

(Selbst-)Optimierung

Ein Effekt von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie

Peter Wehling

Einleitung: (Selbst-)Optimierung, genealogisch betrachtet

Phänomene, Praktiken und Visionen der menschlichen (Selbst-)Optimierung (alternativ oder ergänzend werden auch Bezeichnungen wie Selbstverbesserung, Selbstperfektionierung, Enhancement u.Ä. verwendet) haben in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit in den Sozial- und Kulturwissenschaften gefunden (vgl. z.B. Fenner 2019; von Felden 2020; Röcke 2021). Wenn ich im Folgenden zumeist den Begriff (Selbst-)Optimierung für Aktivitäten wie sogenanntes Self-Tracking mittels digitaler Messgeräte oder pharmakologisches Neuro-Enhancement (»Hirn-Doping«) verwende, geht es mir nicht so sehr um eine exakte kategoriale Unterscheidung von anderen Bezeichnungen wie etwa Selbstverbesserung. Doch abgesehen davon, dass Selbstoptimierung sich zunehmend als Oberbegriff für solche Phänomene zu etablieren scheint, bringt dieser Begriff präziser als andere Benennungen drei eng miteinander verbundene Charakteristika der fraglichen Praktiken zum Ausdruck: erstens, dass es sich um eine letztlich unabschließbare Praxis handelt, um eine Bewegung hin zum »immer Besseren« (Röcke 2021: 9f.); dass diese Praxis, zweitens, in hohem Maße wissenschaftsbasiert, verwissenschaftlicht und technisiert ist (Fenner 2019: 12f.) und zumeist auf körperlich-biologische Vorgänge zielt (und nicht beispielsweise auf moralische oder intellektuelle Lernprozesse); dass sie drittens, in erster Linie auf die Steigerung von Produktivität, von physischer, kognitiver oder psychischer Leistungsfähigkeit und »Performanz« zielt.

Den Hintergrund für die aktuelle Konjunktur dieser Thematik bildet zum einen das Auftreten zahlreicher neuer, technisch unterstützter Möglichkeiten (oder Visionen) körperlicher oder kognitiv-mentaler Optimierung, die unter

Stichworten wie Quantified Self (»self-knowledge through numbers«), kosmetische Chirurgie, genetische Optimierung (»Designer-Babies«) oder Transhumanismus wissenschaftlich und medial sehr breit wahrgenommen und diskutiert werden. Zum anderen schaffen die allgegenwärtigen neoliberalen Appelle und Anreize zur Eigenverantwortung, zum Wettbewerb, zur Steigerung der eigenen Leistungsfähigkeit und körperlichen wie geistigen Fitness ein politisch-kulturelles Klima, worin die Nutzung dieser neuen Formen technisch unterstützter (Selbst-)Optimierung rational und legitim, wenn nicht gar geboten erscheint. Diese Konstellation wirft historisch und gesellschaftstheoretisch sehr interessante Fragen auf: Handelt es sich bei (Selbst-)Optimierung um ein im Kern neuartiges, erst mit Gentechnik, Neurowissenschaft und digitalen Technologien sowie der Hegemonie des Neoliberalismus entstandenes Phänomen? Oder weisen Praktiken der Selbstverbesserung ältere historische Wurzeln auf (möglicherweise bis zurück zur griechischen Antike)? Oder haben wir es letztlich überhaupt nicht mit einem historisch-gesellschaftlich bedingten, sondern einem anthropologischen und insofern universellen Phänomen zu tun, das einem in der »Natur des Menschen« liegenden Streben nach Verbesserung und Vervollkommnung entspringt und allenfalls historisch verschiedene Ausprägungen annimmt?

In diesem Beitrag möchte ich, konträr zu allen anthropologischen Erklärungsversuchen (vgl. dazu kritisch Wehling 2014), eine bestimmte historisch-gesellschaftstheoretische Sichtweise auf diese Fragen skizzieren. Dazu werde ich – wenn auch aus Platzgründen recht knapp und etwas theorielastig – die These entwickeln, dass die Idee und Praxis einer unabschließbaren (Selbst-)Optimierung »des« Menschen einen Effekt des Zusammenspiels und der Wechselwirkungen von Biomacht und kapitalistischer Ökonomie seit dem 18. Jahrhundert darstellt.¹ Diese Interpretation stützt sich in erster Linie auf die Arbeiten von Michel Foucault aus der Mitte der 1970er Jahre, worin er die Begriffe Biomacht und Biopolitik eingeführt hat, stellt aber auch Verbindungen zu Karl Marx' Analyse des Kapitalismus her: Biomacht, eine sich seit dem 18. Jahrhundert in Europa und Nordamerika herausbildende neuartige Form

1 Als »Effekt« bezeichne ich die letztlich kontingente Wirkung eines Zusammenspiels unterschiedlicher Faktoren und Prozesse. Diese Wirkung ist nicht notwendigerweise intendiert und gezielt hervorgebracht, und die beteiligten Faktoren stellen keine kausal determinierende Ursache dar, sondern sind lediglich ermöglichende Bedingungen für das Auftreten des fraglichen Effekts.

von Macht, genauer von Machttechniken, die auf die Stärkung der Lebenskräfte und das »Wachsen der Körper« (Foucault 1977: 168) ausgerichtet sind, interagiert mit den neuen ökonomischen Praktiken des Kapitalismus. Die kapitalistische Ökonomie ist nicht mehr auf die bloße »Abschöpfung« (Foucault 1977: 163) der gesellschaftlich erzeugten Reichtümer durch die Herrschenden ausgerichtet. Sie basiert vielmehr auf der permanenten Ausweitung und Effizienzsteigerung der Produktion von Reichtum, weshalb sie die beständige Zunahme der Leistungsfähigkeit und Produktivität der menschlichen Arbeit und Arbeitskraft sowohl erfordert als auch vorantreibt. Die Wechselbeziehungen zwischen Biomacht und kapitalistischer Ökonomie werden in den entsprechenden Arbeiten Foucaults aus den 1970er Jahren durchaus thematisiert; sie haben in der späteren Rezeption, die überwiegend auf die Differenzen zwischen Foucaults Analysen und der durch Marx inspirierten Kapitalismuskritik ausgerichtet war, aber nur selten systematische Beachtung gefunden.² Anhand der einschlägigen Texte Foucaults möchte ich aber auch zeigen, dass – im Gegensatz zur aktuellen sozialwissenschaftlichen und politischen Diskussion, die fast ausnahmslos auf den Begriff Biopolitik bezogen ist – Biomacht das wichtigere und analytisch aufschlussreichere Konzept darstellt (vgl. ähnlich Gehring 2006: 13ff.). Deshalb spreche ich im Folgenden zumeist von Biomacht und nicht von Biopolitik.

Geschichtswissenschaftliche Analysen zu Phänomenen und Praktiken, die an (Selbst-)Optimierung angrenzen, wie Fitness und Leistung, greifen ebenfalls bis in das 18. Jahrhundert zurück, um die gesellschaftliche Formierung ihrer jeweiligen Gegenstände nachzuzeichnen: »Fitness« als dynamische, optimierbare Eigenschaft und Errungenschaft von Individuen (Martschukat 2019), »Leistung« als mess- und vergleichbare, individuell zurechenbare und steigerungsfähige produktive Aktivität (Verheyen 2018). Auffallend ist allerdings, dass auch viele der Arbeiten, die historisch-sozialwissenschaftlich argumentieren, dazu neigen, die Gründe und Hintergründe für Praktiken und Diskurse der Selbstoptimierung pauschal in der Moderne zu lokalisieren. So erläutert etwa Martschukat (2019: 12): »Moderne Gesellschaften haben ständige Optimierung und Erneuerung zu einer ihrer Maximen und Leistungen

2 Vgl. aber Braun (2021: besonders 14ff.) für einen ähnlichen Versuch, Foucault und Marx im Horizont einer kritischen Analyse von Biomacht und Biopolitik zusammenzudenken. Der vorliegende Beitrag verdankt den Diskussionen mit Kathrin Braun über diese Thematik viele wertvolle Anregungen und Impulse.

erklärt [...]« Ähnlich stellt Anja Röcke in ihrer »Soziologie der Selbstoptimierung« fest, dieses Phänomen basiere »auf modernen Grundlagen« und resultiere aus dem »kulturellen Leitprogramm des Westens« (Röcke 2021: 80ff.). Unklar bleibt allerdings, was ›die Moderne‹ und ›der Westen‹ sein sollen und wie sie dazu gekommen sind, permanente Optimierung zu ihrer Maxime zu erklären und in ihr kulturelles Leitprogramm aufzunehmen.

Gegenüber solchen tendenziell zirkulären Zuschreibungen auf die Kultur der (westlichen) Moderne besitzt die im vorliegenden Beitrag vorgeschlagene Perspektive den Vorteil, die Steigerungsimpulse kapitalistischer Gesellschaften konkreter und differenzierter, nämlich aus einem Zusammenspiel spezifischer Machttechniken und ökonomischer Praktiken zu begründen: In Analogie zu Foucaults durch Friedrich Nietzsche inspirierter Analyse des »Willens zum Wissen« (Foucault 1977, 2012) ließe sich von einem gesellschaftlichen Willen zur Steigerung und Optimierung sprechen, sofern man darunter mit Foucault nicht den Willen irgendeines transzendentalen oder empirischen Subjekts versteht, sondern einen »anonymen, polymorphen Willen« (Foucault 2012: 283; vgl. Andermann 2020). Dieser materialisiert sich in einem Geflecht von Diskursen, worin (Selbst-)Optimierung als normal und natürlich, als rational oder gar notwendig unterstellt und legitimiert wird, ergänzt durch die Erfindung immer neuer Praktiken, Techniken und Visionen der Optimierung. Dieser »polymorphe«, verstreute Wille ist nicht so sehr Teil eines kulturellen »Leitprogramms«, als vielmehr in Machtbeziehungen, Diskurse und Institutionen (etwa institutionalisierte Wettbewerbe und Leistungsvergleiche) eingeschrieben und mit den »realen Herrschaftssystemen« verknüpft (Foucault 2012: 19). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Individuen zur Selbstoptimierung gezwungen würden oder dass ihr Handeln durch Biomacht und Biopolitik vollständig determiniert wäre. Foucaults programmatisch gebliebener Hinweis, der Liberalismus bilde den allgemeinen Rahmen von Biopolitik und Biomacht (Foucault 2004: 43), darf nicht außer Acht gelassen werden, auch wenn es Ausnahmen repressiv-totalitärer Biomacht gibt, auf die ich noch zurückkommen werde.

Mit der im Folgenden skizzierten theoretischen Perspektive lässt sich zum einen verdeutlichen, dass Praktiken und Visionen der (Selbst-)Optimierung sich im Horizont des Neoliberalismus und aufgrund der Verfügbarkeit einschlägiger Technologien zwar ausgeweitet und intensiviert haben mögen, aber dennoch kein historisch völlig neuartiges Phänomen darstellen. Die gegenwärtigen Phänomene wie Self-Tracking oder Pränataldiagnostik, so neu und folgenreich sie in ihrer technischen Konkretisierung sein mögen, stehen viel-

mehr in einer Kontinuität des Willens zur Optimierung, der sich seit dem 18. Jahrhundert in den kapitalistischen Gesellschaften Europas und Nordamerikas herausgebildet und etabliert hat. Zum anderen bietet ein genealogischer Zugang, der nach der Herkunft dieses Willens zur Optimierung, zur Steigerung von Fitness und Leistung, fragt, eine analytische Perspektive, die nicht zuletzt für die Frage nach den Möglichkeiten politischer Kritik an Biomacht und Optimierung aufschlussreich und weiterführend ist (vgl. Saar 2009). Eine solche Kritik entzieht sich dem gängigen bioethisch-rechtlichen Wahrnehmungshorizont von Chancen und Risiken, worin einzelne, isolierte Formen der Selbstoptimierung daraufhin befragt werden, ob der (mögliche) Nutzen den (möglichen) Schaden überwiegt, ob die jeweilige Praxis also erlaubt und gefördert werden dürfe oder eingeschränkt, wenn nicht sogar verboten werden müsse. In nicht wenigen Fällen endet diese Abwägung ohnehin mit der wie auch immer relativierten und eingeschränkten Befürwortung der fraglichen Optimierungspraktiken, weshalb Bioethik in den begründeten Verdacht geraten ist, eher der Legitimation solcher Praktiken zu dienen als die kritische Reflexion über ihre Hintergründe und unausgesprochenen Prämissen zu fördern (vgl. am Beispiel von Neuro-Enhancement Wehling 2013).

Im folgenden Abschnitt möchte ich zunächst anhand der Arbeiten Foucaults nachzeichnen, wie sich Biomacht in Europa etwa ab dem 18. Jahrhundert in relativ engen Wechselwirkungen mit dem entstehenden Kapitalismus herausgebildet hat und inwiefern sich eine Art von Wahlverwandtschaft zwischen diesen beiden gesellschaftlichen Phänomenen beobachten lässt. Sodann werde ich verdeutlichen, was unter Biomacht genau zu verstehen ist und weshalb ich diesen Begriff für wichtiger und tragfähiger erachte als den weitaus geläufigeren, aber inkohärenten Begriff der Biopolitik. Abschließend möchte ich Perspektiven einer gesellschaftstheoretisch reflektierten, politischen Kritik skizzieren, die die grundlegende Problematik einer »Macht zum Leben« (Foucault 1977: 166) und eines Willens zur »ständigen Optimierung« (Martschukat 2019: 12) sichtbar macht und mit der Dynamik endloser Produktivitätssteigerung in kapitalistischen Gesellschaften in Zusammenhang bringt.

Biomacht und Kapitalismus – Wechselwirkungen und »Wahlverwandtschaften«

Die Begriffe Biomacht und Biopolitik hat Foucault in einigen um das Jahr 1976 entstandenen Texten eingeführt. Am bekanntesten und häufigsten zitiert sind das Schlusskapitel (»Recht über den Tod und Macht zum Leben«) des ersten Bandes von »Sexualität und Wahrheit«, der nicht zufällig den Titel »Der Wille zum Wissen« trägt (Foucault 1977), sowie die letzte Vorlesung der Reihe »In Verteidigung der Gesellschaft«, die Foucault Anfang 1976 am Collège de France gehalten hat (Foucault 1999). Ich möchte mich bei den folgenden Überlegungen aber vor allem auf einen dritten, weniger bekannten Text stützen, in dem Foucault seine Überlegungen zu einer neuartigen Form von Macht im Dienst des Lebens erläutert hat, nämlich den Vortrag »Die Maschen der Macht«, den er 1976 an der Universität Bahia in Brasilien gehalten hat und der erst in den Jahren 1981 und 1985 in zwei Teilen veröffentlicht worden ist (Foucault 2005). In diesem Vortrag erläutert Foucault die Herausbildung dieser neuen Macht nicht nur sehr differenziert, sondern auch mit expliziten Verweisen auf Marx' Analyse des Kapitalismus.

Foucault beginnt seine Überlegungen in dem Vortrag mit der These, wir müssten uns, wenn wir die »reale Funktionsweise« von Macht verstehen wollen, von dem gängigen, juristisch geprägten Machtbegriff befreien, der Macht nur als etwas Restriktives und Negatives, als Verbot und Gesetz auffasst (Foucault 2005: 228). Der Versuch, »Macht in ihren positiven Mechanismen« zu verstehen, impliziere daher, sie »nicht aus rechtlicher, sondern technologischer Perspektive zu untersuchen« (ebd.: 231). Hierbei schließt Foucault bemerkenswert eng an Marx an: Von Marx könne man lernen, dass es nicht nur die Macht im Singular gibt, sondern unterschiedliche »lokale und regionale Formen von Macht« (in der Fabrik, der Armee, der Schule), die »ihre eigene Funktionsweise, eigene Verfahren, eine eigene Technik besitzen« (ebd.: 228). Entscheidend sei, dass es keineswegs die Hauptfunktion dieser lokalen Mächte sei, zu verbieten, zu verhindern oder »Du darfst nicht« zu sagen: »Die ursprüngliche, wesentliche und dauerhafte Funktion dieser lokalen und regionalen Mächte liegt in Wirklichkeit in der Herstellung von Effizienz, von Fähigkeiten, von Produzenten eines Produkts.« (Ebd.: 229)

Zu diesem Zweck mussten und konnten im Zusammenhang mit dem Aufkommen einer wachstumsorientierten kapitalistischen Ökonomie neue, eigenständige Techniken der Macht entwickelt werden, das heißt »Verfahren, die erfunden, verbessert und ständig weiterentwickelt werden« (ebd.: 230;

vgl. Foucault 1977: 168). Denn Foucault zufolge legte das seit dem Mittelalter entwickelte und auf die Monarchie ausgerichtete Machtssystem »der Entwicklung des Kapitalismus zwei größere Hindernisse in den Weg« (Foucault 2005: 231): Zum einen waren die Maschen des Netzes dieser Macht zu grob, so dass zu vieles ihrer Kontrolle entging. Zum anderen war diese Macht im Wesentlichen »räuberisch« (ebd.: 232), sie basierte auf der ständigen Abschöpfung wirtschaftlicher Reichtümer durch den Monarchen und den Adel, statt die wirtschaftlichen Prozesse zu fördern und zu stimulieren. Erforderlich waren daher »atomare«, »individualisierende« Machtmechanismen und Machttechniken, die einerseits die Menschen und Dinge bis ins Detail hinein, bis in die Leiblichkeit jedes Einzelnen erfassten, die andererseits in dieselbe Richtung arbeiteten wie der ökonomische, kapitalistische Prozess, statt ihn durch räuberische Eingriffe zu bremsen (ebd.).

Im 17. und 18. Jahrhundert lassen sich nach Foucault in Europa zwei »große Revolutionen in der Technologie der Macht« (ebd.: 236) erkennen, die diesen Erfordernissen entgegenkamen: Erstens entwickelte sich eine individualisierende, sozusagen engmaschige Macht, die Foucault zwar als »Disziplin« bezeichnet, die aber nicht in erster Linie disziplinierend im Sinne von Einschränkung und Verbot wirkte. Die Frage lautete vielmehr: »Wie kann man jemanden überwachen, sein Verhalten und seine Eignung kontrollieren, seine Leistung steigern, seine Fähigkeiten verbessern? Wie kann man ihn an den Platz stellen, an dem er am nützlichsten ist? Darum geht es bei der Disziplin.« (Ebd.: 233) Foucault spricht mit Blick auf die Praktiken der Disziplinarmacht von einer anatomischen Politik, weil sie letztlich auf den Einzelnen, auf seine Körperlichkeit und sein Verhalten zielt und ihn »dabei gleichsam in seine anatomischen Bestandteile zerlegt« (ebd.: 234f.). Die zweite Revolution der Machttechnologie bestand in der Entdeckung der Bevölkerung, verstanden nicht lediglich als eine bloße Ansammlung von Menschen in einem gegebenen Territorium, sondern von Menschen, »die von biologischen Prozessen und Gesetzen durchdrungen, beherrscht und gelenkt sind« (ebd.: 235). Diese zweite neue Machttechnologie, die sich auf die Regulierung des biologischen Lebens der Bevölkerung, ihres Gesundheitszustands, ihrer Geburten- und Sterberate konzentrierte, bezeichnete Foucault in »Die Maschen der Macht« als Biopolitik (ebd.: 236).

Tatsächlich wird in der an Foucault anschließenden Diskussion unter Biopolitik oder Biomacht zumeist eine Machtform verstanden, die sich hauptsächlich, wenn nicht sogar ausschließlich auf die kollektive Ebene der Bevölkerung bezieht und nicht (auch) auf die einzelnen Individuen. Diese Trennung

erscheint mir künstlich und historisch überholt, zumal auch Foucault selbst die Verbindung zwischen Biopolitik und anatomischer Politik betont, wenn er in dem Vortrag erklärt: Im 18. Jahrhundert habe man bemerkt,

»dass die Beziehung zwischen der Macht und dem Untertan oder besser dem Einzelnen [...] sich auf das Individuum als biologisches Wesen beziehen sollte, das in Betracht gezogen werden muss, wenn man die Bevölkerung als Produktionsmaschine zur Erzeugung von Reichtum, Gütern und weiteren Individuen nutzen will. Die Entdeckung der Bevölkerung ist zugleich die Entdeckung des Einzelnen und des dressierbaren Körpers [...].« (Ebd.: 235)

Und als die große, epochale Gemeinsamkeit beider Machtformen hebt Foucault hervor:

»Mit dem 18. Jahrhundert wird das Leben zu einem Objekt der Macht. Das Leben und der Körper. Bis dahin gab es nur Untertanen, nur Rechtssubjekte, denen man Güter und auch das Leben wegnehmen konnte. [...] Nun muss sie [die Macht] mit realen Dingen umgehen, mit dem Körper und dem Leben. Das Leben gelangt in den Einflussbereich der Macht – eine überaus wichtige Veränderung und ohne Zweifel eine der wichtigsten in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften.« (Ebd.: 236)

Gestützt wird diese zwar recht starke, aber dennoch nicht unbegründete These eines epochalen Bruchs nicht zuletzt durch den Umstand, dass das menschliche Leben seit dem 18. Jahrhundert nicht nur vom »Eingriff der Macht«, sondern in zuvor ungekannter Weise auch von der »Kontrolle des Wissens« erfasst wird (Foucault 1977: 170): Spezifische, neuartige Macht- und Wissensformen (in Medizin, Biologie, Psychologie, Statistik etc.) nehmen »die Prozesse des Lebens in ihre Hand, um sie zu kontrollieren und zu modifizieren« (ebd.: 169f.).

Die neuen Formen und Technologien der Macht, die sich auf das menschliche Leben, die Bevölkerung und den individuellen menschlichen Körper bezieht, möchte ich insgesamt und etwas abweichend von Foucault als Biomacht bezeichnen. Foucaults Analyse verdeutlicht die engen Wechselbeziehungen dieser Machtform mit der sich parallel herausbildenden, auf Wachstum, permanente Produktivitätssteigerung und Kapitalakkumulation ausgerichteten kapitalistischen Ökonomie – aber ohne, dass Biomacht sich auf einen Nebeneffekt des Kapitalismus reduzieren oder funktionalistisch daraus ableiten ließe. Vielmehr handelt es sich dabei um eine eigenständige Entwicklung im Bereich der Machttechnologien (Foucault 2005: 230f., 235). Allerdings weisen beide Phänomene, Biomacht und Kapitalismus, eine starke

Homologie auf: Beide sind genau betrachtet nicht auf die Steigerung von bestimmten Leistungen, als vielmehr von Leistungsfähigkeit, Effizienz und Produktivität ausgerichtet. Beide folgen überdies keinem bestimmten Ziel, weder dem eines guten, gesunden Lebens im Fall der Biomacht noch dem eines hohen oder ausreichenden Wohlstandsniveaus für alle im Fall des Kapitalismus. Sofern man dennoch von einem Ziel, einem Richtungssinn von Biomacht und Kapitalismus sprechen kann, besteht er in der end- und ziellosen Steigerung und Optimierung der Funktions- und Leistungsfähigkeit des biologischen menschlichen Lebens einerseits, der Mehrwertproduktion und Kapitalakkumulation andererseits (vgl. Braun 2021: 158f.): Die Gesellschaft wird, wie Foucault (2005: 237) formuliert hat, in eine »Produktionsmaschine« umgewandelt.

Was ist und wie wirkt Biomacht?

Bevor ich näher zu erläutern versuche, was es genau bedeutet, dass das menschliche Leben und der menschliche Körper in den Einflussbereich der Macht gelangen, und mit welcher Art von Macht und Machttechnik man es dabei zu tun hat, möchte ich auf eine gewisse Uneindeutigkeit in Foucaults Analyse aufmerksam machen. Während sich seine gesamte Analyse in »Die Maschinen der Macht« auf Macht und Machttechnologien bezogen hatte, spricht er, wenn es um die Bezeichnung der beiden neuen Machtformen geht, plötzlich und unvermittelt nur von Politik: von anatomischer Politik und Biopolitik, ohne hier den an anderer Stelle (Foucault 1977, 1999) verwendeten Begriff Biomacht überhaupt zu erwähnen und ohne zu klären, wie sich die beiden Begriffe Macht und Politik zueinander verhalten. Dies führt zu einer bis heute anhaltenden Unklarheit, in welchem Verhältnis die beiden Begriffe Biomacht und Biopolitik bei Foucault stehen: Sind sie synonym zu verwenden, wie es Foucault zumeist nahelegt (vgl. z.B. Foucault 1999: 286), oder bezeichnen sie unterschiedliche Aspekte der Thematik – und wenn ja, welche (vgl. Gehring 2006: 9ff.)? Problematischer noch als dies – und in deutlichem Gegensatz zu Foucaults Bestimmung von (Bio-)Macht stehend – ist, dass der Begriff Bio-politik suggeriert, es handele sich dabei um eine mehr oder weniger konsistente und gezielte, letztlich primär staatliche Politik. Zugleich verengt Foucault damit den Begriff Politik zumindest implizit auf die Ausübung von Macht und den Einsatz von Techniken der Macht.

Die an Foucault anschließende Diskussion ist ihm dennoch in der synonymen Verwendung von Biomacht und Biopolitik größtenteils gefolgt und hat sich ohnehin fast vollständig auf den vermeintlich eingängigeren Begriff Biopolitik konzentriert. Dennoch sind die Unstimmigkeiten in Foucaults Begrifflichkeit nicht ganz unbemerkt geblieben: So hat Jacques Rancière darauf hingewiesen, dass Foucault nur deshalb »unterschiedslos von Biomacht und Biopolitik sprechen« konnte, weil »sein Denken der Politik um die Frage der Macht herum aufgebaut ist«. Dagegen habe er sich für die Entstehungsbedingungen und Ausdrucksformen einer Politik, einer politischen Subjektivität, welche die Ausübung von Biomacht, die Optimierung des Lebens und die Verwaltung der Bevölkerungen problematisiert, nicht interessiert (Rancière 2012: 95). Aus diesem Grund sei zwar Foucaults Idee der Biomacht erhellend, der Begriff der Biopolitik aber bleibe unklar (ebd.). Ähnlich, aber mit etwas anderer Akzentuierung kritisiert Didier Fassin, in Foucaults Konzept der Biopolitik gehe es weder um das Leben noch um Politik im eigentlichen Sinne, sondern um Techniken der Regulierung und Kontrolle der Bevölkerung (Fassin 2017: 139f.). Daher habe sich Foucault mit der entscheidenden Frage kaum beschäftigt, was die Politik nicht nur mit ›dem‹ Leben, sondern mit den Leben von unterschiedlichen Menschen und verschiedenen sozialen Gruppen macht – und welche Ungleichheiten und Ungleichwertigkeiten von Leben sie dabei erzeugt (ebd.: 135f.).

Anders als der unklare Begriff Biopolitik steht Biomacht als neuartige »Macht zum Leben«, deren »höchste Funktion [...] die vollständige Durchsetzung des Lebens ist« (Foucault 1977: 166), für eine grundlegende und weitreichende Abkehr von der Vorstellung zentralisierter staatlicher Machtausübung. In einer bekannten Passage aus den Vorlesungen »In Verteidigung der Gesellschaft« kontrastiert Foucault die frühere Souveränitätsmacht des Monarchen mit der neuen Biomacht: Die Macht des Souveräns bestehe in dem »Recht sterben zu machen und leben zu lassen« (Foucault 1999: 284), das heißt, in dem Recht zu töten und sich für das Leben der Untertanen nicht weiter zu interessieren. Biomacht dagegen ist die Macht, »leben zu ›machen‹«, also das Leben zu fördern und zu verbessern, und »sterben zu ›lassen‹« (ebd.), das heißt, den Tod, das Töten von Menschen nicht mehr als ein Mittel und Ziel der Macht zu begreifen. Der Tod wird dadurch zu einer (scheinbar) biologischen Tatsache – und kann als solche wiederum zum Gegenstand von medizinischen oder (gesundheits-)politischen Interventionen werden, beispielsweise von Strategien zur Verringerung der Sterblichkeitsraten.

Neben der grundlegend veränderten Zielorientierung (»Leben machen« statt »sterben machen«) unterscheidet sich Biomacht aber noch in zwei weiteren Hinsichten entscheidend von der früheren Macht des Souveräns: Im Gegensatz zu dieser ist Biomacht erstens nicht repressiv, einschränkend oder strafend, sondern produktiv, fördernd und anregend. Und zweitens ist sie gerade nicht die Macht des einen souveränen Monarchen und seines Herrschaftsapparates, sondern besteht, wie Foucault selbst immer wieder betont, aus einer Vielzahl von lokalen und regionalen Mächten und Machttechnologien (Foucault 2005: 229, 231). Niemand ist »im Besitz« von Biomacht; sie ist, von Ausnahmesituationen (beispielsweise einer Pandemie) abgesehen, nicht oder nur zu einem kleinen Teil zentralisiert und staatlich institutionalisiert. Als eine anonyme und polymorphe Macht, als »wirklichkeitsorganisierende Form« (Gehring 2006: 11), ist sie in hohem Maße dezentral, gesellschaftlich verteilt und verstreut; sie wird sozusagen in Gang gesetzt in und von Gesundheits- und Bildungseinrichtungen, wissenschaftlichen Institutionen, kommerziellen Unternehmen, Medien und öffentlichen Diskursen. Es sind solche Instanzen die, eher unkoordiniert als koordiniert, dazu aufrufen, anregen und anreizen, das je eigene Leben zu verbessern, die eigene Gesundheit, Fitness, Schönheit und Leistungsfähigkeit zu steigern und zu optimieren. Zu sagen, das Leben gelange in den Einflussbereich der Macht und unter die Kontrolle des Wissens, kann deshalb nur bedeuten: das menschliche Leben, der menschliche Körper werden, kollektiv wie individuell, einbezogen in ein solches Geflecht pluraler, produktiver Instanzen und Agenturen einer »Macht zum Leben«. Es bedeutet nicht, dass das menschliche Leben einer übergeordneten, zentralen und souveränen Macht unterworfen würde, die es in einer bestimmten Weise kontrollieren und auf ein festgelegtes Ziel hin steuern würde. Biomacht harmoniert vielmehr mit Freiwilligkeit oder sogar »Freude« (Martschukat 2016: 419), nicht nur, weil die Arbeit am je eigenen Körper dann wirkungsvoller und erfolgreicher ist, sondern auch, weil der Aufwand und Einsatz von Machtmitteln in diesem Fall sparsamer und ökonomischer ist als bei der Ausübung von Zwang.

Foucault selbst hat allerdings am Beispiel des Nationalsozialismus auf die latente, dunkle, repressive oder sogar mörderische Kehrseite von Biomacht und -politik hingewiesen. Wenn Biomacht sich mit dem Rassismus verbinde, könne das Streben nach Verbesserung des Lebens, verstanden als Leben des eigenen Volkes, der »eigenen Rasse« umschlagen in die Vernichtung der »fremdrassigen« biologischen Feinde, die die »Lebenskraft« des Volkes schwächen und aushöhlen: Aus dieser Sichtweise wird »der Tod des

Anderen, der Tod der bösen Rasse, der niederen (oder degenerierten oder anormalen) Rasse [...] das Leben im allgemeinen gesünder machen; gesünder und reiner« (Foucault 1999: 302). Foucault greift hier völlig zu Recht den Nationalsozialismus, seinen rassistischen Antisemitismus und Vernichtungswillen, seine Eugenik und Zwangssterilisierungen, seine Morde an als krank, minderwertig und unnütz stigmatisierten Menschen auf, um die tödliche Seite von Biomacht und Biopolitik sichtbar zu machen. Doch so wichtig und erhellend dieses Beispiel ist, so ist Biomacht in diesem Fall eben gebunden an eine totalitäre Staatsgewalt und ihren mörderischen »Staatsrassismus« (Foucault 1999: 81, 308). Biomacht amalgamiert sich im Nationalsozialismus mit der souveränen Macht und ihrem Anspruch auf ein Recht zu töten (ebd.: 306) – sie bildet in dieser Konstellation daher nicht das Gegenmodell zur hierarchisch-souveränen, repressiven (Staats-)Macht, als das Foucault sie, wie oben dargestellt, in seiner historischen Analyse eingeführt hat. Insofern kann der ausschließliche Blick auf die Monstrosität des Nationalsozialismus dazu beitragen, die Wahrnehmung der Schattenseiten der normalen, liberalen, auf alltägliche biotechnologische Optimierung ausgerichteten Formen von Biomacht zu verstellen, mit denen wir gegenwärtig konfrontiert sind – Praktiken von (Selbst-)Optimierung also, wie ich sie eingangs bereits erwähnt habe: Self-Tracking und Quantified Self, Neuro-Enhancement und Transhumanismus, Schönheitschirurgie und Anti-Aging, Pränataldiagnostik und Genom-Veränderung.

Die grundlegende Problematik und unvermeidliche Schattenseite auch der liberalen, fördernden Macht zur »vollständigen Durchsetzung des Lebens« liegt darin, dass sie menschliches Leben und den menschlichen Körper von vornherein als optimierbar wie auch als optimierungsbedürftig konstruiert und behandelt. Wie gesund und leistungsfähig auch immer ein Mensch sein mag – seine biologische Fitness, seine körperliche und geistige Leistungsfähigkeit müssen im Horizont von Biomacht als defizitär und verbesserbar erscheinen. Es ist deshalb nur scheinbar paradox, dass die »Macht zum Leben«, die der Stärkung und Optimierung des menschlichen Lebens dient, gleichzeitig auch eine Macht über das Leben und sogar gegen das Leben ist. Denn es handelt sich um eine Macht, die das menschliche Leben bewertet und hierarchisiert und es in seiner unhintergehbaren Unvollkommenheit, Begrenztheit und Verletzlichkeit entwertet. Nicht zufällig bildet das »Transhumane«, die technologisch vorangetriebene Überwindung des menschlichen Körpers und Geistes mit ihren jeweiligen Grenzen und Einschränkungen, den Fluchtpunkt des Willens zur Optimierung. Zugleich droht Biomacht

immer wieder, solche Formen des menschlichen Lebens, die wegen Krankheit oder Behinderung als nicht hinreichend gesund, lebenswert und produktiv gelten, abzuwerten und auszuschließen (Braun 2021: 159f.). Der Begriff des »lebensunwerten Lebens«, der Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommen ist und 1920 von Karl Binding und Alfred Hoche in ihrem Buch »Die Freigabe der Vernichtung unwerten Lebens« mit verheerenden Folgen legitimiert und popularisiert wurde, ist insofern die (unausgesprochene, aber latent immer vorhandene) Kehrseite der Bestrebungen zur Optimierung des menschlichen Lebens. Bemerkenswerterweise taucht der Begriff »lebensunwertes Leben« heute im bioethischen Diskurs zur Pränataldiagnostik in der Vorstellung eines Lebens wieder auf, das bedingt durch schwere Krankheit oder Behinderung »schlimmer als die Nicht-Existenz« sei (»worse than non-existence«). Manche Bioethiker*innen leiten aus dieser dubiosen Vorstellung eine moralische Pflicht von Eltern ab, mit Hilfe von Reproduktionstechnologien die Geburt von Kindern mit bestimmten Krankheiten und Behinderungen zu vermeiden (van der Hout et al. 2019; vgl. dazu kritisch Wehling et al. 2020).

Ausblick: Perspektiven politischer Kritik an Biomacht

Die vorangegangenen Abschnitte haben bereits angedeutet, dass eine Macht, die darauf angelegt ist, das Leben »durchzusetzen« und das menschliche Leben zu optimieren, keineswegs ein vorbehaltlos positiv zu bewertendes gesellschaftliches Phänomen darstellt – auch dann nicht, wenn sie liberal und nicht-repressiv agiert. Wie aber kann eine solche Macht zum Gegenstand politischer Kritik gemacht werden? Darunter verstehe ich eine grundlegende Kritik an Biomacht und dem anonymen Willen zur (Selbst-)Optimierung, die über die individuelle Ablehnung einzelner Optimierungspraktiken ebenso hinausgeht wie über die routinemäßige ethische Abwägung der Vor- und Nachteile bestimmter Techniken. Abschließend und zusammenfassend möchte ich exemplarisch drei Ansatzpunkte und Perspektiven einer solchen Kritik skizzieren:

Entscheidend ist erstens, gegenüber den immer wiederkehrenden Versuchen zur Naturalisierung – und damit auch Normalisierung – von Ideen und Praktiken der Selbstoptimierung deren Historizität und gesellschaftliche Bedingtheit zu betonen: So wenig wie der »Wille zum Wissen« in der Natur des Menschen liegt und deshalb nicht weiter erklärungs- und rechtfertigungsbedürftig ist (Foucault 2012; Wehling 2015; Andermann 2020), so wenig ist die Maxime der »ständigen Optimierung« (Martschukat 2019) eine universelle,

anthropologisch gegebene Handlungsorientierung, die sich durch ihr hehres Ziel der Verbesserung selbst begründen und legitimieren würde. Auch ist diese Maxime kein Bestandteil eines expliziten und konsistenten kulturellen Leitprogramms (Röcke 2021), sondern ein diffuser und kontingenter Effekt gesellschaftlicher Machtkonstellationen, von Praktiken und Technologien, Diskursen und Bildern, die Menschen dazu anregen und anleiten (aber in der Regel nicht explizit dazu zwingen), ihr Aussehen, ihre Leistungsfähigkeit, ihre Fitness und Gesundheit immer weiter zu verbessern.

Zweitens ist eine vordergründig wohlwollende »Macht zum Leben« keineswegs harmlos – auch dann nicht, wenn sie nicht, wie im von Foucault analysierten »Staatsrassismus«, zum Ausschluss oder gar zur Vernichtung des »unwerten« Lebens übergeht, sondern in einem liberalen Kontext operiert: Die allgegenwärtigen medialen Bilder von schönen, schlanken, perfekten Körpern können, ob beabsichtigt oder nicht, bei nicht wenigen Menschen, besonders bei jungen Frauen, Gefühle der eigenen Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit auslösen (vgl. Morgan 2008). Sie motivieren viele der Adressat*innen dazu, ihren Körper zu optimieren (durch Fitness-Programme, Diät oder kosmetische Chirurgie), können aber auch zu schweren psychischen Beeinträchtigungen wie Magersucht (Anorexie) führen (Bordo 1993: 139ff.). Wie dieses Beispiel (ebenso wie die oben erwähnten ethischen Debatten in der Reproduktionsmedizin) illustriert, wertet Biomacht bestimmte menschliche Körper, bestimmte Formen des menschlichen Lebens auf – und damit gleichzeitig andere, sei es implizit oder explizit, als unzureichend, abweichend oder sogar »lebensunwert« ab. Diese Kehr- und Schattenseite ist konstitutiv für Biomacht: Wenn und sobald menschliche Körper und Leben als optimierbar und optimierungsbedürftig betrachtet werden, werden die »real« existierenden Körper und Leben unweigerlich als defizitär und unzulänglich eingestuft (vgl. Wehling 2013: 162ff.). Diese Abwertung des Lebens betrifft jedoch nicht alle Menschen in gleicher Weise: Diejenigen, die wegen Krankheit, Behinderung oder Alter dauerhaft unterhalb bestimmter Erwartungen von »normaler« Leistungsfähigkeit und Fitness bleiben oder zu bleiben scheinen, laufen stets Gefahr, besonderer Diskriminierung und Ausgrenzung ausgesetzt zu werden. So ist beispielsweise eines der Hintergrund-Motive für die anhaltenden Debatten um »Autonomie am Lebensende« und »selbstbestimmtes Sterben« darin zu vermuten, dass die Lebensphase des Alters mit ihren körperlichen und gesundheitlichen Einschränkungen gesellschaftlich offenbar immer weniger als »lebenswert« angesehen wird. Doch statt die Bedingungen für ein gutes Leben im Alter zu schaffen (bessere Betreuung, bessere Wohnbedingun-

gen etc.), konzentrieren sich die einschlägigen Debatten weit mehr auf die Ermöglichung und rechtliche Regulierung eines vermeintlich selbstbestimmten Sterbens (Graefe 2007).

Drittens schließlich ist die vorherrschende Idee und Praxis von (Selbst-)Optimierung vor allem deshalb problematisch, weil sie in eine gesellschaftliche Dynamik ziel- und endloser Steigerung von Leistung und Produktivität eingebunden ist und dadurch selbst unabschließbar wird: Nicht die ›Verbesserung‹ des menschlichen Lebens und der Lebensbedingungen hin zu einem bestimmten Ziel ist problematisch, wohl aber die Verkehrung von Verbesserung und Optimierung in einen Selbstzweck, in eine unaufhaltsame, gleichsam leere Dynamik, die über alle konkreten Zielsetzungen hinaus- und hinweggeht. Der genealogische Blick auf die Entstehung und Herkunft von Biomacht kann helfen zu verstehen, dass der Wille zur Optimierung historisch weniger der Sorge um das menschliche Leben und seine Gesundheit entsprungen ist als vielmehr aus einer neuartigen Machtkonstellation hervorgegangen ist, die in erster Linie darauf ausgerichtet war (und ist), die Gesellschaft zu einer ›Produktionsmaschine‹ zu machen. Eine sich politisch verstehende Kritik an (Selbst-)Optimierung muss deshalb auch Kritik an einer kapitalistischen Gesellschaft sein, die auf dieser produktivistischen Dynamik beruht und sie zugleich vorantreibt. Das Bemühen, das menschliche (und nicht-menschliche) Leben zu bewahren und zu fördern, wird erst dann angemessenere Formen finden können, wenn es aus der Logik und Erwartung endloser Optimierung und Leistungssteigerung herausgelöst wird.

Literatur

- Andermann, Kerstin (2020): »Wissen. Wahrheit. Macht. Foucaults ›Morphologie des Willens zum Wissen‹«, in: Frieder Vogelmann (Hg.), *Fragmente eines Willens zum Wissen. Michel Foucaults Vorlesungen 1970–1984*, Berlin: Springer, S. 19–33.
- Bordo, Susan (1993): *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley: University of California Press.
- Braun, Kathrin (2021): *Biopolitics and Historic Justice. Coming to Terms with the Injuries of Normality*, Bielefeld: transcript.
- Fassin, Didier (2017): *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung*, Berlin: Suhrkamp.

- Fenner, Dagmar (2019): *Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss*, Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1999): In *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004): *Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): »Die Maschen der Macht«, in: Michel Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 224–244.
- Foucault, Michel (2012): *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970–1971*, Berlin: Suhrkamp.
- Gehring, Petra (2006): *Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens*, Frankfurt am Main: Campus.
- Graefe, Stefanie (2007): *Autonomie am Lebensende? Biopolitik, Ökonomisierung und die Debatte um Sterbehilfe*, Frankfurt am Main: Campus.
- Martschukat, Jürgen (2016): »The Pursuit of Fitness. Von Freiheit und Leistungsfähigkeit in der Geschichte der USA«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 42, S. 409–440.
- Martschukat, Jürgen (2019): *Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde*, Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Morgan, Kathryn Pauly (2008): »Foucault, Hässliche Entlein und Techno-Schwäne – Fett-Hass, Schlankheitsoperationen und biomedikalisierte Schönheitsideale in Amerika«, in: Paula-Irene Villa (Hg.), *schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst*, Bielefeld: transcript, S. 143–172.
- Rancière, Jacques (2012) : »Biopolitik oder Politik? Interview mit Éric Alliez«, in : Jacques Rancière, *Die Wörter des Dissenses. Interviews 2000–2002*, Wien: Passagen, S. 93–99.
- Röcke, Anja (2021): *Soziologie der Selbstoptimierung*, Berlin: Suhrkamp.
- Saar, Martin (2009): »Genealogische Kritik«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 247–265.
- van der Hout, Sanne/Dondorp, Wybo/de Wert, Guido (2019): »The aims of expanded universal carrier screening: Autonomy, prevention, and responsible parenthood«, in: *Bioethics* 33, S. 568–576.
- Verheyen, Nina (2018): *Die Erfindung der Leistung*, München/Berlin: Hanser.

- von Felden, Heide (Hg.) (2020): *Selbstopтимierung und Ambivalenz. Gesellschaftliche Appelle und ambivalente Reaktionen*, Wiesbaden: Springer.
- Wehling, Peter (2013): »Vom Schiedsrichter zum Mitspieler? Konturen proaktiver Bioethik am Beispiel der Debatte um Neuro-Enhancement«, in: Alexander Bogner (Hg.), *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden: Nomos, S. 147–172.
- Wehling, Peter (2014): »Warum immer besser werden? Blinde Flecken des bioethischen Diskurses über Neuroenhancement«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11(2), S. 81–90.
- Wehling, Peter (2015): »Vom Nutzen des Nichtwissens, vom Nachteil des Wissens. Zur Einleitung«, in: Peter Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nichtwissens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 9–50.
- Wehling, Peter/Perera, Beatrice/Schüssler, Sabrina (2020): »Reproduktive Autonomie oder verantwortliche Elternschaft? Kontrastierende ethische Begründungen des genetischen Anlageträger*innen-Screenings«, in: *Ethik in der Medizin* 32, S. 313–329.

