. Tatsächlich zerfällt der Text in zwei Abschnitte, wobei ersterer – in Baudrillards Worten – die Transformation von der politischen Ökonomie des individuellen Seelenheils des Christentums zur säkularisierten politischen Ökonomie, letzterer die Auswirkungen ihrer Szientifizierung im 20. Jahrhundert problematisiert. Des Weiteren spielt die Frage des Eigentums und die Rolle des Marktes, Themenfelder, denen Baudrillard weniger Aufmerksamkeit widmet.³, eine wichtige Rolle. Dadurch wird in gewisser Weise das Problem des Regierens innerhalb der politischen Ökonomie des Todes aufgeworfen.

6.1 Laissez-faire und ›sterben lassen‹ in der liberalen Theorie

Den Ausgangspunkt und gleichzeitig das Zentrum der Diskussion bildet im ersten Abschnitt Adam Smiths Denken, wobei Hill/Montag – mit einem Hinweis auf die zuvor herausgearbeitete Bedeutung des Stoizismus für Smith – bei dessen Konzeption des eigennützigen Individuums ansetzen. Diesbezüglich stellen sie fest, dass Smith das Streben nach Reichtum befürwortet, ohne dies mit der Forderung nach einem strengen Asketismus zu verknüpfen. Gleichwohl steht die Tugend der Selbstbeherrschung für ihn jedoch an erster Stelle, insofern das unmittelbare Vergnügen mit der für den Fortschritt notwendigen Akkumulation unvereinbar ist. In diesem Zusammenhang verweisen Hill/Montag auf eine Passage aus *The Wealth of Nation*, die nicht nur die Richtung ihrer Argumentation andeutet, sondern zudem mit Baudrillards Genealogie

3 Siehe Kapitel 5.2.3.

in Einklang steht⁴: »The prodigal perverts it in this manner. [...] Like him who perverts the revenues of some pious foundation to profane purposes«. ⁵ Aus diesen individuellen, auf die Zukunft ausgerichteten Bestrebungen folgt, so Smith, ein natürlicher Fortschritt auf der Ebene der gesamten Gesellschaft⁶:

»The uniform, constant, and uninterrupted effort of every man to better his condition, the principle from which publick and national, as well as private opulence is originally derived, is frequently powerful enough to maintain the natural progress of things toward improvement, in spite both of the extravagance of government and of the greatest errors of administration.«⁷

Die rationale Form individuellen Handelns führt Smith allerdings nicht auf die Annahme eines quasi-universellen, dem Individuum innewohnenden Triebes zurück, sie muss vielmehr gegen das Verlangen nach unmittelbarem Genuss und Bequemlichkeit zuallererst durchgesetzt werden. Die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung ist also die Voraussetzung rationalen Handelns.⁸

An diesem Punkt werfen Hill/Montag das Problem der Armen auf: Ihre Möglichkeiten, die eigenen Lebensumstände zu verbessern, sind nicht nur unabhängig von der Frage der Selbstbeherrschung maximal begrenzt, ob sie leben oder sterben, hängt in erster Linie von Marktfaktoren außerhalb ihres Einflusses ab. Ihnen legt Smith nahe, dennoch ihr Möglichstes zu versuchen, obschon über den Erfolg oder Misserfolg ihrer Anstrengungen auf einer anderen Ebene entschieden wird. Hier stoßen Hill/Montag auf ein weiteres leitendes Prinzip stoizistischer Provenienz in Smiths Denken: die Idee einer in der Welt wal tenden ökonomischen Vorsehung, deren Prinzip sie wie folgt pointiert

4 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 235-236.

5 Smith: *The Wealth of Nations*. Vol 1. S. 339.

6 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 236.

7 Smith: *The Wealth of Nations*. Vol 1. S. 343.

8 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 236-237.

zusammenfassen⁹: »It is as true of the market as of salvation: Many are called but few are chosen. [...] »[W]hen we adopt the point of view of the whole, we may come to understand not only the function of our life, however impoverished and painful, in its prosperity, but also that of our death«. ¹⁰ Smith selbst formuliert in *The Theory of Moral Sentiments*:

»Assured of the wisdom which directs all the events of human life, whatever lot befalls him, he accepts it with joy, satisfied that, if he had known all the connections and dependencies of the different parts of the universe, it is the very lot which he himself would have wished for. If it is life, he is contented to live; and if it is death, as nature must have no further occasion for his presence here, he willingly goes where he is appointed.«¹¹

Da ein solcher universeller Standpunkt notwendig hypothetisch ist – weder haben wir dieses Wissen noch können wir es je erlangen –, bleibt de facto lediglich die strenge Orientierung an der Tugend der Selbstbeherrschung. Für Hill/Montag stellt sich, angesichts der von Smith hergestellten Beziehung zwischen dem Tod und der durch die menschlichen Geschehnisse waltenden Vorsehung, im Anschluss folgende Frage¹²: »Are we then to accept a certain death, a certain kind of death, our own death or the death of a certain number of others, as one of the dependencies Smith asserts above, the condition upon which the prosperity of the whole may at a given moment depend?«¹³ Die Antwort verläuft auch mittels wiederkehrender Bezugnahmen auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in der sich, so argumentieren Hill/Montag, Smiths Einfluss niedergeschlagen hat. Insbesondere finden sie dort die Idee des Marktes wieder¹⁴, wenn Hegel darlegt, dass »[i]n dem Leben

9 Vgl. ebd. S. 237.

10 Ebd. S. 237-238.

11 Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. S. 276.

12 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 238.

13 Ebd. S. 238.

14 Vgl. ebd. S. 238-239.

eines Volkes« die »Verwirklichung der selbstbewußten Vernunft [...] seine vollendete Realität« findet, wobei das »*rein einzelne* Tun und Treiben des Individuums«, das »sich auf die Bedürfnisse [...] als Naturwesen« bezieht, »nicht zunichte [...], sondern Wirklichkeit« wird, »durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks« und so »in seiner Wirklichkeit in das Tun aller verschränkt« ist.¹⁵ Hill/Montag heben zudem die unmittelbar darauffolgende Passage hervor:

»Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebenso sehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der anderen als seiner eigenen, und die Befriedigung der seinigien erreicht es nur durch die Arbeit der anderen. – Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewußtlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewußten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert und eben dadurch sich selbst von ihm zurückerhält.«¹⁶

Mit Hegel ergänzen Hill/Montag ihr Argument in Bezug auf Smith folgendermaßen: »In the universal there is life; in the particular only death. The term ›people‹ should be understood here as a biological entity, the concrete form of the universal that arises in the course of the natural history of humanity and the irreducible foundation of life, human life, itself.«¹⁷ Derart gelangen sie außerdem zu dem für Smith zentralen Problem der Kooperation, die, insofern sie regelrecht Bestandteil der *conditio humana* und notwendige Bedingung für die Entstehung und Aufrechterhaltung menschlicher Gemeinschaft ist, einer genaueren Erläuterung bedarf.¹⁸ Smith positioniert sich in dieser Frage gewissermaßen quer zu den zeitgenössischen Standpunkten, wenn er einerseits gegen Francis Hutchesons Moralphilosophie einwendet, dass die Effekte einer Handlung bei ihrer Beurteilung zu berücksichtigen sind und

15 Vgl. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. S. 264–265.

16 Ebd. S. 265.

17 Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 239.

18 Vgl. ebd. S. 239–240.

Eigennutz somit nicht per se zu verurteilen ist, andererseits bei Bernard Mandeville lediglich eine einfache Umkehrung dieser Argumentation vorfindet, die es nicht erlaubt, rationales und wünschenswertes Handeln im Eigeninteresse von schlechtem, unmoralischen Verhalten – Hill/Montag wählen hier mit Voraussicht das Beispiel des Kornhändlers, der seinen Profit zu maximieren sucht für die erste Kategorie, den Diebstahl eines anderen Eigentums für die zweite – zu unterscheiden. Da für Smith in jedem Fall mit der Tatsache eigennützigens Handelns zu rechnen ist, besteht die Lösung darin, Kooperation aus eben solchen Handlungen zu erklären¹⁹: »Precisely when individuals believe that their actions will lead to their advantage, they act in such a way that produces the very universality that they appear to deny.«²⁰ Dabei ist der Schleier des Nichtwissens um für das Gemeinwohl förderlichen Konsequenzen der eigennützigen Handlungen notwendiger Bestandteil des gesamten Arrangements und führt zu einer Maximierung von Produktion, Austausch und Güterverteilung innerhalb der Gemeinschaft. Diese Vorstellung kulminiert in der vielzitierten Passage aus *The Theory of Moral Sentiments* in der Smith verkündet²¹:

»They [the rich – Anm. d. Verf.] consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessities of life, which would have been made had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus, without intending it, without knowing it, advance the interest of the society and afford means to the multiplication of the species.«²²

19 Vgl. ebd. S. 240-241.

20 Ebd. S. 241.

21 Vgl. ebd. S. 241.

22 Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. S. 184-185.

Hier zeigt sich erneut die Idee der Vorsehung: Erstens halten Hill/Montag unter erneuter Bezugnahme auf Hegel fest, dass für Smith die Diskrepanz zwischen den Absichten, dem Wissen und den Handlungen individueller Akteure auf der einen und den Konsequenzen ihrer Handlungen auf der anderen Seite, ein notwendiges und dauerhaftes Merkmal von Gesellschaft ist. Darin offenbart sich zweitens eine politische Ökonomie, die selbst Bestandteil einer größeren Ökonomie der Natur ist, d.h. die Fortsetzung der in der Welt waltenden Vorsehung im Bereich der menschlichen Belange – jedoch nicht als Wirkung einer transzendenten Ursache, dem Willen Gottes, sondern als den Dingen selbst immanentes und sie verbindendes Ordnungsprinzip. Die Einsicht in dieses gesellschaftliche Ordnungsprinzip, das eben die natürliche Ordnung des Marktes ist, erfordert drittens ein genaues Abwägen der Entbehrungen, die unter Umständen zuzulassen sind, um das Gedeihen des Gemeinwohls sicherzustellen – ebenso wie Gott in einer Art des theologischen Laisser-faire gewisse Übel in der Welt zulässt, wenn es dem Guten dienlich ist.²³ Somit drängt sich die folgende Frage auf: »Is it then necessary to understand Smith's theory as a secularized providence or theodicy or, as the necessary correlative to Schmitt's notion of political theology, an economic theology (to invoke a notion recently proposed by Giorgio Agamben)?²⁴

Der Bezugspunkt ist in diesem Fall nicht etwa Agambens *Homo sacer*, sondern die spätere Untersuchung *Herrschaft und Herrlichkeit*. Unter besonderer Berücksichtigung des Frühchristentums in der Spätantike untersucht Agamben darin die Entwicklung des Konzepts der *oikonomia* bis hin zu den frühen ökonomischen Theoretikern, um die wechselseitig konstitutive Durchdringung von christlich-theologischem Denken sowie Vorstellungen ökonomischer Ordnung zu problematisieren. Im Anschluss an Agambens Studie, die sowohl für die Konstellation, in der sich Smiths Denken entwickelt als auch für die komplexe Funktion

23 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 241-242.

24 Ebd. S. 242. Eine Reihe von weiteren Überlegungen zum Denken des Historischen und dem Problem der Säkularisierung, die sich an diese Frage anschließen, finden hier keine Berücksichtigung. Vgl. ebd. S. 244-250.

beider Aspekte für seine Theorie sensibilisiert, entwickeln Hill/Montag Smiths Position in Abgrenzung zu zwei zeitgenössischen opponierenden Gruppen von Denkern, die auf der einen Seite die Idee der Vorsehung und die Existenz einer zweckgerichteten Ökonomie der Natur ablehnen – Hobbes, Pascal, Malebranche, Spinoza – und auf der anderen Seite zu ihrer Verteidigung antreten – Bossuet, Leibniz, Mandeville, Pope –, wobei es letzteren gelingt, die Idee der Vorsehung auf eine Weise zu revitalisieren, die die Unterscheidung zwischen theologisch und säkular, weltlich und transzendent sowie zwischen Natur und Gesellschaft infrage stellt und verwischt.²⁵ Um die weitere Argumentation im Hinblick auf Smith nachzuvollziehen, genügt es hier in aller Kürze die Positionen von Leibniz für das Denken einer Ökonomie der Natur und Mandeville für das Denken einer Natur der Ökonomie herauszugreifen. Ersterer argumentiert im Rahmen seiner Theodizee folgendermaßen:

»Da die Güte Gottes, welche sich an den Geschöpfen überhaupt zeigt, von der Weisheit geleitet wird, so folgt, daß die göttliche Vorsehung sich in der ganzen Folge des Universums offenbart, und man muß sagen, Gott habe aus den unzähligen möglichen Ordnungen der Dinge die beste erwählt und das sei eben gerade die, welche wirklich besteht. Denn alles im Universum befindet sich im Einklang mit einander, und der Allweise entscheidet erst, wenn er alles erwogen hat, und also nur über das Ganze.«²⁶

Vermeintliche Störungen in der göttlichen Ökonomie der Natur erscheinen lediglich aufgrund des begrenzten menschlichen Wissenshorizonts als solche, während sie sich insgesamt betrachtet als notwendige Übel in die Harmonie des Ganzen einfügen, und zwar sowohl in synchroner als auch in diachroner Perspektive. Bezogen auf die Belange der Menschen ist eine Welt ohne Leid also zwar prinzipiell vorstellbar, aber notwendigerweise schlechter als die Welt, wie sie ist, da letztere dem göttlichen Ratschluss entspringt.²⁷ Mandeville leistet

25 Vgl. ebd. S. 251-259.

26 Leibniz: *Die Theodicee*. S. 259.

27 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 256-258.

in ähnlicher Weise eine Rechtfertigung für die Natur der Ökonomie, in dem dieser zwar von der Rücksichtslosigkeit ausgeht, mit der die Individuen angeblich ihre Interessen verfolgen, daraus aber eine positive Entwicklung des Gemeinwohls ableitet. Die Rücksichtslosigkeit der Individuen entspricht dabei den notwendigen Übeln bei Leibniz, die in einer Art der gesellschaftlichen Vorsehung die beste aller sozialen Welten hervorbringt²⁸:

»[A] Sociable Animal [Man – Anm. d. Verf.], consists not in his desire of Company, Good-nature, Pity, Affability, and other Graces of a fair Outside; but that his vilest and most hateful Qualities are the most necessary Accomplishments to fit him for the largest, and, according to the World, the happiest and most flourishing Societies.«²⁹

Vor diesem Hintergrund ist Smith zu lesen, der im Kontext der oben zitierten Textpassage den ungleich verteilten Besitz lebensnotwendiger Güter als Scheinproblem deklariert.³⁰ Der lebensnotwendige Bedarf und Konsum ist für alle Menschen im Grunde gleich³¹ und durch den Marktmechanismus gedeckt, da die Überschüsse der Besitzenden gerade durch ihr – sehr reales – eigennütziges Handeln angemessen distribuiert werden. Dagegen wäre es aus demselben Grund ein vergebliches Unterfangen, eine solche Umverteilung aufgrund eines Sinns für Menschlichkeit oder Gerechtigkeit zu erwarten.

Ein weiteres Mal kehren Hill/Montag zu Hegel zurück, der, trotz seiner Kritik sowohl an der stoizistischen Tradition als auch an Leibniz'

28 Vgl. ebd. S. 258-259.

29 Mandeville: *The Fable of the Bees*. Vol. 1. S. 4.

30 »When Providence divided the earth among a few lordly masters, it neither forgot nor abandoned those who *seemed* to have been left out in the partition. These last too enjoy their share of all that it produces. [...] In ease of body and peace of mind, all the different ranks of life are nearly upon a level, and the beggar, who suns himself by the side of the highway, possesses that security which kings are fighting for.« [Hervorh. d. Verf.] Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. S. 185.

31 »The capacity of his stomach bears no proportion to the immensity of his desires, and will receive no more than that of the meanest peasant.« Ebd. S. 184.

Theodizee, Smiths Denken aufgreift und modifiziert: »By historicizing the theodicy proper to Smith's theory, Hegel allows us to see the essential role of the concept of providence [...] for Smith, whose concern is finally with the oeconomy of life and its administration.« Hier rückt das bisher nur angedeutete Problem von Leben und Tod im Zusammenhang mit der politischen Ökonomie explizit ins Zentrum. Unter Bezugnahme auf Foucault, Agamben und Mbembe führen Hill/Montag in einer entscheidenden Passage den Begriff der Nekro-Ökonomie ein, die entsprechend in voller Länge zitiert wird³²:

»To continue this work, it is perhaps time to shift our attention to the place of death in the government of life; perhaps we should ask whether the ›market-place of life,‹ as it has recently been called, is not also the place of death that would no longer simply be outside life or its limit, but rather a necessary moment in its growth and function: functionally identical to the sin that makes possible the greater good, the negative whose dissolution of the present makes the future possible. To pose this question is to confront the existence of a kind of necro-economics, another way of thinking about the relation of death to the government of life as it emerged as much in practice as in theory in eighteenth-century Europe. Necro-economics might be understood as the corollary of the indirect sovereign violence that does not take life but requires that life be exposed to the risk of death. The innovation proper to the emergence of political economy in the eighteenth century, in this sense, would lie not simply in the discovery of the immutable and immanent order of what would come to be called the market, but also in the advocacy of a broadening of the sovereign power of ›exposure‹ from the mere right to expose subjects or citizens to death in battle at the hands of an enemy to the legitimate power to expose them to death through hunger, as if individuals, in the name of the laws of the natural order, could (or should) no more be protected from possibility of death by starvation than from the possibility of death on the battlefield. The very notion

32 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 259-263.

of necro-economics allows us to understand the emergence (violently contested in both theory and practice) of a notion, never directly stated as such, of ›letting die‹ (*laissez mourir*) that is consubstantial with the science of governing through ›laissez faire,‹ that is, through action that consists of a deliberate refraining or withdrawal from action – not simply the inertia of non-action, but a strategically conceived retreat, a leaving alone or an abandonment, often in the face of powerful counterforces, whose effects could be far more devastating than any advance of government controls.«³³

An dieser Stelle endet die Parallelektüre von Smith und Hegel. Hill/Montag konzentrieren sich im Folgenden auf die Frage, wie Smith die Beziehung von Markt, Leben und Tod begreift. Dies führt sie zunächst zu Smiths expliziter Thanatopolitik bzw. Nekropolitik, die wiederum ausgehend von der Annahme der kollektiven Hervorbringung des Lebens aus den eigennützigen Handlungen der Individuen zu begreifen ist: Um die ökonomische Konkurrenzsituation zu gewährleisten und insbesondere Vergehen wie Diebstahl, Betrug oder Mord zu unterbinden, die aufgrund gegenseitiger Geringschätzung der Individuen das gesellschaftliche Leben ständig zu vernichten drohen, ist die Todesstrafe ein nützliches, ja notwendiges Werkzeug des Staates. Darüber hinaus ist sie aber nicht nur ein rationales Mittel, sondern befriedigt zudem allzu menschliche Rachegelüste, die ebenso wie das eigennützige Handeln aus dem menschlichen Selbsterhaltungstrieb zu erklären sind, sodass die Existenz der Todesstrafe letztlich selbst Ausdruck der Vorsehung ist³⁴: »the actually existing (as opposed to ideal) means nature has provided to achieve ›the end which she proposes.‹ This arrangement of means and ends is the surest sign that the ›economy of nature is in this respect exactly of a piece with what it is upon many other occasions.«³⁵

33 Ebd. S. 263-264.

34 Vgl. ebd. S. 264-265.

35 Ebd. S. 265-266. Darin ein Zitat aus Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. S. 77.

Die Tatsache, dass die Todesstrafe historisch eng mit der Durchsetzung des Privateigentums verbunden ist³⁶, führt Hill/Montag zu einem weiteren, korrelativen Handlungsmodus des Staates zum Schutz von Eigentum gegenüber illegitimen Besitzansprüchen – mit tödlichen Konsequenzen. So gelangen sie von Smiths Nekropolitik, in der die Todesstrafe eine Voraussetzung des gemeinschaftlichen Lebens bildet, zu Smiths Denken der Nekro-Ökonomie. Dieses wiederum ist maßgeblich durch die Debatte der französischen Ökonomen, darunter die Physiokraten, informiert und dreht sich unter anderem um das Problem der Nahrungsmittelversorgung der Bevölkerung. Im Kern lautet das Argument der Vertreter des freien Marktes in dieser Sache, dass in Zeiten der Knappheit die Inkaufnahme des Hungertodes eines gewissen Bevölkerungsanteils durch Unterlassung staatlichen Handelns zugunsten der Fügung unter die Ägide der immanenten Ordnung des Marktes akzeptabel ist, da ihr ungehindertes Funktionieren die Voraussetzung für die beständige Zunahme des Nahrungsmittelangebots und steigenden Wohlstand bildet.³⁷

Historisch bringen Hill/Montag die Idee einer effektiveren Regierung der Menschen durch eine Verringerung der Regierungstätigkeit, um der komplexen Harmonie des Marktes stattzugeben, mit der Infragestellung bis dato durch den Staat qua Gewohnheitsrecht mehr oder weniger garantierter Existenz- und Subsistenzrechte in Verbindung. Da sich im Zuge dessen auch der Fokus der Armutsfrage von der Landstreicherei und Bettelei zum Problem des Hungers verlagert, wird diesem Themenkomplex im 18. Jahrhundert in mehrfacher Hinsicht erhöhte Aufmerksamkeit zuteil. Dabei rücken diese Fragen einerseits ins Zentrum vor allem der ökonomischen und weniger der politischen Diskurse, andererseits werden Existenz- und Subsistenzrechte zu dieser Zeit erstmals als formale und individuelle Rechte kodifiziert, wobei Hill/Montags Urteil in Bezug auf diesen Prozess der juristischen Formalisie-

36 Siehe Kapitel 5.2. Hill/Montag verweisen ihrerseits auf Peter Linebaugh: *The London Hanged*.

37 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 266.

nung skeptisch ausfällt³⁸: »But this codification initially took the form of a right that appeared to be identified so that it could be denied and ruled out, as if it were an implicit demand that could be refused only when it was explicitly articulated by those with the power to determine its legitimacy.«³⁹ Sie begründen ihre Skepsis in der darauffolgenden ausführlichen Diskussion der zeitgenössischen Debatte zwischen Verfechtern und Gegnern des freien Marktes. Im Mittelpunkt stehen dementsprechend die jeweiligen Positionierungen in Bezug auf die neu formalisierten Existenz- und Subsistenzrechte, wobei Hill/Montag betonen, dass diese in den Quellen eher implizit über die Frage der Ausweitung individueller Ansprüche gegenüber dem Staat bzw. ihrer Subordination unter die Kapazitäten des Marktes vorgenommen werden.⁴⁰ Für den hiesigen Zweck genügt es den Standpunkt von Roubaud herauszugreifen, um anschließend zu Smith zurückzukehren.

Bemerkenswert ist die Position von Roubaud deshalb, weil er besonders vehement – und titelgebend – für eine Immunität des Eigentums gegenüber jeglichen Ansprüchen eintritt; sie ist das notwendige Komplement der Freiheit, über dieses Eigentum zu verfügen. Jenseits bekannter Argumentationsmuster – ohne Eigentum kein Handel, keine Preiskonkurrenz, keine Zunahme von Qualität und Quantität der Güter und letztlich kein Wohlstandszuwachs – zielt Roubaud darauf ab, die Getreidehändler auf Gedeih und Verderb, wobei das Verderben wohlgemerkt nur jene Hungernden – *les malheureux* – betrifft, von jeglicher politischen und rechtlichen Verantwortung freizusprechen. Um an dieser Stelle den Blick dafür zu schärfen, wie durch die Voraussetzung der Eigentumsrechte als Möglichkeitsbedingung der Gemeinschaft, die im Zweifelsfall selbstverständlich mit Gewalt durchzusetzen ist, eine Situation der gegenseitigen Nicht-Abhängigkeit etabliert wird, greifen Hill/Montag auf Roberto Espositos Überlegungen zu den Begriffen *communitas* und *immunitas* zurück: Die sozialen Beziehungen sind hier durch einen Modus der Subtraktion gekennzeichnet und insofern sich

38 Vgl. ebd. S. 266–267.

39 Ebd. S. 267.

40 Vgl. ebd. S. 267–287.

der Staat aus der Sphäre der Ökonomie zurückzieht, steigt, wie etwa die britische und französische Geschichte zeigt, die Notwendigkeit zunehmend militarisierter Staatsinterventionen zur Bewahrung dieser Ordnungsform.⁴¹ Die Ursache dafür liegt auf der Hand:

»The effects of this protection, however, are far from equal: While the proprietor flourishes and affirms his being by extending the realm of the proprium as far as possible, the non-proprietor of food is protected from himself, from the dependency he would demand that both the state and the proprietor recognize, and is by that fact restored to himself and abandoned to death.«⁴²

Eine solche Strategie der Immunisierung lässt sich allerdings nicht nur in Bezug auf die ökonomischen Verhältnisse, sondern auch auf der Ebene der Theorie des freien Marktes selbst feststellen: Einerseits besteht bei den Befürwortern staatlich garantierter Subsistenz offenbar ein Erkenntnisdefizit im Hinblick auf die Bedeutung und Funktion der Ordnung des Marktes, die, analog zu der Existenz der Übel in Leibniz' Theodizee, Teilen der Bevölkerung die Subsistenzmittel vorenthält, um so größeren Reichtum und Überfluss hervorzubringen. Andererseits sind die anhaltenden Forderungen nach und Kämpfe für solchen Garantien ein Beweis für die Strukturanalogie zwischen Theodizee und Markt – sie sind selbst noch Ausdruck des notwendigen Übels, aus dem das Potenzial der Steigerung des Gesamtwohls durch den Markt erwächst –, sodass es geradewegs zu einer Art Umwertung der Werte kommt, die die brutale Ordnung rechtfertigt und perpetuiert.⁴³ Hill/Montag fassen diese Logik in einem starken Bild zusammen:

»It is as if the invisible hand works not by providing for all, but by *not* providing for all, or as if through a kind of monstrous and parodic doubling, a second invisible hand arrives immediately after the first, placing what has been distributed by it just out of reach of a certain num-

41 Vgl. ebd. S. 281-284.

42 Ebd. S. 284.

43 Vgl. ebd. S. 286-287.

ber of the earth's inhabitants. No one, of course, knows or intends that these particular individuals be deprived of the ›necessaries of life‹ (›Let not your left hand know what your right hand is doing,‹ Matthew 6: 3). [...] Thus, it is not simply the illusion that hard work will make one rich that leads the mass of people to spend their lives in hard labor; they are goaded into work and kept there as much by the ever-present specter of deprivation, the sense that at any time and through no fault of their own they could be deprived of the means of subsistence and left to starve.«⁴⁴

Im Hinblick auf Smith stellen Hill/Montag unter Berücksichtigung der aktuelleren Forschung zuvorderst klar, dass es einerseits entgegen der tradierten Lehrmeinung nicht mehr haltbar ist, Smith in jeder Hinsicht als radikalen Befürworter des freien Marktes zu charakterisieren, diese Einschätzung andererseits aber in Bezug auf den Getreidehandel sehr wohl zutreffend ist. Darüber hinaus fällt Smith erneut durch eine eigenwillige Positionierung auf, die mit einer grundsätzlichen Verlagerung der Betrachtungsebene einhergeht. Sie äußert sich darin, dass Smith in seiner Verteidigung des freien Marktes gänzlich darauf verzichtet, den Diskurs auf der Ebene des Rechts zu adressieren und im Gegensatz zu seinen Vorläufern, die trotz ihrer theoretischen Überzeugungen eine gewisse Flexibilität besaßen, wenn es politisch opportun schien, auch kurzfristige Maßnahmen zur Nahrungsmittelversorgung in akuten Notlagen weitgehend ablehnt.

Nachvollziehbar wird dies unter Berücksichtigung des achten Kapitels in *The Wealth of Nations*, vollzieht sich die Umverteilung der lebensnotwendigen Güter von den Besitzenden auf die restliche Bevölkerung für Smith doch in der Regel durch die Zahlung von Löhnen. Bemerkenswerterweise geht Smith dort nicht mehr von Individuen aus, die zu einer vertraglich geregelten Übereinkunft des Arbeitsverhältnisses gelangen, obwohl der theoretische Rahmen dies ohne Weiteres zulassen würde. Stattdessen betrachtet Smith nun eigentlich kollektive Prozesse,

44 Ebd. S. 287.

wobei die Rede von den verhandelnden Parteien (*parties*) einen gewissen Spielraum zulässt, um die Grenze zwischen Individuen und Kollektiven zu verwischen, sodass die Ordnung des Marktes in jedem Fall ihre Gültigkeit behält.⁴⁵ Obwohl Smith das Machtungleichgewicht und die unterschiedlichen Lebensumstände zwischen den Herren (*masters*) und den Arbeitenden aufgrund der Besitzverhältnisse registriert, handelt es sich erneut um eine Art Scheinproblem: Jenseits staatlicher Interventionen und rechtlicher Garantien bringt die Ordnung des Marktes Smith zufolge von selbst eine immanente Lohnuntergrenze hervor, die sie davor bewahrt, ihre eigene Grundlage – die arbeitende Bevölkerung – zu untergraben. Indem die physische Existenz der Arbeitenden derart als dessen logische (und biologische) Fundierung in die Ordnung des Marktes eingeschrieben wird, besteht keine Notwendigkeit mehr, Löhne (ebenso wie die Preise für alle anderen Güter) staatlich zu regulieren.

Solche Eingriffe können mit der Dynamik der Marktprozesse ohnehin nicht mithalten und unterminieren letztlich nur die Rationalität des Marktes, verursachen also Probleme, anstatt sie zu lösen. Dementsprechend können Gesetze zur Beschränkung des freien Marktes, auch wenn diese in Form von Mindestlöhnen oder Kündigungsschutz den Arbeitsmarkt betreffen, niemals im Interesse der Arbeitenden sein, wobei Smith außerdem zugesteht, dass ihr Standpunkt im Gesetzgebungsprozess in der Regel sowieso kaum Berücksichtigung findet. Gleichwohl werden auch solche Gesetze verabschiedet, die die Arbeitenden – vermeintlich – begünstigen: Sie stellen die Freiheit der Person sowie die Freizügigkeit sicher und heben umgekehrt noch bestehende Gesetze auf, die sie einschränken. Smith tritt also für eine Art Rahmengesetzgebung ein, die beispielsweise Zusammenschlüsse der Marktakteure zur Durchsetzung ihrer Interessen unterbindet und so den notwendigen Schutz des Marktes vor Wettbewerbsverzerrungen gewährleistet. Denn paradoxerweise sind Formen gemeinsamer Interessenvertretung, obwohl es sich um Aktionen der Marktteilnehmer selbst handelt, für Smith dem Marktgeschehen nicht eigentlich

45 Vgl. ebd. S. 287–289.

immanent, sondern vielmehr als externe Störfaktoren zu betrachten. Dabei plädiert Smith für die rechtliche Gleichstellung beider Parteien, selbstverständlich unter Absehung sämtlicher weiterhin bestehender Asymmetrien.⁴⁶

Welches verhängnisvolle Unheil die Missachtung der Ordnung des Marktes nach sich zieht, versäumt Smith nicht in grausamen Bildern zu explizieren. Die dramatischen Beschreibungen von Elend, Hunger und Tod situiert dieser allerdings nicht im europäischen Kontext, obwohl zeitgenössische Beispiele durchaus zur Verfügung gestanden hätten. Stattdessen orientiert sich Smith an zeitgenössischen und aus heutiger Perspektive so nicht haltbaren Berichten aus China, das nicht einfach allgemein als das Andere Europas, sondern als ökonomische Kontrastfolie inszeniert wird, um das Bild einer Gesellschaft zu zeichnen, die in ihrer Geschichte versucht hat, der natürlich ökonomischen Ordnung menschliche Gesetze aufzuzwingen und sich infolgedessen in einem permanenten ökonomischen Ausnahmezustand befindet. Diesen Zustand chronischer Misswirtschaft und Nahrungsmittelknappheit unterscheidet Smith noch einmal von einer akuten und drastischen Hungersnot und zieht wiederum exemplarisch die Region Bengalen heran. Auf dieses Beispiel beziehen sich Hill/Smith, um zu verdeutlichen, dass die von Smith postulierte Lohnuntergrenze eine Chimäre ist⁴⁷:

»It becomes clear at this point that the term ›subsistence,‹ denoting the ›rate below which it seems impossible to reduce‹ wages, has no fixed social or biological limit: [...] In a case like that of India, a decaying wage fund so far lowers the demand for labor that the subsistence of the individual worker is no longer necessary, given the vast numbers of unemployed prepared to take the place of those fortunate enough to have found employment.«⁴⁸

Bisweilen hat es den Anschein, als wäre hier noch eine andere Form immanenter Rationalität am Werk, die durch Sterblichkeit das Gleich-

46 Vgl. ebd. S. 289-292.

47 Vgl. ebd. S. 293-296.

48 Ebd. S. 297.

gewicht zwischen Arbeitenden und Lohnfond wiederherstellt – als eine teilweise Vorwegnahme von Malthus' Bevölkerungstheorie, die jener sowohl im Anschluss an als auch in kritischer Auseinandersetzung mit Smith entwickeln wird. An anderer Stelle wird jedoch deutlich, dass solche Katastrophen für Smith immer auf das Versagen der Regierungen zurückzuführen sind, der Freiheit des Marktes stattzugeben.⁴⁹ Im Exkurs zum Getreidehandel erklärt Smith dementsprechend, wie es in einer Situation der Knappheit, etwa aufgrund von schlechten Ernten oder anderen Widrigkeiten, zu einer adäquaten und weitsichtigen Organisation der Verteilung kommt: Geschieht die Verteilung vermittelt über den freien Markt und den Preismechanismus, führt sie angeblich zu einer exakten Übereinstimmung der Interessen der eigennützig handelnden Getreidehändler auf der einen – sie agieren vermittelt durch den Markt quasi als Kollektiv und mit kollektiver Intention und Intelligenz – und der hungernden Bevölkerung auf der anderen Seite. Smith bedient sich in diesem Zusammenhang der Metapher eines vernünftigen und besonnenen Kapitäns, der die Nahrung seiner Mannschaft rationiert, um den sicheren Hafen zu erreichen, während jene geneigt sein könnte, den Unannehmlichkeiten (*inconveniences*) des Hungers nachzugeben und sich zu widersetzen – was gerade die Schutzbedürftigkeit des Kapitäns respektive des Getreidehändlers impliziert. So gelingt es Smith, wie oben angedeutet, das Problem der Existenz- und Subsistenzrechte zu umgehen und solchen Erwägungen prinzipiell die Berechtigung abzuspochen. Ebenso wie es sinnlos ist, ein Recht auf Atemluft zu garantieren, weil diese unmittelbar gegeben ist, sorgt die natürliche Ordnung des Marktes für eine ausgewogene Verteilung der Lebensmittel, die keiner rechtlichen Absicherung bedarf. Und Smith geht sogar noch weiter: Tatsächlich spielen rechtliche, politische oder moralische Erwägungen in dieser Sache vor allem auch deshalb keine Rolle, weil das Problem des Hungers im Grunde selbst nur ein Scheinproblem ist⁵⁰:

49 Vgl. ebd. S. 298. Für die Auseinandersetzung mit Malthus' Theorie siehe ebd. S. 296-297, 310-311.

50 Vgl. ebd. S. 298-301.

»In an extensive corn country, between all the different parts of which there is a free commerce and communication, the scarcity occasioned by the most unfavourable seasons can never be so great as to produce a famine; and the scantiest crop, if managed with frugality and oeconomy, will maintain, through the year, the same number of people that are commonly fed in a more affluent manner by one of moderate plenty.«⁵¹

Es ist also nicht die Ordnung des Marktes, sondern die Regierungsintervention zur Linderung des Hungers – als Eingriff in die Eigentumsrechte der Händler und den freien Handel ist sie das juristische und politische Äquivalent des plündernden Mobs –, die die sogenannten Unannehmlichkeiten, denen sich die Bevölkerung ausgesetzt sieht, eigentlich produziert und verschärft. Für Smith sind solche Maßnahmen gerade kein Ausdruck der ökonomischen Vorsehung mehr: Im Gegensatz zu den Getreidehändlern, die rational ihre eigenen Interessen verfolgen und damit die Vorsehung des Marktes ins Werk setzen, handelt es sich bei den Aufständen der Bevölkerung und politischen oder rechtlichen Interventionen um irrationale, blindwütige und den eigenen Interessen zuwiderlaufende Verhaltensweisen. Der Kampf gegen den Hunger ist der Sand im Getriebe der ökonomischen Vorsehung, ein Übel aus dem niemals Gutes entspringen kann und deshalb das schützende Eingreifen des Staates notwendig macht – nicht zugunsten der Hungernden, sondern auf Seiten des Privateigentums. Denn ein Angriff auf die Eigentumstitel an Getreide und die Ordnung des Marktes, so fassen Hill/Montag zusammen, stellt für Smith das Leben der Gesellschaft insgesamt infrage, während Diskrepanzen zwischen Getreidepreisen und Löhnen einfach ein Teil der Regierung des Lebens und Sterbens durch die ökonomische Vorsehung ist⁵²:

»To keep the people from the food they think they need but cannot yet afford (the surest sign that their need is imaginary) thus becomes

51 Smith: *The Wealth of Nations*. Vol. 1. S. 526.

52 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 301-307.

imperative, a matter of life and death. [...] Thus, the periodic combination of high prices and (relatively) low wages, however difficult for the worker, is the very form of the market's management of life. [...] For Smith, these workers are like the crew on the underprovisioned vessel who must (and can) bear their hunger until they reach port; the workers must wait until a decline in the supply of labor raises wages.«⁵³

6.2 Laisser-faire und ›sterben lassen‹ in der neoliberalen Theorie

In der bisherigen Argumentation konnte nachvollzogen werden, dass das problematische Verhältnis von Leben, Tod und politischer Ökonomie den Diskurs der liberalen Theorie selbst heimsucht, wobei es in der Tat so scheint, als ob »die Krise«, die »eine Lösung zu verlangen scheint, [...] bereits die Lösung ist«.⁵⁴ Um nun von der Phase, in der Baudrillard die Transformation der politischen Ökonomie des individuellen Seelenheils in die weltliche Ordnung der Vorsehung des Marktes verortet, zu jener der Verwissenschaftlichung und Versicherheitlichung der politischen Ökonomie überzugehen, sind im Folgenden prominente Argumente neoliberaler Provenienz zu berücksichtigen. Den Ausgangspunkt bilden zwei Postulate, die Smith aufgrund theoretischer Ambivalenzen und Widersprüche noch nicht in aller Konsequenz formuliert⁵⁵:

»(1) freedom for the market to act without interference no matter what the consequences for a given population – not out of indifference to this population but precisely because these consequences, even those

53 Ebd. S. 304–305.

54 Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. S. 72 [Anm. 31]. Dazu heißt es weiter: »So hat das System das absolute Ziel, den Tod zu kontrollieren [...] – aber es verträgt sich nicht mit ökonomischen Grundsätzen, mit einer traditionellen Logik des Profits [...]. Daraus resultiert nun als Kompromiss ein absurder Ausgleich [...]. Eine Schätzung der Höchstkosten des Todes: Was darüber hinausliegt, lässt man sterben.« Ebd. 72 [Anm. 31].

55 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 308.

deemed inconvenient, were necessary to an increase in the market's ability to provide for it; and (2) the correlative freeing of individuals from any right or claim to subsistence for which they cannot pay or the market cannot at a given moment furnish.«⁵⁶

Erst die neoliberale Theorie des 20. Jahrhunderts, insbesondere vertreten durch ihren Vordenker Ludwig von Mises sowie Friedrich August von Hayek, vollzieht den Schritt hin zu einer konsequenten politischen Ökonomie der Preisgabe oder Nekro-Ökonomie unter historisch denkbar ungünstigen Umständen – Subsistenzrechte sind im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts weit verbreitet; anarchistische, kommunistische und sozialistische Bewegungen und Denkströmungen erleben um die Jahrhundertwende und im frühen 20. Jahrhundert eine Blütezeit und machen ihren Einfluss gesellschaftspolitisch geltend; schließlich gerät das Modell der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch die massiven Verwerfungen der Ende der 1920er Jahre ausgelösten Weltwirtschaftskrise zusätzlich unter Druck –, indem sie das Recht auf Subsistenz als fundamental irrational und mit der einzig effizienten sozialen Organisation – der Ordnung des Marktes – inkompatibel erklärt. Denn trotz aller unbestreitbaren Differenzen, etwa in Bezug auf die Entstehung von Werten oder den Prozess der Preisbildung, so argumentieren Hill/Montag unter erneuter Bezugnahme auf Foucault, ist es gerade jene bei Smith vorgefundenen Vorstellung einer unmittelbaren Konvergenz von Leben und Markt, die die neoliberale Theorie inkorporiert, während die unweigerlich damit einhergehende Kehrseite – das ›sterben lassen‹ – nur selten explizit und niemals theoretisch integriert wird.⁵⁷

56 Ebd. S. 308.

57 Vgl. ebd. S. 308, 312–313. Hill/Montag stützen im Übrigen das in dieser Arbeit vorgebrachte Argument, dass eben diese Kehrseite bei Foucault unterbelichtet bleibt: »Even Foucault, whose studies of economic theory from the physiocrats to the Chicago School are extraordinarily suggestive, did not entirely grasp the centrality of the juridico-economic category of those who, while they cannot be killed by the state, may be allowed by it to die, even if it is his theoretical

Gleichwohl fällt ihr Urteil in dieser Hinsicht unzweifelhaft aus: Wenn die Vertreter des Neoliberalismus gegen den weitreichenden zeitgenössischen Konsens argumentieren, dass der Markt die einzige tatsächlich tragfähige Gesellschaftsordnung begründet und die legitime Aufgabe des Staates vor allem die im Zweifelsfall gewalttätige Verteidigung des Marktes gegen unberechtigte Ansprüchen ist; wenn darüber hinaus ökonomische Krisen lediglich als Korrekturen des Verhältnisses von Angebot und Nachfrage und notwendiger Preis ökonomischen Fortschritts zu betrachten sind; wenn letztlich das bloße Problematisieren der dadurch entstehenden sozialen Verwerfungen als sicheres Zeichen einer fundamentalen Fehlinterpretation der Ordnung des Marktes zurückgewiesen wird, dann geschieht das nicht aus einer Position der Unwissenheit oder Naivität. Vielmehr wird – etwa in von Mises' *Human Action: A Treatise on Economics*, das nachfolgend einen zentralen Referenzpunkt bildet – bisweilen mit großer Vorsicht und dann wieder auch ganz offen ein klares politisch-ökonomisches Programm affirmiert⁵⁸:

»The market directs the individual's activities into those channels in which he best serves the wants of his fellow men. There is in the operation of the market no compulsion or coercion. The state, the social apparatus of coercion and compulsion, does not interfere with the market and with the citizens' activities directed by the market. *It employs its power to beat people into submission solely for the prevention of actions destructive to the preservation and the smooth operation of the market economy. [...] Thus the state creates and preserves the environment in which the market economy can safely operate. [...] The market is supreme. The market alone puts the whole social system in order and provides it with sense and meaning.*« [Hervorh. d. Verf.]⁵⁹

contribution, above all, that allows us to identify and describe such a concept.«
Ebd. S. 313.

58 Vgl. ebd. S. 314–319.

59 Mises: *Human Action*. S. 257.

Um zum Kern der neoliberalen Innovation vorzudringen, fokussieren Hill/Montag von Mises' Auseinandersetzung mit Smiths Diskussion der Löhne, die, wie sich gezeigt hat, nicht nur Inkonsistenzen in Bezug auf die strenge Anwendung der Marktlogik durch das Postulat einer miraculösen marktmanenten Lohnuntergrenze aufweist, sondern gemeinsam mit der Frage der Subsistenz und dem Problem der Lebensmittelpreise auch den Nexus der nekro-ökonomischen Dimension in Smiths Denken bildet. Von Mises sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, dass Smith das Phänomen konzertierter Aktionen der *masters* zur Senkung des allgemeinen Lohnniveaus mit potenziell schwerwiegenden Konsequenzen für die Arbeitenden erkennt und problematisiert. Bemüht, diesen heiklen Punkt zu entschärfen und Smiths Argumentation zu entkräften, konstatiert von Mises⁶⁰: »The emptiness of all this talk is evident. However, the fact that these garbled ideas are the main ideological foundation of labor unionism and the labor policy of all contemporary governments makes it necessary to analyze them with the utmost care.«⁶¹ Smith sind offenbar die eigenen Prinzipien abhandengekommen: Wenn es tatsächlich zu flächendeckenden Lohnsenkungen kommt, handelt es sich lediglich um Anpassungen entsprechend der Rationalität des Marktes, jedoch keineswegs um ein koordiniertes Vorgehen; selbstverständlich auch nicht, wie Hill/Montag in einer Spitze bemerken, 1943 in Mexiko, als die mexikanischen Eliten – auf von Mises' Empfehlung höchstpersönlich – in einer gemeinsamen Aktion die Löhne und Zusatzleistungen der Arbeitenden signifikant reduzieren. In ähnlicher Weise ist außerdem Smiths Behauptung eines Macht- und Ressourcenungleichgewichts zwischen den Parteien auf dem Arbeitsmarkt aufgrund der bestehenden Eigentumsverhältnisse als haltlos zu betrachten⁶²:

»It is not true that every unemployed worker is faced with starvation; the workers too have reserves and can wait; the proof is that they really

60 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 320-321.

61 Mises: *Human Action*. S. 594.

62 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 320-322.

do wait. On the other hand waiting can be financially ruinous to the entrepreneurs and capitalists too. If they cannot employ their capital, they suffer losses. Thus all the disquisitions about an alleged ›employers' advantage‹ and ›workers' disadvantage‹ in bargaining are without substance. [...] A job-seeker who does not want to wait will always get a job in the unhampered market economy in which there is always unused capacity of natural resources and very often also unused capacity of produced factors of production. It is only necessary for him either to reduce the amount of pay he is asking for or to alter his occupation or his place of work.«⁶³

Hinsichtlich des größeren Kontextes, in dem die neoliberale Vorstellung der Regierung von Leben und Tod steht, ist der letzte Teil bezüglich der notwendigen Flexibilität und Freizügigkeit der Arbeitssuchenden besonders aufschlussreich. Für von Mises ist der freie Markt in letzter Konsequenz ein globaler Markt, der einerseits den Arbeitenden die absolute Bereitschaft abverlangt, gegebenenfalls alle Formen der lokalen oder sozialen Verwurzelung aufzugeben und andererseits in letzter Konsequenz mit allen Vorstellungen des ökonomischen Nationalismus, nationaler Souveränität über natürliche Ressourcen sowie supranationalen Institutionen und ihren politischen Zielen grundsätzlich unvereinbar ist⁶⁴:

»Let us assume that the United Nations had been established in the year 1600 and that the Indian tribes of North America had been admitted as members of this organization. Then the sovereignty of these Indians would have been recognized as inviolable. They would have been given the right to exclude all aliens from entering their territory and from exploiting its rich natural resources which they themselves did not know how to utilize. Does anybody really believe that any international covenant or charter could have prevented the Europeans from invading these countries? [...] It is illusory to assume that the advanced nations will acquiesce forever in such a state of affairs.

63 Mises: *Human Action*. S. 596, 598.

64 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 323-324.

They will resort to the only method which gives them access to badly needed raw materials; they will resort to conquest. War is the alternative to freedom of foreign investment as realized by the international capital market.«⁶⁵

In diesem Zusammenhang halten Hill/Montag gleichermaßen differenzierend und zuspitzend fest, dass die geopolitische Idee des Lebensraums, die von Mises in ihrer nationalistischen bzw. nationalsozialistischen Form ebenso ablehnt, wie rassistisch fundierte Rechtfertigungen gewalttätiger Expansion, hier als universeller Imperativ des Marktes wiederkehrt.⁶⁶ Für von Mises gründet die Überlegenheit der westlichen gegenüber dem Rest der Welt im institutionalisierten Schutz individueller Rechte, in erster Linie des Rechts auf Privateigentum, wobei dieses keineswegs das Resultat kontingenter Entwicklungen, sondern einfach das Produkt der Vernunft ist.⁶⁷ Kritik im Namen sozialer Gerechtigkeit sowie gegenläufige politische Vorstellungen fallen damit unweigerlich in den Bereich des Irrationalen: »To condemn the expansion of the market, even when it is achieved through armed invasion, [...] is to denounce a falling stone for obeying the law of gravity. One might as well, to invoke Spinoza's image, pass laws forbidding the big fish to eat the little fish.«⁶⁸ Dementsprechend ist es ebenfalls sinnlos, im Hinblick auf das Problem der Subsistenz Rechtsfragen aufzuwerfen oder moralische Maßstäbe anzulegen. Zwar stimmt von Mises mit Smith darin überein, dass eine Gesellschaft wahrscheinlich zum Scheitern verurteilt ist, wenn die niedrigsten Löhne nicht zumindest das Minimum an Subsistenz sichern, allerdings handelt es sich hierbei um eine relative und somit unbrauchbare Kategorie⁶⁹:

65 Mises: *Human Action*. S. 686, 502.

66 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 324. Zum Begriff des Lebensraums siehe auch Mises: *Human Action*. S. 324, 824.

67 Vgl. ebd. S. 500.

68 Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 325.

69 Vgl. ebd. S. 325-326.

»[T]he notion of a physiological minimum of subsistence lacks that precision and scientific rigor which people have ascribed to it. Primitive man, adjusted to a more animal-like than human existence, could keep himself alive under conditions which are unbearable to his dainty scions pampered by capitalism. There is no such thing as a physiologically and biologically determined minimum of subsistence, valid for every specimen of the zoological species *homo sapiens*. No more tenable is the idea that a definite quantity of calories is needed to keep a man healthy and progenitive, and a further definite quantity to replace the energy expended in working.«⁷⁰

So absurd diese Passage auch erscheinen mag, sie ist in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzen, insofern hier die im liberalen Diskurs noch vorhandene Ambivalenz in dieser Frage ausgeräumt und eine klare Demarkationslinie zwischen Moral und Wissenschaft gezogen wird. Tatsächlich betrachten Hill/Montag diese Argumentationslinie als die vielleicht bedeutendste Intervention in *Human Action*: »He has taken the unstated conclusions of the eighteenth-century economists and drawn a line of demarcation within contemporary economic discourse [...]. Human subsistence [...] or even mere existence [...] has no place in any understanding of the market.«⁷¹

Abgesehen von der Unbestimmbarkeit der Subsistenz, ist ferner die Vorstellung daraus abzuleitender fundamentaler Rechte, nicht nur inhaltlich, sondern der Form nach problematisch und letztlich unangemessen: Sie sind antinomisch zur Ordnung des Marktes, nicht nur, da aufgrund faktischer Ressourcenknappheit der Tod einiger notwendig zur Erhaltung der Art ist, die sich sonst übermäßig vermehren würde – dieses untergeordnete Argument steht in der Tradition von Malthus⁷² –, sondern vor allem, da sie in unauflöslicher Spannung zur Existenz des Privateigentums stehen und dieses tendenziell fortwährend infrage stellen. Dabei geht es jedoch nicht einfach um den Vorrang eines

70 Mises: *Human Action*. S. 604.

71 Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 327.

72 Siehe Kapitel 6.1 [Anm. 49].

Rechts gegenüber dem anderen: Das Privateigentum genießt deshalb Vorrang, weil es als konstitutives Element der Marktordnung die notwendige Bedingung der einzigen friedlichen Form menschlicher Kooperation überhaupt ist, jenseits derer lediglich Gewalt, Chaos und die Auflösung des Gemeinwesens zu erwarten sind.⁷³

Um diese alternativlose Ordnung durchzusetzen und aufrechtzuerhalten, müssen Bevölkerungen im Zweifelsfall dazu gebracht werden, auch gravierende Absenkungen des Lebensstandards hinzunehmen. Deshalb ist aus neoliberaler Perspektive weder ein allgemeiner Rückzug des Staates noch dessen grundsätzliche Passivität zu befürworten, vielmehr bedarf es in zweierlei Hinsicht eines ganz entschiedenen staatlichen Eingreifens – zunächst in negativer Form⁷⁴: »It is the most resolute decision. A government decides not to act, or rather it acts by refraining from action, by the ›letting be‹ and at certain moments by the ›letting die,‹ even in the face of the popular indignation that the market requires in order to flourish.«⁷⁵ Daraus ergibt sich, wie von Hayek in *The Constitution of Liberty* zu Bedenken gibt, ein spannungsreiches Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten:

»The changes to which such people must submit are part of the cost of progress, an illustration of the fact that not only the mass of men but, strictly speaking, every human being is led by the growth of civilization into a path that is not of his own choosing. If the majority were asked their opinion of all the changes involved in progress, they would probably want to prevent many of its necessary conditions and consequences and thus ultimately stop progress itself. And I have yet to learn of an instance when the deliberate vote of the majority (as distinguished from the decision of some governing elite) has decided on such sacrifices in the interest of a better future as is made by a free-market society.«⁷⁶

73 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 328–333.

74 Vgl. ebd. S. 334–335.

75 Ebd. S. 335.

76 Hayek: *The Constitution of Liberty*. S. 104.

Jede Kontestation von Privateigentum und Marktordnung als einzig rationale Form gesellschaftlicher Organisation bedeutet im Grunde, das Reich der Vernunft zu verlassen und sich auf das Terrain der irrationalen Leidenschaften der Masse zu begeben, die gerade in entbehungsreichen Zeiten besonders gefährlich ist und dessen potenzielle Macht der Sozialismus für seine Zwecke einzuspannen versucht, wie von Mises in *Die Gemeinwirtschaft* warnt⁷⁷: »Die Massenpsyche hat aus sich selbst heraus nie etwas anderes hervorgebracht als das Massenverbrechen, als Verwüstung und Vernichtung. Der Gedanke des Sozialismus ist [...] in seiner Auswirkung auch nur Zerstörung [...].«⁷⁸

Die Wichtigkeit eines handlungsfähigen Staates zur Verteidigung der Gesellschaft angesichts dieser Bedrohung kommt Hill/Montag zufolge insbesondere in einem ausladenden Diskurs über die Rechtsstaatlichkeit (*rule of law*) zum Ausdruck, der sowohl die Arbeiten von Hayeks als auch von Mises' prägt und eben den Schutz von wirtschaftlicher Aktivität und Eigentum zentral stellt.⁷⁹ Er ist nicht mit einem demokratisch orientierten Diskurs zu verwechseln, stattdessen zeigt sich auch auf dieser Ebene das oben angesprochene Spannungsverhältnis zwischen Regierenden und uneinsichtigen Regierten, zwischen neoliberaler Politik und demokratischer Partizipation: »The current indiscriminating use of the word ›democratic‹ as a general term of praise is not without danger. It suggests that, because democracy is a good thing, it is always a gain for mankind if it is extended. This may sound self-evident, but it is nothing of the kind.«⁸⁰

Die potenzielle Gefahr der Demokratie für – und die empfindlichen Angriffe der organisierten Arbeiterschaft auf – die Ordnung des Marktes erfordern also eine zweite positive Form staatlichen Eingreifens. Dementsprechend bezieht von Hayek, der sich in seinem Spätwerk zu Carl Schmitt bekennt und in Anlehnung an diesen zwischen liberaler

77 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 336.

78 Mises: *Die Gemeinwirtschaft*. S. 472.

79 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 336-337.

80 Hayek: *The Constitution of Liberty*. S. 169.

und totalitärer Diktatur sowie liberaler und totalitärer Demokratie unterscheidet, in der letzten Phase seines aktiven Wirkens eindeutig Position und rühmt das von General Pinochet vollbrachte »Chilean miracle«. ⁸¹ Mit dem Verweis auf diese für die Geschichte des Neoliberalismus maßgebliche Episode, die noch einmal unmissverständlich die Verschränkung des Ökonomischen und Politischen vor Augen führt, beschließen Hill/Montag im Wesentlichen ihre Überlegungen und fassen die neoliberale Position im Sinne von Hayeks und von Mises' zusammen:

»The spontaneous order of the market requires more than simply the rule of law to safeguard property and defend the market from those who would disturb it. [...] The state, or those who constitute the guardians of the legal order, must constantly work to compel people to accept the guidance and direction of the market and to confront the resistances that such direction may provoke. Depending upon the power of this resistance, democracy, to be sure the preferred form of government, must sometimes give way to a dictatorship that is able to step outside the law and use whatever force is necessary to restore its rule. The impersonal discipline of the market itself often suffices to secure a sufficient degree of compliance even to its harshest and deadliest decrees. Only when those affected organize to reject the demand to reduce their consumption and to accept the consequences, however dire, of such a reduction does the supplement of force become necessary: The greater their level of organization and

81 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 339-340. Siehe dazu außerdem Caldwell/Montes: *Friedrich Hayek and his visits to Chile*. In: *The Review of Austrian Economics*. Vol. 28 (3). S. 300. Zum Verhältnis von Schmitt und von Hayek siehe den Hill/Montag referenzierten Text von Scheuerman: *The End of Law*. S. 247-265. Weiterhin zitieren Hill/Montag von Hayeks Antwort auf eine Frage im Zusammenhang mit der Situation der Demokratie in Lateinamerika im Interview mit der chilenischen Zeitung *El Mercurio*: »Personally I prefer a liberal dictator to a democratic government lacking liberalism«. *El Mercurio*. Santiago de Chile, April 12, 1981 zit.n. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 383 [Anm. 129].

combativity, the greater the corresponding force required to crush it and restore the spontaneous order of human cooperation.«⁸²

Dem soll nur noch das Folgende hinzugefügt werden: Durch ihre Studie verläuft eine bisher unerwähnt gebliebene Spur, die von Agambens *hominis sacri* über Roubauds *les malheureux* bis hin zu den Arbeitenden in der neoliberalen Nekro-Ökonomie reicht – jenen verleihen Hill/Montag das Attribut *vogelfrei*⁸³: »[F]ree as a bird, bound to no one, just as no one is liable for the harm that may befall the individual.«⁸⁴ Entsprechend der vorgeschlagenen Lesart, dass Agamben in *Homo sacer* das Moment der souveränen Entscheidung über Leben und Tod von der Figur des klassischen Souveräns loslöst, lässt sich als ihr Komplement nun die Vorsehung oder Rationalität des Marktes – Natur der Ökonomie, abgeleitet aus einer göttlichen Ökonomie der Natur – bestimmen, eine Art Nicht-Ort⁸⁵ souveräner Entscheidung, eine Regierungsmaschine, ins Werk gesetzt und aufrechterhalten durch ein Gerüst nationaler und supranationaler Institutionen. An diesem Punkt verliert sich die Unterscheidung zwischen »sterben lassen« und »sterben machen« im Absurden: Ähnlich wie De León in *The Land of Open Graves* eine Logik des nekro-politischen Outsourcing von Gewalt, Tod und Verantwortung an die Wüste beschreibt⁸⁶, wird in diesem Fall der tödlichen Rationalität des Marktes das angeblich Unvermeidliche, das angeblich Notwendige, überantwortet – und tatsächlich sind beide Aspekte etwa im Kontext

82 Ebd. S. 340.

83 Dieser Ausdruck findet sich bei Marx in den Ausführungen zur ursprünglichen Akkumulation. Siehe dazu Marx, Karl: *Das Kapital*. Bd 1. In: Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Werke*. Bd. 23. S. 744-746, 752, 761, 770. Siehe darüber hinaus die Anmerkung zum Ausdruck *caput gerat lupinum* aus dem englischen *common law* in Nichols: *Theft is property!* S. 177 [Anm. 9].

84 Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 334.

85 »Der Raum des Nicht-Ortes befreit den, der ihn betritt, von seinen gewohnten Bestimmungen. [...] Letztlich findet er sich hier mit einem Bild seiner selbst konfrontiert, allerdings mit einem ziemlich fremdartigen Bild. [...] Der Raum des Nicht-Ortes schafft keine besondere Identität und keine besondere Relation, sondern Einsamkeit und Ähnlichkeit.« Vgl. Augé: *Nicht-Orte*. S. 103-104.

86 Siehe Kapitel 4 [Anm. 51].

ökonomisch motivierter Migration von tödlicher Relevanz.⁸⁷ Gegen all jene schließlich, die sich mit dieser politisch-ökonomischen Ordnung nicht abfinden wollen und deren Widerstand⁸⁸ zur Bedrohung wird, muss die Gesellschaft – das Leben der Gesellschaft – notfalls mit offener Gewalt verteidigt werden. Bis dahin scheint zu gelten: An unsichtbaren Händen sind die Spuren der Gewalt, sind der Schmutz und das Blut, offenbar nur schwer zu erkennen.⁸⁹ Das ist die Kehrseite der politischen Ökonomie des Lebens – die politische Ökonomie des Todes.

87 Die Flucht vor dem Tod durch die unsichtbare Hand des Marktes zieht regelmäßig jenen in der Wüste respektive dem Mittelmeer nach sich.

88 Vgl. Hill/Montag: *The Other Adam Smith*. S. 340-342.

89 Für weiterführende Überlegungen zu diesem Problem siehe etwa Nixon: *Slow violence*.

7. Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*. Berlin. 2010.
- *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a.M.. 2016.
- Augé, Marc: *Nicht-Orte*. München. 2014.
- Baudrillard, Jean: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt a.M.. 2007.
- *Der symbolische Tausch und der Tod*. Berlin. 2011.
- *Die fatalen Strategien*. Berlin. 1991.
- *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen*. Wiesbaden. 2015.
- *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. Candor. 1981.
- *Fragments*. London/New York. 2004.
- *Oublier Foucault*. München. 1983.
- *Paroxysmus*. Wien. 2002.
- *Paßwörter*. Berlin. 2002.
- *Von der Verführung*. Berlin. 2012.
- Butler, Rex: *The Defence of the Real*. London. 1999.
- Caldwell, Bruce. Montes, Leonidas: *Friedrich Hayek and his visits to Chile*. In: *The Review of Austrian Economics*. Vol. 28 (3). Berlin/Heidelberg. 2015. S. 261-309.
- Därmann, Iris: *Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie*. Berlin. 2020.
- De León, Jason: *The Land of Open Graves. Living and Dying on the Migrant Trail*. Oakland. 2015.
- Descola, Philippe: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin. 2011.

- Foucault, Michel: *Die Geburt der Sozialmedizin*. In: Defert, Daniel. Ewald, François. (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Bd. 3*. Frankfurt a.M.. 2003. S. 272-298.
- *Geschichte der Gouvernementalität. Bd. 1. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesungen am Collège de France 1977/1978*. Frankfurt a.M.. 2017.
- *Geschichte der Gouvernementalität. Bd. 2. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*. Frankfurt a.M.. 2018.
- *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975/1976*. Frankfurt a.M.. 2016.
- *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*. In: Defert, Daniel. Ewald, François. (Hg.): *Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Bd. 2*. Frankfurt a.M.. 2014. S. 166-191.
- *Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a.M.. 2016.
- *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.. 1976.
- Gane, Mike (Hg.): *Baudrillard Live. Selected Interviews*. London/New York. 1993.
- Gehring, Petra: *Theorien des Todes zur Einführung*. Hamburg. 2010.
- Gertenbach, Lars: *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus*. Berlin. 2010.
- Geulen, Eva: *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg. 2016.
- Grace, Victoria: *Baudrillard's Challenge. A Feminist Reading*. London/New York. 2000.
- Grimm, Jacob. Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. In: *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*. Online-Version: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=vexierbild> [abgerufen am 10. Februar 2022].
- Hayek, Friedrich August von: *The Constitution of Liberty*. Chicago/London. 2011.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*. In: Hegel, G. W. F.: *Werke. Bd. 3*. Frankfurt a.M.. 1989.
- Hill, Mike. Montag, Warren: *The Other Adam Smith*. Stanford. 2015.
- Lane, Richard: *Jean Baudrillard*. London/New York. 2000.
- Leibniz, G. W.: *Die Theodicee. Bd. 2*. Leipzig. 1883.

- Lemke, Thomas: *Biopolitik zur Einführung*. Hamburg. 2013.
- *Die politische Ökonomie des Lebens. Biopolitik und Rassismus bei Michel Foucault und Giorgio Agamben*. In: Bröckling, Ulrich et al. (Hg.): *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*. Tübingen. 2004, S. 257-274.
- *Eine Kritik der politischen Vernunft*. Hamburg. 2014.
- Linebaugh, Peter: *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. London/Brooklyn. 2006.
- Lotringer, Sylvère: *Introduction: Exterminating Angel*. In: Baudrillard, Jean: *Forget Foucault*. Los Angeles. 2007. S. 7-25.
- *Remember Foucault*. In: *October 126, Fall 2008*. Cambridge. 2008. S. 3-22.
- Mandeville: *The Fable of the Bees*. Vol. 1 & 2. Indianapolis. 1988.
- Marx, Karl: *Das Kapital*. Bd 1. In: Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Marx-Engels-Werke*. Bd. 23. Berlin. 2013.
- Mbembe, Achille: *Nekropolitik*. In: Pieper, Marianne et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden. 2011. S. 63-96.
- Mises, Ludwig von: *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena. 1932.
- *Human Action. A Treatise on Economics*. San Francisco. 1996.
- Nichols, Robert: *Theft is property! Dispossession and Critical Theory*. Durham/London. 2020.
- Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*. Stuttgart. 2014.
- Nixon, Rob: *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Cambridge. 2011.
- Pawlett, William: *Jean Baudrillard. Against Banality*. Oxfordshire/New York. 2007.
- Pieper, Marianne et al.: *Biopolitik in der Debatte – Konturen einer Analytik der Gegenwart mit und nach der biopolitischen Wende. Eine Einleitung*. In: Pieper, Marianne et al. (Hg.): *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden. 2011. S. 7-28.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M.. 2007.
- Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. London. 2017.

Scheuerman, William: *The End of Law. Carl Schmitt in the Twenty-First Century*. London/New York. 2020.

Smith, Adam: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Vol. 1 & 2. Indianapolis. 1981.

Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis. 1982.

Strehle, Samuel: *Zur Aktualität von Jean Baudrillard*. Wiesbaden. 2012.

Zapf, Holger: *Jenseits der Simulation. Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie*. Berlin. 2010.

8. Danksagung

Mein Dank gilt allen Personen, die an der Entstehung des Textes und der Realisierung des Buchprojekts beteiligt gewesen sind. Ganz besonders danke ich meinen Eltern, Ada Okrožnik, Arne Wohlfarth, Bernd Bösel, Marie-Luise Angerer, Stephanie Bart, Tina Grembowicz und dem Team vom transcript Verlag.

Medienwissenschaft



Florian Sprenger (Hg.)

Autonome Autos

Medien- und kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die Zukunft der Mobilität

2021, 430 S., kart., 29 SW-Abbildungen

30,00 € (DE), 978-3-8376-5024-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5024-6

EPUB: ISBN 978-3-7328-5024-2



Tanja Köhler (Hg.)

Fake News, Framing, Fact-Checking:

Nachrichten im digitalen Zeitalter

Ein Handbuch

2020, 568 S., kart., 41 SW-Abbildungen

39,00 € (DE), 978-3-8376-5025-9

E-Book:

PDF: 38,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5025-3



Geert Lovink

Digitaler Nihilismus

Thesen zur dunklen Seite der Plattformen

2019, 242 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4975-8

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4975-2

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4975-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Medienwissenschaft



Ziko van Dijk

Wikis und die Wikipedia verstehen Eine Einführung

2021, 340 S., kart., 13 SW-Abbildungen

35,00 € (DE), 978-3-8376-5645-9

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5645-3

EPUB: ISBN 978-3-7328-5645-9



Gesellschaft für Medienwissenschaft (Hg.)

Zeitschrift für Medienwissenschaft 25 Jg. 13, Heft 2/2021: Spielen

2021, 180 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-5400-4

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5400-8

EPUB: ISBN 978-3-7328-5400-4



Anna Dahlgren, Karin Hansson, Ramón Reichert,
Amanda Wasielewski (eds.)

Digital Culture & Society (DCS) Vol. 6, Issue 2/2020 – The Politics of Metadata

2021, 274 p., pb., ill.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4956-7

E-Book:

PDF: 29,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4956-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

