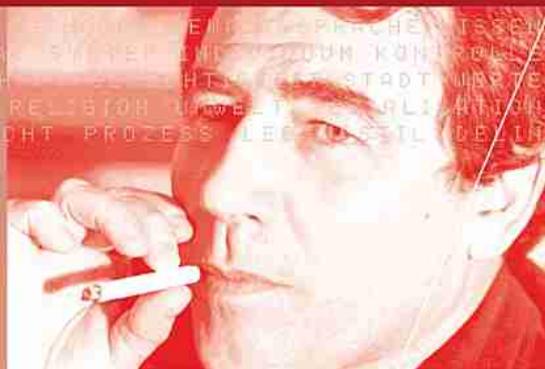


Samuel Strehle

Zur Aktualität von Jean Baudrillard

Einleitung in sein Werk

ARBEIT GRENZEN POLITIK HANDLUNG BEWAHREN EMPFANGSPRACHE LESER
SCHRIFT DISKURS SCHICHT MOBILITÄT SMYRNA ANTIKONSUM KONTROLLE
ZEIT ELITE KOMMUNIKATION WIRTSCHAFT ZERSTÖRT STADT WÄRTE
RISIKO ERZIEHUNG GESELLSCHAFT RELIGION UMWELT ALLIATION
RATIONALITÄT HERAHTWORTUNG MACHT PROZESS LEBENSTIL DEIN



**AKTUELLE UND KLASSISCHE
SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTLER|INNEN**



VS VERLAG

Samuel Strehle

Zur Aktualität von Jean Baudrillard

Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler|innen

Herausgegeben von
Stephan Moebius

Die von Stephan Moebius herausgegebene Reihe zu Kultur- und SozialwissenschaftlerInnen der Gegenwart ist für all jene verfasst, die sich über gegenwärtig diskutierte und herausragende Autorinnen und Autoren auf den Gebieten der Kultur- und Sozialwissenschaften kompetent informieren möchten. Die einzelnen Bände dienen der Einführung und besseren Orientierung in das aktuelle, sich rasch wandelnde und immer unübersichtlicher werdende Feld der Kultur- und Sozialwissenschaften. Verständlich geschrieben, übersichtlich gestaltet – für Leserinnen und Leser, die auf dem neusten Stand bleiben möchten.

Samuel Strehle

Zur Aktualität von Jean Baudrillard

Einleitung in sein Werk



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.

1. Auflage 2012

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2012

Lektorat: Cori Mackrodt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.

Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Umschlagbild: Jacques Robert/Gallimard/Opale

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Ten Brink, Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-16429-8

Inhalt

Einführung	9
1 Überblick über Leben, Werk und Rezeption	15
1.1 Leben und Werk	15
1.2 Rezeption und Forschungsstand	23
1.2.1 Frankreich	23
1.2.2 Deutschland	24
1.2.3 USA und englischsprachiger Raum	26
2 Theorie der Konsumgesellschaft	29
2.1 Das System der Dinge	29
2.1.1 Zwischen Marxismus und Strukturalismus	29
2.1.2 Vom Gebrauchswert zum Zeichenwert	33
2.1.3 Konsum als idealistische Praxis	36
2.2 Die Gesellschaft des Konsums	38
2.2.1 Waren, Bilder, Spektakel	38
2.2.2 Konsumethik: Zwischen Schlaraffenland und ›Arbeit am Glück‹	41
2.2.3 Die totale Herrschaft des Konsums	45
2.2.4 Das Paradox der anomischen Integration	48
3 Zeichenökonomie und symbolischer Tausch	53
3.1 Für eine Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens	53
3.1.1 Der Begriff der Zeichenökonomie	53
3.1.2 Das Symbolische und das Semiotische	56
3.1.3 Der Spiegel der Produktion: Baudrillards Kritik am Marxismus	60
3.2 Code und Wertgesetz	62
3.2.1 Der Begriff des Codes	62
3.2.2 Das Wertgesetz und die strukturelle Revolution des Werts	65

3.3	Herrschaft und Subversion der Zeichen	67
3.3.1	Semiokratie und Mediengesellschaft	67
3.3.2	Der Aufstand der Zeichen	69
4	Der Tod, die Arbeit und das Unbewusste	73
4.1	Der Tod und die Macht	74
4.1.1	Der Tod in vormodernen Gesellschaften	74
4.1.2	Die Ausweisung der Toten und die Geburt der Macht	76
4.2	Der Tod und die Arbeit	79
4.2.1	Genealogie der Lohnarbeit	79
4.2.2	Von der Gabe zur Gegengabe: Baudrillards Todesrevolte	82
4.3	Bausteine für eine Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten	85
4.3.1	Das Unbewusste ist gesellschaftlich	85
4.3.2	Das Reale, das Imaginäre und das Symbolische	88
5	Theorie der Simulation	95
5.1	Simulationstheorie als Geschichte der Zeichen	96
5.1.1	Simulation und Simulakrum	96
5.1.2	Die vier Stufen des Bildes	100
5.1.2	Die drei Ordnungen der Simulakren	101
5.2	Die göttliche Referenzlosigkeit der Bilder	105
5.2.1	Die Unentscheidbarkeit der Bilder	105
5.2.2	Realitätseffekt und Hyperrealität	109
5.2.3	Das vierte Simulakrum der Fraktalität	112
5.3	Ursachen der Simulation?	114
5.3.1	Simulation als ökonomischer Effekt?	114
5.3.2	Simulation als Medieneffekt?	115
5.3.3	Simulation als Systemeffekt?	118
5.3.4	Simulation, der Tod Gottes und das Ende des Symbolischen	119
6	Geschichte im Zeitalter der Simulation	123
6.1	Jenseits der Ökonomie, der Macht und des Sozialen	124
6.1.1	Die politische Ökonomie als Simulationsmodell	124
6.1.2	Oublier Foucault	125
6.1.3	Das Ende des Sozialen und das Transpolitische	129

6.2	Posthistoire: Nach dem Ende der Geschichte	133
6.2.1	Anfang und Ende der Geschichte	133
6.2.2	Nach der Orgie – das Posthistoire	135
6.2.3	Baudrillard – ein postmoderner Denker?	138
6.3	Jenseits des Krieges	142
6.3.1	Der Golfkrieg hat nicht stattgefunden	142
6.3.2	Das World Trade Center hat es gegeben	144
6.3.3	Sehnsucht nach dem Ereignis oder: Die Baudrillard'sche Wette	148
7	Metaphysik am Ende der Welt	151
7.1	Von der Verführung und anderen Dingen	152
7.1.1	Verführung, Duell, Illusion	152
7.1.2	Die Tücke des Objekts und die fatalen Strategien	156
7.2	Die Illusion der Welt	159
7.2.1	Der unmögliche Tausch und das Ende der Welt	159
7.2.3	Das Prinzip des Bösen	161
7.3	Für eine poetische Übertragung der Situation	163
7.3.1	Die poetische Übertragung der Situation	163
7.3.2	Baudrillard und die Kunst	165
7.3.3	Von der Zauberkraft des Bildes: Baudrillard und die Fotografie	169
7.3.4	Das radikale Denken und die 'Pataphysik	174
7.4	»Baudrillard's one great thought«	180
	Literaturverzeichnis	187
	Siglenverzeichnis	187
	Werke von Jean Baudrillard	188
	Sekundärliteratur	192
	Weitere verwendete Literatur	204
	Personenregister	215
	Sachregister	219

Einführung

Wer heute den Fernseher einschaltet, ist vermutlich hin und her gerissen zwischen zwei sich widersprechenden Erfahrungen. Immer wieder scheint inmitten des dicht geknüpften Bilder- und Sprachgewebes der Massenmedien einmal etwas durch, das den Blick fesselt und auf eine außerhalb des Apparates liegende politische und soziale Wirklichkeit verweist: Aufstände, Revolutionen, Naturkatastrophen, Ereignisse im starken Sinne des Wortes. Sie sind es, die uns bei der Stange halten und das Gegengewicht zu jener zweiten Erfahrung bilden, die uns die Massenmedien vermitteln. Denn die meiste Zeit über erschöpft sich das Sperrfeuer der Zeichen in einer eher unwirklich daherkommenden Mischung aus Politikersprech, Werbespots, modernen Gladiatorenspielen und Konservengelächter. Dazu der seltsame Anblick einer ganzen Klasse von Menschen, die vor den Augen der Kameras ein zweites Leben führen, das längst ihr erstes geworden scheint: Menschen, deren Lebenszweck vornehmlich darin besteht, dass sich ein Publikum um sie schart, sei es in der Seifenoper, im Reality-TV, im Sport, im Musikantenstadl, in der Politik oder in der Mode. Auch für die Konsumenten selbst ist die massenmediale Bilderwelt zur eigentlichen Welt avanciert, in der freilich umso weniger passiert, je wilder geschossen wird. Mitten im Zentrum unserer Kultur fließt ein referenzloser Zeichenstrom, dessen unaufhörliche Kreisbewegung jedes Ereignis zu verschlucken oder bereits im Vorfeld zu unterbinden sucht.

Es ist die zweite dieser sich widersprechenden Erfahrungen, die den französischen Soziologen und Philosophen Jean Baudrillard (1929–2007) beschäftigt hat. Baudrillard ist *der* Theoretiker der modernen (oder postmodernen) Mediengesellschaft schlechthin: Diagnostiker einer gleichermaßen aus den Fugen geratenen wie ereignislosen Gesellschaft, die in selbstgeschaffenen Welten lebt und sich in ihnen verloren hat. Er ist der Denker der ›Simulation‹ und der ›Simulakren‹, ein Soziologe des Konsums, ein Philosoph des Endes der Geschichte, aber auch ein Metaphysiker des Ereignisses – und nicht zuletzt ein Kritiker der kapitalistischen Ökonomie in ihrem höchsten, dem ›transökonomischen‹ Stadium.

Weitgehend unstrittig gilt Baudrillard als einer der wichtigsten und profiliertesten Vertreter jenes ›französischen Denkens‹ der letzten Jahrzehnte, das außerhalb Frankreichs unter dem Etikett des ›Poststrukturalismus‹ gehandelt wird. Trotzdem, oder gerade deshalb, polarisieren nur wenige Denker die intellektuelle Landschaft so stark wie er. Für die einen ist Baudrillard »derjenige Theoretiker der siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts, der den Diskurs über den

Einfluss der Massenmedien auf höchstem Niveau vorangetrieben hat« (Horacek 2000: 156), für andere dagegen gilt er als »Leitfigur des diffusen, Differenzen löschenden Postmodernismus« (Welsch 1986: 153). In jedem Fall hat sein Denken hohe Wellen geschlagen: Der Soziologe Zygmunt Bauman (1992: 181) bezeichnet ihn als denjenigen »Theoretiker, von dem man seit einem oder zwei Jahrzehnten am meisten spricht«. Wie kaum ein anderer Denker der letzten Jahrzehnte hat Baudrillard das Lebensgefühl seiner Epoche geprägt; bis weit in die Populärkultur hinein – man denke nur an den Spielfilm *The Matrix* (1999), in dem ein ausgehöhltes Buch Baudrillards als Geheimversteck dient – haben seine Ideen intellektuellen Nachhall gefunden.¹

Trotz seiner enormen Popularität aber ist Baudrillard bis heute ein im Grunde nur wenig gelesener Autor. Im Vergleich zu den übrigen Denkern aus dem *Golden Age* des französischen Poststrukturalismus wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Gilles Deleuze ist Baudrillards Werk, so muss man feststellen, vor allem hierzulande noch kaum verarbeitet. Mit dafür verantwortlich ist wohl nicht zuletzt sein eigentümlich wilder, bisweilen fast literarischer Stil, der vor allem das akademische Publikum verstört haben dürfte. Immer wieder spielt er mit seinen Lesern, verführt und verwirrt sie mit bisweilen grotesk überspitzten Pointen, nahezu unhaltbaren Assoziationen, haarsträubenden Analogien, allzu gewagten Schlussfolgerungen sowie manchen inneren Widersprüchen. Erst recht der hohe Abstraktionsgrad und die enorme Komplexität seiner Gedanken erschweren selbst geneigten Lesern den Zugang.

Eine kleine Hilfe zur weiteren Beschäftigung mit Baudrillard bietet das vorliegende Buch. Es erläutert und erklärt zentrale Begriffe und Theorieannahmen, kontextualisiert diese vor ihrem werk-, zeit- und theoriegeschichtlichen Hintergrund und beleuchtet die vielfältigen Einflüsse anderer Denker wie Henri Lefebvre, Roland Barthes, Guy Debord, Georges Bataille, Michel Foucault, Ferdinand de Saussure oder Karl Marx. Im Zentrum steht dabei die Arbeit an den Baudrillard'schen Texten selbst. Schritt für Schritt führt das Buch (so weit wie möglich chronologisch, vor allem aber systematisch) in die wichtigsten Schriften und Themen ein – angefangen bei Baudrillards frühen konsumsoziologischen Analysen über die simulationstheoretischen und geschichtstheoretischen Texte bis hin zu den metaphysischen und ästhetischen Aspekten seines späten Werkes. Bei alledem wird Baudrillard kritisiert und hinterfragt, wo immer es nötig und angebracht erscheint; grundsätzlich aber wird dem umstrittenen Denker hier mit wohlwollender Offenheit begegnet.

Die Darstellung richtet sich gleichermaßen an Studierende, die eine verständliche Einführung in das Werk des schwierigen Denkers suchen, wie auch an For-

¹ Zu *The Matrix* vgl. die Infobox auf S. 107 f.

schende, die eine präzise und in die Tiefe gehende Analyse des Baudrillard'schen Denkens erhalten sollen. Das Buch geht damit über den Charakter einer bloßen Einführung hinaus; es will nicht nur einführen, sondern auch weiterführen. Besonders herausgearbeitet werden soll die Aktualität und Bedeutung Baudrillards für die kultur-, sozial- und medienwissenschaftlichen Debatten der Gegenwart, die durch seine Analysen der Konsumgesellschaft, der Ökonomie der Zeichen und der Simulation wichtige und innovative Impulse erfahren können. Aber auch psychoanalytische Diskussionen oder die Bildwissenschaften werden bei Baudrillard so manche wertvolle Anregung finden.

Eine Einführung auf knappem Raum kann nicht darauf verzichten, Schwerpunkte zu setzen. In den Mittelpunkt gerückt werden im Folgenden vor allem die frühen und mittleren, das heißt: die konsumsoziologischen und simulationstheoretischen Schriften Baudrillards. Das erscheint nicht nur deshalb besonders sinnvoll, weil die frühen konsumsoziologischen Texte bislang am wenigsten erforscht und zum Teil noch nicht einmal ins Deutsche übersetzt sind. Auch inhaltlich gehören sie zu den interessantesten Facetten seines Werkes und sind zumal für das tiefere Verständnis auch der späteren Texte von elementarer Bedeutung. Die simulationstheoretischen Schriften der mittleren Werkphase, auf denen der zweite Schwerpunkt liegt, sind wiederum schon deshalb nicht zu vernachlässigen, weil sie sowohl systematisch wie auch werkgeschichtlich den zentralen Dreh- und Angelpunkt des Baudrillard'schen Denkens bilden. In diesen Zusammenhang gehören, neben der eher medientheoretisch angelegten Simulationstheorie selbst, auch die weitreichenden Thesen zum Ende der Macht, des Sozialen und der Geschichte sowie die umstrittenen Analysen des Golfkriegs und der Terroranschläge vom 11. September 2001. Etwas knapper behandelt werden im Gegenzug die späten, ins Metaphysische neigenden Texte, die für aktuelle soziologische Debatten weniger anschlussfähig erscheinen. Ganz unter den Tisch fallen müssen Randthemen wie beispielsweise Baudrillards Beschäftigung mit der Architektur, dem Körper oder dem Klonen, die den engen Rahmen einer Einführung sprengen würden.²

Jede Schwerpunktsetzung hat natürlich nicht nur Folgen für die Gesamtgewichtung eines Buches, sondern auch für seine theoretische Zugangsweise. So legt der Fokus auf den soziologischen (gegenüber zum Beispiel dem philosophischen oder ästhetischen) Baudrillard nahe, sein Werk gerade *nicht* als ›Science-Fiction‹ zu lesen, wie es aus anderer Perspektive wiederholt vorgeschlagen wurde. Im Gegenteil – anstatt bei Baudrillard »auf jede Hermeneutik pfeifen« und »auf

² Zur Architektur siehe den Essay »Der Beaubourg-Effekt« (1977, in: KK 59–82) sowie das Gespräch mit dem Architekten Jean Nouvel (Baudrillard 2004b). Zum Körper siehe das Kapitel »Der Körper oder das Massengrab der Zeichen« (STT 153–191) sowie den Aufsatz »Videowelt und fraktales Subjekt« (VFS, 1988); zum Unsterblichkeitsphantasma des Klonens vgl. SS 95–103, IE 139–155, Baudrillard 1994d, 2000d: 1–30.

Kritik im herkömmlichen Sinne verzichten« (Blask 1995/2002: 140 f.) zu wollen, soll er im Folgenden als soziologischer Theoretiker ernstgenommen und kritisiert werden. Eine derart kritisch-hermeneutische Zugangsweise ist gewiss nur eine mögliche Lesart des vielschichtigen Werkes und nicht zwangsläufig ›die richtige‹, falls es eine solche überhaupt geben mag. Sie scheint dem Verfasser jedoch die mit Abstand ergiebigste aller möglichen Lektüren zu sein.

Die Darstellung gliedert sich in insgesamt sieben Kapitel, in denen Baudrillards Werk weitgehend chronologisch (vor allem am Anfang), aber auch in thematischer Neuordnung (gegen Ende hin) dargestellt und erläutert wird:

Das 1. Kapitel gibt einen kurzen *Überblick über Leben, Werk und Rezeption*.

Das 2. Kapitel führt in das Frühwerk ein und nimmt Baudrillards *Theorie der Konsumgesellschaft*, also seine konsumsoziologischen Schriften in den Blick – den hierzulande noch am wenigsten erforschten und auch nur teilweise übersetzten Baudrillard der Jahre 1968 bis 1970.

Das 3. Kapitel widmet sich Baudrillards eigentümlicher Verbindung aus Marxismus, Strukturalismus und Ethnologie, die sich in der Gegenüberstellung *Zeichenökonomie und symbolischer Tausch* zusammenfassen lässt. Hier kommen vor allem die hierzulande ebenfalls noch kaum rezipierten Schriften der Jahre 1971 bis 1973, aber auch einige Aspekte seines Hauptwerks *Der symbolische Tausch und der Tod* aus dem Jahr 1976 zum Tragen.

Das 4. Kapitel widmet sich den soziologischen, machttheoretischen und psychoanalytischen Aspekten des Hauptwerks, die sich mit den drei Themen *Der Tod, die Arbeit und das Unbewusste* umschreiben lassen. Dabei wird erstmals Baudrillards Beitrag zu einer Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten aufgezeigt.

Das 5. Kapitel steigt in das medientheoretische Herzstück des Baudrillard'schen Denkens ein, die *Theorie der Simulation*, die vor allem in *Der symbolische Tausch und der Tod* sowie in »Die Präzession der Simulakra« (1978) entwickelt wird. Hier werden zentrale Begriffe wie Simulation, Simulakrum oder Hyperrealität eingehend erklärt und kontextualisiert.

Das 6. Kapitel ist dem geschichtstheoretischen Baudrillard, dem Denker des Posthistoire und der Postmoderne gewidmet. Neben der 1977 formulierten Kritik an Foucault sowie dem 1978 erschienenen Text über *Das Ende des Sozialen* stehen hier vor allem die ›transpolitischen‹ Werke der 80er Jahre im Zentrum. Der Titel *Geschichte im Zeitalter der Simulation* betont dabei die theoretische Kontinuität zur Simulationstheorie.

Das 7. Kapitel schließlich widmet sich dem Spätwerk, in dem Baudrillard aus einer gewissermaßen altersweise gewordenen, philosophischen Vogelperspektive die Einrichtung der Welt in den Blick nimmt. In dieses Kapitel über die *Meta-physik am Ende der Welt* gehören Baudrillards Gedanken zur Verführung, zur

Illusion, zum Objekt und zum Bösen, aber auch zur Kunst, zur Fotografie sowie zur Rolle der Theorie bzw. des ›radikalen Denkens‹ selbst, an die sich einige abschließende Überlegungen knüpfen.³

³ Im Anhang findet sich ein Verzeichnis der Siglen für häufig zitierte Schriften, ein Literaturverzeichnis sowie ein Namens- und Sachregister. Besonders bedeutsame Aufsätze sind eigenständig angeführt, die übrigen in den jeweiligen Sammelbänden impliziert. Zitate, die nicht in deutscher Übersetzung vorliegen, werden der Verständlichkeit halber nach den englischsprachigen Ausgaben zitiert; auch die Siglen der noch nicht ins Deutsche übersetzten Bücher folgen den englischen Titeln. Infoboxen vertiefen wichtige Stichwörter und Personen aus dem zeit- und theoriegeschichtlichen Kontext.

1 Überblick über Leben, Werk und Rezeption

1.1 Leben und Werk

Jean Baudrillard wird am 27. Juli 1929 in Reims in Nordfrankreich geboren.⁴ Die Großeltern sind Bauern, der Vater ist als einfacher Gendarm im öffentlichen Dienst angestellt. 1947 legt Baudrillard das Abitur ab und bereitet sich auf die Aufnahmeprüfung für die renommierte *École Normale Supérieure* in Paris vor. Er bricht die Vorbereitungsklasse jedoch unversehens wieder ab (Gane 2000a: IX) und arbeitet zunächst als Landarbeiter und Maurer, bevor er dann schließlich Germanistik an der Pariser Universität Sorbonne zu studieren beginnt (Zapf 2010: 22).

Nach einem Aufenthalt in Tübingen von 1952–53, den er mit Übersetzungen Hölderlins zubringt, ist er von 1960 bis 1966 als Deutschlehrer an verschiedenen französischen Gymnasien tätig, nebenher als Lektor für den großen Pariser Verlag Seuil. In der von Jean-Paul Sartre gegründeten Zeitschrift *Les temps modernes* publiziert der junge Germanist Anfang der 60er Jahre mehrere kurze Essays und Rezensionen, unter anderem zu Italo Calvino und Uwe Johnson. Des Weiteren übersetzt er Werke von Bertolt Brecht und Peter Weiss für Verlage wie Gallimard und Seuil ins Französische, ebenso das Buch *Chiliasmus und Nativismus* des deutschen Ethnologen Wilhelm Emil Mühlmann. Außerdem ist er an einer Übersetzung der *Deutschen Ideologie* von Karl Marx und Friedrich Engels sowie von Engels' Aufsatz *Über die Gewalt* beteiligt. Nebenher absolviert er ein zweites Studium im Fach Soziologie. Seit Ende des Jahres 1960 ist er mit dem *Centre d'Étude des Communications de Masse* (C.E.C.MAS) an der Pariser *École pratique des hautes études* verbunden, dessen stellvertretende Leiter Roland Barthes und Edgar Morin sind (Morin 2004: 55).

Noch während seiner Zeit als Deutschlehrer schreibt Baudrillard an einer soziologischen Dissertation, die er 1966 unter dem Titel *Das System der Dinge* (SD) einreicht und 1968 veröffentlicht. Beeinflusst durch die strukturalistische Zeichentheorie, aber auch durch Marxismus und Psychoanalyse, untersucht er darin den alltäglichen Umgang mit Konsumgütern und deren ideologische Bedeutung bzw. ›Zeichenfunktion‹. Die Prüfungskommission besteht aus seinem Doktorvater Henri Lefebvre sowie Roland Barthes und Pierre Bourdieu. Besonders mit dem Philosophen und Semiologen Barthes, auf den er sich vor allem in

⁴ Alle biografischen Daten in diesem Kapitel stammen, soweit nicht anders angegeben, aus Altwegg 1989, Kellner 2009 sowie L'Yvonne 2004: 317–320.

seinen frühen Schriften häufig bezieht, verbindet ihn eine »ausgeprägte Wahlverwandtschaft« (Baudrillard 1992a: 79). Das Verhältnis zu seinem Doktorvater Lefebvre, einem der einflussreichsten marxistischen Denker der damaligen Zeit, ist dagegen etwas distanzierter (vgl. UD 29), auch wenn Baudrillard sich von dessen *Kritik des Alltagslebens* durchaus tief beeinflusst zeigt. Freundschaftlich verbunden ist er außerdem mit dem ›Theoretiker der Geschwindigkeit‹, Paul Virilio (vgl. Baudrillard 1992a: 79). Gemeinsam mit ihm und Michel de Certeau gründet er 1975 die Zeitschrift *Traverses* (Genosko 1994: xii), mit Virilio später auch die ominöse *Stealthy Agency*, eine »unsichtbare, anonyme und klandestine Agentur«, die »irreale Ereignisse einfangen wollte, um mit ihnen die Öffentlichkeit zu desinformieren« (IE 29, vgl. Zapf 2010: 23).

An Lefebvres Lehrstuhl an der Universität Paris-Nanterre erhält Baudrillard ab 1966 eine (nicht sehr hoch dotierte) Stelle als Dozent für Soziologie, die er bis 1986 ausfüllt, offensichtlich ohne größere Ambitionen innerhalb des Universitäts-systems. Das politische Erdbeben des Mai 1968 erlebt er damit mitten in dessen Zentrum: »We were at the center of the ›events‹. We participated [...] we went to the barricades« (UD 16). In zahlreichen Beiträgen in der 1966 von Lefebvre gegründeten Zeitschrift *Utopie* reflektiert er noch Jahre später die strategische Lage der Linken seit 1968 (gesammelt in *Utopia Deferred*, UD, 2001). Vor allem auf die an seiner Universität gegründete *Bewegung 22. März* bezieht er sich positiv (RM 97, UD 16).

›Ne plus jamais travailler‹ – Der Pariser Mai 1968

Das Jahr 1968 ist in die Geschichte eingegangen als vorerst letzte bedeutsame Manifestation jener radikalen, revolutionären Linken, die seit 1789 die politische Dynamik der westlichen Gesellschaften maßgeblich mitbestimmt hatte. Aufgrund seiner Heterogenität ist das Ereignis nicht leicht zu fassen: Einerseits handelte es sich bei der meist von Studierenden und Intellektuellen der ›Neuen Linken‹ getragenen Bewegung um ein internationales Phänomen, das neben den Hauptzentren USA, Frankreich und Deutschland auch zahlreiche andere Länder und sogar Teile des Ostblocks ergriff. Andererseits hatte jede Gesellschaft ihr eigenes ›1968‹ mit jeweils eigener Vorgeschichte und Ausprägung. Als verbindendes Element lässt sich neben dem Wunsch nach sozialistischer Umwälzung eine stark kulturevolutionäre, sinnliche, hedonistische und experimentelle Komponente ausmachen – bis hin zu surrealistischen Parolen wie ›L'imagination prend le pouvoir‹ (›Die Phantasie an die Macht‹) oder ›Dessous les pavés, c'est la plage‹ (›Unter dem Pflaster liegt der Strand‹).

In keinem anderen Land war die Revolte politisch derart radikal und zugleich breitenwirksam wie in Frankreich. Auch dort gehen die Aktionen zunächst von den Studierenden aus; bereits gegen Ende 1967 erfolgen erste Proteste und Besetzungen an der Pariser Universität Nanterre. Als dann einige Revoltierende am 22. März 1968 eine Filiale der American Express Bank auf dem Boulevard Saint-Germain angreifen und verhaftet werden, gründet sich in einer Solidaritätsaktion noch am selben Tag die *Bewegung 22. März* (›Mouvement du 22-Mars‹) aus 142 Studierenden der Universität Nanterre. Immer wieder kommt es in den folgenden Monaten zu Demonstrationen, Besetzungen und

Krawallen, die vor allem nach der Schließung der Universität am 2. Mai immer stärker auch auf die im Pariser Quartier Latin gelegene Universität Sorbonne übergreifen, die nun ebenfalls besetzt wird.

In der ›Nacht der Barrikaden‹ vom 10. auf den 11. Mai 1968 erreicht die politische Dynamik ihren ersten Höhepunkt. Die für ihre Brutalität bekannte Polizei – beauftragt, die Straßen des Quartier Latin zu räumen – trifft auf erbitterten Widerstand, Barrikaden und Pflastersteine. Nachdem es bereits in den vergangenen Wochen zu zahlreichen spontanen Streiks in ganz Frankreich gekommen war, rufen die Gewerkschaften noch am 11. Mai zu einem eintägigen Generalstreik am 13. Mai auf, um sich mit den Studierenden zu solidarisieren. Der Streik gewinnt rasch an Eigendynamik, entgleitet den Gewerkschaften unter der Hand und geht in einen mehrwöchigen, das ganze Land erfassenden Ausnahmezustand über. Auf dem zahlenmäßigen Höhepunkt der Bewegung, um den 27. Mai herum, stehen rund 10 Millionen der insgesamt knapp 50 Millionen Franzosen im Streik. Zahlreiche Betriebe gehen in die Kontrolle der Belegschaften über, sogar die Börse wird angezündet, eine revolutionäre Situation zeichnet sich ab: »Französische Revolution«, titelt *Der Spiegel* am 27. Mai 1968 über das politische Erdbeben.

Als gegen Ende Mai der Höhepunkt überschritten ist, verläuft die Bewegung schließlich aber im Sand. Zu einem Machtwechsel ist es – auch dank der Kommunistischen Partei, einer »der großen konservativen Institutionen Frankreichs« (Lepenes 2008), die sich strikt gegen die Bewegung gestellt hatte – nicht gekommen. Nach und nach wird die Arbeit wieder aufgenommen, die besetzten Universitäten werden geräumt, und bei den vorgezogenen Neuwahlen im Juni 1968 erzielen die konservativen Gaullisten einen überraschenden Wahlsieg. Als Revolution, wie überall sonst auf der Welt auch, letztlich gescheitert, bleibt von diesem Mai 1968 wenig zurück; zumindest aber jener leise Funken der Utopie, den er in den Köpfen entzündete und der eine ganze Generation von Intellektuellen tief geprägt hat. »The ›spirit of May‹«, erinnert auch Baudrillard sich im Rückblick aus dem Jahr 1997, »circulated for several years at Nanterre.« (UD 16)

Weiterführende Literatur: Viénet 1968, Noteboom 2003, Gilcher-Holtey 2008.

Politisiert hatte Baudrillard sich bereits relativ früh, im Zuge des Algerienkrieges (1954–1962). Im Jahr 1962 gründet er gemeinsam mit Félix Guattari die maoistisch orientierte *Association populaire français-chinois* und redigiert deren Bulletin, auch wenn er maoistische Positionen Zeit seines Lebens eher fern steht. Überhaupt bleibt sein »politisches Engagement im Gegensatz zu anderen politischen Intellektuellen sicher unterdurchschnittlich« (Zapf 2010: 22). Andererseits liest er bereits sehr früh die weitgehend unübersetzten Schriften der Frankfurter Schule im deutschen Original (UD 28) und lässt sich von der radikalen Gesellschaftskritik der *Situationistischen Internationale* (SI) um Guy Debord beeinflussen.⁵ Mit ihrer denkbar radikalen, marxistisch-rätekommunistisch-anarchistischen Gesellschaftskritik scheint die SI die einzige politische Strömung zu sein, der Baudrillard sich wenigstens zeitweise verbunden fühlt.⁶ In einem seiner ab 1980

⁵ Zur SI und zu Debord siehe die Infobox auf S. 39 f.

⁶ Eine persönliche Begegnung mit Debord hat anscheinend nicht stattgefunden (F 15; vgl. aber auch Hussey 2001: 140), dennoch gesteht Baudrillard (1989, zit. n. Gane 1991: 215): »I was very, very

geführten Tagebücher (veröffentlicht 1987 unter dem Titel *Cool Memories*, CM) bezeichnet er sich rückblickend sogar als »situationist at thirty« (CM II 83), als ›Situationist mit dreißig‹.

Im Jahr 1970 erscheint Baudrillards zweites Buch, das, wie die zwei folgenden, bis heute noch nicht ins Deutsche übersetzt ist: *Le société de consommation* (engl.: *The Consumer Society*, CS), in der Baudrillard den mythischen Dimensionen des Konsums nachspürt und eine an den Soziologen Emile Durkheim angelehnte Anomietheorie der Konsumgesellschaft entwirft. Zwei Jahre später publiziert er eine Aufsatzsammlung unter dem programmatischen Titel *Pour une critique de l'économie politique du signe* (engl.: *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, CPES, 1972) – ein ambitionierter Versuch, Marxismus und Strukturalismus zusammenzuführen und gemeinsam weiterzuentwickeln. In diesem Zusammenhang prägt er Begriffe wie ›Zeichenökonomie‹ und, etwas später, ›Semiokratie‹ (KK 23, STT 123), mit denen er ganz im Geiste der Kritischen Theorie die umfassende Durchdringung der Gesellschaft durch die Machtapparate zu beschreiben versucht.

Erst mit *Le miroir de la production* (engl.: *The Mirror of Production*, MP, 1973) distanziert Baudrillard sich vom Marxismus, obgleich er den grundlegenden Fragen nach gesellschaftlicher Befreiung auch weiterhin verpflichtet bleibt. Aber die Argumentation gewinnt – teilweise bereits in der *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* – eine andere, *ethnologische* Stoßrichtung. An die Stelle der ökonomistischen Denkmodelle des Marxismus tritt die an Marcel Mauss angelehnte Idee des rituellen bzw. ›symbolischen Tausches‹, die Baudrillard – nicht ohne idyllische Verklärung – dem Zwangsapparat der Semiokratie als radikale Opposition entgegenstellt. Nun werden die vormodernen Gesellschaften mit ihren Gabentauschritualen und sonstigen Riten zum zentralen Referenzpunkt der Gegenwartskritik und auf diese Weise zur theoretischen Basis einer ›revolutionären Anthropologie‹.

Besonders in dem 1976 veröffentlichten und allgemein als Hauptwerk angesehenen Buch *Der symbolische Tausch und der Tod* (STT) vertieft Baudrillard diesen neuartigen Ansatz, den er bis zur politischen Utopie einer symbolischen Todesrevolte weitertreibt und zuspitzt. Dabei zeigt er sich stark beeinflusst durch

attracted by Situationism. Situationism is like a kind of primitive theoretical scene, a radical one. And even today if Situationism is past, there remains a kind of radicality to which I have always been faithful. « Die situationistischen Ruhmestaten des jungen Baudrillard überliefert Werner Köster (1991: 70, Anm. 4): »Das Mitgliederverzeichnis der SI kennt zwar keinen Baudrillard, er wird aber dennoch von einigen Situationisten zu den ihren gerechnet, so z. B. von Dieter Kunzelmann, der berichtet, Baudrillard habe beim Situationistenkongreß in Göteborg eine Walzmaschine geklaut und häufiger seine Notdurft in den Beichtstühlen von Notre-Dame verrichtet. « Zu Baudrillard und der SI siehe auch die Erwähnungen in Plant 1992, Hussey 2001, außerdem Gane 1991: 31–34, Best/Kellner 1997: 79–123.

Georges Batailles Theorie der ›Überschreitung‹, offenbart aber auch eine intensive, gleichermaßen kritische wie produktive Auseinandersetzung mit Strukturalismus, Marxismus und Psychoanalyse. Deren Fundamente versucht er mit denkbar radikalen Theoriebewegungen aus den Angeln zu heben, indem er sie fundamental *historisiert*. Sogar das Unbewusste, so zeigt er beispielsweise, ist ein historisches und gesellschaftliches Phänomen.

Auch die *Simulationstheorie*, die fortan den zentralen Dreh- und Angelpunkt seines Denkens bildet, findet in *Der symbolische Tausch und der Tod* ihre erste Ausformulierung. Angelehnt an Foucaults Geschichte der ›Episteme‹ aus *Die Ordnung der Dinge* (1966) entwirft Baudrillard die Geschichte der Zeichen als Abfolge dreier ›Ordnungen der Simulakren‹. Am vorläufigen Ende dieser Geschichte steht das Zeitalter der ›Simulation‹, die *Ununterscheidbarkeit von Bild und Wirklichkeit*. Die Bilder der Massenmedien, so Baudrillard, sind weder wahr noch falsch, sondern *Neuschöpfungen von Wirklichkeit* – nicht zuletzt aber auch Gefängnisse, aus denen die Gesellschaft keinen Ausweg mehr findet.

Von der gedanklichen Höhe dieses ungemein opulenten und komplexen Werkes zehren noch einige unmittelbar danach veröffentlichte kleinere Aufsätze, die vor allem in den beiden ›Merve-Bändchen‹ *Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen* (KK, 1978) und *Agonie des Realen* (AR, 1978) sowie in *Simulacres et Simulation* (SS, 1981) nachzulesen sind. Insbesondere der weitläufig rezipierte Text ›Die Präzession der Simulakra‹ (PS, 1978) stellt neben dem Hauptwerk einen der essentiellsten, geistreichsten und besten Texte des simulationstheoretischen Baudrillard dar. Auch in *Oublier Foucault* (OF, 1977) und *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder das Ende des Sozialen* (SSM, 1978) führt er seinen Ansatz weiter und wendet ihn auf die Macht, das Soziale und die Massen an.

Der symbolische Tausch und der Tod wird oft als Baudrillards ›letzte kritische‹ Schrift bezeichnet (Blask 1995/2002: 43, Rötzer 2001/2007: 255), bisweilen sogar von ihm selbst (Baudrillard 1985b: 29–31). Schritt für Schritt entfernt sich Baudrillard von der klassischen linken Vorstellung des Proletariats als revolutionärer Klasse, an das zum Beispiel *Die Gesellschaft des Konsums* noch optimistisch appelliert. Die ›Kehre‹ (Rötzer 2001/2007: 261) in Baudrillards Denken wird dann vor allem in *Von der Verführung* (V, 1979) und *Die fatalen Strategien* (FS, 1983) vollzogen. Dort bricht Baudrillard sogar mit der Idee der Befreiung als solcher. Nicht um die Emanzipation des Subjekts, sondern um die ›Verführung‹ und ›Herausforderung‹ durch das *Objekt* geht es ihm nun. Aus Befreiungsstrategien werden ›fatale Strategien‹, weshalb man für diese Jahre auch von einer ›fatale[n] Phase‹ (Zapf 2010: 73) sprechen kann, welche die ›ultra-leftist phase‹ (Kellner 2009: 20) der 70er Jahre ablöst.

Damit verbunden ist ein Übergang zu weniger direkt politischen, vielmehr *transpolitischen* und metaphysischen Themen. Zwar bleiben die gesellschafts-

kritischen Grundmotive weiterhin bestehen, wenngleich weniger dominant und vor allem ohne marxistisches Theorievokabular, trotzdem aber ist kaum zu übersehen, wie Baudrillard sich langsam aus dem politischen Diskurs seiner Zeit verabschiedet (Zapf 2010: 162). Nur zwischendurch meldet er sich in kleineren Essays (größtenteils veröffentlicht in *Die göttliche Linke*, GL, 1985) als politischer Kommentator des Zeitgeschehens zurück – in bitterbösen und entsprechend unfreundlich aufgenommenen Abrechnungen mit der längst »verstorbenen Linken« (GL 35–55), deren zunehmende politische Bedeutungslosigkeit er konstatiert. Besonders die Einbindung vieler linker Intellektueller in die ›sozialistische‹ Mitterrand-Regierung ab 1981 – Stuart Hall (1985: 63) spricht von einem regelrechten »Zusammenbruch der kritischen französischen Intelligenz« – belegt für Baudrillard die politische Agonie der Linken und, direkt damit verbunden, das Ende des Politischen.

Überhaupt wird das Ende des Politischen und mit ihm das ›Ende der Geschichte‹ zum beherrschenden Leitmotiv Baudrillards in den 80er Jahren. In Werken wie *Transparenz des Bösen* (TB, 1990) und *Die Illusion des Endes oder der Streik der Ereignisse* (IE, 1992) proklamiert er den Übergang der Simulationsgesellschaft ins Zeitalter der *Posthistoire*. Bewusst kontrafaktisch behauptet er, dass der Golfkrieg nicht stattgefunden habe (*La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, GWP, 1991), und auch »Das Jahr 2000 findet nicht statt« (1984a, in: JZ 7–27), prophezeit er, zumindest nicht als *Ereignis* – eine Einschätzung, die er später allerdings, in Anbetracht der Ereignisse vom 11. September 2001, zumindest teilweise revidiert (*Der Geist des Terrorismus*, GT, 2002).

Dass der Austritt aus dem politischen Diskurs gerade Ende der 70er Jahre einsetzt, könnte neben der allgemeinen Resignation der Linken nach 1968 noch tiefer liegende Ursachen haben. Baudrillard durchlebt zu dieser Zeit eine persönliche Krise, die unmittelbar mit der turbulenten, ja tragischen Veröffentlichungsgeschichte von *Oublier Foucault* verknüpft ist. Das schmale Bändchen, in dem Baudrillard eine scharfe Kritik an Michel Foucaults Machttheorie formuliert, hatte ihm die Feindschaft der Pariser Intellektuellenszene eingehandelt; ganze Gruppen von Anhängern Foucaults nötigten die Buchhändler im Quartier Latin zur Entfernung des Buches aus den Auslagen.⁷ Derart »mundtot gemacht« (Zapf

⁷ Die Geschichte ist überliefert bei Sylvère Lotringer (2008; vgl. auch Zapf 2010: 159–163). Im Dezember 1976 hatte Baudrillard dem an Renommee und Status weit überlegenen Foucault eine für die von Foucault mitherausgegebene Zeitschrift *Critique* vorgesehene Rezension von *Überwachen und Strafen* (Foucault 1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) zukommen lassen. Seinem Kritiker zunächst wohlgesonnen, schlug Foucault bei einem Treffen sogar die Veröffentlichung eines gemeinsamen Diskussionsbandes vor, zog das Angebot kurz darauf aber aus unbekanntem Gründen kommentarlos wieder zurück. So publizierte Baudrillard den Text separat unter dem Titel *Oublier Foucault*, der darüber allerdings »not amused« (Gane 1993: 1) war und auf die im Titel implizierte

2010: 163), war Baudrillard zu diesem Zeitpunkt »in der Pariser Szene praktisch völlig isoliert« (ebd.: 159); einige Autoren sprechen sogar von einer regelrechten *Exklusion* aus dem Diskurs.⁸ »Instantly«, resümiert Baudrillard in einem Interview im Jahr 1987, »I became the target of denunciations, hatred – real hatred. [...] I really experienced then what power was about. Intellectual power.« (Zit. n. Lotringer 2008: 19) Baudrillard hatte sich mit der Macht angelegt – und den Kürzen gezogen. Ungefähr in derselben Zeit trennte er sich überdies von seiner Frau, nach Jahren einer anscheinend recht unglücklich verlaufenen Ehe (vgl. Lotringer 1992: 41 f.).

Von der Verführung ist in gewissem Sinne die Verarbeitung dieser Erfahrungen. Beide Krisenmomente, das gescheiterte ›Duell‹ (Lotringer 2008: 18) mit Foucault und das Geschlechterthema, fließen in das Buch ein, in dem sowohl das Duell wie auch das Weibliche eine zentrale Rolle spielen. Diese Themenverschiebung, die sich in *Die fatalen Strategien* noch einmal bekräftigt und vertieft, ist als eine Art Rückzug des Denkens lesbar, geht gleichzeitig aber auch mit einer neuen Offensive einher, in der die politische Revolte auf eine *Revolte des Denkens* hin umgelenkt wird. Das ›radikale Denken‹, wie Baudrillard es in seinen späten Werken auch nennt, wird jetzt zum zentralen Schauplatz des Politischen, während das Politische selbst als *Schau-Platz*, nämlich als Eröffnung einer radikal anderen *Sichtweise* auf die Welt, verstanden wird.

Den Zenit seiner Popularität erlebt Baudrillard, der vor allem im englischsprachigen Raum oft als »Papst der Postmoderne« (Zapf 2010: 14) wahrgenommen wird, um die Mitte der 80er Jahre herum, kurz nachdem in den USA die Essay-Sammlung *Simulations* (1983) erschienen ist. Vor allem in ›postmodernen Kreisen‹ sowie in der Medien- und Kunstszene ist sein Name in aller Munde. Zu einer einzigen Vorlesung in Sidney erscheinen ca. 1200 Zuhörer – »many wearing Jean Baudrillard baseball caps« (zit. n. Gane 2000c: 8). Aber der Ruhm fordert seinen Tribut; viel Zeit für die Entwicklung grundlegend neuer Perspektiven scheint er in diesen Tagen nicht zu finden, immer wieder setzt er einzelne Passagen seiner Texte zu ›neuen‹ Texten zusammen. Bereits sein Hauptwerk war streckenweise ein Flickenteppich aus zum Teil Jahre vorher verfassten Artikeln (vgl. UD 178–195, 209–214), und in den 80er und 90er Jahren nimmt derartige Resteverwertung noch zu. Parallel dazu beginnt Baudrillard, sein Werk zusammenzufassen und rückblickend zu reflektieren. In *Das Andere selbst* (AS, 1987), seiner denkbar spät eingereichten Habilitationsschrift, zieht er die Bilanz seines

Aufforderung ›Foucault vergessen‹ nur entgegnete: »I would have more problems remembering ... Baudrillard.« (Zit. n. ebd.).

⁸ Vgl. Gane 1993: 3, Horrocks/Jevtic 1996: 85, Lotringer 2008: 21, sinngemäß auch Zapf 2010: 163.

Denkweges; auch in dem kleinen Buch *Paßwörter* (PW, 2000) erklärt er noch einmal die wichtigsten Begriffe seines Denkens.

1986 wechselt Baudrillard bis zu seiner Emeritierung 1990 als Wissenschaftlicher Direktor an das *Institut de Recherche et d'Information Socio-Economique* (IRIS) der Universität Paris-IX Dauphine, von 1994 an gibt er regelmäßige Sommerkurse an der *European Graduate School* in Saas-Fee in der Schweiz. Insgesamt aber, von seiner provokanten Intervention zum Golfkrieg abgesehen, wird es in diesen Jahren ruhiger um Baudrillard. Das Ende des erregten Rummels um die ›postmoderne Medientheorie‹, als deren profiliertester Vertreter er gilt, scheint er für die schönen Dinge des Lebens zu nutzen: Im Jahr 1995 heiratet er seine zweite Frau Marine in Paris, mit der er zwei Kinder bekommt. Darüber hinaus widmet er sich der Fotografie, insbesondere auf seinen zahlreichen Reisen und internationalen Lehrtätigkeiten, die ihn unter anderem in die USA sowie nach Südamerika führen. Vor allem die in den USA gesammelten Erfahrungen und Eindrücke haben manche Spuren in seinem Denken hinterlassen, besonders deutlich in »Die Präzession der Simulakra« und den *Fatalen Strategien* sowie in dem tagebuchartigen Reisebericht *Amerika* (A, 1986), einer Faszination und Bewunderung bezeugenden Ethnografie der Hyperrealität im Land der »verwirklichten Utopie« (A 46).

Ab 1988 eröffnen in verschiedenen Ländern Ausstellungen seiner eigentümlich auratischen Fotografien.⁹ Der Katalog zur Ausstellung 1999 in Graz enthält zwei theoretische Texte, in denen Baudrillard der Fotografie im Unterschied zu den entleerten Bildern der Massenmedien einen ganz eigenen Reiz der Verzauberung zuspricht und sie somit – durchaus überraschend – vom sonst so allgegenwärtigen Verdikt der Simulation ausnimmt. Den Platz der Utopie, den vorher zuerst die Revolution, dann der symbolische Tausch und später die Verführung ausgefüllt hatten, nimmt nun das fotografische Objekt ein. Gleichzeitig kritisiert Baudrillard das Gros der gegenwärtigen Kunstproduktion in scharfzüngigen Polemiken (gesammelt in *The Conspiracy of Art*, CA, 2005).

Mit *Das perfekte Verbrechen* (PV, 1995), das die »Ermordung der Realität« (PV 9) untersucht, beginnt die Spätphase in Baudrillards Schaffen, die »Phase des ›radikalen Denkens‹« (Zapf 2010: 73). Entsprechende Gedanken hatten sich in *Die fatalen Strategien* bereits angekündigt; jetzt gewinnen sie noch einmal neuen Schwung. In *Das perfekte Verbrechen*, *Der unmögliche Tausch* (UT, 1999) und *Die Intelligenz des Bösen* (IB, 2004) begibt Baudrillard sich auf die Suche nach einem anderen, ›radikalen Denken‹ (PV 147–164), das zugleich ein *Denken des Anderen* ist: ein Denken der Alterität, der Fremdheit, der Illusion, mithin des Bö-

⁹ Zur Jahreszahl siehe Baudrillard 1992a: 75; zumeist wird das Jahr 1992 als Jahr der ersten Ausstellung angegeben (so etwa in L'Yvonnet 2004: 324).

sen. So wird Baudrillard im letzten Jahrzehnt seines Schaffens zum Metaphysiker, der sich der grundlegenden Inkompatibilität von Welt und Mensch, Objekt und Subjekt, Wirklichkeit und Vernunft zuwendet. Die Bodenlosigkeit der Welt triumphiert über den Menschen, der sich vor dem Sturz in den Abgrund nur retten kann, indem er das Bodenlose selbst zum Standpunkt erhebt. Aufgelockert werden diese tief tragischen Überlegungen durch jene spielerische, kindliche, *pataphysische* Note des Absurden, die ja überhaupt von Anfang bis Ende ein konstantes Merkmal des Baudrillard'schen Schreib- und Denkstils geblieben ist.¹⁰

Die letzte Schrift vor seinem Tod handelt vom Verschwinden der Dinge. *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* (WAV, 2007), lautet die poetisch-melancholische Schlussfrage seines reichhaltigen Lebenswerks. Am 6. März 2007 schließlich erliegt Baudrillard seiner Krebskrankheit. Was lässt sich über ihn, der im Übrigen als »liebenswürdiger, bescheidener und angenehmer Mensch ohne Dünkel« (Rötzer 2001/2007: 250) beschrieben wird, sonst noch sagen? Vielleicht dies: »He actually looks a little like a union boss. He's thickset, wears mostly brown, and rolls his own.« (Zit. n. Gane 2000c: 1)

1.2 Rezeption und Forschungsstand

1.2.1 Frankreich

Baudrillards Werke werden in den verschiedenen Ländern höchst unterschiedlich rezipiert. In Frankreich brachte er sich vor allem in den 70er Jahren als Teil der linken Pariser Intellektuellenszene ins Gespräch, hatte er doch in so renommierten Zeitschriften wie *Les Temps Moderne* oder der Tageszeitung *Libération* zahlreiche Artikel publiziert. Auch seine frühen Schriften wurden interessiert aufgenommen (vgl. etwa Benoist 1972, Girardin 1973), insbesondere *Das System der Dinge* und *Die Gesellschaft des Konsums* sind »in Frankreich zu regelrechten Klassikern avanciert« (Zapf 2010: 24). Trotzdem bleibt Baudrillard Zeit seines Lebens ein Außenseiter im französischen Wissenschaftsbetrieb, nicht zuletzt aufgrund seines verspäteten und halbherzigen Eintritts ins Universitätssystem (ebd.: 85, Gonzales 2008: 290).

Die französischen Monographien zu Baudrillard sind an drei Fingern abzählbar (Leonelli 2007, Florian 2004, Gauthier 2008), ebenso die Sammelbände

¹⁰ Zur ›Pataphysik‹, einer gleichermaßen absurden wie renommierten Schule des experimentellen Denkens, siehe ausführlich Abschnitt 7.3.4. Bereits mit Anfang zwanzig verfasste Baudrillard einen programmatischen Text zur ›Pataphysik‹ (PP, 1952), deren weltlicher Ableger, das *Collège de Pataphysique*, ihm 2001 die ehrenvolle Würde des ›Satrape Transcendental‹ überträgt (für eine Stellenbeschreibung vgl. CM V 30, Ferentschik 2006: 106).

(Majastre 1996, L'Yvonnet 2004, Curnier/Surya 2010).¹¹ Gleichwohl hat er einige Anhänger gefunden, die seine Gedanken weiterführen, etwa Gilles Lipovetsky (u. a. 1987) oder Sylvère Lotringer, Herausgeber der Reihe *Semiotext(e)* und Inhaber des Jean-Baudrillard-Lehrstuhls an der European Graduate School, aber auch der Bildtheoretiker Régis Debray (1992) oder der Ethnologe Marc Augé (1997).

1.2.2 Deutschland

In Deutschland erfährt Baudrillard zunächst vor allem als Denker der Postmoderne Beachtung. Im Februar 1983, kurz nach der deutschen Erstveröffentlichung von *Der symbolische Tausch und der Tod*, findet in Tübingen eine dreitägige Diskussion zu Baudrillards Werk statt; die Veranstaltung, an der auch Baudrillard selbst teilnimmt, ist unter dem Titel *Der Tod der Moderne* (TM, 1983) dokumentiert. Allzu oft jedoch muss Baudrillard, vor allem im Gefolge der in den 80er Jahren erregt geführten Postmoderne-Diskussion, als zumeist nur oberflächlich rezipiertes Feindbild der Anti-Postmodernen erhalten.¹² In der Zeitschrift *Mercur* erscheint Mitte der 80er Jahre gleich eine ganze Reihe von Polemiken gegen Baudrillard und verwandte Denker.¹³ Ausgewogene und weiterführende Lektüren innerhalb der Postmoderne-Diskussion finden sich dagegen bei Klaus R. Scherpe (1986), Wolfgang Welsch (1986) und Peter Zima (1997). Welsch akzentuiert Baudrillard dabei eher als Denker des *Posthistoire*, ebenso Thomas Jung in seiner Dissertation *Ende der Geschichte?* (1989, vgl. 1991).

Außerhalb der Postmoderne-Diskussion finden sich sachdienliche Hinweise zuerst bei Gerd Bergfleth (1982) in dessen Essay zur »Todesrevolte« im Anhang zu *Der symbolische Tausch und der Tod*, dann bei Heinz-Günter Vester (1986), Aurelius Schmidt (1987), Hans Thomas (1988) sowie in dem an Hintergrundinformationen reichen Porträt von Jürg Altwegg (1989). Eine luzide und überaus lesenswerte Einführung in die zentralen Thesen von *Der symbolische Tausch und der Tod* bietet die Rezension von Werner Köster (1991). Im Jahr 1994 erscheint ein erster deutschsprachiger, von Ralf Bohn und Dieter Fuder herausgegebener Sammelband (Bohn/Fuder 1994a) mit Texten unter anderem von Dietmar Kamper,

¹¹ Ein Überblick über die französische Baudrillard-Rezeption findet sich bei Gonzales 2008.

¹² So etwa bei Burghart Schmidt (1986/1994) oder, jedoch recht grob gestrikt, Nikolaos Tsiros (1993). Etwas feinsinniger dagegen Klaus Laermanns einschlägiger Text »Lacancan und Derridada« im *Kursbuch* (1986), dessen Sinn für Humor auch von G. Lächter (!), einem anonymen Verfasser der Zeitschrift *Vmax*, und dessen Text »Der symbolische Plausch und das Leben« (1986) nicht überboten wird.

¹³ Vgl. Breuer (1984), Rossum (1985), Grimminger (1985), Laermann (1985), Baier (1986) und Honneth (1991).

Jochen Hörisch, Norbert Bolz, Michael Wetzel, Rudolf Heinz und Klaus Kraemer, ein Jahr später dann eine Einführung von Falko Blask im Junius-Verlag (1995; 2., erw. Auflage 2002). Auf die vernunftkritischen Aspekte Baudrillards hebt Caroline Heinrich (1998) ab, die Baudrillard mit Max Weber und Georges Bataille vergleicht; Malte Fues (2001) wiederum setzt ihn mit Hegel und Walter Benjamin in Beziehung.

Besondere Beachtung verdienen zwei umfangreiche Monographien: Wolfgang Kramers Studie *Technokratie als Entmaterialisierung der Welt* (1998) vergleicht Baudrillard mit dem deutschen Kulturphilosophen Günter Anders, stellt zugleich aber auch eine in die Tiefe gehende Einführung in Baudrillards Denken dar; Holger Zapf leistet in seiner Dissertation *Jenseits des Politischen* (2010) eine überaus fundierte Rekonstruktion des »radikalen Denkens« Baudrillards aus politikwissenschaftlicher Sicht. Im selben Jahr erscheint außerdem eine Baudrillard gewidmete Ausgabe der Zeitschrift *Tumult* (Günzel/Ott 2010) mit Beiträgen von Wolfgang Kramer, Falko Blask, Stephan Günzel und Walter Seitter.

In der Soziologie, seiner Heimatdisziplin, ist die Baudrillard-Rezeption – obgleich relativ spät einsetzend – am umfassendsten und auch am ernsthaftesten. Hier findet sich gleich eine ganze Reihe von einführenden Texten, etwa bei Martin Horacek (2000), Urs Stäheli (2000: 28–33), Matthias Junge (2002, 2004), Dirk Baecker (2003), Georg Kneer (2005), Stephan Moebius (2006a: 446–450) oder Michael Schetsche und Christian Vähling (2006/2011). Letztere bieten auch einen Überblick über die soziologische Rezeption, die sie insgesamt jedoch eher als »Rezeptionsabstinenz« (ebd.: 76) charakterisieren, während sie das diskursive Feld durch »Ignoranz, Skepsis, teilweise auch wütende Ablehnung« (ebd.) geprägt sehen. Andererseits finden sich immer wieder auch unvoreingenommene und weiterführende Beschäftigungen mit Baudrillard, so etwa makrosoziologisch bei Bernhard Giesen (1991), mediensoziologisch bei Götz Großklaus (1995), wissenssoziologisch bei Michael Schetsche (2000) sowie in vielerlei Facetten in den Werken von Dietmar Kamper (u. a. 1984, 1991, 1994, 1999) und Christoph Wulf (u. a. 1982, 2005). Auch die Konsumsoziologie entdeckt Baudrillard mittlerweile als Vordenker (Schrage 2008: 440 f., Jäckel 2010: 15 f., 263–265), ebenso wie er seit kurzem in der Kunstsoziologie Anerkennung findet (Danko 2011).¹⁴

Naheliegenderweise bringt auch die Medientheorie Baudrillard einiges Interesse entgegen. So finden sich frühe Auseinandersetzungen mit Baudrillard unter anderem bei Friedrich Kittler (1988) und vor allem Norbert Bolz (1991: 110–121,

¹⁴ Auch der Verfasser hat Baudrillards Denken in mehreren Texten verarbeitet – als Nachruf (Strehle 2007), im Rahmen einer allgemeinen Bildsoziologie (2008a), mit Blick auf Baudrillards Graffiti-Analyse (2008b), konsumsoziologisch (2009a) sowie erneut bildtheoretisch im Zusammenhang mit Hans Beltings Kulturtheorie der Bilder (2011).

1994), wobei die Rezeption hier, ähnlich wie bei Sybille Krämer (1994), vor allem auf technologische Aspekte beschränkt bleibt. Die Reaktionen anderer Medienwissenschaftler reichen von der Würdigung Baudrillards als eines ernstzunehmenden Medientheoretikers (Breuer/Leusch/Mersch 1996, Skrandies 2003), wichtiger Inspirationsquelle (Mersch 2006: 154–168) und Anlass produktiver Weiterführung (Reich/Sehnbruch/Wild 2005) über sachlich-informative Einführungen (Pias 2003, Karpenstein-Eßbach 2004, 2010) bis hin zu allergischer Abwehr und Polemik (Engell 1994, Venus 1997, 2002, Gendolla 2002). Ein Überblick zur medienwissenschaftlichen Rezeption (und darüber hinaus) findet sich bei Stefan Horlacher (2001), der nachdrücklich die mangelnde Auseinandersetzung mit Baudrillard beklagt.¹⁵

Aufmerksamkeit erfährt Baudrillard überdies in der Kunstszene, etwa in der Zeitschrift *Kunstforum International*. In diesem Umfeld haben sich besonders der Journalist und Theoretiker Florian Rötzer (1987, 2001/2007) sowie der Künstler und Theoretiker Peter Weibel (1986, 1991, 1999, 2005) durch zahlreiche Texte, Herausgeberschaften, Veranstaltungen und Interviews zu und mit Baudrillard verdient gemacht. Im Jahr 2004 veranstaltet das seit 1999 von Weibel geleitete Karlsruher *Zentrum für Kunst und Medientechnologie* (ZKM) zudem ein umfangreiches Symposium zu Baudrillards 75. Geburtstag, in dessen Zuge auch ein von Peter Gente, Barbara Könches und Peter Weibel (2005) herausgegebener Sammelband erscheint. Speziell bildtheoretische Weiterführungen finden sich bei dem Kunst- und Bildwissenschaftler Hans Belting (2001, 2005).

1.2.3 USA und englischsprachiger Raum

Mit Abstand die stärkste Resonanz ruft Baudrillard im englischsprachigen Raum hervor, besonders in den USA und in Kanada, aber auch in Großbritannien und Australien. Hier ist er als bedeutender Vertreter der *French Theory* bzw. des Poststrukturalismus neben Denkern wie Foucault, Derrida oder Deleuze weitgehend anerkannt und etabliert. Aus den USA stammt die erste Baudrillard-Monographie überhaupt: *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond* von Douglas Kellner (1989; siehe auch Best/Kellner 1997, Kellner 2006, 2009), der in Baudrillard einerseits einen ernstzunehmenden Kritiker des gegenwärtigen Kapitalismus sieht, ihn andererseits aber aus marxistischer Sicht für seine Tendenzen

¹⁵ Weiterführende Auseinandersetzungen zu Baudrillards Medien-, Zeichen- und Simulationstheorie finden sich aber auch bei Vertretern benachbarter Disziplinen, etwa bei den Literaturwissenschaftlern Bernhard Dotzler (2003) und Albrecht Koschorke (1991) oder dem Sprachwissenschaftler Ludwig Jäger (2002).

zur politischen Apathie kritisiert. Auf das bis heute maßgebliche Buch folgt bald eine ganze Reihe weiterer Publikationen, von denen im Folgenden nur die allerwichtigsten und einschlägigsten genannt werden können.¹⁶

Mike Ganes Studien *Critical and Fatal Theory* (1991) und *In Radical Uncertainty* (2000c) führen aus soziologischer Perspektive in Baudrillard ein; Gary Genosko liest ihn stärker zeichentheoretisch (1994), im Vergleich mit Deleuze (1998) oder, wie bereits Andreas Huyssen (1992, 1999), in der Nachfolge Marshall McLuhans (Genosko 1999). Charles Levin untersucht Baudrillards *Cultural Metaphysics* (1996) und rückt ihn in die Nähe des Surrealismus; William Bogard analysiert mit ihm die Überwachungsgesellschaft bzw. die *Simulation of Surveillance* (1996). Rex Butler (1999) ergründet auf hohem Niveau die philosophischen Paradoxien des radikalen Denkens; Richard J. Lane (2000) führt ihn als Diagnostiker der Postmoderne ein; Paul Hegarty (2004) erörtert in seiner Einführung ebenfalls die gegenwartsdiagnostischen Bezüge, aber auch die geistesgeschichtlichen Kontexte des Baudrillard'schen Denkens. Victoria Grace nimmt *Baudrillard's Challenge* (2000) aus feministischer Perspektive auf; William Merrin (2005) untersucht die medientheoretischen, Sean Cubitt (2001) ebenso wie William Pawlett (2007) noch einmal die soziologischen Aspekte des Werkes.

Darüber hinaus finden sich eine ganze Reihe von Sammelbänden¹⁷, mehrere einführende Reader¹⁸ mit Texten Baudrillards und Interviews, eine voluminöse, vierbändige Sammlung internationaler Sekundärliteratur (Gane 2000b), ein *Baudrillard Dictionary* (Smith 2010) sowie eine (überraschend gute) Einführung in *Comicstrip*-Form (Horrocks/Jevtic 1996). Seit 2004 erscheint sogar ein von Gerry Coulter herausgegebenes, vierteljährlich und in digitaler Form erscheinendes *International Journal of Baudrillard Studies*.¹⁹ Hilfreich ist außerdem der *Baudrillard Index*, ein Verzeichnis mit Fundstellen zentraler Begriffe, das Coulter (2007) in Form einer 475-seitigen (!) pdf-Datei zusammengestellt hat.

Was die thematischen Schwerpunkte der Rezeption im englischsprachigen Raum betrifft, ist bemerkenswert, wie stark Baudrillard, hierzulande kaum denkbar, als (neo-) marxistischer Denker oder sogar als Vertreter der Kritischen Theorie verhandelt wird.²⁰ Den Hauptstrom bildet allerdings auch hier – jedoch

¹⁶ Eine Bibliografie von Texten zu Baudrillard, die bereits auf dem Stand von 1997 kaum noch überschaubar ist, findet sich in Zurbrugg 1997b: 168–179.

¹⁷ Herausgegeben u. a. von Frankovits (1984), Stearns/Chaloupka (1992), Rojek/Turner (1993), Kellner (1994), Zurbrugg (1997b), Bishop (2009), Clarke et al. (2009).

¹⁸ *Selected Writings* (1988, hg. v. Mark Poster), *The Revenge of the Crystal* (1990, hg. v. Paul Foss/Julian Pefanis), *Baudrillard Live* (BL, 1993, hg. v. Mike Gane), *The Uncollected Baudrillard* (2001, hg. v. Gary Genosko), *The Conspiracy of Art* (CA, 2005, hg. v. Sylvère Lotringer), *The Jean Baudrillard Reader* (2008b, hg. v. Steve Redhead).

¹⁹ Frei zugänglich unter: <http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies> (Letzter Zugriff: 28.4.2011).

²⁰ Vgl. u. a. Levin 1983, Kroker/Cook 1986, Gane 1991, Poster 1995, Kellner/Best 1997.

nicht unbedingt im Widerspruch dazu – die Wahrnehmung als Theoretiker der postmodernen Mediengesellschaft.²¹ Überdies wird er als bedeutender Konsumsoziologe wahrgenommen (Ritzer 1998, Featherstone 2007), als Soziologe in der Tradition der Durkheim-Schule (Baldwin 2008) und insbesondere im Verhältnis zu Georges Bataille (Pefanis 1991, Pawlett 1997, Merrin 1999) sowie zur Ethnologie (Sahlins 1976, Webster 1989).

²¹ Stellvertretend für die kanonische Rezeption als Theoretiker der Postmoderne siehe Kroker/Cook 1986, Kellner 1989, Norris 1990, Bauman 1992, Poster 1995, Best/Kellner 1997, Ritzer 1997, Lane 2000, Featherstone 2007, Woodward 2010, dagegen aber auch Gane 1991. Zur heiklen Frage der Zuordnung Baudrillards zur Postmoderne siehe 6.2.3.

2 Theorie der Konsumgesellschaft

»You have a classy girl and an Alfa-Romeo 2600 Sprint?
Just add ›Green Water‹ cologne and the trinity is complete«
(CS 90)

Baudrillards Denkweg beginnt auf dem Pfad des westlichen Marxismus bzw. Neomarxismus, also jener Strömung innerhalb der radikalen Linken, die sich gegen die kapitalistische Marktherrschaft ebenso richtet wie gegen die realsozialistischen Staatsdiktaturen des Ostens. Theoretisch geprägt durch die Arbeiten seines marxistischen Doktorvaters Henri Lefebvre und die Situationisten um Guy Debord, aber auch durch strukturalistisch-zeichentheoretische Einflüsse, entwirft Baudrillard in seinen ersten Büchern eine weitreichende Kritik der kapitalistischen Konsumgesellschaft. Er untersucht die verborgene Ordnung der Dinge im zeichenhaften System des Konsums, weist auf die inneren Widersprüche dieser künstlich geschaffenen Zeichenwelt hin und spürt dem ›funktionellen Rausch‹ nach, der unseren Alltag ideologisch durchzieht (*Das System der Dinge*, 1968). Darüber hinaus dekonstruiert er das kollektive Imaginäre der Konsumgesellschaft und ihre große Erzählung vom Schlaraffenland, nimmt die soziale Sprengkraft des Konsumregimes in den Blick und kommt zur paradoxen Diagnose einer zugleich integrierten und desintegrierten, gleichermaßen disziplinierten wie anomischen Gesellschaft (*Die Gesellschaft des Konsums*, 1970).

2.1 Das System der Dinge

2.1.1 Zwischen Marxismus und Strukturalismus

Baudrillard erstes Buch *Das System der Dinge* (SD), erstmals erschienen im Jahr 1968, ist eine geringfügig überarbeitete Fassung seiner 1966 bei Henri Lefebvre eingereichten Dissertation. Als wesentliche Einflüsse des frühen Baudrillard lassen sich zwei Linien ausmachen: eine marxistische Linie, die von Marx über Lefebvre zu Guy Debord und den Situationisten führt, sowie eine strukturalistisch-zeichentheoretische Linie, die von Ferdinand de Saussure, dem Gründervater des Strukturalismus, zu Roland Barthes und seinen semiologischen Analysen der Werbung und der Mode führt. In *Das System der Dinge* sind vor allem Lefebvre und Barthes präsent; sehen wir uns diese beiden Autoren zum Einstieg etwas ge-

nauer an, um vor ihrem Hintergrund Baudrillards eigenen Ansatz besser verorten zu können.

Henri Lefebvres *Kritik des Alltagslebens*, erstmals 1947 veröffentlicht und 1958/1961 in zwei Bänden mit einer neuen Einleitung versehen wieder aufgelegt, war eines der einflussreichsten Werke innerhalb der französischen Neuen Linken.²² Insbesondere das Denken der Situationistischen Internationale wurde durch sie in vielerlei Hinsicht geprägt.²³ Als Marxist interessiert sich Lefebvre für die Kritik des Kapitalismus und der Lohnarbeit, die Unterdrückung und Entfremdung der Arbeiter und Angestellten, die Ideologien, mit denen die kapitalistische Herrschaft auf geistiger Ebene aufrechterhalten und legitimiert wird, sowie die möglichen Wege der Befreiung, des revolutionären Umsturzes der bestehenden Ordnung. Vor allem jedoch rückt Lefebvre in den Blick, was die Philosophie bislang systematisch ausgeblendet hatte: das »wirkliche Leben der Arbeiter« (Lefebvre 1968: 22), das sich weder in den Geschichtsbüchern noch den Zeitungsmeldungen wiederfindet. Anders als der traditionelle Marxismus, der sich zumeist auf die Analyse der Produktionsprozesse konzentriert, untersucht Lefebvre das *Alltagsleben der Konsumenten* – »die bürokratische Gesellschaft des gelenkten Konsums« (ebd.: 99–154), die imaginären Funktionen des Autos als »Königs-Objekt« (ebd.: 142) oder die gesellschaftliche Bedeutung der Werbung als »Sprache der Ware, zur höchsten Vollendung ausgearbeitet« (ebd.: 147).

Trotz seines Interesses für die Dimension der Zeichen (Lefebvre 1961b: 110 ff.) und den »*Zeichenkonsum*« (Lefebvre 1968: 145), die ihn von traditionsmarxistischen, ökonomistischen Ansätzen grundlegend unterscheidet, kritisiert Lefebvre aber auch den Strukturalismus, die Wissenschaft der Zeichen. Mit dem bei den Strukturalisten so prominenten Begriff des Systems kann er wenig anfangen (Lefebvre 1965: 198 f., 1968: 139), noch weniger mit der »bis zum Überdruß getriebene[n] Akzentuierung des Strukturbegriffs«, bei der »das Lebendige durch das Tote erfaßt« werde (Lefebvre 1961a: 176 f.). Lefebvre ist es um lebendige Handlungen zu tun, nicht um formale Systeme und ihre starren Ordnungsschemata. Die Revolution, die er dem entfremdeten Alltagsleben gegenüberstellt, malt er als rauschende »Wiederherstellung des Festes« (Lefebvre 1968: 56) aus:

²² Eine aus der Rückschau verfasste Zusammenfassung und Weiterentwicklung bietet Lefebvre in *Das Alltagsleben der modernen Welt* (1968). Wichtige Überlegungen zum Strukturalismus finden sich auch in *Metaphilosophie* (1965).

²³ So lehnt sich bereits der situationistische Begriff der »Situation« als eine den Alltag und das System der Herrschaft transzendierende Erfahrung eng an Lefebvres »Theorie der Momente« an (Lefebvre 1961b: 176–194; dazu Situationistische Internationale 1960). Lefebvre nimmt zeitweilig sogar an den Treffen der SI teil, bis er sich schließlich aber mit Debord überwirft, wie umgekehrt auch Debord die Vorlesungen Lefebvres besucht (Hussey 2001: 140). Lefebvre selbst bezeichnet seine Beziehung zur SI in einem Interview im Nachhinein wehmütig als »love story that ended badly, very badly« (Lefebvre 1983). Zur SI vgl. Abschnitt 2.2.1.

»Die mögliche Revolution wird der Alltäglichkeit ein Ende setzen, indem sie, gewaltsam oder behutsam, die Verschwendungssucht, die Vergeudung, das Aufplatzen der Zwänge von neuem in sie einführt. Die Revolution wird also nicht nur auf der ökonomischen, politischen oder ideologischen Ebene definiert, sondern viel konkreter durch das Ende des Alltäglichen.« (Ebd.: 57)

Baudrillard wird später, über den Umweg Nietzsches und vor allem Batailles, mit seinem Konzept des ›symbolischen Tausches‹ eine ähnliche Utopie des Lebendigen verfolgen (siehe 2.2.2, 3.1.2). Sein erstes Buch hingegen liest sich noch weitgehend frei vom revolutionären Pathos seines leidenschaftlichen Doktorvaters. Eher prosaisch will Baudrillard eine »erschöpfende Nomenklatur der Dinge« (SD 10) aufstellen, um jene Vorgänge zu erforschen, »die zwischen Menschen und Gegenständen Beziehungen stiften« und in denen sich zugleich die »Systematik der menschlichen Verhaltensweisen und Verhältnisse« widerspiegelt (SD 11). Der von Lefebvre abgelehnte Begriff des Systems spielt bereits dem Titel nach eine prominente Rolle, und sogar von einem »strukturalen Entwurf« (SD 11) ist die Rede. Es ist denn auch nicht allein der Einfluss Lefebvres, der hier Pate steht: Als zweiter wichtiger Ideengeber macht sich der Semiologe und Strukturalist Roland Barthes bemerkbar, auf den sich Baudrillard an mehreren Stellen bezieht (SD 18 f., 36).

Strukturalismus und Poststrukturalismus

Unter *Strukturalismus* – eng verwandt mit *Semiologie* bzw. *Semiotik*, der ›Zeichentheorie‹ – versteht man eine in den Sozial-, Kultur- und Literaturwissenschaften des 20. Jahrhunderts einflussreiche Strömung, welche die Erkenntnisse der linguistischen Sprachanalyse auf die Analyse sozialer und kultureller Phänomene überträgt (›Linguistic turn‹). Als wichtigster Vorläufer und Wegbereiter des Strukturalismus gilt der Genfer Linguist Ferdinand de Saussure (1857–1913), dessen Analyse der Sprache als »System von Zeichen« (Saussure 1916: 18) der Sprachwissenschaft revolutionär neue Perspektiven eröffnete, die dann unter anderem von Roman Jakobson (1896–1982) und Louis Hjelmslev (1899–1965) zum Strukturalismus weiterentwickelt wurden.

Auf Saussure geht insbesondere die im Strukturalismus verbreitete Terminologie zurück, die zwischen *signifiant* bzw. ›Signifikant‹ und *signifié* bzw. ›Signifikat‹ unterscheidet. Der Signifikant ist der *bezeichnende* Teil des Zeichens, z. B. die Buchstabenfolge ›Baum‹; das Signifikat der dadurch *bezeichnete* Teil, hier das Vorstellungsbild des Baumes. Zwischen beiden gilt der »Grundsatz der Beliebigkeit des Zeichens« (Saussure 1916: 79): Die jeweilige Zuordnung von Signifikant und Signifikat ist ›arbiträr‹, das heißt allein durch die – letztlich zufällige – Beziehung der Signifikanten *untereinander* bestimmt. Ein Zeichen bezeichnet exakt das, was die anderen Zeichen *nicht* bezeichnen: »Der Wert der Buchstaben ist lediglich negativ und differentiell« (ebd.: 143). Erst durch die Analyse des Signifikantensystems im Ganzen lässt sich also die Bedeutung bzw. der Wert der einzelnen Signifikanten bestimmen (zu ›Bedeutung‹ und ›Wert‹ vgl. 3.2.2). Charakteristisch für strukturalistische Analysen ist darum stets ein *analytisches Primat des Systems*, das heißt des strukturierenden Ganzen vor den strukturierten Einzelementen.

Der *sozialwissenschaftliche Strukturalismus* untersucht auch zunächst nicht-sprachliche Phänomene unter dem Blickwinkel der Linguistik, das heißt als Systeme von Signifikanten. Meist zielt die Analyse auf die Rekonstruktion unbewusster Regelsysteme ab, die ›wie in der Sprache‹ auch in der sozialen Sphäre anzutreffen sind, beispielsweise in den komplizierten Verwandtschaftssystemen der Stammesgesellschaften, die der Ethnologe und bedeutendste Vertreter des sozialwissenschaftlichen Strukturalismus, Claude Lévi-Strauss (1908–2009), in *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1947) akribisch analysiert.

Die vom Strukturalismus geprägten Denker Jacques Lacan (1901–1981), Roland Barthes (1915–1980) und Michel Foucault (1926–1984) markieren zugleich den Übergang zum *Poststrukturalismus*. Dieser wendet sich vom universalistischen Anspruch der Strukturalisten ab und radikalisiert stattdessen die *konstruktivistische* Seite des Strukturalismus. Wo jener, insbesondere bei Lévi-Strauss, nach der *einen*, universalen und überzeitlichen Struktur des menschlichen Geistes gesucht hatte, nimmt der Poststrukturalismus die vielfältigen Kontext- und Entstehungsbedingungen von Strukturen in den Blick, ihre Partikularität, Pluralität und Unabschließbarkeit, damit auch ihre Grenzen, Brüche und Wandlungen. Beispiele für diese dynamisierende Theoriebewegung sind Jacques Derridas (1930–2004) ›Dekonstruktion‹, in der scheinbar universale und natürliche Strukturen nach ihrem ›konstitutiven Außen‹ befragt und dadurch ›denaturalisiert‹ werden, Foucaults Diskursanalyse, welche die Produktion der Subjekte durch die gesellschaftlichen Diskurse untersucht, oder die diskursanalytische Hegemonietheorie von Ernesto Laclau (geb. 1935) und Chantal Mouffe (geb. 1943). Andere wichtige Vertreter des poststrukturalistischen Denkens sind Gilles Deleuze (1925–1995), Julia Kristeva (geb. 1941), Luce Irigaray (geb. 1932), Judith Butler (geb. 1956), Slavoj Žižek (geb. 1949), Alain Badiou (geb. 1937) oder Jacques Rancière (geb. 1940). In Frankreich ist das Etikett ›Poststrukturalismus‹, im angelsächsischen Raum auch als ›French Theory‹ bezeichnet, allerdings kaum gebräuchlich, zumal die Grenzen zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus ohnehin fließend sind – wie im Übrigen auch die Grenzen gegenüber nicht-strukturalistischen, z. B. marxistischen Denkrichtungen, etwa bei Louis Althusser (1918–1919).

Weiterführende Literatur: Brügger/Vigso 2002, Dosse 1999, Stäheli 2000, Angermüller 2005.

In *Die Sprache der Mode* (frz.: *Le système de mode*, 1967) betrachtet Barthes das Phänomen der Frauenmode – und zwar eher den *Diskurs* der Mode in Modezeitschriften als die dort verhandelten Kleidungsstücke selbst – unter strukturalistischen Gesichtspunkten. Er analysiert sie als »Zeichensystem«, um so dem »kollektiven Imaginären« (Barthes 1967: 9) der Gesellschaft auf die Spur zu kommen. Bereits in *Mythen des Alltags* (1957) hatte er Werbekampagnen und Konsumgüter auf ihre ideologischen Dimensionen hin untersucht und zu diesem Zweck eine eigene linguistische Theorie des Mythos als »*sekundäres semiologisches System*« (Barthes 1957: 92) entworfen, das heißt als »Metasprache« (ebd.: 93), in der bereits existierende Aussagen noch einmal neu reformuliert werden. Die mythische Sprache bewirkt dabei eine »*Deformierung*« (ebd.: 103) des ursprünglichen Sinns, eine Dekontextualisierung und Entpolitisierung der ursprünglichen Aussage: Der »*Mythos ist eine entpolitisierte Aussage*« (ebd.: 131), in der komplexe soziale Sachverhalte auf einfache und stereotype Bilder reduziert werden.

Auch die alltäglichen Dinge, Werbebotschaften und Konsumprodukte, so lassen sich die Analysen von Lefebvre und Barthes bei aller Differenz zusammenfassen, haben eine ideologische Botschaft, die es zu entschlüsseln gilt. Baudrillards eigene Analyse ist davon nicht weit entfernt. In gewissem Sinne lässt sich *Das System der Dinge* als Fortsetzung der *Kritik des Alltagslebens* verstehen, gegen Lefebvre aber auch als Integration strukturalistischer Methoden in die marxistische Ideologiekritik.

2.1.2 Vom Gebrauchswert zum Zeichenwert

Sein Forschungsprogramm bringt Baudrillard mit folgender These auf den Punkt: »In der Ausgestaltung des Wohnraumes spiegeln sich die Familien- und Gesellschaftsstrukturen einer Epoche wider.« (SD 23) Diese in den alltäglichen Umgang mit den Dingen eingelassenen Familien- und Gesellschaftsstrukturen gilt es, so Baudrillards methodischer Ansatz, mit Hilfe der strukturalistischen Analyse ideologiekritisch zu rekonstruieren (SD 9–19). Denn die Dinge sind Elemente in einem »System der Signifikationen« (SD 239), einem abstrakten System der zeichenhaften Bedeutungen. Die einzelnen Dinge können folglich nur innerhalb dieses übergeordneten Systems adäquat beschrieben werden, da sie ihre kulturelle Bedeutung überhaupt erst im Kontext dieses Systems gewinnen. Das heißt für die konkrete Analyse beispielsweise, die »Position des Wagens im Rahmen der Globalordnung [zu] beleuchten« (SD 86), wobei mit »Globalordnung« das die Gesellschaft durchziehende kulturelle Bedeutungssystem gemeint ist, das alle Bereiche des Lebens bestimmt.

Dieses wohlorganisierte kulturelle System von Bedeutungen ist das eigentliche Thema von Baudrillards Untersuchung. Die Analyse zielt nicht primär auf die Dinge selbst, sondern auf das *System* der Dinge, wobei mit diesem gleichfalls nicht so sehr das System der *Dinge* bzw. Gegenstände selbst gemeint ist als vielmehr »das System der *Signifikation* dieser Gegenstände« (SD 10, Hervorh. d. Verf., S. Str.). Wie der Mythos bei Barthes ist auch das System der Dinge ein sekundäres semiologisches System. Über die Welt der Dinge – die zunächst eine technische Welt ist –, spannt sich eine zweite Ebene auf, die den Dingen einen sekundären Sinn verleiht. »Alle unsere Gebrauchsgüter [...] streben [...] andauernd aus dem technischen Verband in einen zweiten Signifikationsbereich, fliehen vom technischen System in das kulturelle.« (SD 15)

Eine solchen Vorgang der sekundären Signifikation hatte im Grunde schon Marx im ersten Band des *Kapitals* (1867) beschrieben. Dort beschreibt Marx, wie sich der Tauschwert über den Gebrauchswert der Ware legt und diesem den Rang

abläuft.²⁴ Wie bei Baudrillard spielt auch bei Marx das Moment der *Abstraktion* eine entscheidende Rolle. Die kapitalistische Produktionsweise reduziert nicht nur den produzierenden Menschen auf eine »bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit« bzw. auf »abstrakt menschliche Arbeit« (Marx 1867: 52), sondern lässt auch das hergestellte Ding selbst auf einen abstrakten Träger von Tauschwert zusammenschrumpfen, bei dem alle »sinnlichen Beschaffenheiten [...] ausgelöscht« (ebd.) sind. Die sekundäre Signifikation vollzieht sich hier als Einschreibung der Dinge und Menschen in das abstrakte System des Tauschwertes bzw. des kapitalistischen Marktes. In ihrem Zuge verwandelt sich das Ding von einem Gebrauchsding zur Befriedigung konkreter Bedürfnisse in ein Tauschobjekt, ein *Äquivalent* für andere Dinge, einen *Stellvertreter*, ja ein *Zeichen*.

Baudrillard spinnt diesen Gedanken fort und radikalisiert ihn: Was die kapitalistische Ökonomie mit den Menschen und ihren Dingen anstellt – sie in abstrakte Elemente innerhalb eines Systems zu verwandeln –, das stellt auf seine Weise das System des Konsums noch einmal mit ihnen an. So wird das Ding zum Zeichen nicht nur innerhalb des ökonomischen, sondern auch innerhalb des kulturellen Systems.²⁵ ›Zeichenwert‹, »sign value« (CPES 66), wird Baudrillard dazu später auch sagen. In *Das System der Dinge* spricht er von einer »Zeichenfunktion« (SD 84). Sie ist vor allem dadurch bestimmt, dass sie *rein kulturell* ist, weitestgehend abgekoppelt von den materiellen Ebenen der Natur und der Technik:

»Die Kohärenz des funktionellen Systems der Gegenstände beruht darauf, daß diese [...] keinen Eigenwert mehr haben, sondern eine universelle Zeichenfunktion. Die Ordnung der Natur [...] ist hier überall nur zeichenhaft zugegen. Die Materialität der Gegenstände steht nicht mehr in einem Spannungsverhältnis zur Stofflichkeit der Bedürfnisse; diese beiden inkohärenten, primären und einander widersprechenden Systeme werden durch das Dazwischentreten eines abstrakten Systems manipulierbarer Zeichen, also durch die Funktionalität, elidiert.«²⁶ (SD 84)

Welche Rolle spielt der Begriff der ›Funktionalität‹ in diesem Zitat und damit im System der Dinge? Der zumeist technisch konnotierte Begriff ist doppeldeutig, weist Baudrillards zeichentheoretischer Ansatz doch gerade auf die Irrelevanz der

²⁴ Als ›Gebrauchswert‹ bezeichnet Marx (1867: 49 ff.) den konkreten *Nutzen* eines Dings für denjenigen, der es verwendet, während der ›Tauschwert‹ darin besteht, dass das Ding als Ware zu einem bestimmten *Preis* gegen eine andere Ware getauscht werden kann. Der Gebrauchswert gehorcht einer Logik der menschlichen *Bedürfnisse*, der Tauschwert der ökonomischen *Äquivalenzlogik*. Zu Baudrillards Kritik des Gebrauchswertbegriffs als *Alibi des Tauschwertes* siehe CPES 130–142; zur Kritik des Bedürfnisbegriffs Abschnitt 2.2.3.

²⁵ Wir werden auf diesen Gedanken im Kontext von Debords Theorie des Spektakels sogleich noch einmal zurückkommen (2.2.1).

²⁶ *Elidieren* bedeutet ›herausstoßen, streichen, tilgen‹.

technischen Funktion innerhalb des kulturellen Bedeutungssystems hin. Baudrillard löst diesen scheinbaren Widerspruch, indem er zwischen »Funktion« und »Funktionalität« unterscheidet (SD 83). Während die Funktion eines Gegenstandes auf reale Bedürfnisse verweist und diese befriedigt (eben darin besteht seine Funktion bzw. sein Gebrauchswert), gründet *Funktionalität* gerade auf der Abwesenheit oder wenigstens Irrelevanz einer solchen Funktion. Funktionalität ist eine kulturelle Konstruktion, ein *Zeichen*, das den Zusammenhang mit realen Funktionen eher vorspielt und vortäuscht. Funktionalität ist eine ideologische, keine technische Kategorie, ganz so wie auch Technizität, im Unterschied zu Technik, selbst keine technische Kategorie ist, sondern ein Modus des kulturellen Systems (wie schon das Suffix ›-ität‹ andeutet, SD 84). Worauf die Funktionalität verweist, ist letztlich also das System der Dinge selbst:

»Funktionalität heißt das Vermögen, sich in ein zusammenhängendes Ganzes zu integrieren. Für den Gegenstand bedeutet das die Möglichkeit, über seine ›Funktion‹ hinauszuwachsen und eine zweite zu übernehmen, zu einem Element des Spieles im Rahmen eines universellen Systems der Zeichen, der Kombination und des Kalküls zu werden.« (SD 83)

Zur Erläuterung führt Baudrillard das Beispiel der überdimensionierten Kotflügel der klassischen amerikanischen Straßenkreuzer der 50er Jahre an. Ihre Funktionalität ist rein zeichenhafter Art, sie deuten »auf ein sublimes Dahinrasen« hin und suggerieren eine »imaginäre Kraft« (SD 78). Auf der Ebene der unmittelbaren technischen Funktion sind sie sogar dysfunktional, da sie »das Gewicht des Wagens erhöhen und seine Wendigkeit behindern« (SD 78). Es geht aber eben nicht um reale Geschwindigkeit, sondern um ihre zeichenhafte Andeutung, nicht um Funktion, sondern um die Fiktion der Funktion – ein *Simulakrum der Funktionalität* bzw. ein »functional simulacrum«, wie Baudrillard ein Jahr später in »Sign Function and Class Logic« (1969, in: CPES 32) auch formuliert. Ansatzweise klingt beim Beispiel des Wagens auch der später so bedeutsame Begriff des *Hyperrealen* an, also desjenigen, was als Simulakrum »realer als das Reale« (FS 12, vgl. 5.2.2) ist. Die Kotflügel der Straßenkreuzer sind funktionaler als das Funktionale, sie übertreiben ihre eigene Realität und schießen damit über das Reale hinaus.

Für Autos indes interessiert Baudrillard sich nur am Rande. Vor allem auf den Stil von Wohnungseinrichtungen und ihren historischen Wandel verwendet er seine analytische Energie. Baudrillard skizziert eine geschichtliche Entwicklung des Stils, an welcher sich zugleich die zunehmende Durchsetzung des modernen Lebensstils ablesen lässt. Den Beginn der Analyse markiert »das überlieferte Milieu« (SD 23–25) mit dem Bürgertum als typischem Klassenträger, dessen stilisti-

sche Hegemonie sich grob auf das 19. Jahrhundert datieren lässt. Das bürgerliche Interieur, so führt Baudrillard aus, trägt ein »patriarchalisches Gepräge« (SD 23) und ist, wie er an der um Bett und Tisch kreisenden Aufteilung des Raumes belegt, nach dem Prinzip der symbolischen Personifikation zwischenmenschlicher Beziehungen strukturiert. Als innenarchitektonische Materialisierung eines familienzentrierten und patriarchalen Weltbildes scheint es, in den Worten Walter Seitters (2009: 28), nicht nur auf das 19. Jahrhundert, sondern zugleich auf »einige Jahrtausende zurückzuverweisen [...], an graue Vorzeiten erinnernd«.

Heute dagegen ist das bürgerliche Interieur weitgehend verschwunden und durch das moderne »Modell-Interieur« (SD 28–34) ersetzt. Mit den proletarischen und mittelständischen Massen als Träger (und der westlichen Gegenwartsgesellschaft als geschichtlichem Ort) folgt es einer flexibilisierten Logik des freien Arrangements ohne symbolisches Zentrum: »Die Symbolwerte und jene der Verwendungsweise verblassen neben den organisatorischen Werten.« (SD 30) Hier kommt die strukturalistische Systemidee erneut zum Tragen: Wie die Signifikanten im Sprachsystem ordnen die Dinge sich in einen rein formalen, operationalen Organisationszusammenhang ein. Damit geht eine symbolische Reduktion der Dinge einher: »Vielfach kombinierbare Monoblock-Elemente« (SD 29), der »Eindruck einer funktionalistischen Notlösung«, das Bett als »Nullpunkt einer Schlawfläche« (SD 26) etc. – all diese Insignien dessen, was man heute *Ikea-Zeitalter* nennt, repräsentieren eine Art *Nullpunkt des Interieurs*. Was bleibt, ist der Eindruck einer immensen Verarmung – »nichts ist hinzugetreten, um die Ausdruckskraft der alten symbolischen Ordnung zu kompensieren« (SD 26). Darin besteht die »Verlustanzeige« (Seitter 2009: 32), die Baudrillard uns als »wahrhaft ›physi(kal)ische‹ Umwälzung in der abendländischen Zivilisation« (ebd.) präsentiert.

2.1.3 Konsum als idealistische Praxis

Wenn die Funktion immer stärker durch das Funktionale ersetzt wird, dann bedeutet dies letztlich auch, dass »die wirkliche Funktion nur ein Alibi« darstellt und »die Form nur die Idee der Funktion« bedeutet (SD 79). Man konsumiert im Grunde Zeichen, Ideen, abstrakte Formen, die sich für Wirklichkeit nur ausgeben. Baudrillard eröffnet durch diesen Gedanken die Möglichkeit einer grundlegenden Kritik des Konsums als entwirklichter Zeichenpraxis: Fortwährend laufen die Konsumenten den jeweils neuesten Innovationen des Überflüssigen hinterher und verschwenden, in einem Kollektivwahn gefesselt, ihre Lebenszeit auf den Erwerb von »Gadgets« und anderem »Zeugs« (SD 146). Gerade je entwirklichter und objektiv sinnloser die Dinge dabei werden, desto besser können sie ihre ideelle

Zeichenfunktion ausüben.²⁷ »Denn was zu nichts mehr dient, kann uns immer noch etwas bedeuten.« (SD 145)

Baudrillards in *Das System der Dinge* entwickelte Erkenntnis lässt sich in Form einer Paradoxie formulieren: Obgleich der Gebrauch der Dinge gerade nicht auf ihrer Nützlichkeit, das heißt ihrer Funktion beruht, sondern auf einer kulturellen Signifikation, besteht eben diese Signifikation im allgegenwärtigen Anspruch auf Funktionalität. Der Einzelne erlebt sein im Grunde dysfunktionales Konsumverhalten als »funktionellen Rausch« (SD 143), in welchem er sich selbst als Kontrolleur und Arrangeur seiner Lebenswelt erfährt. Allenthalben regiert der Wahn einer maximalen Optimierung loser Elemente zu einem funktionalen Ganzen, auch wenn dieses Ganze selbst keine eigene Funktion mehr besitzt.

Das spätere Thema der Simulation als Referenzlosigkeit der kulturellen Sphäre ist hier schon systematisch angelegt. Baudrillard neigt bereits in dieser frühen Schrift dazu, die Bedeutung der kulturell-imaginären Ebene stärker zu gewichten als die technische Ebene. Nicht die Technik – der ›Stand der Produktivkräfte‹, wie man marxistisch sagen würde – bestimmt als primäre Basis den sekundären Überbau der kulturellen Formen. Es scheint vielmehr die Kultur selbst zu sein, die den technischen Wandel determiniert. Die Technologie ist nicht nur das »Ergebnis einer ununterbrochenen Interferenz eines praktischen und eines technischen Systems«, in deren Zuge »das Empirische auf das Technische zurückwirkt« (SD 17), sondern darüber hinaus, so Baudrillard mit der für ihn typischen Tendenz zur Übertreibung, eine »totale idealistische Praxis« (SD 249). In dieser absoluten Formulierung wohl kaum zu halten, kann man dieser Einsicht zumindest der Tendenz nach zustimmen: Der Konsum ist weniger ein Gebrauch realer Dinge und ihrer Funktionen bzw. Gebrauchswerte, sondern richtet sich auf die »Organisierung dieser Dinge als Bedeutung habende Substanzen«, das heißt auf den »Vollzug einer systematischen Manipulation von Zeichen« (SD 244).

Woher aber kommen die Zeichen? Wer füllt das System der Signifikationen mit Inhalt? Es sind vor allem die Massenmedien und die Werbung, denen Baudrillard gesellschaftlich stilprägende Gestaltungskraft zuschreibt. Sie geben Modelle der Lebensführung vor, injizieren Bilder, Werte und Rollenmuster. Die Werbung ist gewissermaßen die Sprache, die das System der Dinge spricht und mittels dessen die Gesellschaft sich mit sich selbst verständigt. Als System von künst-

²⁷ Ganz ähnlich hatte schon Barthes (1967: 18) den Diskurs der Mode analysiert. Während es für Barthes an dieser Stelle jedoch erst die geschriebenen *Texte* der Modezeitschriften sind, die »keinerlei praktische oder ästhetische Funktion mehr« erfüllen und »vollkommen im Hinblick auf eine Bedeutung geschaffen sind«, wohingegen an den realen Kleidern und auch an ihren Fotografien noch immer eine Spur des Praktischen, Plastischen, Realen haften, sind es für Baudrillard auch *die realen Dinge selbst*, die der Referenzlosigkeit anheimfallen. Zur Mode siehe STT 131–152, aber auch Lefebvre 1968: 140 f., Anm. 4.

lichen, kulturindustriell hergestellten »Standardzeichen« (SD 241) stellt sie ein gesellschaftliches Ordnungsraster zur Verfügung, in das alle Dinge, Menschen und Praktiken eingeordnet und klassifiziert werden können. Es spannt einen Rahmen sozial wünschenswerten Verhaltens auf, in den die einzelnen Individuen sich einfügen und dem sie sich unterordnen müssen. Dem System der Dinge auf der Ebene der materiellen Objekte entspricht ein *System des Konsums* auf der Ebene des Sozialen und eine durch das System strukturierte *Konsumethik* auf der Ebene des Subjekts. Von den letzteren beiden handelt Baudrillards zweites Buch.

2.2 Die Gesellschaft des Konsums

2.2.1 Waren, Bilder, Spektakel

1970 publiziert Baudrillard *La société de consommation*, ein Buch, trotz seines zentralen Status in Baudrillards Werk bis heute nicht ins Deutsche übersetzt wurde (engl.: *The Consumer Society*, CS). In *Die Gesellschaft des Konsums* führt Baudrillard fort, was er in *Das System der Dinge* begonnen hatte: die Analyse der alltäglichen Dingwelt, als welche der Kapitalismus im Zeitalter des Massenkonsums in Erscheinung tritt. Jetzt aber geht es noch weniger um die Dinge selbst, um die es ja auch in *Das System der Dinge* nur vordergründig ging, sondern um die soziologische Analyse der Konsumgesellschaft selbst. Stärker als im ersten Werk rücken außerdem, zwei Jahre nach dem Pariser Mai, explizit politische, klassenkämpferische Aspekte in den Mittelpunkt.

Baudrillard beginnt sein Werk ähnlich, wie Marx sein *Kapital* begann. »Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine »ungeheure Warensammlung«, leitete Marx (1867: 49) seine Analyse der kapitalistischen Gesellschaft ein. Auch Baudrillard setzt ein mit dem Blick auf diese Warensammlung. Wie Marx betont er das entfremdende Moment dieser Dingwelt im gegenwärtigen Zeitalter des Überflusses: »Strictly speaking, the humans of the age of affluence are surrounded not so much by other human beings, as they were in all previous ages, but by *objects*.« (CS 25). Der Reichtum der Dinge korrespondiert mit der Armut der zwischenmenschlichen Beziehungen. Die Objekte verdrängen das Soziale, diktieren uns ihre Funktionsgesetze und ihren Rhythmus: »We live by object-time« (CS 25).

Bis hierher deckt sich Baudrillards Analyse weitgehend mit Marx' Entfremdungstheorie, auch wenn es bei Marx weniger das Objekt selbst ist, von dem die Entfremdung ausgeht, als vielmehr die entfremdete *Arbeit* im Betrieb (Marx 1844), die freilich ebenfalls in Objektform als Takt der Maschine daherkommt (Marx 1867: 441–450). Marx aber – und das wird Baudrillard in *Der Spiegel*

der Produktion drei Jahre später entschieden kritisieren – untersucht primär die Produktionssphäre, während Baudrillard sich vor allem für die Konsumtionssphäre interessiert. Auf der Ebene der Konsumtion jedoch, und hierin besteht die entscheidende Differenz zu Marx, erscheint die Warenwelt nicht so sehr als Ansammlung von *Produkten*, sondern vielmehr als Ansammlung von *Zeichen und Bildern*.

Der Gedanke eines ›Bildwertes der Ware‹ geht auf Guy Debord und dessen einflussreiches Buch *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967) zurück, an das *Die Gesellschaft des Konsums* bereits dem Titel nach anknüpft. Aufbauend auf dem Marx'schen Modell der Entwicklungsstufen der Warenform fügt Debord diesen Entwicklungsstufen noch eine weitere Stufe hinzu: das ›Spektakel‹. So wie bei Marx (1867: 62–85, 161–170) aus dem einzelnen Ding durch den kapitalistischen Tausch eine abstrakte Ware wird, aus der Ware durch einen weiteren Abstraktionsschritt dann Geld und aus dem Geld wiederum Kapital, so wird auch das Kapital als bereits hochgradig abstrakte Form des Wertes im Spektakel noch ein weiteres Mal abstrahiert: »Das Spektakel ist das *Kapital* in einem solchen Grad der Akkumulation, daß es zum Bild wird.« (Debord 1967: 27)

Guy Debord und die Situationistische Internationale

Die *Situationistische Internationale* (SI) war eine Gruppe von Künstlern und Intellektuellen, die 1957 in Paris gegründet wurde und bis zu ihrer Selbstauflösung im Jahr 1972 bestand. Sie ging aus der Bewegung der *Lettristen* hervor, einer avantgardistischen, dadaistisch-surrealistischen Kunstbewegung, die 1945 gegründet wurde und eine ›lettristische Revolution‹ proklamierte, in welcher die Befreiung des Buchstabens (frz.: *lettre*) eine entscheidende Rolle spielte. Aus ihr spaltete sich zunächst die *Lettristische Internationale* ab, aus dieser wiederum die SI. Der 1957 gegründeten Gruppe gehörten jeweils um die zehn bis zwanzig häufig wechselnde Mitglieder an, am bekanntesten ihr Gründer und Vordenker Guy Debord (1931–1994), Raoul Vaneigem (geb. 1934) und der Künstler Asger Jorn (1914–1973).

Ganz im Geiste der künstlerisch-politischen Avantgardebewegungen, die in der Entwicklung der modernen Kunst eine so wichtige Rolle gespielt hatten, kämpfte die SI für eine ›Aufhebung der Kunst‹, das heißt für ihre Verwirklichung in der revolutionären Umwälzung des Alltagslebens. Eine zentrale Rolle spielte dabei die Herstellung von ›Situationen‹, in denen der entfremdete Zeitfluss des Alltagslebens aufgesprengt werden sollte. Künstlerisch stand die SI für Praktiken der ›Entwendung‹ (›*détournement*‹) und subversiven Zweckentfremdung bestehender Kunstwerke, Objekte oder Texte. Der Filmemacher René Viénet (geb. 1944) etwa vertonte einen asiatischen Kung-Fu-Film neu und verwandelte ihn so in eine scharfzüngige Erzählung über den Kampf zwischen realsozialistischer Bürokratie und revolutionärer Arbeiterklasse.

Mehr noch denn als Künstlergruppe verstand sich die SI allerdings als politische, radikal anti-kapitalistische, rätekommunistisch-anarchistische Bewegung, die dem Gedanken der ›generalisierten Selbstverwaltung‹ und der Spontaneität der Massen anhing. In ihrer Ablehnung staatlicher Herrschaft und politischer Stellvertretung war sie sowohl gegen den westlichen Kapitalismus wie auch gegen den Sowjetkommunismus und den Maoismus gerichtet. In den 60er Jahren gewannen die Situatio-

nisten einen nicht unbedeutenden Einfluss auf die französische Studentenbewegung und machten mit Publikationen *Über das Elend im Studentenmilieu* (1966) oder Raoul Vaneigems *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen* (1967) von sich reden. Das zentrale Hauptwerk der Bewegung war Guy Debords *Die Gesellschaft des Spektakels* (1967), eine von Hegel, Marx, Georg Lukács und Lefebvre geprägte Analyse des modernen Konsumkapitalismus, die einen der theoretisch innovativsten Beiträge zur marxistischen Theoriebildung im 20. Jahrhundert darstellt.

Weiterführende Literatur: Debord 1967, Vaneigem 1967, Hussey 2001, Baumeister/Zwi/Negator 2005.

Was hat es mit dieser okkult anmutenden Bildwerdung der Ware bei Debord auf sich? Gemeint ist, dass im entwickelten Konsumkapitalismus eine Ware nicht einfach aus sich heraus attraktiv erscheint, sondern dass sie ein imaginäres Eigenleben annehmen muss, um überhaupt wahrgenommen zu werden. Gerade ihre Gleichheit als Äquivalente zwingt die gegeneinander um Käufer konkurrierenden Waren, im Rahmen einer *imaginären Ökonomie zweiter Ordnung* ihre nicht vorhandene Besonderheit zur Schau zu stellen. Aus der universalen Austauschbarkeit äquivalenter Werte formiert sich das Spektakel des scheinbar Besonderen, Einzigartigen, Individuellen (Debord 1967: 39; Baumeister/Zwi/Negator 2005: 61). Um eine Ware zu verkaufen, wird eine Anrufung ihres Zeichen- bzw. Bildwertes inszeniert, indem man ihre Fähigkeit beschwört, Symbol für etwas anderes zu sein.²⁸ So kommt es, dass im gegenwärtigen Kapitalismus die Bilder der Dinge wichtiger werden als die Dinge selbst – und sich immer stärker in den Vordergrund des Sozialen drängen. »Das Spektakel ist der Moment, worin die Ware zur *völligen Besetzung* des gesellschaftlichen Lebens gelangt ist. Das Verhältnis zur Ware ist nicht nur sichtbar geworden, man sieht sogar nichts anderes mehr: die Welt, die man sieht, ist seine Welt.« (Debord 1967: 35)

Auch wenn Baudrillard sich auf Debord explizit nur selten und dann zumeist kritisch bezieht, ihn (aufgrund seines Ökonomismus) sogar für *überholt* erklärt (MP 120, PS 48, FS 226, UD 17), ist die theoretische Prägung durch Debord doch überdeutlich. In *Die Gesellschaft des Konsums* beginnt sie bereits im Begriff des Konsums selbst, der an einer Stelle ganz im Geiste Debords als »purchase and possession of visible objects« (CS 57) definiert wird. Im Grunde buchstabiert Baudrillard die situationistische Analyse des Spektakels nur weiter aus und ver-

²⁸ Eine treffende Beschreibung dafür findet sich bei Slavoj Žižek (2002: 118): »Im ›Kulturkapitalismus‹ wird das Verhältnis zwischen einem Objekt und seinem Symbol/Sinnbild umgedreht: Nicht das Bild repräsentiert das Produkt, sondern das Produkt das Bild. Wir kaufen ein Produkt, etwa einen Apfel, weil er das Bild eines gesunden Lebensstils repräsentiert.« Zu den »Bildwelten der Wunschökonomie« siehe auch Strehle 2009a.

sucht diese zu radikalieren. Die Frage, die ihn antreibt, lautet: Was passiert eigentlich mit einer Welt, die ganz und gar bildförmig geworden ist?

2.2.2 Konsumethik: Zwischen Schlaraffenland und ›Arbeit am Glück‹

Auch für seine Analyse der Konsumgesellschaft setzt Baudrillard strukturalistisch an. Wie die Zeichensysteme durch einen privilegierten Signifikanten, einen ›Herrensignifikanten‹ bzw. ›Knotenpunkt‹ zusammengehalten und stabilisiert werden (Laclau/Mouffe 1985: 150), so benötigt auch das System des Konsums einen solchen stabilisierenden Signifikanten. Mit seiner Hilfe versucht Baudrillard, der inneren Einheit der Konsumgesellschaft, ihrem *imaginären Referenzpunkt* auf die Spur zu kommen. In der Tat ist es ein bestimmtes *Bild*, das die Konsumgesellschaft in ihrem Inneren strukturiert. Das einzelne Zeichen, die einzelne Ware, hat an einem gesellschaftlichen Gesamtbild teil, das einer bestimmten Selbstwahrnehmung der Gesellschaft entspricht. Dieses Bild, so Baudrillard im Anschluss an John Kenneth Galbraith, ist das Bild der *Überflussgesellschaft*.²⁹ Wie ein Teil für das Ganze, *pars pro toto* (vgl. CS 26), verweist jede einzelne Ware auf die Idee des *Schlaraffenlandes*, welches eine Art imaginären archimedischen Punkt der Konsumgesellschaft bildet. Ihr Sinnbild sind die Kaufhäuser mit ihren Warenbergen: »There is something more in this piling high than the quantity of products: the manifest presence of surplus, the magical, definite negation of scarcity, the maternal, luxurious sense of being already in the Land of Cockaigne.« (CS 26)

Nicht nur die Warenberge in den Geschäften, auch die *Müllberge* versinnbildlichen diesen Überfluss. Im Begriff der ›Wegwerfgesellschaft‹ hat er mittlerweile sogar in den allgemeinen Sprachgebrauch Eingang gefunden. Weit von einem bloß unerwünschten und zu reduzierenden Nebeneffekt des Konsums entfernt, kommt ihm eine wichtige symbolische Funktion zu – »it is waste, in some way, which orientates the whole system« (CS 45). Der Müll markiert die für das Selbstbild der Gesellschaft entscheidende Grenze zwischen dem Nützlichen und Notwendigen auf der einen Seite und dem Überflüssigen, der Verschwendung, dem Luxus auf der anderen Seite. Denn jede Gesellschaft, so Baudrillard, benötigt bestimmte Gesten der Verschwendung, um sich selbst ihrer eigenen Vitalität und Kraft zu versichern:

²⁹ Vgl. Galbraith (1958), auf das sich Baudrillard in CS immer wieder bezieht (CS 51–55, 71–75, 83), wobei er sich letztlich aber – wie übrigens schon Lefebvre (1968: 77), doch weniger pointiert als Baudrillard – vom Begriff der Überflussgesellschaft distanziert (vgl. 2.2.3).

»All societies have always wasted, squandered, expended and consumed beyond what is strictly necessary for the simple reason that it is in the consumption of a surplus, of a superfluity that the individual – and society – feel not merely that they exist, but that they are alive.« (CS 43)

Baudrillard knüpft hier an Georges Batailles in »Der Begriff der Verausgabung« (1933) und *Der verfeimte Teil* (1949) formulierte Prinzip der ›unproduktiven Verausgabung‹ an, das als ›Gesetz der allgemeinen Ökonomie‹ nach Bataille viel grundlegender ist als das knausrige Gesetz der Produktion und des Profits, das wir allgemein mit der wohlkalkulierten Sphäre der Ökonomie identifizieren.³⁰ Wo produziert wird, so Bataille, entsteht immer auch Überschuss, und dieser Überschuss drängt danach, verausgabt, verschwendet, ja *zerstört* zu werden – »willentlich oder nicht, in glorioser oder in katastrophischer Form« (Bataille 1949: 45), entweder also im rauschhaften Fest oder im nicht weniger rauschhaften Krieg, der negativen Form des Festes. Dieses allgemeine Gesetz der Verausgabung versucht Bataille unter anderem in archaischen Gesellschaften nachzuweisen, im blutigen Menschenopfer der Azteken (ebd.: 72–92) oder im rituellen Potlatsch der Kwakiutl-Indianer an der Nordwestküste Amerikas, einem exzessiven Fest des gegenseitigen Beschenkens, das mitunter bis zur Zerstörung ganzer Reichtümer ging (ebd.: 93–110).

Georges Bataille

Der Schriftsteller und Soziologe Georges Bataille (1897–1962) ist eine der schillerndsten Figuren der französischen Geisteslandschaft des 20. Jahrhunderts. Neben seinen pornografischen Schriften ist er vor allem für seine Theorie der *Verschwendung* und sein Denken der *Überschreitung* (›transgression‹) bekannt. Er gehört ins Umfeld der ›Durkheim-Schule‹ im Gefolge des Soziologen Emile Durkheim (1857–1917), welche die französische Soziologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so intensiv geprägt hat wie keine andere Richtung. Ihr Interesse gilt dem Sakralen, dem Heiligen und Ritualen, den kollektiven Energien und dem Imaginären sowie den Grenzphänomenen wie Tod und Gewalt. In diesem Umfeld spielte Bataille nicht zuletzt durch die maßgebliche Beteiligung an der Gründung des *Collège de Sociologie* im Jahr 1937 eine wichtige Rolle; ebenso war er 1935 gemeinsam mit dem Künstler André Breton (1896–1966) am Aufbau der antifaschistischen Organisation *Contre-Attaque* beteiligt und gründete 1936 eine rituelle Geheimgesellschaft namens *Acéphale*, an der auch der Philosoph Walter Benjamin (1892–1940) und der Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901–1981) partizipierten.

Ein zentraler Ausgangspunkt Batailles ist der Gabentausch der Stammesgesellschaften, den der Durkheim-Neffe Marcel Mauss (1872–1950) mit seinem Essay über *Die Gabe* (1923/1924) zum ersten Mal systematisch ins Blickfeld der Soziologie gerückt hatte. In seinen Thesen zum »Begriff

³⁰ Zur Bezugnahme auf Bataille vgl. auch Baudrillard 1976a, STT 243–250, TB 122–127; dazu Pefanis 1991, Pawlett 1997, Heinrich 1998, Merrin 1999, Baldwin 2008.

der Verausgabung« (1933) arbeitet Bataille das radikal *antiökonomische* Moment des Gabentauschs heraus – ein Grundgedanke, der auch sein Hauptwerk *Der verfermte Teil* (1949) anleitet. Hier entwickelt er eine antiökonomische Theorie der Ökonomie: Das ökonomische, am Gewinnstreben orientierte System der westlichen Gesellschaften, so Bataille, stellt nur einen untergeordneten Teilaspekt dar inmitten einer insgesamt ganz anders orientierten ›allgemeinen Ökonomie‹. In dieser regiert nicht das Gesetz des Gewinns, der Akkumulation und der Effizienz, sondern das Prinzip der Verschwendung, der Verausgabung der Kräfte und der Werte.

Anknüpfend an Durkheims (1912: 464–472) These, dass mit Hilfe von Ritualen und Festen die kollektiven Energien und Bindungskräfte einer Gesellschaft erneuert werden, aber auch beeinflusst durch Nietzsches Idee des ›Dionysischen‹ (Nietzsche 1872), sieht Bataille die ›unproduktive Verausgabung‹ als die eigentlich treibende Kraft des Sozialen an, die in der ›beschränkten Ökonomie‹ des Kapitalismus jedoch systematisch verleugnet und als ›verfermter Teil‹ an den Rand gedrängt wird. Dasselbe gilt für alle anderen Phänomene, die der Logik der beschränkten Ökonomie zuwiderlaufen: die Lust, den Rausch, die Gewalt, den Schmutz, das von der Norm Abweichende. Batailles ›Heterologie‹ versteht sich als Versuch, diesen verfermten Teil durch ein Denken des *Exzesses* und der *Überschreitung* wieder in sein Recht zu setzen.

Weiterführende Literatur: Bergfeth 1975, Mattheus 1984–1995, Wiechens 1995, Moebius 2006a.

Baudrillard folgt Batailles ›verschwendungstheoretischer‹ Interpretation des Potlatsch, wenn er die Müllberge der Überflusgesellschaft mit der rituellen Verschwendung und Verbrennung wertvoller Güter im Potlatsch vergleicht (CS 43). Noch mehr als Bataille aber betont er den heutigen *Verlust des Potlatsch* und damit den fundamentalen Unterschied zwischen archaischen und modernen Gesellschaften. Zwar müssen auch unsere Müllberge, die enormen Ausgaben für Werbung oder gar das selbstzerstörerische Leben der Medienstars als Gesten der Verschwendung verstanden werden (CS 46). Aber gerade das festliche und exzessive Element geht den heutigen, eher kühlen Formen des individualisierten Massenkonsums weitgehend ab. Damit verliert die Verschwendung den kollektiven symbolischen bzw. rituellen Wert, den sie in archaischen Gesellschaften einst innehatte:

»[W]e have to distinguish individual or collective waste as a symbolic act of expenditure, as a festive ritual and an exalted form of socialization, from its gloomy, bureaucratic caricature in our societies, where wasteful consumption has become a daily obligation, a forced and often unconscious institution like indirect taxation, a cool participation in the constraints of the economic order.« (CS 47)

Wider allen Augenschein hat die Spaßgesellschaft das Feiern verlernt. Noch die Verschwendung vollzieht sich in geordneten Bahnen, eben als Konsum. Dieser ist im selben Moment zerstörerisch und produktiv, denn auch das Verzehren der Güter durch den Verbrauch steht im Dienste der Produktion, wie bereits Galbraith

wusste: »The individual serves the industrial system not by supplying it with savings and the resulting capital; he serves it by consuming its products.« (Zit. n. CS 83) Konsum, so folgert Baudrillard, ist nicht Freizeit, sondern ein Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit, eine »*social labour*« (CS 84), die vom System geradezu verlangt wird. »Consumption is an active, collective behaviour: it is something enforced, a morality, an institution.« (CS 81) Baudrillard prägt den Begriff der ›Konsumtivität‹ (»*consummativity*«, CS 177, CPES 83) in Analogie zu ›Produktivität‹, um die für das Gesamtsystem unmittelbar notwendige »Konsumtivkraft« (Schrage 2008: 441) des Individuums zu bezeichnen (vgl. hierzu aber bereits Marx 1857: 622–626).

Auch das Leben im Schlaraffenland beruht auf eiserner Disziplin und subtilem Zwang. Fortwährend reguliert das System seine Konsumenten, auf deren ›Konsumtivkraft‹ es ebenso angewiesen ist wie auf ihre Produktivkraft als Arbeiter. Und ganz so, wie der Arbeiter zum arbeitsamen Produzenten historisch erst *zugerichtet* werden musste, um innerhalb des Systems zu funktionieren (Marx 1867: 741–791), so muss auch der Konsument erst durch das System des Konsums zu- und ausgerichtet werden. *Darin*, und nicht etwa im Verkauf einzelner Produkte, besteht der eigentliche Sinn der Werbung (vgl. SD 205, CS 74, 88, 127, 164). Überall wird das Subjekt mit imaginären Modellen gelungener konsumistischer Lebensführung konfrontiert, stets umrahmt von der scheinbaren Offenheit *freier Wahl*, die das System des Konsums seinen Insassen großzügig gewährt und sie eben durch diese Illusion an sich bindet (CPES 82 f.).

Egal für welches Produkt er sich aber entscheidet, *eine* Entscheidung steht dem Konsumenten nicht frei: »[H]e has no right not to be happy.« (CS 80). *Als Konsument* hat er die freie Wahl; *kein Konsument* zu sein, ist nicht vorgesehen und wird mit sozialem Ausschluss sanktioniert. Die »protestantische Ethik« (Weber 1904/1905), die den Kapitalismus als Produktionsregime einst in Gang brachte, ist einer hedonistischen Konsumethik, einer ›Spaßmoral‹ (»*fun morality*«, CS 80, vgl. auch SD 197–200) gewichen, die gegenüber dem protestantischen Ideal der Askese das Vorzeichen, nicht aber die grundlegende soziale Funktion der Disziplinierung und Leistungssteigerung gewechselt hat. Arbeit am Glück, *Glücksarbeit*, könnte man das Leitbild dieses post-protestantischen Arbeitsethos auf den Punkt bringen. In der Tat sind heute fast alle Bereiche des Lebens, auch und gerade die privaten, zu Formen von Arbeit umgewandelt: Man leistet Beziehungsarbeit, Trauerarbeit, Arbeit an sich selbst – überall derselbe Zwang fortwährender Selbstoptimierung und Wellnessmaximierung. Baudrillards mittlerweile über 40 Jahre alte Analyse erweist sich heute als aktueller denn je:

»This is the principle of maximizing existence by multiplying contacts and relationships, by intense use of signs and objects, by systematic exploitation of all the

potentialities of enjoyment. [...] You have to try *everything*, for consumerist man is haunted by the fear of ›missing‹ something, some form of enjoyment or other.« (CS 80)

2.2.3 Die totale Herrschaft des Konsums

Weil es auf den Konsum angewiesen ist, ist das System fortwährend bemüht, neue Bedürfnisse zu kreieren, um neue Produkte absetzen zu können. Auch die Begierden der Subjekte müssen darum unmittelbar als ökonomische Größen begriffen werden: »It is *all* capital.« (CPES 82) Baudrillard treibt diese These einer gesellschaftlichen Konstitution der Bedürfnisse bis in die letzte Konsequenz: Sogar die Rede von ›künstlichen Bedürfnissen‹, wie sie etwa die situationistische Kritik lautstark ins Spiel gebracht hatte, führe in die Irre, sofern sie hinter den künstlichen Bedürfnissen immer auch einen Kernbestand natürlicher Bedürfnisse annehme. Baudrillard dagegen verwirft auch den Begriff des ›natürlichen Bedürfnisses‹. Der Mensch besitze überhaupt keine objektiven Bedürfnisse, wie er in einem 1969 erschienenen und in *Gesellschaft des Konsums* wiederaufgegriffenen Aufsatz über »The Ideological Genesis of Needs« (in: CPES 63–87) ausführlich zu belegen versucht: »[T]here are only needs because the system needs them.« (CPES 82)

In *Gesellschaft des Konsums* schwächt er diese (derart zugespitzt gewiss überzogene) Argumentation etwas ab, wenn er die Existenz von Bedürfnissen nicht schlechthin leugnet und stattdessen nur betont, dass diese innerhalb des Systems kein bestimmendes Moment bilden, weil sie in einer »transition from nature to culture« (CS 79) nach dessen Code reorganisiert und modelliert werden:

»This is not to say that there are no needs or no natural utility, etc. The point is, rather, that consumption, as a concept specific to contemporary society, is not to be defined at that level. For needs and the like are valid for all societies. What is sociologically significant for us, and which marks out our age as an age of consumption, is precisely the generalized reorganization of this primary level into a system of signs« (CS 79).

Baudrillards Kulturalismus bleibt auch in dieser abgeschwächten Formulierung radikal. Er verhindert, Gesellschaftskritik in naturalistische Sackgassen münden zu lassen: Individuelle Bedürfnisse sind *nicht* das Andere der Gesellschaft. Die Idiosynkrasie des Individuums ist kein prä-sozialer Ort des Widerstandes und der Subversion, sondern immer schon Bestandteil des Systems und wird als solcher ökonomisch ausgebeutet. »Even the vital functions are immediately ›functions‹ of the system.« (CPES 86) Es gibt keine fixe, unberührte Natur, auf die sich Kritik

und Revolution endgültig berufen und aus der heraus sie sich ideologisch absichern und abschließen könnten.³¹

Die Möglichkeit fundamentaler Gesellschaftskritik wird durch diese Einsicht nicht abgeschwächt, sondern im Gegenteil sogar noch verschärft. Die Herrschaft des Kapitals, so Baudrillard, hat sich in der Konsumgesellschaft bis in die Wünsche und Bedürfnisse des »Homo psycho-oeconomicus« (CS 76), des »l'homme consommateur« (CS 80) bzw. »Ego consumans« (CS 85) hinein ausgedehnt. Baudrillard entwirft das Bild einer vollkommen kontrollierten Gesellschaft und ihrer »totalitarian logic« (CPES 86) – ein Bild, das nicht von ungefähr jenem Bild entspricht, das auch die Kritische Theorie Max Horkheimers und Theodor W. Adornos (1944) von der »Kulturindustrie« zeichnet.³² Aber er belässt es nicht bei dieser Totalitätsdiagnose, sondern weist zugleich – nicht zuletzt vor dem Hintergrund der zwei Jahre vorher ausgebrochenen Mai-Revolution – auf die inneren Widersprüche des Konsumregimes hin. Denn die Gesellschaft des Konsums ist in sich zerrissen, von latenten Krisen und unterschwelligem Konflikten durchzogen.

Das beginnt bereits bei ihrem offiziellen Selbstbild, dem Phantasma der schlaraffenlandartigen Überflussgesellschaft, das nach Baudrillard nichts weiter als ideologischer Schein ist. In Wahrheit nämlich leben wir gar nicht im Überfluss, sondern im Mangel, in Unzufriedenheit, in *Hunger* (CS 43). Leugnet Baudrillard damit etwa die Existenz dessen, was Ulrich Beck (1986: 121–139) als »Fahrstuhl-effekt« bezeichnet hat – die unbestreitbare kollektive Zunahme an Reichtum in *allen* Schichten der westlichen Gesellschaft insbesondere in der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg? Baudrillard selbst führt freilich allerlei Zahlenmaterial an, das eben dieses Anwachsen des allgemeinen Wohlstands belegt (CS 37). Aber der »objektive« Wohlstand ist für ihn nicht das entscheidende Moment, sofern Wohlstand immer eine relative Kategorie darstellt. Entscheidend ist vielmehr die subjektive Armut der Konsumenten: Wir leben nicht in einer Überflussgesellschaft, weil wir unersättlich sind.

³¹ Dass der Vorwurf eines naturalistischen Bedürfnisbegriffs gerade auf Marx, gegen den Baudrillard sich hier vorrangig wendet, nicht zutrifft, wurde bereits von anderen Autoren festgestellt (Webster 1989: 41 f., Kellner 1989: 35). Auch die situationistische Rede von »Pseudobedürfnissen« ist bei genauerem Hinsehen weniger naturalistisch, als es zunächst den Anschein hat: »Zweifellos lässt sich das im modernen Konsum aufgezwungene Pseudobedürfnis keinem echten Bedürfnis oder Begehren entgegensetzen, das nicht selbst durch die Gesellschaft und ihre Geschichte geformt wäre.« (Debord 1967: 55).

³² Es braucht nicht eigens hervorgehoben werden, dass eine derart übergeneralisierte Totalitätsdiagnose zu berechtigten Widersprüchen Anlass gibt. Eine bemerkenswerte Kritik findet sich indes bei Douglas Kellner (1989: 28), der in Baudrillards Analyse ein *kapitalistisches Imaginäres* wirken sieht: »But in a curious way he projects the fantasy of capitalists – what we might call *the capitalist imaginery* – as the governing principle of the consumer society. In other words, Baudrillard describes precisely how capitalists would like the world to be.«

Diese Unersättlichkeit wiederum ist aber kein bloß subjektives Defizit der westlichen Kollektivpsyche, sondern gründet in der ›Natur‹ menschlicher Bedürfnisse selbst, die eben keine natürlichen Bedürfnisse sind, sondern kulturell produziert. Es ist der rapide wachsende Fortschritt der Technik und des Wohlstands selbst, der den Reiz zu immer weiterem Fortschritt hervorbringt und neue Bedürfnisse entstehen lässt. So gelangt das Streben nie ans Ende (CS 61, 65, 74, 78), weshalb wir unseren Reichtum nie als *Überfluss* empfinden; wir bleiben stets kurz davor und rennen dem Glück hinterher wie der sprichwörtliche Esel der Karotte. Die westliche Gesellschaft ist aus diesem Grunde keine Überfluss-, sondern eine ›Wachstumsgesellschaft‹ (CS 65): stets auf Expansion und Steigerung bedacht, niemals aber im Gleichgewicht.

Ein Schlaraffenland ist die Konsumgesellschaft also nur auf der Ebene des Imaginären, das sich mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit aber nicht deckt. Baudrillard wird nicht müde zu betonen, wie sehr die Ebene des Imaginären eine Illusion, ein Trugbild, eine täuschende Oberflächenerscheinung darstellt. Die wirklichen Strukturen der Gesellschaft liegen unter der Oberfläche verborgen und müssen erst rekonstruiert werden. Mit Hilfe der strukturalistischen Analyse lassen aber auch sie sich freilegen. Ganz im Geiste des Strukturalismus setzt Baudrillard das Konsumsystem dazu mit dem System der Sprache gleich: »In this sense, consumption is an order of significations, *like language*, or like the kinship system in primitive society.« (CS 79, Hervorh. i. Orig.) Was aber bedeutet dieses ominöse ›like language‹ auf der Ebene des Sozialen?

In Saussures System der Sprache ist es die durch Konvention festgelegte *Differenz der Signifikanten* untereinander, durch welche die Bedeutung der Sprachzeichen generiert wird. Ein Laut (Phonem) bezeichnet exakt das, was die anderen Laute *nicht* bezeichnen; allein darin besteht seine Eindeutigkeit. »Die Phoneme sind in erster Linie Dinge, die einander entgegengesetzt, relativ und negativ sind. [...] Ein sprachliches System ist eine Reihe von Verschiedenheiten des Lautlichen« (Saussure 1916: 142–144), »negativ und differentiell« (ebd.: 143) strukturiert. Wie lässt sich diese Logik der Differenz auf den Konsum übertragen? An einer Stelle erläutert Baudrillard, das Objekt innerhalb des Systems des Konsums sei »specified by its trademark, charged with differential connotations of status, prestige and fashion« (CPES 64). Hier wird deutlich, dass er die ›Differenz‹ – anders als Saussure – nicht allein als horizontale Differenz nebeneinandergestellter (›paradigmatischer‹) Zeichen versteht, sondern auch und vor allem als *vertikale Differenz*.

Es ist in diesem Sinne das Phänomen der *Distinktion*, das Baudrillard, hierin an Thorstein Veblens *Theorie der feinen Leute* (1899) anschließend, in den Blick nimmt. Letztlich geht es im System des Konsums um nichts anderes als um Wettbewerb, Statusrivalität und Prestige, ausgetragen auf dem industriell produ-

zierten Feld der Waren als Signifikanten einer »smallest marginal difference« (CS 87). Die eigentlich auf dem Spiel stehenden Werte, die sich hinter den Waren-Signifikanten verbergen, sind soziale Positionen und Klassenzugehörigkeiten (CS 58–60). Die Differenz, die zwischen ihnen herrscht, ist diejenige der Klassen- und Schichtunterschiede, die hierarchische Distanz der Individuen voneinander. »Through objects, each individual and each group searches out his-her place in an order« (CPES 38).

Darin liegt auch der tiefere Grund für die Unersättlichkeit der Konsumenten: Denn die Leiter des sozialen Aufstiegs, welche die Konsumenten fortwährend zu erklimmen trachten, reicht faktisch ins Unendliche. Insofern geht es im Konsum nicht nur nicht um *natürliche* Bedürfnisse, sondern im Grunde überhaupt nicht um Bedürfnisse, sofern zum Begriff des Bedürfnisses immer auch die Möglichkeit der Befriedigung gehört. Stattdessen geht es um *Wünsche* im genuin psychoanalytischen Sinne des Wortes, der gerade ihre Unstillbarkeit und fortwährende Verschiebung hervorhebt (CS 78). In Anbetracht dieser Endlosigkeit des rivalisierenden Eifers, der durch keine je zu erreichende Befriedigung abgebremst wird, gleicht dieser Kampf um die besten Plätze regelrecht einem kollektiven Wahn: »It is status which arouses this frenzy, this berserk world of knick-knacks, gadgets, fetishes« (CS 60). Das System des Konsums ist die Fortsetzung, ja die *Eskalation* des Klassenkampfes mit anderen Mitteln.

2.2.4 Das Paradox der anomischen Integration

Im Hinweis auf die imaginären, trugbildhaften Dimensionen des Konsums kündigt sich das spätere Generalthema der Simulation als verselbständigte Zeichenwelt bereits an; sogar Formulierungen wie »truer than true« (CS 34), die spätere Formel für das Hyperreale (vgl. 5.2.2), oder der Begriff der »simulation« (CS 126) selbst tauchen hier bereits auf. Aber die Stoßrichtung ist eine andere als in der späteren Simulationstheorie, denn die Zeichenwelt wird hier noch in einer Spannung zum *Realen* gedacht. Die Hyperrealität der Konsumwelt wird als *Ideologie* dechiffriert (CS 34, 36, 50, 82), wie ja auch schon in *Das System der Dinge* explizit von »Ideologiekritik« (SD 17) die Rede war. Im Begriff der Ideologie als ›falschem Bewusstsein‹ ist aber immer auch die Vorstellung eines möglichen ›richtigen Bewusstseins‹, das heißt die Idee einer adäquaten Erkenntnis der Realität impliziert.

Das Konsumspektakel erscheint demgemäß als Form der »misrecognition« (CS 34, ähnlich SD 242), als ›Verkennung‹ des Realen. Es stiftet eine »imaginäre Lösung« (SD 164, STT 87, vgl. CS 35) für die unter der Oberfläche des Spektakels

gärenden *realen* gesellschaftlichen Spannungen.³³ Das erscheint aus dieser Sichtweise überhaupt als zentraler Mechanismus der Konsumideologie: imaginären Ersatz zu bieten für die Unzulänglichkeiten und Versagungen der Wirklichkeit, die dadurch abgemildert und aus dem Blickfeld geräumt werden. So verschleiert die durch den Konsum versprochene ›Gleichheit vor dem Ding‹ (CS 50) den Mangel an realer Gleichheit, verhüllt »the democracy of the TV, the car and the stereo [...] the *absence* of democracy« (CS 50).

Die imaginäre Problemlösung durch *Zeichen* der Gleichheit und Demokratie vermag die Gesellschaft freilich nur vordergründig zu stabilisieren. Das Entstehen von ›Solidarität‹, die nach Emile Durkheim (1873) eine Gesellschaft überhaupt erst zusammenhält, wird durch das System des Konsums gerade sabotiert. Das Leben in der Warenwelt führt zur fortschreitenden Entsolidarisierung des Sozialen. Der Konsum erzeugt eine Dialektik von Vermassung und Egalisierung auf der einen, Vereinzelung und Atomisierung auf der anderen Seite: Je stärker das System den Konsum von Dingen zum höchsten Wert erklärt, desto unfähiger wird der Konsument zu zwischenmenschlicher Interaktion und kollektivem Handeln.

»Can one imagine car drivers organizing against road tax? Or collective action being mounted against television? [...] The fact is that consumption is orchestrated initially as a speaking to oneself, and it tends to play itself out, with its satisfactions and disappointments, in this minimal exchange. The consumer object isolates.« (CS 85)

Baudrillard treibt den Gedanken noch weiter. Die industrielle ›Produktion‹ der Menschen als Konsumenten geht nicht nur mit einer radikalen Vereinzelung einher, sondern auch mit einem zunehmenden Egoismus der Individuen auf der Ebene der Moral. Die altruistische Moral des bürgerlichen Zeitalters, die zwar immer schon auf Heuchelei beruhte, aber immerhin auf einer für die Mehrheit der Gesellschaft *wirksamen* Heuchelei, ist wirkungslos geworden (CS 84). Was die Konsumgesellschaft heranzüchtet, sind vielmehr radikal egoistische Marktsubjekte, deren rücksichtsloser Egoismus zur Gefahr für die Gesellschaft selbst wird und entsprechend unterdrückt werden muss: »[T]he system is forced to produce more and more consumer individualism, which it is at the same time forced to repress ever more harshly.« (CS 84) Letztlich, so Baudrillard, befindet sich das System damit in einer paradoxen Sackgasse, einer Situation des *Double-Bind*, aus der es keinen Ausweg mehr findet.

³³ Der Begriff der imaginären Lösung scheint hier zunächst auf Claude Lévi-Strauss (1955: 188f.) Bezug zu nehmen; er verweist aber auch auf die *Pataphysik*, die ›Wissenschaft der imaginären Lösungen‹, die im letzten Kapitel (7.3.4) noch einmal auftauchen wird.

»The paradox is as follows: one cannot both repeat to the individual that ›the level of consumption is the just measure of social merit‹ and demand from him another kind of social responsibility since, in his individual consumption efforts, he is already taking on that social responsibility fully.« (CS 84)

Wie das Double-Bind auf der Ebene des Individuums zu schweren Persönlichkeitsstörungen und insbesondere zur Schizophrenie führen kann (Bateson et al. 1956), so manövriert auch die Gesellschaft des Konsums, wie Baudrillard mit Bezug auf Durkheims Anomietheorie beschreibt, beständig am Rande der Anomie, des sozialen Auseinanderbrechens entlang.³⁴

Baudrillard typologisiert vor allem drei Formen der Anomie in der Gegenwartsgesellschaft (CS 175–185): Gewalt, Eskapismus und Depression bzw. ›Müdigkeit‹ (»fatigue«).³⁵ Als Beispiele für gewaltförmige Anomie führt er neben Jugenddelinquenz und Bandengewalt eine Reihe von ›sinnlosen‹ Morden und Massakern an (CS 178 f.); die in den letzten Jahren so häufigen Amokläufe an Schulen ließen sich mit Baudrillard als Rebellion gegen das Funktionieren-Müssen deuten. Für den Eskapismus steht idealtypisch die Hippie- und Aussteiger-Bewegung der 60er und 70er Jahre, heute am ehesten im Umfeld esoterischer Selbsterfahrungszirkel lebendig. Der Typus der Depression ist selbsterklärend, wobei Baudrillards Analyse auch hier eine bemerkenswerte Aktualität bewahrt hat, wie man mit Blick auf neuere Veröffentlichungen wie Alain Ehrenbergs *Das erschöpfte Selbst* (1998) oder Ulrich Bröcklings *Das unternehmerische Selbst* (2007: 289–291) feststellen muss.

Allen drei Formen von Anomie liegt ein diffuses Leiden am allgegenwärtigen Zwang des Konsumimperativs zu Grunde. Wo jede Ambivalenz, alles Negative aus dem offiziellen Lebensstil verbannt ist, bricht das unterdrückte Unbehagen sich auf andere Weise Bahn, sei es im offenen Ausbruch unkontrollierter Gewalt, im eskapistischen Ausstieg aus der Gesellschaft oder in der schleichenden Selbsterstörung psychischer Krankheit. Wo die Arbeit am Glück zur Bürgerpflicht wird, bleibt nur das Unglück als Ausweg. Die anomischen Formen sind nach Baudrillard ein – wenn auch meist unbewusster, unreflektierter – Widerstand der Destruktivität gegen den Imperativ der Produktivität und Konsumtivität (CS 176).

³⁴ Zur Anomietheorie siehe Durkheim (1893: 420–465; 1897) und Merton (1938). Zur Bezugnahme Baudrillards auf Durkheim siehe CS 81, 84, dazu Gane (1991: 8–10, 200–203; 2000c: 29), der ihm ein »most powerful update of Durkheim's theory of social pathology« (2000c: 29) bescheinigt.

³⁵ Siehe hierzu auch die Typologie des Sich-Entziehens bei Bröckling (2007: 288–297): »Depression, Ironisierung und passive Resistenz« (ebd.: 288). Bei Baudrillard tauchen alle drei Formen wieder auf – die Depression analysiert er, die passive Resistenz feiert er (vgl. 6.1.3), die Ironisierung praktiziert er (7.3.4).

Was hält diese beständig vom ›Gespenst der Fragilität‹ (CS 174) verfolgte Gesellschaft überhaupt noch zusammen? Es ist, so Baudrillard, die integrierende Wirkung des Konsums selbst. Jede noch so anomische Energie wird in die Logik des Systems wiedereingegliedert, sogar noch die Rebellion selbst eignet sich als Distinktionszeichen und T-Shirt-Motiv. Der Konsum ist im selben Moment eine zentrifugale, die Gesellschaft aus den Fugen treibende, wie auch eine zentripetale, die Gesellschaft integrierende Kraft. So entsteht die paradoxe Schlussfolgerung: »The consumer society is at one and the same a society of solicitude and a society of repression, a pacified society and a society of violence.« (CS 175) Die Aussichten für die derart mit Sprengstoff geladene Gesellschaft des Konsums sind entsprechend wenig rosig, wie Baudrillard im allerletzten Satz des Buches andeutet. »We shall await«, heißt es dort, »the violent irruptions and sudden disintegrations which will come, just as unforeseeably and as certainly as May 1968, to wreck this white [me]ss.«³⁶ (CS 196)

³⁶ In der englischen Übersetzung heißt es »white Mass« (›weiße Masse‹), dabei handelt es sich jedoch um einen schweren Übersetzungsfehler: Im französischen Original steht hier »messe blanche«, also ›weiße Messe‹ (als Gegenbegriff zu ›schwarzer Messe‹). Zur Metapher der Weiße und des Weißwaschens siehe auch 5.3.3.

3 Zeichenökonomie und symbolischer Tausch

»Even signs must burn.«
(CPES 163)

Mit den unmittelbar nach *Die Gesellschaft des Konsums* erscheinenden Texten beginnt eine Phase in Baudrillards Werk, die noch stärker als vorher – und erheblich stärker als später – von marxistischen Fragestellungen durchdrungen ist. Die bereits in den ersten Büchern sich abzeichnende Verbindung von Marxismus und Strukturalismus wird systematisiert und schließlich im Begriff der ›politischen Ökonomie des Zeichens‹, später auch der ›Semiokratie‹, auf den Punkt gebracht. Ins Zentrum der Analyse rückt dabei zunächst der fundamentale Bruch zwischen modernen und vormodernen Gesellschaften, zwischen ›Zeichenökonomie‹ einerseits und dem ›symbolischem Tausch‹ der archaischen Gesellschaften andererseits. Beide Vergesellschaftungsformen stehen für Baudrillard in einem systematischen Gegensatz zueinander: Erst der historische Verlust des symbolischen Tausches ermöglicht die moderne kapitalistische Ökonomie des Zeichens.

Seine Theorie des symbolischen Tausches entwickelt Baudrillard erstmals in *Für eine Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* (1972), ausführlicher dann in *Der Spiegel der Produktion* (1973) sowie in seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976).³⁷ Gleichzeitig distanziert er sich in *Der Spiegel der Produktion*, getragen von ethnologischen Überlegungen, deutlich vom Marxismus und leitet damit den Übergang zu jener »ultra-leftist phase« (Kellner 2009: 20) ein, in der sogar der Marxismus noch links überholt werden soll.

3.1 Für eine Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens

3.1.1 Der Begriff der Zeichenökonomie

1972 erscheint eine Sammlung mit kleineren zwischen 1969 und 1972 verfassten Essays, die teilweise bereits zuvor in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen erschienen waren. *Pour une critique de l'économie politique du signe* (engl.: *For*

³⁷ Baudrillards Hauptwerk wird in diesem Kapitel allerdings nur im Hinblick auf das Kapitelthema vorgestellt; weitere zentrale Themen des außerordentlich reichhaltigen Werkes werden im 4. Kapitel behandelt, die simulationstheoretischen Aspekte im 5. Kapitel.

a Critique of the Political Economy of the Sign, CPES) lautet der programmatische Titel, angelehnt an Marx und dessen *Kritik der politischen Ökonomie*. Was sich bereits in seinen ersten beiden Büchern angedeutet hatte, wird in dieser *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* nun systematisch ausgearbeitet: Baudrillard entwirft eine Zeichentheorie des Kapitalismus, die Marxismus einerseits und Strukturalismus andererseits zu einem neuen Theoriegebäude verbindet.

Anknüpfend an seine Analysen aus *Das System der Dinge* und angelehnt an die marxistische Wertformanalyse entwickelt er zu diesem Zweck eine grundlegende Klassifikation der verschiedenen ›Logiken‹, die ein Objekt innerhalb sozialer Handlungs- und Bedeutungszusammenhänge annehmen kann (CPES 66, vgl. CPES 123–129):

1. ›Funktionale Logik des Gebrauchswerts‹ (›functional logic of use value‹)
2. ›Ökonomische Logik des Tauschswerts‹ (›economic logic of exchange value‹)
3. ›Logik des symbolischen Tausches‹ (›logic of symbolic exchange‹)
4. ›Logik des Zeichenwerts‹ (›logic of sign value‹)

Die ersten beiden Logiken sind von Marx her altbekannt (vgl. Anm. 24): Auf der Ebene des Gebrauchswerts steht der konkrete, unmittelbar praktische *Nutzen* eines Dings im Vordergrund, während auf der Ebene des Tauschswerts seine Austauschbarkeit als Ware, das heißt seine *Äquivalenz* mit anderen Dingen zählt. Neu hinzu gegenüber Marx kommt die Ebene des Zeichenwerts, die wir ebenfalls bereits kennengelernt haben. Nur auf dieser Ebene, so Baudrillard, ist das Objekt ein Konsumobjekt im engeren Sinne, das heißt ein Signifikant innerhalb der Ordnung des Konsums. Dort gehorcht es einer Logik der *Differenz* bzw. der hierarchischen Distinktion (CPES 68). An anderer Stelle wird diese Form des Werts auch als »statutory value« bzw. als ›Statuswert‹ bezeichnet (CPES 125).

Während der ›symbolische Tausch‹ auf das radikal Andere der übrigen Logiken verweist (wir kommen darauf in 3.1.2 sogleich zurück), gehören die drei Logiken des Gebrauchs-, Tausch- und Zeichenwerts eng zusammen. Gemeinsam bilden sie die Gesamtheit dessen, was Baudrillard als »general political economy« (CPES 127 f.) bezeichnet.³⁸ Diese ›allgemeine politische Ökonomie‹ umfasst nicht nur die ›politische Ökonomie‹ im engeren Sinne, das Feld der Gebrauchs- und Tauschwerte, der Lohnarbeit und des Kapitals, sondern zusätzlich auch die kulturelle Sphäre der Zeichenwerte, das heißt der »political economy of the sign«

³⁸ Trotz der Namensähnlichkeit hat Baudrillards ›allgemeine politische Ökonomie‹ *nichts* mit Batailles ›allgemeiner Ökonomie‹ (vgl. die Infobox S. 42 f.) zu tun, sondern ist ihr sogar strikt entgegengesetzt, sofern Bataille damit gerade jene verschwenderischen Momente bezeichnet, die Baudrillard dem ›symbolischen Tausch‹ zuschlägt; der symbolische Tausch aber ist gerade nicht Bestandteil der ›allgemeinen politischen Ökonomie‹, sondern ihr diametral gegenübergestellt.

(CPES 143–163) bzw. der »politischen Ökonomie des Zeichens« (STT 19). ›Allgemeine politische Ökonomie‹ und ›Ökonomie des Zeichens‹ bzw. ›Zeichenökonomie‹ scheinen sogar weitgehend synonyme Begriffe zu sein: Die klassische (beschränkte) politische Ökonomie ist nämlich *selbst* als Zeichenprozess begreifbar und damit nur ein Sonderfall der Zeichenökonomie, welche die politische Ökonomie logisch einschließt und umgreift:

»With the generalization of political economy, it becomes more and more evident that its first principle is not in the exploitation of labor as a productive force, where Marxist analysis examined it, but in the imposition of a form, of a general code of rational abstraction, in which capitalist rationalization of material production is only a particular case. The domestication of language in the code of signification, the domestication of all social and symbolic relations in the schema of representation, are not only contemporary with political economy, *they are its very process.*« (MP 129f.)

Der Begriff der Zeichenökonomie ist damit weitgehend formal gefasst: Die Ökonomie der Zeichen herrscht überall, wo Dinge und Menschen ›signifiziert‹, das heißt in die strukturelle Logik eines abstrakten Zeichensystems eingeschrieben werden. Eben das aber geschieht in der klassischen politischen Ökonomie, wenn Dinge und Menschen im System des Tauscherts ›signifiziert‹ und auf abstrakte Weise als Äquivalente in Beziehung zueinander gesetzt werden. Das Kapital, so Baudrillard, ist folglich nichts anderes als ein Modus der Signifikation – ein abstrakter *Code*, eine *Form*, ein bestimmter *Modus der Repräsentation* von Dingen und Menschen in einem abstrakten Zeichensystem – dem System des Tauscherts und der Äquivalenz.³⁹

Leider bleibt unklar, ob diese These rein logisch gemeint ist – dann wäre der Kapitalismus *immer schon* eine Zeichenökonomie gewesen –, oder ob Baudrillard nicht doch von einem *historischen* Verhältnis der beiden Ordnungen ausgeht, in dessen Zuge die Zeichenökonomie die klassische politische Ökonomie ersetzt, verdrängt oder zumindest umgewandelt habe. Die spätere Rede vom »Ende der Produktion« (STT 22–53) und dem ›Transökonomischen‹ (TB 33–43, vgl. 6.1.1) weist immerhin deutlich auf diese historische Dimension hin. Vielleicht, so eine These, ist das Verhältnis der beiden Ordnungen ja als ›Entstellung zur Kenntlichkeit‹ zu interpretieren: Der Kapitalismus war immer schon ein Zeichenregime, erst heute aber wirft er sein ›ökonomisches Blendwerk‹ ab und zeigt sich von seiner reinen, zeichenhaften Seite.

³⁹ Zu ›Code und Wertgesetz‹ siehe 3.2, für eine Weiterführung des Gedankens der Zeichenökonomie Lash/Urry 1994; zu Baudrillards *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* vgl. auch Girardin 1973.

3.1.2 *Das Symbolische und das Semiotische*

Der allgemeinen politischen Ökonomie strikt gegenübergestellt ist der ›symbolische Tausch‹, der eines der wichtigsten Konzepte in Baudrillards Werk überhaupt darstellt.⁴⁰ Um sich diesem zunächst etwas rätselhaften Begriff anzunähern, sei als erstes festgehalten, was der symbolische Tausch *nicht* ist: Er ist kein ›Wert‹ wie die anderen drei Logiken (CPES 127 f.), er ist nicht messbar (CPES 127), und er ist kein Element innerhalb eines Systems (so wie der Zeichenwert ein Element des Konsumsystems ist, der Tauschwert ein Element des Tauschsystems oder der sprachliche Wert ein Element des Sprachsystems). Ebenso wenig ist er ein ›Tausch‹ im ökonomischen Sinne von ›Handel‹: »Symbolic exchange is the opposite of exchange.« (BL 106) Mit dem *do ut des* (lat.: ›ich gebe, damit du gibst‹) der klassischen ökonomischen Theorie hat er nichts zu tun.

Als »most proximate illustration« (CPES 64) bringt Baudrillard den symbolischen Tausch mit der *Gabe* im Sinne des von Mauss und Bataille beschriebenen Gabentauschs in Verbindung. An einer Stelle beschreibt er ihn mit Blick auf die Opfergabe sogar als »sacrificial economy« (MP 43). Das entscheidende Merkmal am Gabentausch besteht für Baudrillard darin, dass das Geben einer Gabe in archaischen Gesellschaften nicht im Register des Ökonomischen (als Transaktion von Gütern) zu fassen ist. Der Gabentausch ist vielmehr ein performativer und ritueller Akt. Er stiftet eine bestimmte soziale Beziehung zwischen Geber und Empfänger, ein symbolisches Band der Verpflichtung, der Erwidrung, ja mitunter der antagonistischen Überbietung. Der symbolische Tausch ist eine »Herausforderung« (Mauss 1923/1924: 153), ein symbolischer *Einsatz auf Leben und Tod*, dessen falsche Handhabung zu schwerwiegenden sozialen Verwerfungen führen kann: »Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern.« (ebd.: 37)

Diese außergewöhnliche soziale Bedeutung kommt der Gabe zu, weil sie weit mehr ist als bloß ein getauschtes *Ding*. In Gabentauschgesellschaften wird sie vielmehr als persönlicher Teil des Gebenden angesehen. So schreibt Baudrillard: »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« (CPES 65).

⁴⁰ Zum symbolischen Tausch siehe andeutungsweise bereits SD 71, explizit dann CS 67, 149 f., CPES 64–66, 123–129, 159–163, MP 43–47, 76–84, STT 1, 63–68, 206–226, zusammenfassend P 19–22. Nach 1976 taucht der Begriff seltener auf, ist der Sache aber in verwandten Konzepten wie ›Verführung‹, ›Herausforderung‹, ›Duell‹ und vor allem ›Reversibilität‹ weiterhin präsent (vgl. Kap. 7); auch in der Analyse der Terroranschläge vom 11. September spielt er eine wichtige Rolle (vgl. 6.3.2). Zur Grundform des symbolischen Tausches als *Tausch mit dem Tod* siehe auch Kap. 4.

Ganz ähnlich hatte bereits Mauss von der »Gefahr« der Gabe gesprochen, die dem Empfänger »zu Füßen geworfen« wird (Mauss 1923/1924: 153) und dem Geber »Macht über den Empfänger« verleiht (ebd.: 34). Der symbolische Tausch bzw. das Symbolische, so knüpft Baudrillard an diese Idee an, stiftet »eine vom einen zum anderen im Austausch sich herstellende persönliche Korrelation« (RM 91), die gleichermaßen Aspekte des freundschaftlichen Bandes wie auch der Rivalität umfasst, der Liebe ebenso wie der Herausforderung zum Kampf. »[T]he gift is a medium of relation *and* distance; it is always love and aggression.« (CPES 65)

Baudrillard bestimmt aus diesem Grunde die *Ambivalenz* als ein zentrales Merkmal des Symbolischen (CPES 65). Diese Ambivalenz ist die Ursache dafür, warum das Symbolische und die Zeichenökonomie so grundlegend verschieden sind: Zeichensysteme sind auf eindeutige Zeichen angewiesen, das Symbol aber ist wesentlich *uneindeutig*. Es ist kein Zeichen im Sinne der Semiotik, vielmehr das Medium einer sozialen Beziehung, die ihrerseits keine beliebige Beziehung ist, sondern mit *Bedeutung* aufgeladen, wobei auch der Begriff ›Bedeutung‹ hier nicht semiotisch als Signifikat oder Referenz eines Zeichens zu verstehen ist, sondern als existentielle *Bedeutsamkeit*, so wie man etwa sagt: ›Dieser Mensch bedeutet mir etwas.‹

Der Gabentausch ist nur ein Beispiel für den symbolischen Tausch. Riten, Opfer, Tänze, das Duell, die (nicht nur) erotische Verführung (vgl. 7.1.1) – all das sind Phänomene, die an der Ordnung des Symbolischen partizipieren. Gemeinsam ist ihnen stets die Dimension einer existentiellen Involviertheit der Subjekte, der Herausforderung, der sozialen Intensität. Warum aber ›Tausch‹? Die Tauschdimension in allen diesen Phänomenen liegt darin, dass mit dem Symbolischen immer eine Struktur der Verpflichtung, der Gegenseitigkeit und »Reversibilität«⁴¹ etabliert wird. »Das Symbolische ist der Zyklus des Austausches selber, der Zyklus von geben und zurückgeben, eine Ordnung, die aus der Reversibilität selber geboren wird« (STT 216). Die Gabe (auch Handlungen und Sprechakte wie das Ankündigen einer Fehde sind Gaben in diesem Sinne) ist ›reversibel‹, umkehrbar, sie erzeugt ein fließendes Hin und Her von Gabe und Gegengabe, Herausforderung und Erwidern. Etwas ähnliches bemerkt bereits Bataille zum Potlatsch: »Aber die Spieler können sich nie zurückziehen, wenn sie ein Vermögen gewonnen haben: sie bleiben der Herausforderung ausgeliefert.« (Bataille 1933: 20)

Baudrillard weiß für dieses emphatische Konzept des Symbolischen, das sich grundlegend von den linguistischen Fassungen des Begriffs bei Claude Lévi-

⁴¹ Der Begriff der ›Reversibilität‹ (Umkehrbarkeit), eng mit dem des Symbolischen verknüpft, nimmt in Baudrillards Denken einen mindestens ebenso konstanten Platz ein wie jener. Zur systematischen Konzeption vgl. PW 19–22, TM 67 f.; wir werden auf diesen Zentralbegriff am Ende (7.4) noch einmal zurückkommen.

Strauss und Jacques Lacan unterscheidet (vgl. Seitter 2009), neben Mauss selbst nicht zuletzt auch die Etymologie auf seiner Seite.⁴² In der Tat verweist das griechische Wort *symbolon* etymologisch auf beide der von Baudrillard beschriebenen Seiten des Symbolischen: Einerseits bezeichnet es eine in zwei Hälften gebrochene Scherbe als Erkennungszeichen zweier Freunde (die sich am Zusammenpassen ihrer Scherben erkennen können) und steht darauf aufbauend für »Übereinkunft, Vertrag, [...] Erkennungszeichen zwischen Gastfreunden«; andererseits aber bedeutet das in *symbolon* enthaltene *ballo* ursprünglich »werfen, schleudern, treffen, verwunden« und verweist damit auf die bei Baudrillard so zentrale Dimension des Duells und der Herausforderung.⁴³

Baudrillards Begriff des Symbolischen ist damit wesentlich tiefgründiger als das heute im Umlauf befindliche (post-) strukturalistische, auf die Beschreibung von Signifikantensystemen und ›kulturellen Codes‹ verdünnte Konzept des Symbolischen bzw. der ›symbolischen Ordnung‹.⁴⁴ Für die Ebene abstrakter Signifikanten und Codes reserviert er vielmehr das stets abwertend gemeinte Begriffsfeld des *Semiotischen*, das er in die Nähe von Phänomenen wie Herrschaft, Zwang, Normierung und »Semiokratie« (KK 23, STT 123; vgl. 3.3.1) rückt. Das System der Dinge, die Gesellschaft des Konsums, später auch die Herrschaft der Simulation und des Hyperrealen bewegen sich allesamt in dieser Sphäre des Semiotischen. *Das Symbolische und das Semiotische*, das sind gewissermaßen die zwei großen Gegenpole in Baudrillards Denken, negativ verbunden durch eine Art *semiotisches Urereignis*, durch welches der historische und systematische Bruch zwischen den beiden Ordnungen überhaupt erst vollzogen wird: Der »Verlust des Symbolischen und der Übergang zum Semiologischen« (FI 329, vgl. CPES 98) sind ein und dasselbe Ereignis.⁴⁵ So zeigt das Zeichen gerade das *Zerbrechen der symbolischen Beziehung* an: »[T]he object becomes autonomous, intransitive, opaque, and so begins to signify the abolition of the relationship.« (CPES 65)

⁴² Zur ›symbolischen Lesart‹ des Gabentauschs bei Mauss, in der sich Baudrillard den gängigen Mauss-Lektüren seiner Zeit gegenüber als weit voraus erweist, vgl. Pierre Bourdieus (1994) Konzept der ›symbolischen Ökonomie‹ sowie neuerdings Alain Caillé (2000: 165–197), der nicht nur die Gabe als Symbol, sondern auch und vor allem das *Symbol als Gabe* interpretiert. Zum Konzept des Symbolischen bei Mauss siehe auch Moebius (2006b: 95–106).

⁴³ Alle griechischen Wortangaben hier und im Folgenden nach Gemoll 1954, alle lateinischen nach Stowasser 1974.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch STT 211, wo Lévi-Strauss vorgeworfen wird, dass das Symbolische bei ihm »ganz einfach zum Imaginären herabgewürdigt« werde.

⁴⁵ Was sich im Moment dieses Bruchs genau ereignet, konkretisiert Baudrillard mit seinen Überlegungen zur ›strukturellen Revolution des Werts‹ (3.2.2) und zur Todesverdrängung, die im 4. Kapitel behandelt wird. Zur Opposition zwischen Symbolischen und Semiotischem siehe Gane 1993: 3–6, Lane 2000: 57 f., außerdem Julia Kristevas Aufsatz »Das Semiotische und das Symbolische« (1969), dort allerdings mit abweichender Besetzung der beiden Begriffe; zur Bezugnahme auf Kristeva wiederum MP 40–47, STT 333–338, BL 83.

Zwischen Symbolischem und Semiotischem, Gesellschaften mit symbolischem Tausch und modernen Marktgesellschaften klappt ein tiefer historischer, vor allem aber ein systematischer Graben. Der kapitalistische Warentausch, der ja grundlegend auf semiotischen Signifizierungsprozessen (der Bestimmung von Wert) aufbaut, kann überhaupt erst gedeihen, wo der symbolische Gabentausch abgeschafft ist. Symbolischer Tausch und allgemeine politische Ökonomie, Symbolisches und Semiotisches sind für Baudrillard absolut inkompatibel. Zwar benennt er eine ganze Reihe von Transformationsregeln zwischen den verschiedenen semiotischen Wertlogiken, mittels derer etwa Gebrauchswerte in Tauschwerte, Tauschwerte in Zeichenwerte, aber auch Zeichenwerte wieder in Gebrauchswerte etc. umgewandelt werden können (CPES 123–125). Zwischen der semiotischen Logik als solcher und dem symbolischen Tausch dagegen ist ein Übergang gänzlich unmöglich, es sei denn als *Überschreitung* und radikale gegenseitige Negation:

»There is no articulation between these three forms (which describe general political economy) and symbolic exchange. There is, on the contrary, a radical separation and transgression, an eventual deconstruction of these forms [...]. All forms of value (object, commodity or sign) must be negated in order to inaugurate symbolic exchange. This is the radical rupture of the field of value.« (CPES 125)

Das Symbolische negiert, dekonstruiert, zerstört das Ökonomische, wie umgekehrt das Ökonomische das Symbolische zerstört. Der symbolische Tausch ist das radikal Andere der politischen Ökonomie; ohne den Ausschluss, die »radical exclusion« (CPES 128) des Symbolischen könnte sich die Ökonomie gar nicht konstituieren.⁴⁶ Damit bezeichnet der symbolische Tausch aber auch den *systematischen Ort der Kritik* und Infragestellung der Ökonomie; er bildet für Baudrillard »the basis of a revolutionary anthropology« (CPES 128). Nur vom symbolischen Tausch aus, so Baudrillard, lässt sich das herrschende System angreifen und sich Kritik sinnvoll formulieren: »Die Revolution ist symbolisch oder sie ist nicht.« (STT 314) Allerdings geht er in der *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* über die Feststellung der Inkompatibilität der beiden Sphären im Grunde nicht weit hinaus. Er belässt es vorerst bei weitgehend formalen Bestimmungen und gibt offen zu: »There is no organizing theory behind it.« (CPES 126)

⁴⁶ Im Vokabular der von Jacques Derrida entwickelten ›Dekonstruktion‹ (vgl. dazu CPES 63, MP 139) könnte man den symbolischen Tausch als das ›konstitutive Außen‹ der Ökonomie bezeichnen, das heißt als das, was gerade durch sein Ausgeschlossensein die innere Ordnung der Ökonomie ermöglicht. Zum Begriff des ›konstitutiven Außen‹ siehe Stäheli 2000: 37, Moebius 2003: 96–102; allgemein zu Baudrillard und Derrida auch Coulter-Smith 1997, Rajan 2004, Hart 2008.

3.1.3 *Der Spiegel der Produktion: Baudrillards Kritik am Marxismus*

Ein Jahr später, in *Le miroir de la production* (engl.: *The Mirror of Production*, MP, 1973), wird Baudrillard bereits etwas konkreter. Hier füllt er sein Modell mit historischem Inhalt, indem er es mit ethnologischen Verweisen auf – so die damals übliche Bezeichnung – »primitive societies« (MP 69–91) unterfüttert. Vor allem aber formuliert er in diesem Zusammenhang eine vehemente Kritik am Marxismus.⁴⁷ Der nämlich sei unfähig, über die Grenzen der politischen Ökonomie hinauszudenken. Selbst dort, wo er dem symbolischen Tausch der Stammesgesellschaften begegne, lese der Marxismus noch die Kategorien der politischen Ökonomie hinein, wie Baudrillard durch eine kritische Lektüre des marxistischen Ethnologen Maurice Godelier zu belegen sucht (MP 70–91).

Das Grundproblem des Marxismus besteht für Baudrillard darin, dass er trotz aller Kritik der kapitalistischen Ökonomie selbst noch im Käfig des Ökonomischen, im *Paradigma der Produktion*, gefangen sei. Dadurch entgehe ihm der wesentlich *nicht*-ökonomische Charakter der frühen Gesellschaften, die (so Baudrillard mit Bataille, vgl. 2.2.2) nicht durch ein Streben nach Produktivität, sondern vom Wunsch nach *Verausgabung* angetrieben werden. Man könne vormoderne Gesellschaften nicht nach dem Muster und mit den Kategorien moderner Gesellschaften beschreiben; indem der Marxismus aber genau dies tue und die verschiedenen Gesellschaftsformen in sein weltgeschichtliches, von Hegel entlehntes Stufenmodell hineinpresse, mache er sich eines ethnozentrischen Imperialismus schuldig (MP 84–91).

Dass vormoderne Gesellschaften sich grundsätzlich nicht im Paradigma des Ökonomischen begreifen lassen, begründet Baudrillard damit, dass sie über eine vom Rest der Gesellschaft unterscheidbare Sphäre der Ökonomie gar nicht erst verfügen. Denn das Ökonomische – die Sphäre der herstellenden Tätigkeit und Güterversorgung – ist in diesen Gesellschaften keine vom Rest des sozialen Lebens getrennte Instanz (MP 74).⁴⁸ Darum gehorcht sie auch keinen »ökonomischen Gesetzen«. Das einzige Gesetz, das in diesen Gesellschaften herrscht (auch auf der Ebene dessen, was wir als Ökonomie bezeichnen würden), ist für Baudrillard die Regel des symbolischen Tausches, der Gabe, des Opfers, der Verschwendung. Wie der Marxismus anzunehmen, diese Gesellschaften seien »in letzter Instanz durch das Ökonomische determiniert«, verkenne insofern nicht nur die Eigendynamik

⁴⁷ Zu Baudrillard und Marx siehe u. a. Joseph 1979, Santamaria 1979, Kroker/Cook 1986: 170–188, Kellner 1989: 33–59, Gane 1991: 73–115, Haase 1992, Pawlett 2007: 28–46, Coulter 2009.

⁴⁸ Diese Analyse Baudrillards erfährt Unterstützung aus der Ethnologie, wenn ein namhafter Ethnologe wie Marshall Sahlins (1976: 18) direkt im Anschluss an Baudrillard schreibt: »In Stammeskulturen erscheinen Ökonomie, Politik, Ritual und Ideologie nicht als getrennte ›Systeme.« Zu Baudrillard und Sahlins siehe auch Webster 1989: 39–45.

des Außerökonomischen, des Sozialen, des Ritus und der Religion; mehr noch werde damit übersehen, dass es *das* Ökonomische im strengen Sinne einer auf die Vermehrung von Wert ausgerichteten Produktion dort überhaupt nicht gibt.

Mit dieser Kritik am Geschichtsmodell des Marxismus einher geht eine nicht weniger vehemente Kritik am marxistischen Arbeitsbegriff. Auch hier, so Baudrillard, werde eine historisch spezifische, nämlich *kapitalistische* Form menschlicher Tätigkeit – ›produktive Arbeit‹ – zu einer überhistorischen Universalie verallgemeinert. Sogar noch für die *nachkapitalistische* Gesellschaft werde ihr Gültigkeit zugestanden: Selbst der Kommunismus werde als Befreiung *der* Arbeit anstatt als Befreiung *von* der Arbeit gedacht (MP 17–19). Tatsächlich arbeitet nach Marx der Mensch im Kommunismus, *um zu arbeiten*, weil ihm die Arbeit selbst Freude bereitet anstatt wie im Kapitalismus nur Mittel zum Zweck zu sein. Was aber bei Marx als Utopie gemeint ist, erscheint Baudrillard als zutiefst problematische Fetischisierung des Arbeitsbegriffs, als »romanticism of productivity« (MP 17), der das Elend der Arbeit vertieft, anstatt einen Ausweg aus ihm anzubieten. Der Marxismus mit seiner noch immer vom protestantischen Arbeitsethos getragenen Überhöhung der Arbeit sei darum unfähig, einen Blick für das *Jenseits des Ökonomischen* zu entwickeln: jene die Ökonomie überschreitende Potenz des Sozialen, die Bataille mit seiner Theorie des Festes und des Opfers, der Verausgabung und Verschwendung anvisiert hatte. »If there was one thing Marx did not think about, it was discharge, waste, sacrifice, prodigality, play, and symbolism.« (MP 42) Kurzum: Der Marxismus ist im Grunde seines Herzens eine bürgerliche Ideologie, sein Begriff von ›Befreiung‹ bleibt auf halbem Wege stehen, als revolutionäre Theorie taugt er nicht.⁴⁹

Eigentlich aber geht es Baudrillard mit seiner Kritik gar nicht so sehr um Marx selbst, sondern um die politische Ökonomie des Kapitalismus im Allgemeinen. Der Titel des Buches, *Der Spiegel der Produktion*, bringt die Stoßrichtung auf den Punkt: Der ›Spiegel‹, von dem hier die Rede ist, verweist auf eine gesamtgesellschaftliche Ideologie, ein bestimmtes Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft, das wie ein Spiegel die Welt in seinem Bilde reflektiert und dabei mitunter höchst verzerrt wiedergibt. Denn als historisches, gemeinsam mit dem Kapitalismus entstandenes Konstrukt ist das Paradigma der Produktion eine Form der ideologischen Selbstverkenning der Gesellschaft, ein mythisches Trug-

⁴⁹ Baudrillard erkennt dabei jedoch, dass es sich beim Marx'schen Konzept der kommunistischen, nicht-entfremdeten Arbeit um eine fundamental andere Form von Tätigkeit handelt als bei der kapitalistischen Lohnarbeit. Marx hat hier eine schöpferische, freie – und durchaus im Baudrillard'schen Sinn *symbolische* – Tätigkeit im Blick, die viel eher dem künstlerischen Schaffen oder auch dem *Geschenk* nahekommt als dem produktivistischen Arbeitskonzept der politischen Ökonomie (dazu Strehle 2009b: 139–145). So entgeht Baudrillard die eigentliche Pointe der Marx'schen Utopie, die eben doch nicht bloß eine Verlängerung der Lohnarbeit mit anderen Mitteln ist.

bild: kein Abbild, sondern ein »simulation model« (MP 19, 33). In seinem Licht stellt sich die historische Situation fälschlicherweise als überhistorische Wahrheit dar: Im Spiegel der Produktion gespiegelt, erscheint die gesamte Geschichte der Menschheit als Geschichte der Produktion und der fortschreitenden Produktivität, das heißt als ökonomische Geschichte von Anbeginn an. Der Spiegel der Produktion stellt in diesem Sinne eine Art metaphysisches Paradigma des gesamten Abendlandes dar. Diesen Spiegel aber gilt es zu zerbrechen: »[T]he *mirror of production* in which all Western metaphysics is reflected, must be broken.« (MP 47) Der Marxismus ist offensichtlich nur eine von vielen Ausformungen dieser abendländischen Metaphysik, nur *ein* Teil des Problems; aber weil er immerhin gerade jener Teil des Problems ist, der sich selbst für dessen Lösung hält, ist es verständlich, warum gerade er für Baudrillard zur Zielscheibe wird.

Dennoch sollte man aus seiner scharfen Kritik nicht den voreiligen Schluss ziehen, dass Baudrillard sich mit ihr bereits gänzlich jenseits des Marxismus positioniere. »[H]e is still recognizably working through a set of problematics which is common to the tradition of Western Marxism«, stellt Charles Levin (1981: 6) fest. Baudrillard selbst deutet seine tiefe Verbundenheit mit dem marxistisch-revolutionären Projekt an: »[F]ollowing the same revolutionary movement as Marx did, we must move to a radically different level that, beyond its critique, permits the definitive resolution of political economy.« (MP 51) Wenn Baudrillard sich also noch immer derselben ›revolutionären Bewegung‹ wie Marx zuordnet, sollte man die Rede von einem ›Bruch mit dem Marxismus‹ folglich nicht allzu sehr überstrapazieren – »there is no such clear-cut-division« (Levin 1981: 6).

Was Baudrillard mit Marx anstellt, ist schließlich selbst ein *marxistischer* Kniff: Er wendet das kritische Potential des Marxismus auf diesen selbst an, indem er auch den Marxismus und dessen Geschichtsmodell, den historischen Materialismus, als Ausdruck eines bestimmten gesellschaftlichen Seins kritisiert und damit historisiert. »[T]he concept of history must itself be regarded as historical, turn back upon itself« (MP 47). Baudrillard liest gewissermaßen *Marx gegen Marx* – eine Geste der Radikalisierung und Überbietung, die er auch bei anderen Theoretikern noch einige Male wiederholen wird.

3.2 Code und Wertgesetz

3.2.1 Der Begriff des Codes

Auch der Spiegel der Produktion verbirgt unter seiner Oberfläche eine noch tiefer liegende Struktur. Dort arbeitet die Mechanik dessen, was Baudrillard den ›Code‹ nennt. Was hat es mit diesem rätselhaften Begriff, der bis in sein Hauptwerk hin-

ein eine zentrale Rolle in Baudrillards Denken einnimmt, genau auf sich? Der Codebegriff bereitet der Baudrillard-Forschung seit jeher Kopfzerbrechen (vgl. z. B. Kellner 1989: 29). Als Gegenbegriff zum Symbolischen begegnete er uns aber bereits im Kontext der These vom semiotischen Charakter des Kapitals, das Baudrillard als »imposition of a form, of a general code of rational abstraction« (MP 129) definiert hatte. Im Grunde ergibt sich die Instanz des Codes denn auch unmittelbar aus der Existenz der Zeichenökonomie: Er ist die konkrete Form, mit deren Hilfe und nach deren Modell sich die Signifikationsprozesse vollziehen. Baudrillard definiert ihn an einer Stelle als »eine strukturelle Form, die den Austausch der Zeichen regelt« (STT 181), was erneut auf den Strukturalismus und damit auf das Sprachsystem verweist. So schreibt auch Douglas Kellner mit deutlichen Anklängen an Saussure: »The code manages the exchange of values just as language manages the interplay of signifier and signified.« (Kellner 1989: 23; vgl. CPES 146) Letztlich, so hat es den Anschein, geht es beim Code also um Kommunikationsprozesse.

Folgen wir dieser Spur: Kommunikationstheoretisch kann man unter Codes die formalen Regeln verstehen, mit deren Hilfe man Botschaften verschlüsseln und entschlüsseln kann; nur wer den Code kennt, kann die Botschaft entziffern. Auf der Ebene des Sprachsystems ist der Code das Regelwerk der Grammatik, aber auch die im virtuellen Lexikon jeder Sprache gesammelten Bedeutungszuschreibungen, die jedes Wort mit einer bestimmten Bedeutung verbinden (Eco 1968: 47–64, 249). Auf der Ebene des Sozialen lässt sich analog dazu etwa von Kleidercodes sprechen, deren Regeln festlegen, wer wann und wo welches Kleidungsstück tragen kann und welche soziale Bedeutung diesem Kleidungsstück dann jeweils zukommt. Ebenso handelt es sich um die Anwendung eines Codes, wenn ein Konsument überlegt, welches Produkt zu ihm passt und seinem sozialen Status angemessen ist. Wie in Abschnitt 2.2.3 gezeigt, beruhen diese sozialen Codes auf Differenzen, die im Falle des Konsums zudem auch als vertikale Differenzen und damit als System von Hierarchien verstanden werden müssen.

Weder in Form des sprachlichen noch in Form sozialer Codes scheinen diese freilich hintergebar. Codes sind unverzichtbare Grundlagen des sozialen Lebens, sie dienen der Schaffung von Eindeutigkeit und der Tilgung von Unbestimmtheit bzw. »symbolic ambivalence« (Kellner 1989: 23). Codes stiften Ordnung im Chaos der Welt; eine Gesellschaft ganz ohne Codes ist schlichtweg unmöglich.⁵⁰ Selbst noch so ›primitive‹ Gesellschaften kommen ohne sie nicht aus, und Baudrillard ist sich durchaus im Klaren darüber, dass auch und gerade die Gesellschaften des symbolischen Tauschs in sozialen Hierarchien organisiert sind

⁵⁰ Vgl. in diesem Sinne die codetheoretische Rekonstruktion der gesellschaftlichen Evolution bei Bernhard Giesen (1991), dort auch mit Bezügen zu Baudrillard.

und auf Prestige, Rivalität, ja »class discriminants« (CPES 31) beruhen. Was aber kann dann gemeint sein, wenn er den »Terrorismus des Codes« (RM 105) als »fundamentale gesellschaftliche Form der Kontrolle« (STT 97) kritisiert und ihm den symbolischen Tausch als Gegenprinzip gegenüberstellt?

Etwas schärfere Konturen gewinnt Baudrillards Codebegriff, wenn man ihn in seinen zeitgeschichtlichen Kontext zurückversetzt. Bereits Lefebvre (1961b: 111–114) hatte ihn im Zusammenhang der das Soziale durchziehenden »Signale« als »gebieterisch[e]« (ebd.: 112) Form sozialer Kontrolle und Konditionierung kritisiert.⁵¹ Hinter derartigen Beschreibungen steht das Feindbild der *Kybernetik* – eine in den 50er und 60er Jahren außerordentlich einflussreiche Universalwissenschaft, die auf der radikalen These beruht, dass alle Vorgänge, seien sie biologisch oder sozial, nach dem Muster von Maschinen beschrieben (und modelliert) werden können.⁵² Das zentrale Konzept der Kybernetik ist die automatische Selbststeuerung mittels Rückkopplung, durch die »selbstlernende Systeme« imstande sind, Informationen aus der Systemumwelt (»Feedback«) zu verarbeiten und in ihr Handlungsprogramm einzubauen. Damit das gelingt, bedarf es jedoch zunächst einer umfassenden Codierung dieser Umwelt in maschinell verarbeitbare Informationen. So läuft die kybernetische Utopie auf eine radikale Neustrukturierung der Welt nach dem binären Code des Digitalen, von Null und Eins, Ja und Nein hinaus.

Der Code, den Baudrillard kritisiert, ist wesentlich dieser kybernetische, digitale Code. Bis zuletzt schreibt er gegen die »Technokybernetik« (STT 93) in ihren zahlreichen Spielarten an.⁵³ Denn obgleich das Zeitalter der Kybernetik als selbstbewusst auftretender Universalwissenschaft vorüber sein mag, auf der Ebene der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind die kybernetischen Prinzipien längst in alle Bereiche der hypertechnisierten Computergesellschaft eingedrungen. In der »neokapitalistischen, kybernetischen Ordnung« (STT 94) wird der Code – eine »Herrschaftsregel ohne Herrscher« (Kramer 1998: 260) und ohne Zentrum – zum »Referenz-Signifikanten, auf den sich alles bezieht« (STT 89).

⁵¹ Zum »Signal« siehe wiederum Horkheimer/Adorno 1944: 145, 174.

⁵² Zum »Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft« vgl. Hagner 2008, zum Ursprung der Kybernetik als Kriegswissenschaft Galison 1994, dort auch mit interessanten Parallelen zu Baudrillards Konzept der Simulakren (ebd.: 307 f.); zu den politischen Implikationen der Kybernetik als »policyleiche Regierungstechnik« Vogl 2004. Zur Kritik des »kybernetischen Kapitalismus« siehe, in vielen Zügen an Baudrillard angelehnt, Tiqqun 2001.

⁵³ Vgl. RM 107–112, MP 122, STT 90–96, OF 40–43, VFS, TB 31, IB 21–32, 65–74, 114, WAV 29–32; dazu Zapf 2010: 152–158, zum Code als »Programmierung des Lebens« auch Heinrich 1998: 86–105.

3.2.2 Das Wertgesetz und die strukturelle Revolution des Werts

Eng mit dem Code verknüpft ist das ›Wertgesetz‹. Es ist gewissermaßen die Fortsetzung des Codes in der Ökonomie (bzw. umgekehrt der Code die Fortsetzung des Wertgesetzes im Feld der Zeichen). Diesen vor allem in *Der symbolische Tausch und der Tod* verwendeten Begriff übernimmt Baudrillard zu gleichen Teilen von Marx und von Saussure, womit er ihm zugleich eine ganze eigene Wendung verleiht. Bei Marx bezeichnet er das kapitalistische Äquivalenzprinzip, welches die bürgerliche Ökonomie in allen Bereichen durchzieht und das auf der Grundlage einer abstrakten Wertgröße, des Tauscherts, eine universelle Tauschbarkeit aller Güter ermöglicht.⁵⁴ Ein anderes, aber strukturell ähnlich gelagertes Konzept findet sich bei Saussure. Dieser gebraucht den Begriff ›Wertgesetz‹ nicht explizit, wohl aber den des ›Werts‹, wenn er das Sprachsystem als »System von Werten« (Saussure 1916: 144) definiert.⁵⁵

Saussure erläutert den sprachlichen Wert der Zeichen in impliziter Anlehnung an Marx' Theorie des ökonomischen Werts, indem er am Beispiel des Geldes den Unterschied zwischen ›Bedeutung‹ und ›Wert‹ herausarbeitet (ebd.: 135–143). Die *Bedeutung* eines Zeichens bzw. genauer eines Signifikanten gegenüber seinem Bedeuteten (Signifikat) entspricht demnach jenem Verhältnis, in dem ein Geldstück auf das verweist, was man mit ihm kaufen kann (das heißt auf einen Gebrauchsgegenstand). Für die Linguistik entscheidend ist jedoch der *Wert* des Zeichens, der sich im Verhältnis zu anderen Zeichen konstituiert. Auch das Geldstück kann ja nur funktionieren, wenn es sich zugleich auf andere Geldstücke bzw. Tauscherte und damit auf das Geld- bzw. Tauschertsystem als Ganzes bezieht. Dasselbe gilt für das Sprachzeichen: Nur durch ihre Stellung innerhalb des übergeordneten Sprachsystems gewinnen die Zeichen ihren Wert. Hier wie dort ist also das Binnenverhältnis der Zeichen untereinander entscheidend, nicht der Bezug des Zeichens auf sein Bezeichnetes. »Was ein Zeichen an Vorstellung oder Lautmaterial enthält, ist weniger wichtig als das, was in Gestalt der anderen Zeichen um dieses herum gelagert ist.« (Ebd.: 142–144)

Geldsystem und Sprachsystem funktionieren, so impliziert Saussure mit seinem Beispiel, nach denselben Regeln, demselben Wertgesetz. Während die Analogie von Geld und Zeichen bei ihm jedoch vor allem als Beispiel zur Veranschaulichung dient, spinnst Baudrillard sie zu einer weitreichenden inhaltlichen Hypothese fort. Das von Marx beschriebene Wertgesetz der Ware und das von Saussure entdeckte »strukturelle Wertgesetz« (STT 19) funktionieren nicht nur analog, sie sind, so Baudrillard, miteinander *identisch*. Auf beiden Feldern, dem

⁵⁴ Zum Begriff des Wertgesetzes bei Marx siehe Marx 1867: 202 sowie Korsch 1967: 102–105.

⁵⁵ Zu Saussure siehe auch die Infobox zu ›Strukturalismus und Poststrukturalismus‹ (S. 31 f.).

Ökonomischen wie dem Semiotischen, vollzieht sich ein und dieselbe Bewegung: Was in der Ordnung des Symbolischen noch zusammengehörte, Signifikat und Signifikant, wird durch das Semiotische in zwei Teile zerbrochen, ganz so wie in der Ökonomie das Ding in Gebrauchswert und Tauschwert aufgebrochen wird (CPES 127, STT 17–20). Hier wie dort werden die »zwei Aspekte des Werts [...] auseinandergerissen« (STT 17) und voneinander abgetrennt. Überall verselbständigt sich die Signifikantenseite des Zeichens, das Zeichen auf Kosten des Bezeichneten, der Wert auf Kosten der Bedeutung, die Operationalität des Codes auf Kosten des Sinns: »Der Referenzwert wird abgeschafft und übrig bleibt allein der strukturelle Wertzusammenhang. [...] Die andere Bahn des Werts setzt sich durch: die der totalen Beziehbarkeit und der allgemeinen Austauschbarkeit, Kombinatorik und Simulation.«⁵⁶ (STT 17f.)

So sind wir laut Baudrillard Zeugen einer umfassenden »strukturellen Revolution des Werts« (STT 17), die sich auf allen Feldern des Sozialen, auf der ökonomischen ebenso wie auf der kulturellen Ebene durchsetzt, Zeugen einer unaufhaltsamen *Semiotisierung der Gesellschaft* und ihrer Verwandlung in einen kybernetischen Funktions- und Zeichenzusammenhang. Als historisch parallele Prozesse sind politische Ökonomie und Zeichenökonomie zwei Seiten derselben Medaille, gemeinsamer Ausdruck einer tiefgreifenden Veränderung der Gesellschaft seit der Moderne. Verantwortlich für diese Umwälzung ist, so Baudrillard, das *Kapital*. Zwar hat die Zeichenökonomie die Ordnung der politischen Ökonomie und des Kapitals bereits ab- bzw. aufgelöst (vgl. 6.1.1), aber zumindest wenn man ›Kapital‹ im Sinne der allgemeinen politischen Ökonomie, also *zeichentheoretisch* versteht, hat es uns fester im Griff als je zuvor:

»Wenn Leben und Tod des Kapitals sich auf der Ebene des Wertgesetzes der *Ware* abspielen, wenn die Revolution sich in der Produktionsweise ereignet, dann befinden wir uns weder im Kapital noch in der Revolution. [...] Wenn hingegen das Kapital eine *Herrschaftsform* ist, dann leben wir sehr wohl in ihm, denn das strukturelle Wertgesetz ist die allerreinste gesellschaftliche Herrschaftsform [...], die nunmehr ohne Referenzen zu einer herrschenden Klasse oder zu einem Machtverhältnis, ohne Gewalt auskommt, die ganz und gar, ohne einen Tropfen Blut, in den Zeichen aufgegangen ist, die uns umgeben, und die überall im Code wirksam ist, in dem das

⁵⁶ Genau an dieser Stelle in *Der symbolische Tausch und der Tod* schließen die simulationstheoretischen Überlegungen an, auf die wir im 5. Kapitel ausführlich zurückkommen werden. Wie das Auseinanderreißen von Signifikant und Signifikat bzw. Referent (Baudrillard unterscheidet diese beiden Instanzen nicht) mit der gesellschaftlichen Abtrennung des Todes zusammenhängt, wird in 4.3.2 deutlich, wo auch der Wertbegriff noch einmal eine ganz neue Wendung erhält (vgl. Anm. 88).

Kapital endlich seinen reinsten Diskurs führt [...]. Eine symbolische Gewalt, die sich überall in den Zeichen niederschlägt, und sogar in den Zeichen der Revolution.« (STT 23)

3.3 Herrschaft und Subversion der Zeichen

3.3.1 *Semiokratie und Mediengesellschaft*

Wenn auch die Ökonomie selbst als Zeichenprozess begriffen wird, dann liegt es nahe, dass ihr zentraler Ort nicht mehr die Fabrik ist, sondern die Zeichenindustrie der Massenmedien. Die Medien sind die zentrale technische Institution des Codes und damit *der* Herrschaftsapparat der Gegenwart. In einem unaufhörlichen »Bombardement mit Zeichen« (SSM 31) geben sie den Konsumenten Wahrnehmungsmuster, Denkschablonen und »Verhaltensmodelle« (KK 22) vor, konditionieren und erziehen sie zu (mündigen oder unmündigen, das ist für Baudrillard dasselbe) Konsumenten. Baudrillard prägt für das Zeitalter der Massenmedien den Begriff der »Semiokratie« (KK 23, STT 123), der »Zeichen-Herrschaft«. Im Zuge dieser Semiokratie werden immer weitere Bereiche der Lebenswelt zu einem »Vieleck aus Zeichen, Medien und Codes« (KK 21) umgeformt und nach den Gesetzen des Codes semiotisiert.

Eine Herrschaft ist die Semiokratie auch deshalb, weil sie auf einer fundamentalen »Einseitigkeit der Kommunikation« (RM 91) beruht. Denn »die Medien sind dasjenige, welche [sic!] die Antwort für immer untersagt, das, was jeden Tauschprozeß verunmöglicht« (RM 91). Einseitigkeit im Prozess von Geben und Nehmen, Sprechen und Antworten aber, das ist in Baudrillards Gabentauschtheoretischem Weltbild gleichbedeutend mit *Macht*. Denn »die Macht gehört demjenigen, der zu geben vermag und *dem nicht zurückgegeben werden kann*« (RM 91). Die »Gabe der Medien« (STT 64) sind hier die Informationen, die Botschaften, die Zeichen; unaufhörlich werden sie gesendet, ohne erwidert werden zu können. »Der Unterschied zwischen Sendern und Empfängern, zwischen Produzenten und Konsumenten von Zeichen muß total bleiben, denn in ihm liegt heute die wirkliche Form der gesellschaftlichen Herrschaft.« (KK 23)

Das Machtgefälle zwischen Sendern und Empfängern ist nicht umkehrbar, wie Baudrillard in »Requiem für die Medien« (RM, 1971), einer Kritik an Hans Magnus Enzensbergers »Baukasten für eine Theorie der Medien« (1970), nachzuweisen versucht.⁵⁷ Enzensberger entwirft dort die an Bertolt Brechts Radio-

⁵⁷ Zuerst erschienen in der Zeitschrift *Utopie* (UD 70–93), erneut abgedruckt in CPES 164–184, deutsch in KK 83–118.

theorie angelehnte Utopie eines ›emanzipatorischen Mediengebrauchs‹, in der die Empfänger zu Sendern werden sollen, indem sie sich die Apparate aneignen und diese umfunktionieren. Baudrillard verwirft diese Utopie in Bausch und Bogen: Denn ganz gleich *wer* sendet und *was* gesendet wird, immer stehen auf der einen Seite die Sender, auf der anderen Seite die Empfänger, dazwischen die mit Hilfe des Codes verschlüsselte Botschaft (RM 103). Die Struktur des Mediums ist stets »in einer einzigen Richtung vektorisiert, vom Sender zum Empfänger« (RM 104). Auch und gerade das nämlich ist der Code: eine fixe Anordnung von »Codierer« und »Decodierer« (RM 103). So ist die massenmediale Kommunikation grundsätzlich »Nicht-Kommunikation« (RM 91), eine »Rede ohne Antwort« (RM 91), ein Monolog der Macht.⁵⁸

Das Machtverhältnis ist folglich keine Frage der Verwendungsweise, sondern liegt in der technischen Struktur des Mediums selbst begründet. »The medium is the message« (RM 94), wie Baudrillard mit dem berühmten Diktum des kanadischen Medienphilosophen Marshall McLuhan (1964: 13–28) formuliert.⁵⁹ Die technische Struktur eines Mediums, so McLuhan, verändert die Gesellschaft grundlegender als der Inhalt der damit gesendeten Botschaften. Die »Ideologie der Medien«, schließt Baudrillard sich dieser These an, »liegt auf der Ebene ihrer Form« (RM 90). Gerade von ihrer Form her aber sind die Massenmedien von Grund auf monologisch angelegt, woran auch die ohnehin eher knapp bemessenen Partizipationsmöglichkeiten in Form von Leserbriefen, Telefon-Hotlines, Abstimmungen oder Meinungsumfragen wenig zu ändern vermögen (RM 92–94). Besonders die Abstimmung, das »Referendum« (RM 92–94), dient Baudrillard immer wieder als Sinnbild für eine Pseudo-Partizipation, die eher einem kybernetischen »feedback« (RM 107), einer *Abstastung des Publikums* gleicht als einer Gestaltungsmöglichkeit. Durch vorgefertigte Frage-Antwort-Modelle im binären Ja/Nein-Code strukturiert (STT 90, 97), dient das Referendum vor allem dazu, Zielgruppen zu sondieren und die Funktionsleistung des Gesamtsystems zu erhöhen.⁶⁰

⁵⁸ Der von Baudrillard kritisierte Enzensberger (1970: 160) freilich formuliert diesen Gedanken ebenfalls, obgleich lediglich auf die *gegenwärtige* Verwendungsweise der Medien beschränkt: »In der heutigen Gestalt dienen Apparate wie das Fernsehen oder der Film [...] nicht der Kommunikation sondern ihrer Verhinderung. Sie lassen keine Wechselwirkung zwischen Sender und Empfänger zu«. Ähnliche Gedanken finden sich auch bei Horkheimer/Adorno (1944: 145) sowie bei Jürgen Habermas (1962: 261), der von einem »Zwang des ›Don't talk back‹« spricht. Einen Vergleich zwischen Baudrillard und Habermas unternimmt Mark Poster (1995), der zudem die Veränderungen durch das Internet miteinbezieht.

⁵⁹ Zu Baudrillard und McLuhan siehe Huyssen 1992, 1999 sowie Genosko 1999; vgl. auch CS 122 ff. sowie die frühe, noch sehr kritische McLuhan-Rezension Baudrillards (1967).

⁶⁰ Zum Referendum vgl. Barthes (1970: 8), der »unsere Literatur« kritisiert als »die armselige Freiheit, den Text entweder anzunehmen oder ihn zu verwerfen: die Lektüre ist nichts weiter als ein *Referendum*.« Die bemerkenswerte Kontinuität dieser Figur bei Baudrillard (CS 168, MP 127,

Warum die verschiedenen Formen der Publikumsbeteiligung keinen Ausweg aus der Semiokratie darstellen, wird besonders deutlich, wenn man sich Baudrillards Gegenmodell zu derartigen Formen der Pseudo-Kommunikation vergegenwärtigt. Anstatt wie Enzensberger für eine demokratische Dezentralisierung der Medien zu plädieren, die jedoch nur zu einem »dezentralisierten Totalitarismus« (RM 108) führen würde, in dessen Zuge »*jeder zum Manipulateur wird*« (RM 109), bringt Baudrillard ein weiteres Mal den *symbolischen Tausch* ins Spiel. Mit dem Terrorismus des Codes brechen kann nur der lebendige Dialog der Menschen auf der Straße, die »Reziprozität«⁶¹ (RM 105) und der »Antagonismus« (RM 105) der spontanen Rede, wie er beispielsweise im Pariser Mai stattgefunden hat (RM 95–97). Derartige Ereignisse aber werden durch die Semiokratie oder auch »Telekratie« (Baudrillard 1993e) gerade unterbunden: »Television is killing the art of symbolic exchange« (Merrin 1999). Wer vor dem Fernseher sitzt, kann nicht gleichzeitig revoltieren – »das Fernsehen ist die Gewißheit, daß die Leute nicht mehr miteinander reden, daß sie angesichts einer Rede ohne Antwort endgültig isoliert sind« (RM 94). Oder, etwas musikalischer formuliert (Gil Scott-Heron, 1971): *The revolution will not be televised.*

3.3.2 Der Aufstand der Zeichen

Der durch die Waren- und Medienwelt auf allen Ebenen der Gesellschaft durchgesetzte Code ist für Baudrillard das eigentliche Zentrum des Sozialen in der Gegenwart: »[T]he code [...] becomes the instance of absolute reference, and, at the same time, the object of a perverse desire.« (MP 128) Die Menschen selbst begehren die Knechtschaft des Codes, den sie wie einen Fetisch verehren, weil er ihnen Anerkennung verspricht und ihnen als Element innerhalb des Gesamtsystems Identität verschafft. »Etwas wie ein *Wunsch*, ein *perverser Wunsch*, der Wunsch nach dem Code kommt hier an den Tag« (FI 321). Der Code braucht darum so gut wie keinen äußeren Zwang, um seine Macht auszuüben – »it requires only that everyone play the game.« (MP 132, sic.) Dabei kommt es nicht darauf an, *was man bei diesem ›Spiel‹ genau tut*, solange man nur überhaupt etwas tut: »Die

STT 97–106, SSM 26–31) hängt vermutlich mit einem Wortspiel zusammen, das vor allem im Kontext der Simulationstheorie an Bedeutung gewinnt: »Das Referendum [...] ist an die Stelle des politischen Referenten getreten.« (SSM 26f.) In der Tat trägt das Referendum simulatorische Züge, sofern es eine Ununterscheidbarkeit von Frage und Antwort erzeugt. Man kann »sicher sein, daß die Zirkularität hier perfekt ist: die Befragten werden immer zu dem, wozu die Frage sie macht und drängt« (STT 105).

⁶¹ Gemeint ist mit ›Reziprozität‹ hier (im Jahr 1971) das, was später als ›Reversibilität‹ bezeichnet wird, wengleich Baudrillard die Formulierung an dieser Stelle noch explizit ablehnt (RM 108).

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.« (STT 28)

Aus dieser zugleich simplen wie luziden Analyse entwickelt Baudrillard, überaus konsequent, eine politische Perspektive des Widerstands und der Revolte. Es sind genau jene, die das Spiel der Disziplinierung nicht mitspielen – die Anormalen, die Nichtklassifizierbaren, die »dropouts« (MP 133) und die durchgedrehten Überflüssigen –, an deren Präsenz sich die Grenzen der Macht des Systems manifestieren. Bereits ihre bloße Existenz kommt für Baudrillard einer Revolte gleich. An der stummen Mauer ihrer Undisziplinierbarkeit wird alle soziale Energie, die das System für ihre Disziplinierung aufwendet, gebrochen und ins Nichts abgeleitet, um dort wirkungslos zu verpuffen. Gerade ihre Negativität also verleiht den Marginalisierten ihre subversive Kraft:

»And it is on the basis of their *total irresponsibility* that these marginal generations carry on the revolt. This revolt can remain ambiguous if it is experienced as anomie and as defeat, if it occupies by default the marginal position assigned to it by the system or if it is institutionalized as marginal.« (MP 133)

Die Zeiten der revolutionären Arbeiterklasse gehören der Vergangenheit an, seit diese sich durch Sozialdemokratie und Gewerkschaften politisch zu Tode hat disziplinieren lassen. »The working class is no longer the gold standard of revolts and contradictions.« (MP 140) Heute sind es die unorganisierten Jugendlichen – die ›Randgruppen‹, wie Marcuse sie in seiner ›Randgruppentheorie‹⁶² genannt hatte –, von denen die eigentliche Gefahr für das System ausgeht. Sie sind ›gefährliche Klassen‹ (Scheu 2011) genau in jenem Maße, in dem sie deklassiert und damit *negativ* bleiben: ›unmarkierte Terme‹ in der binären Logik des Codes und eben darum deren Untergang. So ist die Revolte der Frauen oder der Schwarzen für Baudrillard in dem Maße radikal, wie sie sich gegen die Herrschaft der Signifikationslogik richtet: »The Black revolt aims at race as a code, at a level much more radical than economic exploitation. The revolt of women aims at the code that makes the feminine a non-marked term.«⁶³ (MP 134) Die Subjekte der Revolte sind in einem »non-place of the code« (MP 137) lokalisiert bzw. »dislocated« (MP 140), das heißt: Sie sind eben keine Subjekte im bürgerlichen Sinne, und eben daraus beziehen sie ihre Sprengkraft.

⁶² Vgl. Marcuse 1964: 267. Zu Baudrillards Bezugnahme auf Marcuse siehe auch CPES 84 f., MP 34 f. sowie Zapf 2010: 95, 113. Später distanziert Baudrillard sich von der Randgruppentheorie jedoch wieder (SSM 80).

⁶³ Das Weibliche als unmarkierter Ort, der die binäre Dichotomie der Geschlechter untergräbt, taucht in *Von der Verführung* noch einmal ausführlicher auf (vgl. 7.1.1).

In einem berühmten, erstmals 1975 veröffentlichten Aufsatz über die New Yorker Graffiti-Bewegung, »Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen« (KK 19–38, STT 120–130), überträgt Baudrillard diesen Gedanken auf die kleinen, jugendlichen Gruppen von ›Writern‹, die Nacht für Nacht durch die Straßen ziehen, um Hauswände mit fiktiven Namen zu überziehen. Auch sie repräsentieren einen Nicht-Ort bzw. *überhaupt nichts*, einen »Anti-Diskurs« (KK 26). Graffiti, wie Baudrillard andernorts auch formuliert, sind »ein Modus des Verschwindenlassens von Zeichen, der Auflösung von Zeichen« (TM 88 f.). Ihre anonymen Schriftzüge sind ohne semantischen und kommunikativen Inhalt, erschöpfen sich in reiner Präsenz und Selbstreferenz: ›Ich war hier‹, sprechen sie, mehr aber auch nicht. So brechen sie »als leere Signifikanten ein in die Sphäre der erfüllten Zeichen der Stadt, die sie durch ihre bloße Präsenz auflösen« (KK 26).

Eben ihre Leere macht die Schriftzüge der Writer so bemerkenswert. Es ist nicht das Außerhalb der Zeichen, das in die Semiokratie einbricht, vielmehr ein ›Aufstand der Zeichen‹ selber.⁶⁴ Sinnlose Zeichen freilich, die jeder Logik der Signifikation fundamental zuwiderlaufen; Namen, die keine Namen sein wollen. Sie »sind gemacht, um das gewöhnliche Benennungssystem aus der Fassung zu bringen« (KK 26). Anstatt auf eine bürgerliche Identität verweisen sie auf eine Art Gruppenfunktion: Denn »die jungen Schwarzen haben keine Persönlichkeit zu verteidigen, sie verteidigen auf Antrieb eine Gemeinschaft« (KK 38). Baudrillard vergleicht die Schriftzüge der Writer sogar mit den kollektiven Totembezeichnungen der Stammesgesellschaften (KK 26), was auch deshalb passend erscheint, weil sie für ihn am Prinzip des Symbolischen teilhaben und eine »symbolische Ladung« (KK 27) bergen.

Eben diese symbolische Ladung spricht Baudrillard auch den übrigen Randgruppen zu. In ihrer Revolte scheint eine konkrete, unmittelbare, hier und jetzt ins Alltagsleben einbrechende Utopie der Leidenschaft auf: »[I]t is this actualization of desire [...], demanded here, immediately, even in its death throes, in the extreme situation of life and death. Such is happiness; such is revolution.« (MP 165) Der revolutionäre Akt, die *Annahme der großen symbolischen Herausforderung*, ist kein fernes Utopia, sondern lebendige Gegenwart – oder gar nicht. Hier zeigt sich die politische Stärke von Baudrillards Kritik des Marxismus, so überzogen sie im Einzelnen auch sein mag: Gegen allen Geschichtsdeterminismus, alles Abwarten auf den richtigen Zeitpunkt der Revolution und alles Schielen auf den messianisch ersehnten Abschluss der Geschichte setzt Baudrillard, ganz im Geis-

⁶⁴ Auf den hinter dieser Überlegung stehenden Gedanken der ›Reversibilität‹ und der ›Umkehrung der Situation‹ kommen wir in 7.3 zurück. Zum Graffiti-Writing als »Fortsetzung des Aufstands mit anderen Mitteln« siehe auch Strehle 2008b.

te Lefebvres, der Situationisten und des Anarchismus, auf die unmittelbare Gegenwart der Situation.

»[M]an is *already totally there* in his revolt. Such is the meaning of utopia, if one distinguishes it from the dreaming idealism [...]. For utopia is never written for the future; it is always already present. [...] It regards every man and every society as already totally there, at each social moment, in its symbolic exigency. [...] The utopia is here in all the energies that are raised against political economy.« (MP 162–166)

Marx, so wirft Baudrillard ihm in diesem Fall nicht ganz zu Unrecht vor, hatte für diese unmittelbare Revolte nur wenig Sinn. »Marx wrote of *the Revolution according to the law*.« (MP 164) Die eigentliche Revolution aber richtet sich gegen das Gesetz, gegen die Ordnung, gegen den Fahrplan. Das Symbolische ist letztlich nichts anderes als die unmittelbare Gegenwart dieser Revolte: »A revolution that aims at the totality of life and social relations« (MP 151). So erscheint der symbolische Tausch nicht einfach nur als historisches Konzept einer vergangenen Epoche, dem der Theoretiker nostalgisch nachtrauert. Er ist konkrete Utopie und unmittelbar gelebte Gegenwart, wo immer Menschen gegen die Zeichenökonomie rebellieren und ihre Existenzen einsetzen, um sich symbolisch aufs Spiel zu setzen.

4 Der Tod, die Arbeit und das Unbewusste

»Wer zu sterben gelernt hat, hat vergessen, was es heißt, Sklave zu sein.
Zu sterben wissen befreit uns von aller Unterwerfung und jedem Zwang.«
(Montaigne, übers. und zit. n. Cassirer 1945: 68)

Baudrillards Bücher sind auf innige Weise miteinander verbunden: Oft scheint am Ende eines Werkes ein neuer Gedanke auf, der zunächst nur angedeutet und kaum ausgeführt wird, um dann in einem späteren Werk zum zentralen Begriff zu avancieren.⁶⁵ Der symbolische Tausch ist einer dieser Begriffe: In der *Kritik der politischen Ökonomie des Zeichens* wird er nur ganz knapp angedeutet, um dafür in *Der Spiegel der Produktion* umso größeren Raum einzunehmen. Aber das Werk von 1973 ist selbst nur ein erster Anlauf in das von Baudrillard entdeckte geistige Neuland, das erst drei Jahre später, in seinem Hauptwerk *Der symbolische Tausch und der Tod* (STT, 1976), vollends erkundet sein wird.

Geistiges Neuland, ein »breakthrough« (Lotringer 2008: 10), ist in diesem fulminanten Werk beinahe alles: »*Symbolic Exchange and Death* was unlike anything else published at the time.« (Ebd.: 7) In einem geistigen Rausch ohnegleichen wirft Baudrillard hier eine luzide Pointe nach der anderen aufs Papier, wild und sprunghaft, bisweilen genial, gelegentlich daneben. Thematisch ist das Buch denkbar weit gefächert: Von Zeichenökonomie, Revolutionstheorie, Simulation und Hyperrealität über Graffiti, Poesie, Anagramm und Witz bis hin zu Mode, Striptease und »Phallus Exchange Standard« (STT 181–183) ist hier auf dichtem Raum beinahe alles abgehandelt, was man sich vorstellen kann. Im geistigen Zentrum aber, das dem Buch auch den Titel gegeben hat, steht vor allem ein Thema: der symbolische Tausch, der hier vor allem als *Tausch mit dem Tod* begriffen wird.

Auch das Todesthema war bereits in einem früheren Werk unscheinbar angedeutet, als einmal ganz nebenbei vom symbolischen Tausch als einer »extreme situation of life and death« (MP 165) die Rede war. Hier nun wird es zum zentralen Gedanken: Alles, die Ökonomie der Zeichen, die Geburt der Macht, die kapitalistische Lohnarbeit, ja sogar das von der Psychoanalyse entdeckte Unbewusste, hängt von der gesellschaftlichen Verdrängung des Todes ab, vom Ende des symbolischen Tauschs mit dem Tod. So lautet jedenfalls die folgenreiche

⁶⁵ So bemerkt auch Holger Zapf (2010: 72), Baudrillard bewege sich in der Entwicklung seines Denkens »auf einer Spiralbahn – wie ein Echo aus vergangener Zeit werden dann scheinbar längst überholte Überlegungen immer wieder aufgenommen und in neuem Licht präsentiert.«

These, die Baudrillard in seinem Hauptwerk aufstellt und bis in die letzte Konsequenz fortspinnt. Nicht zuletzt dient sie ihm als Möglichkeit, die Systeme der Macht aus den Angeln zu heben, und markiert darin zugleich den Höhepunkt der politischen Radikalisierung Baudrillards, den Zenit, aber auch Umschlagspunkt seiner ›ultra-linken Phase‹.⁶⁶

4.1 Der Tod und die Macht

4.1.1 *Der Tod in vormodernen Gesellschaften*

Nachdem er in den ersten Teilen von *Der symbolische Tausch und der Tod* die »strukturelle Revolution des Werts« (STT 17–21), das »Ende der Produktion« (STT 22–53, vgl. 6.1.1), die Geschichte der Simulakren und den Übergang ins Zeitalter der Simulation (STT 77–130), die »Metaphysik des Codes« (STT 90–96), die »Zauberwelt« der Mode (STT 131–152) und das semiokratische Schicksal des Körpers als »Massengrab der Zeichen« (STT 153–191) beschreibt, setzt Baudrillard in dem Kapitel »Die politische Ökonomie und der Tod« (STT 193–292) noch einmal zu einer neuen Argumentationslinie an: Er verknüpft das Thema des Todes, das bereits weiter vorne im Buch im Abschnitt »Die Arbeit und der Tod« (STT 69–76) kurz angeschnitten wurde, mit seiner Theorie des symbolischen Tauschs. Denn der Tod, so Baudrillard, ist das erste und wichtigste symbolische Tauschobjekt überhaupt.

Die Menschen der Stammesgesellschaften haben nicht nur Gaben untereinander getauscht, sie haben auch mit dem Tod getauscht, ihm Opfer dargebracht und für ihn Riten vollzogen. Für die ›Wilden‹ bzw. ›Primitiven‹ (wie Baudrillard sie weniger abwertend als idealisierend nennt) ist der Tod weit mehr als ein bloßes Ereignis. In einem ›subjektlogisch‹ geprägten Weltbild (vgl. Dux 2000: 117–126), innerhalb dessen alles Geschehen in der Welt auf handelnde Akteure zurückgeführt wird, wird auch der Tod als Akteur begriffen. Der Tod ›geschieht‹ nicht einfach so als bloß biologischer Vorgang des Sterbens, sondern ist ein aktives Gegenüber, ein *Partner* (STT 206), mit dem man kommunizieren und verhandeln muss, vornehmlich in Form von Riten und Opferhandlungen.

⁶⁶ Zapf (2010: 72) spricht von einer »symbolische[n] Phase« und grenzt diese auf das Hauptwerk selbst ein, das er aufgrund seiner Bedeutung und Radikalität als eigenständige Phase versteht, womit er allerdings die durchaus vorhandene Kontinuität zu den unmittelbar vorangegangenen Schriften vernachlässigt, in denen der symbolische Tausch ebenfalls schon auftaucht. Als eigenständige Phase könnte man das Buch eher mit Blick auf die nur dort so zentrale Bedeutung der Todesthematik bezeichnen.

»Bei den Primitiven gibt es keinen ›natürlichen‹ Tod: jeder Tod ist gesellschaftlich, öffentlich und kollektiv, und er ist immer die Wirkung eines gegnerischen *Willens*, der durch die Gruppe [...] absorbiert werden muß. Diese Absorbierung geschieht im Fest und in den Riten.« (STT 260)

Der Tod ist folglich eine »*soziale Beziehung*« (STT 206), die im Ritus und im Fest kollektiv artikuliert werden muss. In den Initiationsriten der zentralafrikanischen *Sara* etwa, die der Ethnologe Robert Jaulin (1967) beschrieben hat, sieht er einen »Austausch zwischen den Ahnen und den Lebenden«, der »ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den Partnern errichtet, eine ebenso bedeutsame Zirkulation von Gaben und Gegen-Gaben, wie die Zirkulation von Luxusgütern und von Frauen – ein Spiel unaufhörlicher Erwidierungen« (STT 206–208).

Dieses Spiel der Erwidierungen in den Initiationsriten ist nötig, weil in der Logik des symbolischen Tausches *das Leben selbst* als Gabe erscheint, die ebenso erwidert werden muss wie jede andere Gabe. Denn nicht nur der Tod, auch das Leben ist im subjektlogischen Weltbild nur als Resultat eines Willens denkbar. Ebenso wenig wie einen natürlichen Tod gibt es eine natürliche Geburt. Das Leben ist ein Geschenk, das zurückerstattet werden muss; ein Geschenk derselben Macht, die auch für den Tod verantwortlich ist. »In der symbolischen Ordnung ist das Leben, wie jede andere Sache, ein *Verbrechen*, wenn es einseitig geführt wird – wenn es nicht genommen und zerstört, gegeben und zurückgegeben, dem Tode ›zurückgegeben‹ wird.« (STT 209) Die Initiation ist vor diesem Hintergrund als eine Art zweite Geburt zu verstehen, durch die das Geschenk der ersten Geburt rituell zurückerstattet und die symbolische Ordnung des Universums, das Gleichgewicht der Gaben wiederhergestellt wird.⁶⁷

Zum symbolischen Tausch mit dem Tod in den Stammesgesellschaften gehört auch, dass der Tod dort nicht als statischer Endpunkt verstanden wird, sondern als »Übergangsritus« (Van Gennep 1909, vgl. Kremser 2007). Er fungiert »nicht als Einschnitt, sondern eher als Ablauf, als Wechsel von der Gruppe der Lebenden zur Gruppe der Toten« (Fuchs 1969: 35). Das Ereignis des Todes stellt nur einen Durchgangspunkt dar im rituellen »Spiel unaufhörlicher Erwidierungen, in dem der Tod sich nicht mehr als Ende oder als Instanz installieren kann« (STT 208). Aus dieser *zyklischen Reversibilität* resultiert die bereits in anderem Zusammenhang erwähnte *Ambivalenz*, die Baudrillard als Grundmerkmal des Symbolischen ausmacht. Hier tritt sie als »radikale *Unbestimmtheit* von Leben

⁶⁷ Dieses Verständnis von Leben und Tod lässt sich an zahlreichen Beispielen belegen, besonders prägnant ist es im hinduistischen *Veda* formuliert: »A man, being born, is a debt; by his own self he is born to Death, and only when he sacrifices does he redeem himself from Death.« (Zit. n. Graeber 2011: 56) Allgemein zum Todesverständnis der außereuropäischen Gesellschaften siehe Fuchs 1969: 26–50, Ziegler 1975: 207–320.

und Tod« (STT 251) in Erscheinung. Als »Sichtbares und Unsichtbares« bezeichnen Leben und Tod nichts weiter als »zwei mögliche Zustände der Person« (STT 210). Der Tod ist selbst nur »ein Aspekt des Lebens« (STT 210).

4.1.2 Die Ausweisung der Toten und die Geburt der Macht

Unschwer zu erraten, dass unser heutiges Verhältnis zum Tod mit dem der ›Wilden‹ nicht mehr viel gemeinsam hat. Wir leben, so Baudrillard, in einem Zeitalter der Verdrängung des Todes. Der Tod ist »desozialisiert« (STT 206), an den Rand der Gesellschaft gedrängt, in die Krankenhäuser und auf die Friedhöfe verbannt; aus dem öffentlichen Leben ist er weitgehend verschwunden. In der Moderne »hören die Toten auf zu existieren. Sie sind aus der symbolischen Zirkulation in der Gruppe ausgeschlossen.« (STT 197) Der Tod wird zum Gegenpol des gesellschaftlichen Lebens: »Denn *es ist heute nicht normal, tot zu sein*, und das ist neu.« (STT 198) An die Stelle des öffentlichen Ritus tritt das sozial geregelte Ableben in der Obhut der Ärzte und Pfleger, der hinter geschlossenen Türen vollzogene »natürliche Tod« als »ideale und genormte Form des Todes« (STT 255). Baudrillard spricht in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Ausweisung der Toten« (STT 195–198) ins »Ghetto« (STT 200–203) und konstatiert eine gesellschaftliche »Diskriminierung der Toten« (STT 227).

Baudrillard begnügt sich nicht mit der bloßen – übrigens umstrittenen, aber durchaus vertretbaren – Diagnose der gesellschaftlichen Verdrängung des Todes.⁶⁸ Sie dient ihm vielmehr als Ausgangs- und Einsatzpunkt einer ganz eigenen *Genealogie der Macht*.⁶⁹ Die Verwaltung und Bürokratisierung des Todes, so Baudrillards These, bildet die erste und grundlegende Form politischer Macht und Herrschaft. Die Entmachtung des Todes ist zugleich die »Geburt der Macht« (STT 203). Durch die »Ausdehnung der gesellschaftlichen Rechtsprechung auf den Tod« (STT 256) werden die Einzelnen wie auch die Gruppe ihres Todes »enteignet« (STT 256). Diese Enteignung hat schwerwiegende politische Konsequenzen: Sofern der kollektive und rituelle Umgang mit dem Tod auch eine Form

⁶⁸ Gegen die These der Todesverdrängung siehe Hahn 1968, Fuchs 1969, stützend hingegen Ziegler 1975, Ariès 1978, Wulf 1982, Nassehi/Weber 1989.

⁶⁹ Zur auf Nietzsche zurückgehenden Methode der ›Genealogie‹ siehe Foucault (1971), der in ihr den Versuch sieht, den historischen Beginn eines Phänomens ausfindig zu machen und seine prägenden »Szenen wiederzufinden« (ebd.: 83) – jedoch »unter Verzicht auf eine monotone Finalität« (ebd.) und teleologische Zielrichtung des Verlaufs, um sich stattdessen »den Einzelheiten und Zufällen der Anfänge« (ebd.: 88) zu widmen und »das Ereignis in seiner einschneidenden Einzigartigkeit hervortreten« (ebd.: 98) zu lassen.

der souveränen Selbstverwaltung der Gruppe darstellt, schwächt die »Bürokratie des Todes« (STT 278) die gruppeninterne Demokratie.

Dieser Gedanke lässt sich besser verstehen, wenn man bedenkt, dass Stammesgesellschaften staatenlose und damit weitgehend egalitäre Gesellschaften sind. Zwar existieren dort deutliche Statushierarchien, und seit der Sesshaftwerdung finden sich dort auch Häuptlingstümer. Im Unterschied zur modernen staatlichen Herrschaft sind diese frühen Formen der politischen Macht aber *dynamisch*, wie unter anderem der Soziologe und Ethnologe Georges Balandier in seiner *Politischen Anthropologie* (1967) herausarbeitet.⁷⁰ Die Macht in diesen Gesellschaften »verleiht eine Stärke, die durch Wettbewerb erlangt wird und verteidigt werden muss« (Balandier 1967: 117). Die von Balandier beschriebene politische Dynamik der Stammesgesellschaften erinnert an Baudrillards Idee der ›Reversibilität‹, der Umkehrbarkeit der Positionen: »Die patrilinearen Clane bilden Dörfer und schließen sich zu Bündeln zusammen, die dermaßen instabil sind, daß ›Freunde‹ innerhalb eines Jahrzehnts zu ›Feinden‹ werden und umgekehrt.« (Ebd.: 82) In staatenlosen Gesellschaften sind Machtverhältnisse noch nicht zu ausdifferenzierten Herrschafts- und Staatsapparaten geronnen und darum *flüchtig, umkehrbar, reversibel*.

Auf dieser Einsicht aufbauend, konstatiert Baudrillard einen tiefen geschichtlichen Bruch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft. Er verläuft genau entlang jener Linie, welche die staatlichen von den vorstaatlichen, die zentralisierten von den ›akephalen‹ (›kopflosen‹) Gesellschaften trennt. Was hat sich diesseits und jenseits dieser Linie ereignet? Baudrillard beschreibt zunächst, wie sich im Laufe der Geschichte religiöse »Priesterkasten« (STT 227) herausbilden, die sich an jenem Ort innerhalb des Sozialen ansiedeln, an dem einst der kollektive symbolische Tausch mit dem Tod stattgefunden hat. Jeder, der Kontakt mit dem Totenreich aufnehmen möchte, ist fortan auf diese professionalisierten Heilsexperten als Vermittler angewiesen, die das »Monopol über den Tod« (STT 203) innehaben. »Die Toten sind der erste reservierte Bereich, der allein durch die obligatorische Vermittlung der Priester dem Austausch wieder übergeben werden kann.« (STT 204) Genau in diesem ›reservierten Bereich‹, so Baudrillard, entsteht die Macht.⁷¹

⁷⁰ Zum systematischen Gegensatz von Häuptlingstum und staatlicher Herrschaft siehe auch Deleuze/Guattari 1980: 489 f., dort gestützt auf den Ethnologen Pierre Clastres.

⁷¹ Zur »Death-Control« und zur Herrschaft der »Thanatokraten« vgl. auch Jean Zieglers Studie *Die Lebenden und die Toten* (1975: 42–44, 80–91), die in vielerlei Hinsicht starke Überschneidungen mit Baudrillard aufweist, der sie – vermutlich – wohl auch kannte. Ziegler wiederum bezieht sich unter anderem auf Paul Ludwig Landsberg, einen Soziologen aus dem Umfeld der Durkheim-Schule, der für Ziegler (und mit ihm Baudrillards) zentrale These Pate steht: »Die Revolution führt über die Wiederentdeckung des Todes« (Ziegler 1975: 66).

Die Macht »installiert sich auf dieser Barriere zum Tode«, sie bildet die »Zoll- und Kontrollstelle zwischen zwei Ufern« (STT 204). Die Kirche etwa, in der sich die Priestermacht fortsetzt und institutionalisiert (STT 227–229), ist nichts anderes als eine solche »Zoll- und Kontrollstelle« zwischen Diesseits und Jenseits. Aber die Folgen dieses grundlegenden Einschnitts zwischen Leben und Tod reichen weit über die Sphäre der religiösen Macht hinaus. Die Trennung zwischen Leben und Tod bildet nach Baudrillard den Ursprung und das Grundmodell *aller* Macht bzw. Herrschaft.

»Die Einheit von Toten und Lebenden brechen, den Austausch von Leben und Tod unterbrechen, das Leben vom Tode wegdrängen und den Tod und die Toten mit einem Verbot belegen, das ist der erste Punkt des Auftauchens sozialer Kontrolle. Die Macht ist nur möglich, wenn der Tod nicht mehr in Freiheit ist« (STT 203).

Wann dieser erste Punkt des Auftauchens sozialer Kontrolle geschichtlich genau zu verorten ist, wird nicht restlos deutlich. Einerseits nennt Baudrillard den Beginn der Neuzeit im 16. Jahrhundert als Datum der entscheidenden »Wende« (STT 230). Andere Passagen deuten aber darauf hin, dass der von ihm beschriebene Prozess bereits wesentlich früher einsetzt – sogar die Pharaonen des Alten Ägypten werden erwähnt (STT 201). Zudem verläuft der Prozess nicht geradlinig und eindimensional; so tritt etwa das antike Griechenland als Gegenkultur auf, die *keine* Absonderung der Toten vornimmt (STT 201). Auch das Mittelalter kennt noch ein »kollektives Theater des Todes«, das »große messianische und egalitäre Fest des Totentanzes«, »volkstümlich und vergnüglich« (STT 230). Erst im Gefolge der Gegenreformation, aber auch des Protestantismus, gewinnt die Todeserfahrung ihre »moderne Gestalt« und wird zu »individueller Todesangst« (STT 230). Erst in dieser Zeit setzt sich die Verbannung des Todes aus dem Leben, die mit der endgültigen Hegemonie der Herrschaftsapparate und ihrer »Maschinerie des Seelenheils« (STT 230) einhergeht, vollends durch.

Die Macht und der Tod gehören untrennbar zusammen, ihre Geschichte ist ein und dieselbe. Deutlich zeigt sich in dieser Genealogie der Macht der Einfluss Michel Foucaults, der in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) ebenfalls von einer großen Ausschließung zu Anfang der Neuzeit berichtet, von der Ausgrenzung des Wahnsinns aus dem Reich des Sagbaren und der Einsperrung der Wahnsinnigen in die Kliniken. Foucault argumentiert, dass die Herausbildung der abendländischen Vernunft grundlegend mit dieser Exkommunizierung des Anderen der Vernunft verknüpft ist: Wahnsinn und Vernunft sind zwei Seiten *einer* Medaille des Diskurses der Moderne. Ganz ähnlich argumentiert Baudrillard, der sich ausdrücklich auf Foucault bezieht (STT 196–200), andererseits aber dessen an

sich schon provokante These noch einmal zu überbieten versucht. Die Ausschließung der Toten ist für Baudrillard nämlich wesentlich fundamentaler als die von Foucault beschriebenen Aus- und Einsperrungen der Wahnsinnigen und anderer Gruppen: »eine Ausschließung, die allen anderen vorhergeht und [...] ihnen als Modell dient« (STT 197). Die Todesverdrängung, so Baudrillard, ist *der* große Einschnitt in der Geschichte der Menschheit.

Nicht erst im Vergleich zu Foucault wird deutlich, welch monumentalen Anspruch Baudrillard mit seiner Theorie der Todesverdrängung verfolgt. Nicht weniger als eine Erklärung für den Siegeszug der abendländischen Moderne – die mit dem jüdisch-christlichen Monotheismus als wichtigstem Wegbereiter beginnt, über das feudale Mittelalter und den absolutistischen Staat in die moderne Klassengesellschaft führt und schließlich in die gegenwärtige Gesellschaft der Zeichen und des Codes einmündet – steht hier auf dem Spiel. Macht, Kirche, Staat, politische Ökonomie – all das hängt für Baudrillard aufs Engste mit der Verdrängung des Todes und des symbolischen Tausches zusammen: »Die einzige Bedingung der Möglichkeit von Kirchen ist die unaufhörliche Vernichtung dieses symbolischen Anspruches – und das ist auch die einzige Bedingung der Möglichkeit des Staates. Genau hier beginnt die politische Ökonomie.« (STT 229)

4.2 Der Tod und die Arbeit

4.2.1 Genealogie der Lohnarbeit

Nicht nur die priesterliche und die staatliche Macht, auch das System der politischen Ökonomie beruht für Baudrillard auf der Verdrängung des Todes. »Den Tod vom Leben zu trennen, eben darin besteht die Operation des Ökonomischen.« (STT 205) Die ökonomische Macht gründet in einer »Genealogie des Sklaven« (STT 70), die ihrerseits auf den Tod zurückverweist: »Die Arbeitskraft gründet sich auf den Tod.« (STT 69) Darin folgt Baudrillard erneut Bataille, der in *Der verfemte Teil* (1949: 72–92) am Beispiel der Azteken einen Zusammenhang zwischen der Sklaverei und dem Tod hergestellt hatte. Bataille beschreibt dort, dass Sklaven oftmals Kriegsgefangene waren, die – anstatt getötet zu werden – zum Arbeiten gezwungen wurden (vgl. hierzu auch Engels 1884: 157). Auf diese Weise, so knüpft Baudrillard an diesen Zusammenhang an, sei die Sklaverei entstanden und mit ihr die Lohnarbeit, ihre moderne Nachfolgerin (STT 69–76).

Hegel: Zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft

Im Hintergrund sowohl der Ausführungen Batailles wie auch Baudrillards steht das berühmte Kapitel über »Herrschaft und Knechtschaft« aus der *Phänomenologie des Geistes* (1807: 109–116) des deutschen Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831). Der oft als Höhepunkt der idealistischen Philosophie, wenn nicht gar als Höhepunkt der Philosophie überhaupt bezeichnete Philosoph wurde in Frankreich vor allem durch Alexandre Kojève bekannt, dessen Vorlesungen nicht nur von Bataille, sondern auch von Geistesgrößen wie Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Pierre Klossowski, Roger Caillois, ja sogar Hannah Arendt und Günter Anders besucht wurden. Vor allem in Kojèves einflussreicher Lesart wird die ›Herr-Knecht-Dialektik‹ zu der paradigmatischen Schlüsselfigur innerhalb der Hegel'schen Philosophie.

Hegel entwirft in diesem nur wenige Seiten langen Kapitel eine Ursprungsgeschichte des Selbstbewusstseins, die zugleich eine (fiktive) *Urszene der Macht* darstellt. Nachdem sich zwei Feinde im »Kampf auf Leben und Tod« (Hegel 1807: 111) begegneten, verschont der Überlegene seinen unterlegenen Gegner bzw. verzichtet der Unterlegene auf das Ende des Kampfes bis zum Tod, indem er den Anderen als seinen Herrn anerkennt. Fortan arbeitet der Knecht für den Herrn, und dieser konsumiert die Arbeit seines Knechtes, wodurch er sich aber ebenso sehr in die Abhängigkeit seines Knechtes begibt wie jener in die seines Herrn. Die »zwei entgegengesetzte[n] Gestalten des Bewusstseins« (ebd.: 112) sind gleichermaßen auf die Anerkennung des jeweils Anderen angewiesen: »Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig* sich *anerkennend*.« (Hegel 1807: 110) Selbstbewusstsein, so Hegel, ist immer vermittelt durch den jeweils Anderen: »Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für* sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein *Anerkanntes*.« (Ebd.: 109) Erst die Konfrontation mit dem Anderen – zugespitzt in der »Bewährung [...] durch den Tod« (ebd.: 112) – lässt Selbstbewußtsein im vollen Sinne entstehen.

Allein der Knecht besitzt jedoch noch eine andere und ganz eigene Quelle der Anerkennung, die dem Herrn versagt bleibt – seine eigene Arbeit, in deren Ergebnis er sich selbst wiedererkennen kann. »Durch die Arbeit kömmt es [das Bewußtsein] aber zu sich selbst.« (Ebd.: 114) So ist der Knecht dem Herrn in gewissem Sinne sogar überlegen: »Die *Wahrheit* des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein*.« (Ebd.) Für den Linkshegelianer Marx war dieser Gedanke entscheidend, um die Möglichkeit eines Ausbruchs der Knechte (hier in Gestalt der modernen Lohnarbeiter) aus der Herrschaft zu denken: Die Knechte sind auf ihre Herren gar nicht angewiesen, sondern sich selbst genug; sie müssen den Herren nur ihre Anerkennung – ihren Dienst – verweigern, um endlich frei zu sein.

Weiterführende Literatur: Kojève 1947, Welsch/Vieweg 2008.

Das aztekische Beispiel, obwohl es von Baudrillard nicht explizit erwähnt wird, ist besonders aufschlussreich, weil die Azteken noch am Übergangspunkt standen zwischen der archaischen, symbolischen Ökonomie des Opfers einerseits und der Ökonomie der Arbeit andererseits. Die Azteken kannten nämlich durchaus noch eine symbolische Ökonomie des Opfers. In überaus exzessiven Opferfesten töteten sie ihre Gefangenen, die dabei wie Götter verehrt wurden, um der Sonne zum Opfer dargebracht zu werden (Bataille 1949: 78–80). Auch das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven war noch symbolisch geprägt: Beide waren so tief miteinander verbunden, dass sie sich gegenseitig als Vater und Sohn bezeichneten

und entsprechend achteten (ebd.: 80). Bataille spricht in diesem Zusammenhang von einer »Intimität von Peinigern und Opfern« (ebd.: 80–82).

Dieser symbolischen Ökonomie des Opfers steht aber gleichzeitig eine instrumentelle, anti-symbolische ›Verwendung‹ der Kriegsgefangenen als Arbeitsklaven gegenüber. Bataille beschreibt diese Verwendung als Verdinglichung, Profanierung und Degradierung des Gefangenen, dessen Schmach schließlich sogar auf seinen Besitzer selbst zurückfällt (ebd.: 86). Das rauschhafte Opferfest der Azteken erklärt sich nach Bataille als sekundäre, wiederherstellende Reaktion auf diese alltägliche Profanierung, als »*Suche nach einer verlorenen Intimität*« (ebd.: 88). Das Opfer stellt die sakrale Ordnung wieder her, die durch die Verdinglichung des Sklaven beschmutzt wurde. So gehören die Arbeit und das Opfer geschichtlich bisweilen zwar eng zusammen, systematisch jedoch könnten sie weiter voneinander nicht entfernt sein, ist doch der Gegensatz von Opfer und Arbeit mit der elementaren Opposition von Profanem und Heiligem identisch. Beide stehen unversöhnlich gegeneinander, wie auch Baudrillard betont: »Die Arbeit widersetzt sich als aufgeschobener Tod dem unmittelbaren Opfertod.« (STT 69 f.). Baudrillard treibt den Gedanken jedoch noch etwas weiter als Bataille, indem er ihm eine machttheoretische Wendung gibt. Was verpflichtet den Sklaven eigentlich zum Gehorsam? Wodurch wird das von Bataille beschriebene intime Band zwischen Eigentümer und Sklave gestiftet?

Es ist nach Baudrillard das *Geschenk des Lebens*, das die Sklaven zur lebenslangen Abtragung ihrer Schuld durch Arbeit verpflichtet. Denn »die Macht des Herrn leitet sich immer zuerst von der Suspendierung des Todes her« (STT 70). Die Suspendierung des Todes schafft ein *Schuldverhältnis*, weil der Sklave die empfangene Gabe des Lebens nicht adäquat zu erwidern im Stande ist.⁷² Gerade diese Unfähigkeit zur Rückgabe verpflichtet ihn zu lebenslanger Dankbarkeit und Unterwerfung, besteht doch genau hierin die Logik des Gabentauschs: Die Macht, so hatten wir im Zusammenhang mit der Semiokratie bereits gesehen, »gehört demjenigen, der zu geben vermag und *dem nicht zurückgegeben werden kann*« (RM 91).

Diese Verpflichtung erstreckt sich auf die Sklaven der frühen Hochkulturen und der Antike ebenso wie auf die modernen Lohnarbeiter. Als Gegenleistung für die empfangene Gabe dient in beiden Fällen die Arbeit. Aber die Schuld ist auf diese Weise nie restlos tilgbar. Gegenüber dem Geschenk des Lebens wäre nur der Tod eine äquivalente Gegengabe. So reproduziert sich im System der Arbeit die Herrschaft unaufhörlich, anstatt sich irgendwann durch Tilgung der Schuld

⁷² Vgl. zu diesem gesamten Gedankengang die umfangreiche Studie *Debt: The First 5,000 Years* des Anthropologen David Graeber (2011), der den Ursprung der Ökonomie, der Arbeit, des Geldes und des Staates auf ähnliche Weise aus Schuld- und Verpflichtungsverhältnissen ableitet.

aufzulösen.⁷³ Das scheinbar großzügige Geschenk des Lebens ist eine vergiftete Gabe. »Der, der arbeitet, *bleibt derjenige, den man nicht getötet hat*, dem diese Ehre verweigert wird. Und die Arbeit ist vor allem das Zeichen der Schändlichkeit, nur des Lebens für würdig befunden zu werden.« (STT 70) Baudrillard knüpft direkt an seine Kritik der Arbeitsideologie in *Der Spiegel der Produktion* an, wenn er polemisch fragt: »Das Kapital beutet die Arbeiter zu Tode aus? Paradoxerweise ist das schlimmste, was es ihnen antut, ihnen den Tod zu verweigern. Indem es ihren Tod aufschiebt, macht es sie zu Sklaven und liefert sie der endlosen Schändlichkeit eines Lebens in Arbeit aus.« (STT 70)

4.2.2 Von der Gabe zur Gegengabe: Baudrillards Todesrevolte

Wie stets bei Baudrillard, bleibt es auch in diesem Buch nicht bei der Diagnose von der Unbezwingbarkeit der Macht. Im Gegenteil fokussiert *Der symbolische Tausch und der Tod* noch stärker als die vorherigen Werke eine »revolutionär-emanzipatorische Zuspitzung« (Zapf 2010: 24). Was also, so ist zu fragen, bleibt den Unterdrückten als Antwort auf die Verstrickung ins Zwangssystem der Todesschuld? Baudrillard zieht die radikale Konsequenz aus seiner Analyse der kapitalistischen Todesökonomie: Wenn das System auf der Gabe des Lebens und dem Ausschluss des Todes beruht, dann besteht die einzig mögliche Gegenstrategie darin, den Tod selbst wieder ins Spiel zu bringen. Man muss dem System den eigenen Tod entgegenschleudern, um es mit einer Gabe zu konfrontieren, die es selbst nicht mehr beantworten kann: »Die Polizei, die Armee, sämtliche Institutionen und die ganze Gewaltmobilisierung der Macht vermögen nichts gegen den winzigen, aber symbolischen Tod eines einzelnen oder einiger weniger. Denn dieser zieht sie auf eine Ebene, auf der für sie keine Antwort mehr möglich ist.« (STT 67)

Diese Ebene ist der symbolische Tausch. Denn unter der Oberfläche der ihn verdrängenden Gesellschaft wirkt er auch heute noch weiter. Gerade die Macht mit ihrer Gabe des Lebens beruht ja insgeheim auf seiner Wirkung, so sehr sie ihn als öffentliches Prinzip auch verleugnet und verdrängt. Das Prinzip des Symbolischen, so Baudrillard, ist letztlich nicht hintergebar: »Vielleicht befin-

⁷³ Das System der modernen Lohnarbeit ist für Baudrillard sogar noch perfider als das System der Sklaverei. Während die Sklavenarbeit immerhin eine gewisse Form der Erwidern und damit der Verringerung des Schuldverhältnisses darstellt (was mitunter auch dazu führen konnte, dass ein Sklave irgendwann freigelassen wurde), versucht das Kapital »die symbolische Vergeltung zu neutralisieren, indem es sie kompensiert durch den Lohn.« (STT 72) Durch die Gabe des Lohns schafft das Kapital die Gegengabe kurzerhand wieder aus der Welt und zementiert so – wie der deutsche Begriff »Arbeitgeber« (STT 72) schon andeutet – seine Position als gebende Instanz.

den wir uns stets in einem riesigen Potlatsch. [...] Auf diese Weise würden wir immer noch einem Modus des Opfern gemäß leben, ohne ihn jedoch bewußt auf uns nehmen zu wollen.« (P 22) Die »unzerstörbare Logik des symbolischen Tausches« (STT 200) ist »ein absolutes Gesetz: Verpflichtung und Reziprozität sind unüberwindlich« (STT 212), denn »niemand [...] entgeht der symbolischen Verpflichtung« (STT 66).

Auch das System selbst unterliegt also dem Prinzip des symbolischen Tausches – und ist eben dort verwundbar (STT 63–68). Die Gabe des Todes annulliert die Schuld des geschenkten Lebens. Wird dem System nun aber der Tod als Gegengabe entgegengeschleudert, fällt die symbolische Schuld unweigerlich auf das System selbst zurück: Aus der Gegengabe wird – genau das meint *Reversibilität* – eine Gabe, die ihrerseits erwidert werden muss. Das System, so die Folgerung, muss seinen eigenen Tod geben, will es der symbolischen Verpflichtung nachkommen.

»Das System herausfordern durch eine Gabe, auf die es nicht antworten kann, es sei denn durch seinen eigenen Tod und Zusammenbruch. Denn niemand, nicht einmal das System, entgeht der symbolischen Verpflichtung, und in dieser Falle liegt die einzige Chance, seine Katastrophe herbeizuführen.« (STT 65 f.)

Nicht die Revolution, sondern die »Todesrevolte«, wie Gerd Bergfleth (1982) sie genannt hat, hebt das System aus den Angeln. Baudrillard's Helden sind dementsprechend die Selbstmörder aller Schattierungen, sofern sie sich dem großen Imperativ der Gesellschaft entziehen: »In einem System, das zum Weiterleben auffordert und das das Leben kapitalisiert, ist der Todestrieb die einzige Alternative.« (STT 280, sic.)

Auch an dieser Stelle zeigt sich die große Nähe zu Bataille, der einst auf ähnliche Weise von »den Todesschreien der Aufstände« (Bataille 1933: 29) schwärmte. Fast überschwänglich partizipiert Baudrillard an der »Faszination, die die großen Mörder, die Banditen oder Gesetzlosen ausüben« (STT 278), und selbst den rasenden Geisterfahrern auf der Autobahn wird noch ein gewisses Potential der Subversion zugeschrieben (STT 281–285). Sogar die Geiselnahmen der linken Terrorgruppen kritisiert er allenfalls für ihre Kompromissbereitschaft, sofern sie mit dem Tod ihrer Geiseln einen erpresserischen Handel betreiben und ihn damit instrumentalisieren, anstatt sich dem radikalen Prinzip des Opfers zu öffnen.⁷⁴

⁷⁴ Vgl. STT 66. Allgemein zum Terrorismus siehe auch den unmittelbar nach den Selbstmorden von Stammheim verfassten Text »Unser Theater der Grausamkeit« (1977, KK 7–18); zum Zusammenhang zwischen dem Terrorismus und dem »Ende des Sozialen« siehe SSM 56–66, FS 40–59 (vgl. 6.1.3); zu den Terroranschlägen vom 11. September siehe 6.3.2.

Dass diese Vergötzung (und Verharmlosung) des Todes mithin eine der problematischsten Seiten in Baudrillards Werk darstellt, ist offenkundig. Später hat er sich von derartigen Tönen wieder distanziert, als er den Tod rückblickend weniger als tatsächliches Ereignis und mehr als »Metapher der Reversibilität« (TM 66) akzentuiert wissen wollte. Zwar musste er auf Nachfrage hin doch zugeben: »Es gibt wirklich eine gewisse Todesleidenschaft in diesem Buch« (TM 88), und gerade die historischen und genealogischen Analysen sind ganz eindeutig nicht metaphorisch auflösbar. Andererseits stimmt es aber auch, dass der physische Tod in *Der symbolische Tausch und der Tod* durchaus nicht das letzte Wort behält, zumindest was seine Rolle als Ausweg der Subversion anbelangt.

Den eigentlichen Fluchtpunkt der Argumentation von *Der symbolische Tausch und der Tod* bildet im Schlusskapitel nämlich eine ganz andere Möglichkeit der Subversion des Systems – die *Poesie* (STT 299–361). Baudrillard überträgt dort das Todesthema auf die poetischen Techniken des Anagramms und des Witzes.⁷⁵ »Die Poesie«, heißt es in diesem Zusammenhang, »ist ein Aufstand der Sprache gegen ihre eigenen Gesetze« (STT 303), eine »Wiederherstellung des symbolischen Tausches im Inneren der Wörter selber« (STT 313). Im Anagramm und im Witz vollzieht sich für Baudrillard eine Durchkreuzung und Auslöschung des Sinns, ein *poetischer Tod des Sinns* (STT 303–307, 320 f.), der zugleich mit einer »*Vernichtung des Wertes*« (STT 303) und mit ihm des Codes einhergeht: »*Der Genuß [am Komischen] ist ein Aderlaß des Wertes*, eine Zersetzung des Codes und des repressiven Logos.« (STT 348) Nicht der Tod also, das *Lachen* wird uns erlösen (STT 354): *Das* ist das Schlusswort des Werkes. Insofern ist es durchaus angebracht, wenn Baudrillard im Rückblick die metaphorische Dimension der Todesstrategie hervorhebt.⁷⁶

Dass Baudrillards Todesrevolte eher metaphorisch denn physisch zu verstehen ist, heißt nicht, dass auch seine Theorie der Todesverdrängung, seine Genealogie der Macht und seine Theorie vom Ursprung der Lohnarbeit aus dem Geiste der Schuld darum schon hinfällig wären. Man wird wohl dennoch nicht allzu hohe Summen darauf wetten wollen, dass Baudrillard mit der Todesverdrängung

⁷⁵ Auf Baudrillards Theorie des Anagramms, mit deren Hilfe er »Saussure gegen Saussure« (STT 8) ausspielen möchte, kann an dieser Stelle ebenso wenig eingegangen werden wie auf seine an Freud angelehnten Überlegungen zum Witz; zum Anagramm siehe aber Braun/Ruch 1988, Haverkamp 2000.

⁷⁶ Gegen den »Terrorismus der Eigentlichkeit des Todes« siehe auch STT 235. Wenn Bergfleth (1982: 430) die Todesrevolte dagegen als »Todesseligkeit« im physischen Sinne – als Lobpreisung des körperlichen Sterbens und des Todesrauschs – interpretiert und Baudrillard damit in die Nähe von Autoren wie Ernst Jünger rückt (ebd.: 428), so gehen durch diese allzu wörtliche Lesart eben diese metaphorischen Dimensionen gänzlich verloren – und die rituellen mit dazu. Zur Kritik an Bergfleths Baudrillard-Lektüre siehe Breuer 1984: 481 f., Baier 1986: 810, Scherpe 1986: 294 f. sowie Baudrillard selbst in TM 65–68.

tatsächlich *den* Universalschlüssel zur Entzifferung der Kulturgeschichte gefunden hat. Als *ein* Aspekt eines facettenreichen Geschehens verstanden, eröffnet seine Theorie gleichwohl höchst weiterführende Perspektiven auf die bis heute ungelöste Frage, was es mit dem »Geheimnis der Macht« (STT 70) auf sich hat und warum wir uns ihr so bereitwillig unterordnen. Vielleicht ja wirklich auch deshalb, weil wir meinen, ihr unser Leben schuldig zu sein? Und dem ›Arbeitgeber‹, weil er uns Arbeit ›gibt‹? Man braucht nicht gleich ins Lob der Todesgabe einzustimmen, um anzuerkennen, dass Baudrillard mit seinen waghalsigen Thesen einen wesentlichen Kern des Problems zumindest berührt hat.

4.3 Bausteine für eine Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten

4.3.1 *Das Unbewusste ist gesellschaftlich*

Den wesentlichen Kern eines Problems berührt Baudrillard auch mit seinen Ausführungen zur Psychoanalyse. Neben der Religion, der Politik und der Ökonomie existiert für ihn noch ein weiterer Bereich, in dem sich die gesellschaftliche Abtrennung der Toten widerspiegelt: das Unbewusste. Baudrillards weitreichende These, dass das Unbewusste durch die gesellschaftliche Todesverdrängung überhaupt erst hervorgebracht werde, ist zwar mit Vorsicht zu genießen. Was Baudrillard mit der psychoanalytischen Theorie anstellt, *während* er diese These vertritt, verdient gleichwohl umso größeres Interesse. Unter der Hand liefert Baudrillard wertvolle Bausteine für die Lösung eines der großen, noch immer ungelösten Probleme der psychoanalytischen Gesellschaftstheorie: die Frage nach dem gesellschaftlichen Unbewussten.

Versuche, Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie zusammenzudenken, gibt es zuhauf, vornehmlich aus dem Feld des ›Freudomarxismus‹, der sich bereits in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelte, aber ansatzweise auch schon in Freuds kulturtheoretischen Schriften selbst.⁷⁷ In der Regel bauen diese Versuche auf triebtheoretischen Überlegungen auf: Der Mensch ist ein Triebwesen, dessen Triebwünsche durch die Kultur eingeschränkt und unterdrückt werden, woraus dann individuelle Verdrängungen und Neurosen entstehen. Die Gesellschaft selbst tritt in diesem Modell zumeist nur als Widerpart des Subjekts in Erscheinung, als Repressionsinstanz, weniger jedoch als Träger eines eigenen, eben *gesellschaftlichen* Unbewussten. Das darf im Rahmen triebtheoreti-

⁷⁷ Vgl. hierzu insbesondere Freuds Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Für einen Überblick über den frühen Freudomarxismus siehe Helmut Dahmer (1973), außerdem Herbert Marcuse (1955), auf den Baudrillard in STT 237 f. kritisch eingeht.

scher Grundannahmen auch nicht verwundern: Gesellschaften, das liegt ja auf der Hand, haben keine Triebe und können sie folglich auch nicht ins Unbewusste verdrängen. Und doch erscheint die Rede von ›gesellschaftlichen Verdrängungen‹, die ein ganzes Kollektiv oder wenigstens seine Mehrheit miteinander teilt, nicht unbegründet. Gruppen und Gesellschaften können bekanntlich sogar Neurosen entwickeln, die sich bis zu kollektiven Wahnvorstellungen steigern können. Wie aber lassen sich derartige Prozesse denken? Für eine genuine Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten existieren bis heute nur wenige Versuche.⁷⁸

An dieser Stelle nun kommt Baudrillard ins Spiel, der in Auseinandersetzung mit Freud eine ganz eigene Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten entwirft oder zumindest in wichtigen Zügen umreißt.⁷⁹ Seine Überlegungen nehmen ihren Ausgang von der Todesverdrängung, die naheliegenderweise nicht als Triebverdrängung gedacht wird.⁸⁰ Es sind *gesellschaftliche Praktiken*, die hier unterdrückt werden, ein kollektives Verhältnis zur Wirklichkeit bzw. genauer ein kollektives Verhältnis der Gesellschaft zu sich selbst und ihren Toten. Auch die Verdrängung selbst ist ein gesellschaftlicher Vorgang: Wenn die Gesellschaft als Ganze den Tod verdrängt und ins Unbewusste verbannt, dann ist die Grenze zwischen Bewusstsein und Unbewusstem eine »gesellschaftliche Abgrenzungslinie« (STT 200). Das Unbewusste beruht nicht auf einer überhistorischen, universalen *conditio humana*, sondern auf einem gesellschaftlichen »Sprechverbot« (STT 290).

Baudrillard denkt diese gesellschaftliche Verdrängung nun aber nicht – das wäre vergleichsweise harmlos – als etwas, das zu den ›normalen‹ Verdrängungen nur hinzutritt, als lediglich eine weitere Form der Verdrängung. Für Baudrillard ist die kollektive Verdrängung vielmehr das Urmodell, ja die *Ursache* für alle anderen Formen von Verdrängung: *Es gibt kein anderes Unbewusstes als das gesellschaftliche*. Erst in jenem Moment, in dem eine gesellschaftliche Verdrängung eingesetzt hat, beginnt auch das einzelne Gesellschaftsmitglied mit seiner

⁷⁸ C. G. Jungs soziologisch kaum weiterführenden, da *biologisch* konstruierten Begriff des ›kollektiven Unbewussten‹ bewusst ausgeklammert, finden sich Ansätze in diese Richtung unter anderem bei Erich Fromm (1968–1970), Fredric Jameson (1981), Elisabeth Lenk (1983) sowie besonders weiterführend in Mario Erdheims Studie *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit* (1982), deren Ansatz demjenigen Baudrillards in einigen Punkten sehr nahe steht (vgl. etwa Erdheim 1982: 221).

⁷⁹ Siehe STT 209–242, 339–361. Zu Baudrillards Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse siehe auch den frühen Text »Fetischismus und Ideologie« (FI, 1970; CPES 88–101), in dem bereits einige der späteren Thesen zum Unbewussten auftauchen (FI 331 f.), sowie OF 31–33, V 14–21, 79–84. Eine weitgehend unkritische Übernahme psychoanalytischer Konzepte findet sich dagegen in SD, in dem Träume (SD 214), Phallussymbole (SD 91), Perversionen (SD 128–132) und anale Regressionen (SD 112) eine zentrale Rolle spielen, aber auch noch in STT selbst im Kapitel über Körper, Erotik und Fetischismus (STT 153–191), auf das hier jedoch nicht weiter eingegangen werden kann.

⁸⁰ Gegen die Trieblehre als »Mythologie« der Psychoanalyse siehe STT 239. Baudrillard will das Unbewusste dagegen eher als »Metapher« (STT 240) verstanden wissen, die gleichwohl etwas »über die grundlegende Organisation unserer Kultur berichtet« (STT 239).

individuellen Verdrängung. So kommt Baudrillard zu der entscheidenden These: »Das Unbewusste ist in dem Sinne gesellschaftlich, daß es aus all dem besteht, was sich nicht gesellschaftlich oder symbolisch austauschen konnte.« (STT 213)

Damit erweisen sich die großen Themen der Psychoanalyse – die Verdrängung, das Unbewusste, der Todestrieb (STT 234–242), der Ödipuskonflikt (STT 213–215) – letztlich als gesellschaftliche Erscheinungen. Alles, was in der individuellen Psyche stattfindet, trägt einen sozialen und historischen Index. Das Unbewusste ist das individuelle Korrelat der gesellschaftlichen Todesverdrängung, ein »individueller Niederschlag der Ordnung des Todes« (STT 241). Sogar die Psyche selbst – als »abgetrennte Ordnung des Psychischen«, als »Ordnung des Verdrängten« (STT 241) – begreift Baudrillard als historisch hervorgebrachtes Produkt der Kultur. Das Psychische ist eine direkte Folge des »Bruchs mit dem Symbolischen« (STT 360), jenes großen historischen Einschnitts zwischen Moderne und Vormoderne: »[I]n den primitiven Gesellschaften wirkt etwas Kollektives, dessen Verdrängung uns erst zur Instanz des Psychischen und Unbewußten führt.« (STT 219) Das Symbolische dagegen – und damit der Ort, von dem aus Baudrillard seine Kritik der Todesverdrängung formuliert – liegt »jenseits des Unbewußten« (STT 242, 359–361), im Herzen einer Gesellschaft, die den Tod nicht verdrängt und darum weder ein gesellschaftliches noch ein individuelles Unbewusstes kennt. So gilt es, die »Theorie des Unbewußten in Frage zu stellen« (STT 216), um stattdessen das Symbolische und mit ihm den verdrängten Tod wiederzufinden.

All das ist natürlich vor allem als Kritik an der Psychoanalyse gedacht, die zumindest in ihren orthodoxen Lesarten diese Phänomene eher als anthropologische Konstanten denn als Niederschlag der Sozialgeschichte interpretiert.⁸¹ Baudrillard versteht sich selbst regelrecht als Überwinder der Psychoanalyse. Ganz am Ende von *Der symbolische Tausch und der Tod*, nachdem er die Freud'schen Theorien des Todestriebs (STT 234–242) und des Witzes (STT 339–354) gegen Freuds übrigen Theorieapparat in Stellung gebracht hat, um »Freud gegen Freud« (STT 8) auszuspielen, plädiert er gar für eine völlige Zerstörung der Psychoanalyse – gemeinsam mit dem Marxismus. Denn im Hinblick auf das Symbolische

»haben weder Marx noch Freud etwas zu sagen vermocht. [...] Ihre jeweiligen Grenzen bilden heute die Ausgangspunkte jeder revolutionären Analyse. [...] Weder ihre ›Synthese«, noch ihre wechselseitige Beeinflussung – allein ihre gegenseitige Extermination und Vernichtung kann zu einer radikalen Theorie führen. Marxismus

⁸¹ Siehe im Gegenzug aber auch Freuds *Totem und Tabu* (1912–1913: 387–444), wo Überlegungen zur kollektiven Verdrängung kollektiver Ereignisse, hier des ›Urvatermords«, eine überaus bedeutende Rolle spielen.

und Psychoanalyse befinden sich in der Krise. Man sollte ihre jeweilige Krise eher verschärfen und beschleunigen, als eines durch das andere zu stützen. Sie können sich gegenseitig noch viel Böses antun.« (STT 360 f.)

Seine eigene Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten begreift Baudrillard folglich nicht als psychoanalytisch, eher schon als »metapsychoanalytisch« (STT 242), als *soziologisch fundierte Metapsychoanalyse*, welche die klassische Psychoanalyse, die sich ihrerseits als ›Metapsychologie‹ (Freud 1915: 140) versteht, übersteigt und in einen neuen Rahmen versetzt.

Derart soziologisiert erscheint die Psychoanalyse in letzter Instanz dann *selbst* als Symptom gesellschaftlicher Verhältnisse. Die individualistischen Theorien der Psychoanalyse sind nicht eigentlich ›falsch‹, aber sie spiegeln nur die von Baudrillard kritisierte Abtrennung des Individuellen vom Gesellschaftlichen wider (STT 239–241). Diesen ideologischen Charakter hat die Psychoanalyse mit dem Marxismus gemeinsam, der ja laut Baudrillard ebenfalls nur die Abtrennung der ökonomischen Sphäre vom Rest der Gesellschaft widerspiegelt (vgl. 3.1.3). Beide Denkansätze verkennen somit, dass ihr jeweiliger Untersuchungsgegenstand auf gesellschaftlichen Vorbedingungen basiert, die sie innerhalb des je eigenen theoretischen Rahmens nicht einzuholen vermögen. So stehen sie selbst im Schatten jenes Unbewussten, das sie erforschen: »Sie sind sich des Einschnitts, der sie begründet, nicht bewußt.« (STT 360)

Genau an dieser Stelle könnte freilich auch eine mögliche Gegenkritik an Baudrillard ansetzen. Das Besondere sowohl der Psychoanalyse wie des Marxismus besteht ja gerade darin, dass sie eben diese Bedingungen *doch* einholen können, erst recht wenn sie sich miteinander verbinden und gegenseitig ergänzen. Dass sich der historische Materialismus auf sich selbst anwenden lässt, ohne dabei zugrunde zu gehen, ist eine seiner großen Stärken. Und auch die Psychoanalyse steht und fällt *nicht* mit der Annahme eines überhistorischen Unbewussten als anthropologischer Konstante. Auch das ›gesellschaftliche Unbewusste‹ ist *Unbewusstes*, das den von der Psychoanalyse entdeckten Mechanismen gehorcht und entsprechend untersucht werden kann. Dass dies der Fall ist, zeigt nicht zuletzt Baudrillard selbst mit seiner *Konzeption des Imaginären*, die in einigen Zügen doch wieder überraschend *freudianisch* daherkommt.

4.3.2 Das Reale, das Imaginäre und das Symbolische

Inmitten seiner Überlegungen zum gesellschaftlichen Charakter des Unbewussten verwendet Baudrillard immer wieder drei Begriffe, deren selbstverständlicher

Gebrauch leicht über ihre voraussetzungsvolle Herkunft hinwegtäuscht. »Symbolisch/real/imaginär«, so die Überschrift eines Abschnitts im Todeskapitel (STT 209–211) – das sind nicht nur wichtige Begriffe bei Baudrillard selbst, sondern mehr noch in der Psychoanalyse Jacques Lacans, der sie zumindest in diesem Dreigespann maßgeblich geprägt hat. Wie schon dem Unbewussten, verleiht Baudrillard auch ihnen eine neue, soziologische Wendung.

Jacques Lacan: Das Reale, das Imaginäre und das Symbolische

Der Psychoanalytiker Jacques Lacan (1901–1981) gilt als bedeutendster Vertreter der Psychoanalyse im Frankreich des 20. Jahrhunderts. Die von ihm gegründete *École Freudienne de Paris* war zeitweise die einflussreichste und mitgliederstärkste psychoanalytische Organisation Frankreichs, und seine Seminare bildeten in den 50er und 60er Jahren einen bedeutenden Anziehungspunkt der Pariser Intelligenz. Lacans wichtigste theoretische Leistung ist die Neuinterpretation des Freud'schen Werkes im Licht der strukturalistischen Linguistik, was ihn zugleich zu einem wichtigen Ideengeber des Poststrukturalismus macht. Außerhalb der psychoanalytischen Praxis wird er vor allem in den Kulturwissenschaften rezipiert, wo zentrale Elemente seines Denkens die Funktion eines konzeptionellen Rahmens für Medien-, Literatur- und Kulturtheorien einnehmen, am prominentesten bei dem slowenischen Philosophen Slavoj Žižek.

Eines der wichtigsten Konzepte Lacans ist seine Theorie der drei ›Register‹ des Psychischen – des Realen, des Imaginären und des Symbolischen. Lacan denkt diese drei Bereiche als triadische Struktur, wechselseitig aufeinander bezogen und unauflöslich miteinander verwoben wie in einem Borromäischen Knoten.

Der Begriff des *Symbolischen* verweist auf die makrosoziale Ordnung der Sprache und der sozialen Codes, des Diskurses, die Institutionen des Gesetzes und der Autorität. Als System von Signifikanten stiftet die ›symbolische Ordnung‹ sinnhafte Bedeutungen und bildet damit die Grundlage der intersubjektiven Wirklichkeit: Erst das Symbolische macht die Welt lesbar und sagbar. So ist das Symbolische einerseits einschränkend und reglementierend (Lacan spricht sogar von einer ›symbolischen Kastration‹ des Subjekts), andererseits aber auch befreiend, sofern es dem Subjekt überhaupt erst ermöglicht, sich zu artikulieren und eine Sprechposition zu beziehen. Der Geltungsbereich dieser symbolischen Ordnung erstreckt sich bis in den Bereich des Unbewussten: »[D]as Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache« (Lacan 1964: 26).

Im Gegensatz zur sprachlich strukturierten Ordnung des Symbolischen ist das *Imaginäre* ein eher mikrosozial konnotierter Begriff, der auf die Interaktion des Subjekts mit seinen inneren Bildern verweist. Das Imaginäre ist der Ort, an dem zwei Menschen sich begegnen, sich sehen, sich ein Bild voneinander machen und einander begehren; es ist aber auch jener Ort, an dem ein einzelner Mensch sich selbst begegnet und seine ›Ich-Funktion‹ wahrnimmt, die in der Entwicklungsphase des ›Spiegelstadiums‹ (6. bis 18. Lebensmonat) ausgebildet wird. Zum Imaginären gehört dabei immer auch eine Dimension der Täuschung und der Verknennung.

Während die alltägliche Lebenswelt vor allem durch das Symbolische und das Imaginäre strukturiert wird, verweist der Begriff des *Realen* auf »das, was weder symbolisch noch imaginär ist« (Widmer 1990/1997: 58), also dasjenige, was sich der Symbolisierung ebenso entzieht wie der Imagination. Oftmals verknüpft mit den ›absurden‹ Dimensionen von Grenzsituationen wie Sexualität, Tod und Gewalt, trägt es *traumatische* Züge, indem es auf die Abwesenheit und den Zusammenbruch von Sinn verweist. Die Instanz des Realen erscheint vor allem negativ im Aufklaffen des Risses

zwischen Zeichen und Bezeichnetem, im »Gleiten des Signifikats unter dem Signifikanten« (Lacan 1957: 36); eben darum ist es begrifflich nur schwer zu greifen. Es bildet den wesenhaft entzogenen Ort einer stummen Präsenz des Traumatischen, die beständig unter der Oberfläche der Diskurse und der Bilder lauert und einzubrechen droht.

Weiterführende Literatur: Weber 1978, Widmer 1990/1997, Žižek 1991.

Baudrillards eigene Fassung dieser Lacan'schen Zentralbegriffe weicht in nahezu allen Punkten von Lacan ab.⁸² Die damit verbundene Verschiebung und Umbesetzung der Begriffe erscheint auf den ersten Blick willkürlich (und ist ganz sicher auch als Provokation intendiert), im Grunde aber ergibt sie sich logisch aus der Theorie der Todesverdrängung und des gesellschaftlichen Unbewussten. Folgt man ihr, so erscheint die Gesellschaft plötzlich von Grund auf gespalten und von einer tiefen Kluft durchzogen. Lebende und Tote, Bewusstes und Unbewusstes treten auseinander; das Leben erhebt sich zum »Realitätsprinzip« (STT 209), während der Tod auf die unbewusste Rückseite des Sozialen abgedrängt wird.

Diese Rückseite des gesellschaftlichen Unbewussten ist das *Imaginäre*. Das Imaginäre einer Gesellschaft ist für Baudrillard nicht ihr offizielles Selbstbild, nicht der Vorrat ihrer bewussten Vorstellungen und Selbstrepräsentationen, sondern ihr verdrängter, ihr verfeimter Teil: nicht das, was sie unmittelbar vor Augen hat, sondern das, was sie *nicht sehen will*. Was in der Sphäre des Imaginären mit diesem Verdrängten genau geschieht, lässt Baudrillard jedoch weitgehend offen; eine ausgearbeitete Theorie des Imaginären liefert er nicht, sondern belässt es bei Andeutungen. Die Begriffswahl selbst mag sogar verwundern, scheint hier doch gerade das *bildhafte* Moment, das im Wort ›imaginär‹ (lat. *imaginarius*, »eingebildet, scheinbar«) enthalten ist, auf den ersten Blick gänzlich zu fehlen.⁸³ Auf den zweiten Blick passt der Begriff jedoch umso besser: Gerade das Imaginäre, das Reich der Phantasmen und Traumbilder, lässt sich psychoanalytisch als Ort der »Wiederkehr des Verdrängten« (Freud 1915: 115, vgl. 1900: 473, 586; 1908) begreifen.

So definiert Baudrillard das Unbewusste an einer Stelle als den Tod, »der sich nicht mehr austauscht und sich nur im Phantasma ausdrücken kann« (STT 233,

⁸² Zu Baudrillards Bezugnahme auf Lacan vgl. STT 211, 242, außerdem CPES 161, MP 19 f., V 83 f. sowie das auf den ersten Blick erstaunlich respektvolle, im Grunde aber zutiefst provokante Interview zu Lacan in ZETA 02 (Baudrillard 1982). Wie aus einer Stelle in CM 174 hervorgeht, hat Baudrillard Lacans Seminar mindestens einmal besucht (vgl. Bohn 1994: 198).

⁸³ Das bildhafte Moment kommt vor allem in der Wurzel *imago* zum Vorschein: »1. Bild, Porträt; 2. Wachsmaske, Ahnenbild; 3. Abbild, Ebenbild, Seitenstück; a. Schatten, Bild, Schemen; b. Traumbild; c. Echo; d. Bild, Gleichnis, Metapher; 4. Trugbild, Scheinbild, Schatten, Schein; 5. Anblick, Erscheinung; Vorstellung, Einbildung, Gedanke«. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Infobox zu ›Simulakrum, Simulation, Fiktion‹ (S. 96 f.).

vgl. 211). Wenn der Weg des Todes nach außen, in die Mitte des öffentlichen Lebens und des symbolischen Tausches, versperrt ist, kehrt er sich nach innen, ins Reich der Phantasie. Dort leben die unerledigten Toten weiter und kehren zurück als bildhafte Schatten, als Gespenster, Wiedergänger und Doppelgänger, von denen die Lebenden heimgesucht werden.⁸⁴ Und zumindest im Imaginären scheinen die Toten lebendiger denn je zu sein: Baudrillard bemerkt geradezu eine »kollektive Leidenschaft« (STT 259), die sich um den Tod herum bildet und sich, so könnte man ergänzen, nicht zuletzt im todeslüsternen Bilderspek der Massenmedien auslebt.⁸⁵ Dabei sind es gerade die am stärksten verdrängten Formen des Todes, die uns am meisten faszinieren – die *anormalen* Toten, die Opfer von Verbrechen, Geiselnahmen, Unfällen und Katastrophen (STT 259–280), die Baudrillard als »gesellschaftliche symbolische Ereignisse von höchster Bedeutung« (STT 261) ansieht. Im kollektiven medialen Konsum dieser Tode bricht sich die unterdrückte Leidenschaft des symbolischen Tauschs mit dem Tod, wenn auch abgekühlt und sorgsam eingehegt, auf verquere Weise doch noch einmal Bahn.

Aber auch außerhalb der Bilderwelt kehrt der verdrängte Tod wieder, ergreift das Imaginäre von der Gesellschaft heimlich Besitz. Unter der Oberfläche des Sozialen wuchert der Tod weiter und frisst sich unbemerkt immer tiefer ins Innere der Kultur hinein:

»Jede Gesellschaft, die ihre Wahnsinnigen einsperrt, ist eine von Grund auf vom Wahnsinn durchdrungene Gesellschaft [...]. Ebenso ist es mit dem Tod. [...] Ist der Tod ins Überleben verdrängt, so ist das Leben selbst, infolge einer wohlbekannteren Rückläufigkeit, nur noch ein durch den Tod determiniertes Überleben.« (STT 200)

Je mehr unsere Kultur davon träumt, den Tod zu überwinden – »den Tod abschaffen, das ist unser sich in alle Richtungen verzweigendes Phantasma« (STT 232) –, desto stärker ist das gesellschaftliche Leben selbst dem Tod geweiht. So erscheint schließlich sogar die gesamte politische Ökonomie für Baudrillard als »Ökonomie des Todes« (STT 243). Die »ganze materielle Produktion ist nur ein gigantischer ›Charakterpanzer‹, durch den die Gattung den Tod in Schach halten will. [...] Die Biologisierung des Körpers und die Technisierung seiner Umgebung vereinigen sich in derselben Zwangsneurose.« (STT 282) Gerade indem sie ihn verdrängt und bekämpft, erhebt die Ökonomie den Tod zum Antriebsmotor ihres Systems. Aber der Kampf gegen den Tod ist nicht nur nicht zu gewinnen, er verwandelt das

⁸⁴ Zu Gespenst, Wiedergänger, Schatten und ›Double‹ siehe STT 221–226, dort auch mit einer Analyse des Films *Der Student von Prag* (1913), in dem das Doppelgängermotiv eine zentrale Rolle spielt.

⁸⁵ Eine Verbindung zwischen dem Imaginären und der Bilderwelt der Massenmedien stellt Baudrillard selbst nicht explizit her (vgl. lediglich die kurzen Andeutungen in STT 347, IWR 32); hier wäre Baudrillards Ansatz erst noch produktiv weiterzuentwickeln und bildtheoretisch zuzuspitzen.

Leben selbst in eine tote Angelegenheit.⁸⁶ Die Verdrängung des Todes schlägt zurück in eine »Kultur des Todes« (STT 198).

Komplementär zu dieser dunklen Schattenseite der Kultur bezeichnet das *Reale* die bewusste Vorderseite der Kultur. Es ist das idealisierte, künstlich vom Imaginären gesäuberte Selbstbild der Gesellschaft: das Bild einer lebendigen Wohlstandsgesellschaft, in welcher der Tod nicht vorkommt. Das Reale hat insofern nichts mit ›objektiver Wirklichkeit‹ zu tun, sondern resultiert aus einem künstlichen »*Effekt des Realen*« (STT 209), der dieses Selbstbild auf Kosten des Verdrängten überhaupt erst entstehen lässt.⁸⁷ ›Real‹ ist dieses Reale nur deshalb, weil es gesellschaftliche *Realität* darstellt, weil es von der Gesellschaft als *ihr* Bild anerkannt wird. In Wirklichkeit ist es zutiefst von seinem Gegenteil, dem Imaginären abhängig, von dessen Ausschluss es lebt: »Der Realitätsbegriff verhält sich proportional zur Reserve an Imaginärem« (STT 117).

Im Realen steckt überdies die Arbeit des Codes. Hier tritt er als ›Realitätsprinzip‹ in Erscheinung, das die künstliche Trennung zwischen Realem und Imaginärem durchsetzt und bewacht. »Der *Effekt des Realen* ist also überall nur der strukturelle Effekt der Trennung zweier Teile, und unser berühmtes Realitätsprinzip ist mit all seinen normativen und repressiven Implikationen nur die Verallgemeinerung dieses disjunktiven Codes auf allen Ebenen.« (STT 209) Gegensatzpaare wie Leben und Tod, Mensch/Kultur und Natur, Geist/Seele und Körper, Mann und Frau, westliche Welt und Dritte Welt (STT 209 f.) sind nur einige Beispiele für dieses Realitätsprinzip, in dessen Zuge sich stets eine dominante, reale Seite auf Kosten einer unterlegenen, imaginären Seite durchsetzt. Die Natur etwa ist immer nur »das Imaginäre des so konzipierten Menschen«, die »so definierte ›Frau‹ immer nur das Imaginäre des Mannes« (STT 210). Was bei Freud vergleichsweise harmlos ›Realitätsprinzip‹ (Freud 1911) heißt, erscheint bei Baudrillard als Resultat einer ungeheuren semiotischen Gewalt, als Gründungsakt der Semiokratie selbst.

Auch der Begriff des *Symbolischen* gewinnt in diesem Zusammenhang noch einmal eine neue Bedeutungsfacette. Ganz gemäß seiner ursprünglichen Wortbedeutung definiert Baudrillard ihn hier als *Zusammenführung* von Realem und Imaginärem, als Band, das beide Seiten zusammenführt und ihre Trennung in einem Akt des Tausches und der Reversibilität aufhebt.

⁸⁶ Baudrillard verdeutlicht diesen Mechanismus am Beispiel des Autofahrers: »Mumifiziert in [...] seinen Gurten, den Attributen der Sicherheit, eingeschnürt in den Mythos der Sicherheit ist der Fahrer nur noch ein Leichnam [...]. Angenietet an seine Maschine und auf ihr festgeschweißt, läuft er nicht mehr das Risiko zu sterben, denn er *ist bereits tot*.« (STT 281).

⁸⁷ Zum Realitätseffekt im Kontext der Simulationstheorie siehe 5.2.2, zum Simulakrum als Selbstbild der Gesellschaft 5.1.3.

»Das Symbolische ist 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. [...] Das Symbolische macht Schluß mit diesem Code der Trennung und den getrennten Teilen. *Es ist die Utopie, die Schluß macht mit der Topik von Seele und Körper, Mensch und Natur, Realem und Nicht-Realem, Geburt und Tod.*« (STT 209 f.)

Das Symbolische vereint das zuvor Getrennte, oder genauer: Es liegt noch *vor* der Trennung selbst. Denn es fügt nicht etwa nachträglich das Zerbrochene zusammen, sondern verweist als archaisches Prinzip auf eine (vergangene und darum zugleich utopische) Zeit, in der die Trennung überhaupt noch gar nicht stattgefunden hat (STT 226). Umgekehrt besteht das Semiotische eben im Auseinanderreißen der symbolischen Einheit, dessen Urmodell die Trennung von Leben und Tod darstellt.⁸⁸

So diagnostiziert Baudrillard ein weiteres Mal den Verlust des Symbolischen, diesmal gepaart mit einer beinahe an Rousseau erinnernden Nostalgie für den Naturzustand, in dem die Trennungen, Entfremdungen und Verdrängungen der Moderne noch nicht eingeführt sind. Ganz verschwunden ist das Symbolische aber selbst heute nicht, wie Baudrillard auch in diesem Zusammenhang noch einmal betont:

»Trotz des ganzen Systems der politischen Ökonomie hat sich das Gesetz des symbolischen Tausches um kein Jota verändert: wir tauschen weiterhin mit den verleugneten und nicht geduldeten Toten – den Bruch des symbolischen Tausches mit ihnen zahlen wir einfach mit unserem eigenen kontinuierlichen Sterben und mit unserer Angst vor dem Tode.« (STT 212 f.)

Während der symbolische Tausch in Gesellschaften ohne Todesverdrängung in der Mitte des Sozialen regiert, wo ihm alle Mitglieder der Gesellschaft *bei vollem Bewusstsein* folgen, bildet er in den modernen Gesellschaften ein *verborgenes* Prinzip, das unter der Oberfläche, *unbewusst* wirkt (vgl. STT 7). Imaginäres und Symbolisches bilden insofern *gemeinsam* das Unbewusste der modernen Gesellschaft. Im Grunde bezeichnen beide Begriffe dasselbe aus jeweils ande-

⁸⁸ In diesem Zusammenhang entwickelt Baudrillard auch einen ganz eigenen Begriff des *Werts* (vgl. 3.2.2), der nun auf das Auseinanderreißen des symbolischen Tausches zurückgeführt wird: »[W]as in den Kreislauf der Akkumulation und des Wertes eintritt, ist das, was bei der Konsumation des Opfers übrig bleibt und sich nicht im unaufhörlichen Zyklus von Gabe und Gegen-Gabe auflöst. Dieser Rest wird akkumuliert. Mit diesem Rest wird spekuliert und dadurch entsteht der ökonomische Bereich.« (STT 307, vgl. 204 f.) Der Wert, der ökonomische ebenso wie der Zeichenwert (vgl. STT 347), ist letztlich also nichts anderes als der nicht getauschte, nicht verausgabte Tod (STT 243–250).

rem Blickwinkel – einmal negativ, einmal positiv: Das Imaginäre verweist auf den verdrängten Tod, das Symbolische auf den nicht-verdrängenden *Tausch* mit dem Tod.

Das also macht Baudrillard aus Lacans Begriffen, die in dieser Gestalt kaum wiederzuerkennen sind. Dennoch ist insbesondere sein Konzept des Imaginären von der lautstark angekündigten Überwindung der Psychoanalyse weit entfernt. Schließlich bietet Baudrillard, sieht man vom womöglich etwas überbetonten Todesthema einmal ab, mit seinem Ansatz einen höchst innovativen und weiterführenden Beitrag zur psychoanalytischen Theoriebildung selbst. Sein Konzept des gesellschaftlichen Unbewussten als Resultat eines sozialgeschichtlichen Prozesses und sein tiefgründiger Begriff des Imaginären sind für eine psychoanalytisch orientierte Sozial- und Kulturwissenschaft ebenso anschlussfähig wie für eine sozial- und kulturwissenschaftlich orientierte Psychoanalyse.⁸⁹

Anstatt die Psychoanalyse zu überwinden, hat Baudrillard sie also bereichert. Zumindest, wenn man ihn ein wenig gegen den Strich liest und seine Ablehnung der Psychoanalyse nicht als Schlusswort schlechthin akzeptiert. Man müsse »Freud gegen Freud ausspielen« (STT 8), formuliert er am Anfang seines Buches; ebenso muss man zuweilen aber auch *Baudrillard gegen Baudrillard ausspielen*, um sich von seinen Überbietungs-, Überwindungs- und Zerstörungsgesten nicht allzu sehr in die Irre führen zu lassen.⁹⁰

⁸⁹ Bis heute wurden Baudrillards Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten und sein Konzept des Imaginären weder aus der einen noch der anderen Richtung zur Kenntnis genommen; als einzige mir bekannte Ausnahme siehe Rudolf Heinz (1981: 175–194), der Baudrillard attestiert, »das alte Vermittlungsproblem zwischen Psychoanalyse und Marxismus – sorglos, möchte man meinen – gelöst« (ebd.: 187) zu haben. Sogar innerhalb der Baudrillard-Forschung selbst sind diese Themen noch weitgehend unbearbeitet; allgemein zu Baudrillard und der Psychoanalyse siehe jedoch Levin 1983, Kellner 1989: 99–102, 124–131, Gane 1991: 115–199, Bohn 1994, Levin 1996: 122–127 u. a., González 2006, Grace 2010.

⁹⁰ Zur Idee, Baudrillard gegen Baudrillard zu lesen, siehe auch Vester 1986: 135, Butler 1999: 171.

5 Theorie der Simulation

»Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig?
die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt
haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*«

(Nietzsche 1889: 81)

Kein Zeitalter hat je so viele Zeichen und Bilder produziert wie das unsere.⁹¹ Längst sind die Massenmedien zum eigentlichen Schauplatz des Sozialen geworden. Gesellschaft verwandelt sich in ein Bildschirmeschehen, so dass wir bald nichts anderes mehr kennen als Zeichen und Bilder: Wir haben uns in unseren Bildwelten verloren wie in einem Labyrinth ohne Ausgang. In solchen und ähnlichen Mischungen aus objektiver Gegenwartsanalyse und fiktionaler Überspitzung beschreibt Baudrillard das *Zeitalter der Simulation* – die Welt in einem derart fortgeschrittenen Zustand der Verbildlichung, dass es zunehmend unmöglich wird, den Unterschied zwischen Bild und Wirklichkeit überhaupt noch zu bestimmen. Die Welt ist aus den Fugen, selbst das im letzten Kapitel beschriebene Realitätsprinzip, die Trennung zwischen Imaginärem und Realem, gehört der Vergangenheit an: »Das Simulationsprinzip überwindet das Realitätsprinzip« (STT 119).

Die Simulationstheorie mit ihren Leitbegriffen *Simulation*, *Simulakrum* und *Hyperrealität* ist zweifellos das »Kernstück« (Jung 1991: 379, Kramer 1998: 4), das »begriffliche Zentrum des Baudrillardschen Gedankengebäudes« (Vester 1986: 133). Kein Wunder, dass sie längst zu einem Synonym avanciert ist: »Die Simulation gehört zu Baudrillard wie die Zigarre zu Churchill« (Baier 1986: 819). Bereits vor der ersten systematischen Einführung in *Der symbolische Tausch und der Tod* und dem Essay »Die Präzession der Simulakra«⁹² (PS, 1978) taucht der Begriff immer wieder auf (CS 111, 126; MP 19, 126), und auch im Spätwerk

⁹¹ Die Begriffe ›Zeichen‹ und ›Bild‹ werden von Baudrillard im Kontext der Simulationstheorie (sowie im Folgenden) weitgehend synonym verwendet. Sie beziehen sich vorrangig auf die Erzeugnisse der Massenmedien und der Werbung (sowohl in Form von Bildern wie auch von Texten, z. B. Werbebotschaften), umfassen letztlich aber auch die alltäglichen Gegenstände überhaupt, die ja ebenfalls mit einer Zeichenfunktion ausgestattet sind. Zu Baudrillards *Bildtheorie* im engeren Sinne siehe den Abschnitt zur Fotografie (7.3.3).

⁹² Der essentielle Text, zuerst in der Zeitschrift *Traverses* veröffentlicht, wurde als Hauptstück der Ausgaben *Simulacres et Simulation* (Frankreich, 1981) bzw. *Simulacra and Simulation* (USA, 1994) sowie *Simulations* (USA, 1983) international bekannt. In Deutschland erschien er in *Agonie des Realen* (AR 7–69) und zählt auch hierzulande zu den am meisten rezipierten Texten Baudrillards.

noch ist er erstaunlich präsent. Seine spezifische Färbung und rhetorische Energie aber erhält er vor allem während der im engeren Sinne ›simulationstheoretischen Phase‹ zwischen 1976 und 1978, in deren Zuge er die bisherigen Leitbegriffe ›Zeichenökonomie‹ und ›Semiokratie‹ ablöst. Obwohl konzeptionell aus ihnen hervorgegangen, deckt sich der Simulationsbegriff mit ihnen nämlich nicht, sondern stellt im Gegenteil sogar ein subversives Gegenprinzip zum Semiotischen dar, dessen auf Eindeutigkeit beruhendes Realitätsprinzip er unterläuft, ohne jedoch die positive Lebendigkeit des Symbolischen zu besitzen. Die Simulation ist eine Art *fortgeschrittenes Stadium der Zeichenökonomie*, in dem die Beschreibung der Gesellschaft als Zeichenordnung einerseits gültig bleibt, andererseits aber eine völlig neue Stoßrichtung erhält und ein *Scheitern der Semiotisierung* thematisiert. Auf eine möglichst kurze Formel gebracht könnte man sagen: *Simulation = Semiokratie minus Realitätsprinzip*.

5.1 Simulationstheorie als Geschichte der Zeichen

5.1.1 Simulation und Simulakrum

Was hat es mit den Begriffen ›Simulation‹ und ›Simulakrum‹ auf sich? Vor allem die Simulation ist uns alltagssprachlich vertraut. Als Simulationen bezeichnet man modellhafte, oft computergestützte Nachahmungen (z. B. Flugsimulatoren), die bestimmte Eigenschaften des Nachgeahmten korrekt (oder auch übertrieben) darstellen, während sie andere weglassen, wodurch sie sich eben vom simulierten Original unterscheiden. Alltagssprachlich ist der Begriff vor allem mit Feldern wie Computertechnik, Informatik und Kybernetik verbunden (zum Simulationsbegriff der Kybernetik vgl. Cube 1967: 236–241). Auch Baudrillards Begriff der Simulation nährt sich von diesen kybernetischen Assoziationen, wird jedoch sehr viel umfassender gebraucht. Schließlich steht er in einer langen Tradition ästhetischer Theorien des Scheins, in die Baudrillard sich mit einem ganz eigenen Programm einschreibt.

Begriffsgeschichte: Simulation, Simulakrum, Fiktion

Das lateinische Substantiv *simulatio* leitet sich aus dem Verb *simulare* (»ähnlich machen; 1. nach-, abbilden, darstellen; nachahmen; 2. vorgeben, sich stellen als ob, heucheln«) bzw. dem Adjektiv *similis* (»ähnlich, gleichartig, gleich«) ab. Das lateinische Wörterbuch verzeichnet für *simulatio* folgende Bedeutungen: »1. Verstellung, Heuchelei; Plural: Verstellungskünste; 2. Schein, Vorwand«. Die Wurzel des Begriffs lässt sich bis zum indogermanischen *sem* (»eins«) zurückverfolgen. Dieser Wurzel entstammt auch das Adjektiv *simul* (»unter einem, zusammen, zugleich, gleichzeitig«), von

dem das deutsche Wort *simultan* herkommt, aber auch das lateinische Substantiv *simultas* (»Eifersucht, Rivalität, Spannung, Feindschaft«).

Auch das *simulacrum* entstammt dieser Wortfamilie und bedeutet übersetzt: »1. Bildnis, Bild; 2.a. Traumbild; b. Schatten von Toten; c. Charakterbild; 3. Nachbildung, Schatten, Phantom«. Im Griechischen entspricht ihm weitgehend synonym das *eidolon*, im Lateinischen auch die *imago*, die das Simulakrum in die Nähe des *Imaginären* (lat. *imaginarius*, »eingebildet, scheinbar«) rückt. Eine eigene Bedeutung gewinnt der Begriff bei dem römischen Philosophen Lukrez (ca. 97–55 v. Chr.) in seiner an Demokrit und Epikur angelehnten atomistischen Sehtheorie. Lukrez bezeichnet damit die umherfliegenden Abbilder der Dinge, die als von den Oberflächen der Gegenstände abgelöste »Häutchen« dem Auge entgegenströmen, womit er die Möglichkeit des Sehens erklärt (*De rerum natura*, 4, 30–53).

Das Simulakrum wird bei Lukrez durchaus nicht als Täuschung gedacht; dennoch setzt sich als dominante Bedeutung die Konnotation des Traum- und Trugbildhaften durch. Der römische Dichter Ovid (43 v. Chr. bis ca. 17 n. Chr.) etwa spricht in der Erzählung von *Narziss* vom Simulakrum als dem trügerischen Spiegelbild im Wasser, welches den Jüngling tödlich in seinen verführerischen Bann zieht. In eine ähnliche Richtung weist die Geschichte des *Pygmalion*, der sich in eine von ihm geschaffene weibliche Skulptur verliebt.

Im Mittelalter werden die Begriffe Simulakrum und Simulation theologisch (und damit auch ethisch) aufgeladen. Für den Kirchenvater Augustinus (354–430) ist Christus ein Simulakrum, ein Abbild Gottes, das seinem Urbild durch das Prinzip der Ähnlichkeit (*similitudo*) verbunden ist. Thomas von Aquin (ca. 1226–1274), und mit ihm etwas später auch der Philosoph Francis Bacon (1561–1626), rückt die Simulation in die Nähe der *Lüge* und der *Verstellung*, bei der »jemand durch den Schein von Handlungen oder Dingen etwas von sich zum Ausdruck bringt, was im Gegensatz zu seinem Innern steht« (Aquin, *Summa theologica*, II, 111, 1 [1943: 159]). Im selben Zusammenhang spricht er außerdem von der *Dissimulation* (Verbergen, Verheimlichen, Verschleiern). Sie ist eine Art Gegenbegriff zur Simulation, aber genauso trügerisch: Während Simulation vortäuscht, was *nicht* ist (so wie zum Beispiel ein Simulant eine Krankheit vortäuscht), verschleiern die Dissimulation, was *ist*.

Ein weiterer wichtiger Begriff in diesem Kontext ist die *Fiktion*, das Erfundene und Erdichtete (lat. *fictio*, »Bildung, Gestaltung«; *fictum*, »Lüge, Erdichtung«). Denn sofern die Simulation etwas vortäuscht, *fingiert* sie Wirklichkeit (lat. *ingere*, »formen, gestalten, bilden; darstellen [...] ; bauen, schaffen [...], machen [...] ; sich vorstellen, sich denken, annehmen; erdichten, erlügen, ersinnen; heucheln, vorgeben«). Bereits der antike Dichter Horaz (65–8 v. Chr.) verwendet *simulare* und *ingere* in diesem Sinne als Synonyme (*Ars Poetica*, V. 20/V. 50). Einen entscheidenden Unterschied könnte man jedoch darin sehen, dass Fiktionalität eher im Feld des Künstlerischen, Simulation eher im Feld der Erkenntnistheorie verhandelt wird. Die Fiktion erhebt gar nicht erst Anspruch auf Wahrheit und Realität (ein phantastischer Roman etwa funktioniert auch und gerade dann, wenn er seinen fiktionalen Status transparent macht), während die Simulation intransparent ist und ihre Fiktionalität zu verschleiern versucht (Simulation und Dissimulation gehören in diesem Sinne immer schon zusammen).

Baudrillards Simulationsbegriff setzt genau an diesem Punkt an, unterläuft jedoch die klare Unterscheidung zwischen Fiktion und Simulation. Denn die Simulation besteht für Baudrillard gerade im *Einswerden von Realität und Fiktion*. Sie bezeichnet nicht einfach eine *Vortäuschung*, sondern eine *Verwandlung des Wirklichen durch das Fiktive*, in deren Zuge beide Seiten auf ununterscheidbare Weise ineinander übergehen und miteinander verschmelzen.

Weiterführende Literatur: Dotzler 2003, Scholz 2000, Andree 2005, Iser 1991.

Die Wortgestalt deutet bereits an, wie sich die beiden Begriffe Simulation und Simulakrum zueinander verhalten: Das substantivierte Verb ›Simulation‹ weist eher auf einen *Prozess*, eine Handlung, ein Verhältnis oder einen Zustand, während das Substantiv ›Simulakrum‹ ein konkretes *Objekt* bezeichnet, mit dem dieser Prozess vollzogen oder durch den eine bestimmte Wahrnehmung verursacht wird. Begriffsgeschichtlich lässt sich das Simulakrum weitgehend mit ›Bild‹ gleichsetzen, wobei in den meisten Fällen dessen (be-) trügerische, imaginäre, irreale Seite betont wird. Diese trügerische Seite der Simulakren speist sich vermutlich aus der Sphäre der Toten und der Geistererscheinungen, aus der das Simulakrum seine Bedeutungsschicht als »Phantom« und »Gespenst« bezieht (Debray 1992: 16 f.). Das Simulakrum ist in diesem Sinne auch verwandt mit dem griechischen *phantasma*, das in der antiken Sehtheorie bisweilen synonym zu *simulacrum* bzw. *eidolon* gebraucht wird (Scholz 2000: 621). Als Produkt der *phantasia* bzw. Einbildungskraft ist das Phantasma ebenfalls mit Konnotationen des Trugbildhaften und des Scheins belegt, obgleich weniger ausschließlich als das Simulakrum (vgl. Huber 2004).

Allgemein bleibt der Begriff des Simulakrums die längste Zeit eingebettet in die antike Theorie der Nachahmung bzw. Mimesis und damit zugleich in die große menscheitsgeschichtliche Kontroverse über die Legitimität der Bilder. Seit dem monotheistischen Bilderverbot, philosophisch gestützt durch Platons scharfe Kritik des Bildermachens als »gar weit [...] von der Wahrheit entfernt« (*Politeia* X, 598b; vgl. auch VII, 514a ff.), wurde diese Kontroverse vor allem in den Bilderkämpfen des Mittelalters und der Reformation erbittert und teilweise unter Blutvergießen ausgefochten.⁹³

Erst im 19. Jahrhundert gewinnt das ablehnende Verhältnis des Abendlandes zu den Bildern eine andere Stoßrichtung, die vor allem mit der Romantik sowie dem Namen Friedrich Nietzsches verknüpft ist. Nietzsches Philosophie ist nicht nur ein »umgedrehter Platonismus«⁹⁴, der Platons Kritik des Scheins ein Lob der Illusion gegenüberstellt, sondern überwindet die Gegenüberstellung von Schein und Sein, Illusion und Wirklichkeit überhaupt, indem er die Wahrheitsproduktion selbst als illusionären Prozess entlarvt. Wahrheit, so Nietzsche, ist nichts weiter als ein »bewegliches Heer von Metaphern [...]: die Wahrheiten sind Illusionen, von

⁹³ Zur Geschichte der Bilderkämpfe siehe Bredekamp 1975, zur ikonoklastischen Geisteshaltung Latour 2002; vgl. auch Anm. 189.

⁹⁴ »Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.« (Nietzsche 1980 [1870]: 7[156]) Zum Vorwurf des »inverted platonism« bei *Baudrillard* siehe Norris 1990: 376 und Zima 1997: 109, grundsätzlich zum Einfluss Nietzsches auf *Baudrillard* siehe Lepers 2009, Pawlett 2007: 112 f. sowie die Gespräche mit François L'Yvonnet (F, 2001).

denen man vergessen hat, dass sie welche sind« (Nietzsche 1873: 880 f.). Die Idee einer sauberen Trennbarkeit von Illusion und Wirklichkeit ist damit verabschiedet.

Unter anderem im Gefolge des Surrealismus mit seinem gesteigerten Interesse für Irrationales, Unbewusstes, Träume und Phantasien findet die neue Ästhetik des Scheins den Weg nach Frankreich.⁹⁵ Besonders über den argentinischen Dichter Jorge Luis Borges⁹⁶ sowie den französischen Künstler und Schriftsteller Pierre Klossowski, der wiederum Einfluss unter anderem auf Michel Foucault (1964), Gilles Deleuze (1969: 341–364) und Jean-François Lyotard (1974) ausübt, gewinnen die Begriffe ›Simulakrum‹ und ›Simulation‹ an Bedeutung für den französischen Theoriediskurs. Roland Barthes sieht in der Anfertigung von Simulakren, das heißt von Modellen, sogar die zentrale Erkenntnismethode der »strukturalistische[n] Tätigkeit« (Barthes 1963). Und Gilles Deleuze schließlich publiziert ab Mitte der 60er Jahre Aufsätze zum Simulakrum bei Platon und Lukrez (Deleuze 1969: 311–340, dazu Massumi 1987), die in ihrer Verwendungsweise bereits recht nahe an Baudrillard herankommen, sofern sie auf die *Unentscheidbarkeit* der Simulakren abzielen.

So verlieren die beiden Begriffe immer stärker den Bezug zur antiken Tradition und etablieren sich stattdessen als diametraler Gegensatz zur überkommenen Semantik der Mimesistheorie (Dotzler 2003: 510). Vor allem bei Baudrillard verweist der Simulationsbegriff auf Bilder und Zeichen, die gerade *nicht* mehr auf der Nachahmung eines Originals beruhen, sondern das Prinzip der mimetischen Referenz unterlaufen. Das Bild bildet nichts mehr ab, es »verweist auf keine Realität: es ist sein eigenes Simulakrum« (PS 15). Die Simulation als »Gegenkraft zur Repräsentation« (PS 14) erzeugt ein Bild ohne Vorbild, eine *Neuschöpfung von Wirklichkeit*.⁹⁷

⁹⁵ Der surrealistische Dichter und Ethnologe Michel Leiris verfasst 1925 eine Reihe von Gedichten unter dem Titel *Simulacre*; 1930 erscheint ein *Essais de simulation* betitelter Band von André Breton, dem programmatischen Vordenker des Surrealismus, und Paul Eluard. Zur tiefen Prägung der französischen Soziologie durch den Surrealismus siehe ausführlich Moebius 2006a.

⁹⁶ Auf Borges bezieht auch Baudrillard sich immer wieder, am bekanntesten auf die Erzählung »Von der Strenge der Wissenschaft« in PS 7 f., aber auch in V 211–215, FS 202–204, PV 225–227.

⁹⁷ Häufig wird Baudrillard in diesem Zusammenhang die prägnante (und inhaltlich treffende) Formulierung von der ›Kopie ohne Original‹ zugeschrieben, die (meines Wissens) aber nicht von ihm selbst stammt (vgl. auch Schröter 2004: 151, Anm. 8). Zur Semantik von Kopie und Original siehe stattdessen Eco 1975.

5.1.2 Die vier Stufen des Bildes

Der Simulationsbegriff dient Baudrillard vor allem als Chiffre des gegenwärtigen Zeitalters und ihrer *Krise der Repräsentation*.⁹⁸ Diese Krise besitzt ihrerseits eine historische Tiefendimension, die auf eine lange Geschichte der Zeichen zurückverweist. Baudrillard entwirft gleich mehrere Modelle, um diese Geschichte theoretisch zu beschreiben. Die ›kleine Version‹ der Geschichte baut auf einem Essay von Francis Bacon mit dem Titel »Of Simulation and Dissimulation« (1625) auf, in dem drei Stufen der Täuschung unterschieden werden. An der Begriffsprägung durch Thomas von Aquin orientiert, analysiert Bacon verschiedene Grade der Verbergung und Verstellung persönlicher Identität, also Formen der Heuchelei:

»There be three degrees of this hiding and veiling of a man's self. The first, closeness, reservation, and secrecy; when a man leaveth himself without observation, or without hold to be taken, what he is. The second, dissimulation, in the negative; when a man lets fall signs and arguments, that he is not, that he is. And the third, simulation, in the affirmative; when a man industriously and expressly feigns and pretends to be, that he is not.« (Bacon 1625: 21)

Ohne Bacon explizit zu erwähnen, greift Baudrillard in »Die Präzession der Simulakra« dieses Modell auf und verallgemeinert es auch auf andere Zeichenprozesse. Zugleich erweitert er Bacons Modell um eine erste, der ›Geheimhaltung‹ (›secrecy‹) vorausgehende Stufe, die als wahrheitsgetreue, mimetische Abbildung gewissermaßen den *Nullpunkt* der Simulation darstellt.⁹⁹ Nun sind es vier »Phasen, die das Bild [...] sukzessive durchläuft«:

1. »es ist Reflex einer tieferliegenden Realität«;
2. »es maskiert und denaturiert eine tieferliegende Realität«;
3. »es maskiert eine *Abwesenheit* einer tieferliegenden Realität«;
4. »es verweist auf keine Realität: es ist sein eigenes Simulakrum« (PS 15).

Besondere Aufmerksamkeit gebührt für Baudrillard dem »Übergang von den Zeichen, die etwas dissimulieren, zu den Zeichen, die dissimulieren, daß es nichts gibt« (PS 15), denn erst die Zeichen der dritten und vierten Stufe »begründen

⁹⁸ Zur ›Krise der Repräsentation‹ siehe aus bildwissenschaftlicher Sicht Belting 2001: 87–113, 2005: 14–26, stärker philosophisch auch Freudenberger/Sandkühler 2003.

⁹⁹ Für eine Erläuterung der vier Stufen als ›Problemstufen‹ am Beispiel eines Urlaubsfotos siehe Breuer/Leusch/Mersch 1996: 40 f.

das Zeitalter der Simulakra und der Simulation« (PS 15). Dieser »Wendepunkt« (PS 15) markiert zugleich den Übergang von den vormodernen zu den modernen Zeichen.

5.1.2 Die drei Ordnungen der Simulakren

Was dieser Wendepunkt genau bedeutet, wird vor allem in der ›langen Version‹ der Geschichte der Zeichen deutlich, die Baudrillard in *Der symbolische Tausch und der Tod* mit seinem Modell der »drei Ordnungen der Simulakren« (STT 79–130) umreißt.¹⁰⁰ Diese Ordnungen sind als historisch spezifische *Logiken der Zeichenproduktion* zu verstehen, die eine Art kulturellen Sinnhorizont der Gesellschaft bilden und ihr logische Einheit verleihen. Wenn Baudrillard beispielsweise vom »Simulakrum der öffentlichen Meinung« (STT 102) spricht, hebt er damit auf ein umfassendes *Gesamtbild* ab, das Gesellschaften von sich selbst entwerfen, in dem sie sich wiedererkennen und an dem sie ihre Zeichenproduktion ausrichten – im genannten Fall etwa das aus Wahlen, Meinungsumfragen und anderen Elementen zusammengesetzte Bild einer demokratischen, bürgerlichen Gesellschaft. Klaus Kraemer beschreibt die Simulakren (bzw. Ordnungen der Simulakren¹⁰¹) auf ähnliche Weise als

»wirklichkeitsmächtige Kulturmuster, mit denen die soziale Welt semantisch beschrieben und vorgestellt wird [...]. Ein ›Simulakrum‹ ist ein abstraktes System von Zeichen, das in einer spezifischen Beziehung zur materiellen Welt steht und ein Konstruktionsmodell von Wirklichkeit bildet, aus dessen Sinnfundus Welt symbolisch erzeugt und gedeutet, abgestützt und reproduziert wird.« (Kraemer 1994: 48 f.)

In stillschweigender Anlehnung an Michel Foucaults in *Die Ordnung der Dinge* (1966) ausgebreitete Geschichte der ›Episteme‹ bzw. Wissensordnungen (aber auch in signifikanter Abweichung von Foucault) entwirft Baudrillard nun eine großangelegte Geschichte der Zeichenordnungen.¹⁰² Er unterscheidet »drei Ord-

¹⁰⁰ Leider bleibt unklar, wie sich das vierstufige Modell aus PS zum dreistufigen Modell aus STT genau verhält. Baudrillard sieht jedoch anscheinend keinen Widerspruch zwischen den beiden Modellen, da er auch in PS gelegentlich auf die in STT entwickelte Terminologie zurückgreift (PS 7, 37).

¹⁰¹ Baudrillard trennt die zwei Ebenen nicht immer deutlich (vgl. die Rede vom »Simulakrum der öffentlichen Meinung«, STT 102), noch weniger die meisten Sekundärtexte. Ich schließe mich der Begriffsklärung durch Douglas Kellner an: »For Baudrillard, ›simulacra‹ are reproductions of objects or events, while the ›orders of simulacra‹ form various stages or ›orders of appearance‹ in the relationships between simulacra and ›the real‹.« (Kellner 1989: 78).

¹⁰² Zum Begriff der ›Episteme‹ siehe Foucault 1966: 22–25, 1969: 272–274. Zum Einfluss auf Baudrillard siehe Kellner 1989: 78, Gane 2000c: 89, Butler 2010: 78–80, Zapf 2010: 136–141. Ebenfalls mit

nungen der Simulakren«: »Imitation«, »Produktion« und »Simulation« (STT 79). Die erste Ordnung, die *Imitation*, datiert er auf das Zeitalter der Renaissance und des Barocks, also auf den Beginn der europäischen Neuzeit, womit er zugleich den Wendepunkt zwischen vormodernen und modernen Zeichen bzw. zwischen zweiter und dritter Stufe des Bildes genauer datiert; die zweite Ordnung, die *Produktion*, legt er auf das 19. Jahrhundert sowie die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts; die dritte Ordnung der *Simulation* entspricht Baudrillards Gegenwart, der Nachkriegszeit.

Auch vorher, in den archaischen, antiken und mittelalterlichen Gesellschaften, gab es selbstverständlich Zeichensysteme, aber der Begriff des Simulakrums scheint den modernen Zeichenordnungen vorbehalten. Vor der Renaissance waren die Zeichen (Baudrillard denkt hier vor allem an Distinktionszeichen wie Kleidung, Machtinsignien etc.) noch starr fixiert: »In einer Kasten- oder Ständegesellschaft gibt es keine Mode, denn die Zuordnung ist allumfassend und die Beweglichkeit innerhalb der Klassen gleich Null. Ein Verbot schützt die Zeichen und sichert ihnen eine absolute Klarheit: jedes verweist zweifelsfrei auf einen Status.« (STT 80). Das ist die »Welt eindeutiger Zeichen, einer starken ›symbolischen Ordnung‹« (STT 80), die aufgrund ihrer Stabilität und Dauerhaftigkeit zugleich als *natürliche Ordnung* erlebt wird.¹⁰³

Ab der Renaissance, verbunden mit der »Auflösung der feudalen Ordnung durch die bürgerliche Ordnung und dem Beginn des offenen Wettbewerbs auf dem Gebiet der Distinktionszeichen« (STT 80), beginnen die Zeichen dann Schritt für Schritt aus diesem starren Schema auszubrechen. Die »Bindungskraft« (Horacek 2000: 145) zwischen Signifikant und Signifikat wird gelockert, die Signifikantenseite der Zeichen beginnt sich zu verselbständigen. Nun »herrscht das befreite, emanzipierte Zeichen, das alle Klassen unterschiedslos handhaben können. Auf die Endogamie der Zeichen, die der Rangfolge des Status entsprachen, folgt die Demokratie der Konkurrenz.« (STT 80)

Die aus ihren traditionellen Fesseln gelösten Zeichen gehorchen ab jetzt einem Prinzip der *Imitation*, der Nachahmung bzw. der Mimesis (STT 80–83). Wer oder was wird hier imitiert? Zunächst einmal: die alten Zeichen selber. »Das moderne Zeichen träumt vom früheren Zeichen« (STT 81), das heißt: von der »natürlichen

einem Terminus Foucaults spricht Baudrillard vom »Dispositiv der Simulation« (OF 19, KK 40; vgl. STT 9). Christa Karpenstein-Eßbach (2004: 158) rückt Baudrillards Simulakren dagegen stärker in die Nähe von Lacans Konzept der symbolischen Ordnung; Gary Genosko (1994: 44) will sie gar mit Charles S. Peirce als logisches Nebeneinander verschiedener Zeichenklassen anstatt als historische Abfolge verstanden wissen, worin ich ihm in dieser Zuspitzung, die er selbst als »dehistoricizing« (ebd.) ausweist, jedoch nicht folgen möchte.

¹⁰³ Es ist demnach die *Stabilität* der Zeichenordnung, welche sie als natürliche Ordnung erscheinen lässt, nicht etwa die Beziehung zwischen Natur und Zeichen selbst, wie etwa Genosko (1994: 44) behauptet. Zur viel diskutierten Frage nach dem Status des Realen bei Baudrillard siehe 5.2.2.

Referenz des Zeichens« (STT 81). Seit die alte Gewissheit der (scheinbar) natürlichen Zeichenordnung ins Wanken geraten ist, wird die Abwesenheit der Natur im Zeichen zum Anlass einer schmerzhaften Verlusterfahrung. Als Antwort auf diesen Schmerz entwickelt sich die »Nostalgie einer natürlichen Referenz des Zeichens« (STT 81). Allerorten trifft man in der Renaissance darum auf die Idee eines Wiederfindens der Natur im Reich der Zeichen. Als Mittel hierzu dienen, wie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* gezeigt hat, die Prinzipien der *Ähnlichkeit* und der *Repräsentation*.¹⁰⁴ Mit Hilfe von Ähnlichkeitsbeziehungen können Zeichen und Natur wieder als aufeinander bezogene Instanzen gedacht werden: Das Zeichen *ist* zwar nicht die Natur, aber es kann sie imitieren. Dennoch bleibt die Bindung der Zeichen gelockert; aus den einst starren Symbolen sind bewegliche Simulakren geworden. An die Stelle einer rigide festgefügt symbolischen Ordnung tritt eine spielerische Dialektik von Imitation und Neuschöpfung – das *Spiel der Kunst* als spezifisch neuzeitlicher Erfindung (STT 81, 118).

Baudrillard führt die in der Renaissance und im Barock so beliebten Stuckverzierungen in den Innenräumen von Gebäuden als Beispiel für die neue »Metaphysik der Imitation« (STT 81) an. »In den Kirchen und Palästen nimmt der Stuck alle Formen auf, imitiert alle Materialien, die Samtvorhänge, die Holzgesimse, die fleischigen Rundungen der Körper.« (STT 82) Das frei formbare Material des Stucks ist gewissermaßen ein »Spiegel« (STT 82) aller anderen Materialien und Formen, die sich in ihm nach den Gesetzen der Ähnlichkeit verdoppeln. Ein anderes Beispiel ist das Theater als spielerische Nachahmung des Lebens, das besonders im Barock, der »Epoche des Theaters« (STT 81), eine zentrale kulturelle Stellung gewinnt. In diesen spielerischen Formen aber ist die weitere Verselbständigung der Zeichen schon angelegt. Im Laufe der Geschichte wird das Neuschöpfungspotential der Simulakren darum in immer stärkeren Widerspruch zu ihrem Imitationspotential treten, bis im Zeitalter der Simulation die mimetische Kraft der Zeichen endgültig verschwunden sein wird.

Bereits mit dem *Zeitalter der Produktion*, das Baudrillard vorrangig auf das 19. Jahrhundert datiert (STT 87–89), wird die Idee der Imitation langsam ausgehöhlt. Das »industrielle Simulakrum« (STT 87), das mit der Ausbreitung von

¹⁰⁴ Im Gegensatz zu Foucault fasst Baudrillard die Epoche der Renaissance (die in Frankreich vor allem das 16. Jahrhundert umfasst) und des Barock bzw. der französischen Klassik (ab 1660) weitgehend zusammen und übergeht damit den von Foucault beschriebenen epistemologischen Bruch zwischen der Renaissance als Zeitalter der Ähnlichkeit und der Klassik als Zeitalter der Repräsentation (vgl. STT 79). Umso entscheidender ist für ihn stattdessen der (aus Foucaults Untersuchungszeitraum herausgefallene) Bruch, der mit der Renaissance selbst einsetzt und diese vom Mittelalter abgrenzt, sowie später der zweite bei Foucault beschriebene Bruch im 19. Jahrhundert, den Baudrillard nach der Französischen Revolution (vgl. STT 79) beginnen und mit Baudelaire (vgl. VPA) in der Mitte des 19. Jahrhunderts zur Entfaltung kommen lässt. Zum Konzept des »epistemologischen Bruchs« siehe auch Bachelard (1938).

Maschinen im Produktionsprozess und der Durchsetzung industrieller Massenfertigung einhergeht, bringt seine Artefakte nun nicht mehr in Form von Imitationen, sondern im Modus der *Serialität* hervor, das heißt als einander immer schon gleiche, identische Massenprodukte ohne ursprüngliches Original. Auch die Kunstwerke treten durch Fotografie und Film ins Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit ein.¹⁰⁵ Der Begriff der Reproduktion ist allerdings irreführend, impliziert er doch immer noch eine Gegenüberstellung von Original und Kopie. Demgegenüber betont Baudrillard: »Zwischen ihnen besteht kein Verhältnis wie zwischen Original und Imitation, auch kein Verhältnis der Analogie oder Spiegelung, es herrscht die Äquivalenz, die Indifferenz.« (STT 87)

Immer stärker verschwindet die Idee der Nachahmung zugunsten einer Logik der Produktion und Innovation, einer Logik der *Neuschaffung* und *Neuschöpfung*, die sich nicht zuletzt an der im 19. Jahrhundert populär gewordenen Literaturgattung der Science-Fiction ablesen lässt.¹⁰⁶ »Die Natur wird nun nicht mehr imitiert, vielmehr ist sie zum Objekt der Beherrschung geworden.« (Kramer 1998: 257) Das ist einerseits eine logische Fortsetzung der bereits im ersten Simulakrum in Gang gebrachten Beweglichkeit der Zeichen, markiert in seiner Intensität aber auch einen tiefen Bruch mit der ersten Ordnung:

»Das Simulakrum der ersten Ordnung hebt niemals den Unterschied auf: es setzt den immer spürbaren Widerstreit des Simulakrums und des Realen voraus [...]. Das Simulakrum der zweiten Ordnung aber vereinfacht das Problem, indem es die Erscheinung absorbiert oder das Reale auflöst« (STT 85).

Das Zeitalter der Produktion ist für Baudrillard aber noch nicht das Zeitalter der Simulation. Stattdessen findet sich auch hier noch eine Idee von Referenz. Der zentrale Referenzwert dieser Epoche ist die menschliche *Arbeit* (STT 22) – insbesondere bei Hegel und Marx, den beiden klassischen Theoretikern dieser Epoche, aber auch bei Freud, dort als Arbeit des Unbewussten. In der Ordnung der Produktion »wird nur dasjenige als wirklich seiend anerkannt, was in der Arbeit vergegenständlicht, was produziert und reproduziert ist« (Kramer 1998: 258; vgl. SS 121). Ihr Leitdiskurs ist die politische Ökonomie, die nicht zuletzt durch den wirkmächtigen Marxismus zum zentralen Selbstdeutungsmuster der Hochmoderne aufsteigt; dieses Muster war ja in *Der Spiegel der Produktion* bereits Gegenstand der Kritik. Heute allerdings, so Baudrillard drei Jahre später, ist diese Kritik

¹⁰⁵ Siehe STT 88 sowie Walter Benjamins Aufsatz über »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit« (1936), auf den Baudrillard sich hier bezieht (vgl. dazu Fues 2001: 135–201).

¹⁰⁶ Zum inneren Zusammenhang zwischen Science-Fiction und dem Simulakrum der zweiten Ordnung vgl. den Essay »Simulacra and Science-Fiction« (SS 121–127), der außerdem eine Kurzfassung der drei Ordnungen der Simulakren aus STT bietet.

bereits obsolet, denn ihr Gegenstand selbst ist schon verschwunden: Wir erleben das »Ende der Produktion« (STT 22–26).

Abgelöst wird das Zeitalter der Produktion von der *Simulation* (STT 90–119), die den Prozess der »Emanzipation des Zeichens« (STT 18) schließlich auf seine vorläufige Spitze treibt.¹⁰⁷ Hier bleiben nur noch der kybernetische Code und die Modelle als »Referenz-Signifikanten« (STT 89) übrig. »Es gibt keine Imitation des Originals mehr wie in der ersten Ordnung, aber auch keine reine Serie mehr wie in der zweiten Ordnung: es gibt Modelle, aus denen alle Formen durch eine leichte Modulation von Differenzen hervorgehen.« (STT 89)

5.2 Die göttliche Referenzlosigkeit der Bilder

5.2.1 Die Unentscheidbarkeit der Bilder

Baudrillard spitzt den neuen, anti-mimetischen Bedeutungsgehalt des Simulationsbegriffs maximal zu, wenn er den Zustand der Simulation als »göttliche Referenzlosigkeit der Bilder« (PS 10–16) bezeichnet. Die Bilder und Zeichen sind jetzt ihre eigenen Vorbilder, die sich von der Wirklichkeit abgekoppelt haben, ja ihr sogar *vorausgehen* in Form einer »Präzession der Simulakra«¹⁰⁸. Damit ist gemeint, dass sich das logische und zeitliche Verhältnis von Bild und Wirklichkeit umgekehrt hat:

»Was man radikal in Zweifel ziehen muß, ist das Prinzip der Referenz des Bildes, jene strategische List, mit der es immer wieder den Anschein erweckt, sich auf eine reale Welt, auf reale Objekte zu beziehen, etwas zu reproduzieren, was ihm logisch und chronologisch vorausliegt. Nichts von alledem ist wahr. Als Simulakrum geht das Bild dem Realen vielmehr voraus, insofern es die logische, die kausale Abfolge von Realem und Reproduktion umkehrt.« (JWF 265)

Die Bilder haben sich verselbständigt, so die grundlegende Diagnose der Simulationstheorie. Frei flottierend in einem »ununterbrochenen Kreislauf ohne Referenz« (PS 14) postulieren sie keine Verbindung mehr zu einem Außerhalb der Zeichen- und Bilderwelt, sondern tauschen sich *untereinander* aus, verweisen nur noch auf andere Zeichen und Bilder. Die Bilder werden zu *leeren Zeichen*, »deren

¹⁰⁷ Vorläufig, denn später fügt Baudrillard noch ein viertes Simulakrum hinzu (siehe 5.2.3).

¹⁰⁸ Das Wort »Präzession« stammt aus dem lat. *praecedere* (»1. vorher-, vorangehen; 2. übertreffen«). In die Irre führt dagegen die physikalische Worterklärung im Glossar der deutschen Ausgabe.

Sinn nirgendwo liegt« (STT 140). Sie schöpfen nicht mehr aus der Welt, sondern aus der blinden Automatik des Codes.

In diesem »Tumel der Selbstreferenz« (JWF 268) sind die Bilder nicht mehr an die Intentionen, Zwecke, Ziele und Sinnvorstellungen irgendwelcher Subjekte zurückgebunden, sondern diesen gegenüber autonom geworden. Baudrillard spricht in diesem Zusammenhang auch von einer »Entfinalisierung« (STT 10) sowie von einer »Hypertelie« (TM 104, FS 13, TB 39) der Zeichen, einem Hinausschießen der Zeichen über ihr ursprüngliches *telos* (gr.: »1.a. Ende, Ausgang; 1.b. Vollendung, Erfüllung, Erfolg, Zweck, Ziel«). Als Beispiel für diese entfinalisierte Selbstreferenz führt er die Mode an. Ein Modeartikel gewinnt nur dadurch Sinn, dass er sich von der Mode des Vorjahres abhebt, für sich selbst genommen dagegen ist er weitgehend bedeutungs- und zwecklos. In der Mode wirkt für Baudrillard darum der »Wunsch nach der Abschaffung von Sinn und nach einem Versinken in reinen Zeichen« (STT 142).

Die Simulationstheorie schildert einen Kampf – den Kampf zwischen Zeichen und Wirklichkeit. Wenn *simultas* auch »Eifersucht, Rivalität, Spannung, Feindschaft« bedeutet, dann passt dies nicht zuletzt auf die wachsende Konkurrenz zwischen der Welt und ihrer massenmedialen Verdopplung. Diese Angst vor der Entfremdung durch eine unkontrollierbare Verselbständigung der menschengemachten zweiten Natur gegenüber der ersten Natur ist ein durchaus klassischer Topos der modernen Kulturkritik; auch in explizit medientheoretischer Zuspitzung wurden derartige Thesen bereits lange vor Baudrillard formuliert.¹⁰⁹ Auf den ersten Blick schließt Baudrillard nahtlos an diesen kulturkritischen Diskurs der Verdopplung und Ersetzung an: »So leben wir alle in einem Universum, das dem ursprünglichen in befremdlicher Weise ähnelt – die Dinge werden darin durch ihr eigenes Szenario verdoppelt.« (PS 23) Er betont dabei vor allem die *Überlegenheit* der künstlichen Welten, wenn er schreibt, dass die Simulakren »ein viel geschmeidigeres Material abgeben als der Sinn« (PS 9). Im Grunde ist es nur eine Frage der Zeit, bis die immer detail- und erlebnisreicher ausgearbeitete Medienwirklichkeit der außermedialen Wirklichkeit irgendwann den Rang ablauft.

Nun unterscheidet sich Baudrillard aber in einem zentralen Punkt von der traditionellen Kulturkritik eines Günter Anders, Theodor W. Adorno oder auch Guy Debord. Anstatt nach der Wahrheit hinter den Simulakren zu suchen, um so die wirkliche Welt wiederzufinden – das implizite Bemühen jeder Ideologiekritik – lenkt Baudrillard den Blick auf die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens.

¹⁰⁹ So vor allem bei Günter Anders (1956). Zu Baudrillard und Anders siehe Kramer 1998, zu Baudrillard, Anders und Debord vgl. Belting 2005: 14–26.

»Die Ideologie entspricht lediglich einer Veruntreuung der Realität durch die Zeichen, die Simulation entspricht einem Kurzschluß der Realität und ihrer Verdoppelung durch die Zeichen. Die Finalität der ideologischen Analyse besteht immer nur darin, den objektiven Prozeß zu restituieren, und man stellt sich ein falsches Problem, wenn man die Wahrheit hinter den Simulakra restituieren will.« (PS 43 f.)

Die Wahrheit hinter den Simulakren ist verloren, weil Fiktion und Wirklichkeit längst *ununterscheidbar* geworden sind. »Reales und Fiktion sind untrennbar miteinander verbunden« (GT 30). Durch diese »Ununterscheidbarkeit zwischen dem Bild und dem Realen« (JWF 267) wird aber auch die klassische platonische Trennung zwischen wirklicher und unwirklicher Welt hinfällig. Baudrillard, hierin ganz Nietzsche verpflichtet, räumt radikal auf mit der Idee einer wirklichen Welt hinter den Trugbildern (den Trugbildern der Ideologie, des Unbewussten, der Massenmedien). Vermutlich darum konnte er wohl auch mit *The Matrix*, der großen Hommage der Populärkultur an Baudrillard, so wenig anfangen – veranschaulicht der Film doch eher die Logik des Höhlengleichnisses und der Ideologiekritik als die Logik der Simulationstheorie.

Baudrillard und *The Matrix*

Die Spielfilm-Trilogie *The Matrix* (USA 1999–2003; Regie: Andy und Larry Wachowsky), ein gleichermaßen bildgewaltiges wie philosophisches Science-Fiction-Szenario, handelt von der geistigen Gefangenschaft der Menschheit in einer künstlichen Computersimulation namens ›Matrix‹, deren Traumwelt sich für die Wirklichkeit ausgibt. Lose inspiriert durch William Gibsons Science-Fiction-Roman *Neuromancer* (1984) und Daniel F. Galouyes *Simulacron-3* (1964), den bereits Rainer Werner Fassbinder mit *Welt am Draht* (1973) verfilmt hatte, zitiert *The Matrix* gleich eine ganze Reihe von Einflüssen aus Populärkultur, Mythologie, Religion und Philosophiegeschichte. Mit am stärksten präsent aber ist Baudrillard: Im ersten Teil verwendet der Filmheld Neo ein ausgehöhltes Exemplar von *Simulacra and Simulation* als Geheimversteck, und nur wenig später erklingt die Formulierung von der »Wüste des Realen« (PS 8, vgl. SS 1) aus dem Munde einer Filmfigur. Das Buch soll sogar Pflichtlektüre der Filmcrew gewesen sein.

Baudrillard selbst zeigte sich von dieser Adaption seiner Theorie allerdings wenig begeistert. Beinahe verärgert kritisiert er *The Matrix* als Film, wie ihn die Matrix selbst fabriziert hätte: allzu glatt, überdeutlich und plakativ, ohne »den kleinsten Funken von Ironie [...], die es dem Zuschauer ermöglicht, diesen gigantischen Spezialeffekt gegen den Strich zu sehen« (Baudrillard 2003b). Die Bezugnahme des Films auf seine Theorie bezeichnet er als »Mißverständnis«, ein Angebot zur Zusammenarbeit für die beiden Sequels lehnt er ab (ebd.).

Worin besteht das Mißverständnis? Für Baudrillard versinnbildlicht *The Matrix* eher Platons Höhlengleichnis (*Politeia*, Buch VII) als seine Simulationstheorie. Denn im Film sind Realität und Trugbild gerade nicht ununterscheidbar geworden, sondern fein säuberlich voneinander getrennt: *Hier* die reale Welt der Menschen in ihrem Kampf gegen die Maschinen, *dort* die trügerische Welt der Matrix. Mit Baudrillards Idee einer *Vermischung* von Bild und Wirklichkeit hat *The Matrix* auf den zweiten Blick also weniger zu tun, als es auf den ersten Blick den Anschein hat.

Gönnt man dem Film jedoch noch einen *dritten Blick*, liegt die Sache schon nicht mehr so eindeutig. Im zweiten Teil der Trilogie wird die klare Trennung zwischen Matrix und Wirklichkeit nämlich wieder zurückgenommen. Auch die ›reale‹ Welt von Zion, so wird im Gespräch zwischen Neo und dem Architekten in *The Matrix Reloaded* (2003) angedeutet, ist nur eine Simulation. Auch der Krieg der Menschen gegen die Maschinen ist noch Bestandteil der Matrix (weshalb Neo seit diesem Gespräch auch *außerhalb* der Matrix ›Superkräfte‹ besitzt). Dadurch aber wird die gesamte vorhergehende Handlung unbestimmbar: Sind die Bilder der Menschen in den Energiebatterien der Maschinenstadt und die von Morpheus vorgeführten Fernsehbilder (!) vom Krieg zwischen Menschen und Maschinen womöglich ebenfalls nur Trugbilder der Matrix?

Damit würde auch die Matrix unentscheidbar im Baudrillard'schen Sinne. Wenn aber selbst der Krieg nur *innerhalb* der Matrix stattfindet, warum existiert die Matrix dann überhaupt? Wer hätte Grund gehabt, sie zu bauen, wenn nicht die Maschinen? Die Existenz der Matrix macht nur Sinn, wenn das gezeigte Kriegsszenario zwischen Maschinen und Menschen wenigstens ansatzweise der Wirklichkeit entspricht. Dann aber wäre der Kampf gegen die Maschinen entweder doch keine Täuschung, oder er wäre gar eine *Täuschung in der Täuschung* – die Simulation eines Krieges, die einen anderen, den *wirklichen* Krieg *dissimulieren* soll. Die Menschen würden dann gewissermaßen auf der falschen Wirklichkeitsebene kämpfen – wobei völlig offen wäre, wie viele Wirklichkeitsebenen es gäbe und wo der ›wirkliche‹ Krieg denn nun eigentlich stattfände. So ist *The Matrix*: bei genauerem Hinschauen also baudrillardistischer, als Baudrillard ihm zugesteht.

Weiterführende Literatur: Constable 2006, Quasdorf 2005, Weberman 2002, Detmer 2005.

Eines der prägnantesten Beispiele Baudrillards für die Ununterscheidbarkeit von Bild und Wirklichkeit ist das Reality-TV. Hier gehen Alltagsleben und Bildschirmexistenz fließend ineinander über: »Auflösung des Fernsehens im Leben, Auflösung des Lebens im Fernsehen – eine nicht mehr zu unterscheidende, chemische Lösung«¹¹⁰ (PS 49). Doch nicht nur vor dem Fernsehapparat wird die Trennung von Lebenswelt und Bilderwelt problematisch. Das soziale Leben selbst gerät zur Nachahmung von Bildern: »Alle sind ausgerichtet auf ihren jeweiligen Wahn einer Identifikation mit Leitmodellen und bereitgestellten Simulationsmodellen.« (KK 22) Die Wirklichkeit nimmt bildförmige, durch die Bilderwelt vorgeprägte Züge an. »Wir messen die Welt nach der Ähnlichkeit, die sie mit den Bildern hat, und nicht umgekehrt.« (Belting 2005: 24) Abbild und Vorbild fallen ebenso ununterscheidbar zusammen wie Bilderwelt und außerbildliche Wirklichkeit. »Alles wird unentscheidbar, das ist die charakteristische Wirkung der Herr-

¹¹⁰ Eine interessante Gegenposition zu Baudrillards Analyse des Reality-TV vertritt Elena Esposito (2007: 74–78), die gerade diese Vermischung bestreitet: »Es handelt sich nicht um die Imitation der Realität durch die Fiktion oder umgekehrt. Die Fiktion ist darauf gar nicht angewiesen, denn die Realität ist, wie wir inzwischen wissen, in der Regel wenig realistisch. Die Realität wiederum ist davon nicht betroffen, da das aus der Fiktion gewonnene Wissen eher der Abweichung als der Anpassung dient.« (Ebd.: 76) Gerade dieses Abweichungsargument freilich wäre zu debattieren. Siehe hierzu auch, Baudrillards Position stärend, Breuer/Leusch/Mersch 1996: 35–37.

schaft des Codes, die auf dem Prinzip der Neutralisierung und der Indifferenz beruht.« (STT 21)

Mit Vorliebe setzt Baudrillard physikalische Metaphern ein, um diese »Verschmelzung der Tatsache mit ihrem Modell« (PS 30) zu beschreiben.¹¹¹ So spricht er von einer »Implosion antagonistischer Pole« (PS 31, vgl. auch JWF 266), vom »Kurzschluß« (PS 30, JWF 266), von einer »Krümmung« (PS 33) des Raums oder vom »Möbius-Band« (PS 32, vgl. STT 63). Die beiden Enden des Realitätsprinzips, Reales und Imaginäres, aber auch die beiden Pole von Ursache und Wirkung (PS 49), fallen zusammen und ›vernichten‹ (PS 51) sich gegenseitig in einem »ununterbrochenen Kreislauf ohne Referenz« (PS 14), einem »Durchdrehen der Bilder« (JWF 268). Dieses Ineinanderfallen der Differenzen führt dann schließlich zu jener »Agonie fester Bezüge, Agonie des Realen und Rationalen« (KK 50), jenem Tausch der Indifferenz, in dem jede Rede von ›wahr‹ und ›falsch‹ als antiquierter Diskurs erscheint.

5.2.2 Realitätseffekt und Hyperrealität

Die göttliche Referenzlosigkeit der Bilder ist eine fundamentale Absage an das Prinzip der Repräsentation des Realen durch das Bild – und damit zugleich eine Absage an das Reale selbst. In *Das perfekte Verbrechen* (PV, 1995) spricht Baudrillard sogar von einer »Ermordung der Realität« (PV 9). Der Begriff »Realität« ist allerdings missverständlich, denn er kann zweierlei bedeuten: einerseits die äußere Wirklichkeit, die Welt der Dinge außerhalb der Zeichen, andererseits die metaphysische Idee einer geordneten, zugänglichen und erkennbaren Wirklichkeit. In *Die Intelligenz des Bösen* (IB, 2004) stellt Baudrillard klar, was gemeint ist: »Wenn man sagt, daß die Realität verschwunden sei, dann heißt dies nicht, daß sie in einem physischen Sinne verschwunden wäre, sondern vielmehr in einem metaphysischen Sinne. Die Realität existiert weiter – es ist ihr Prinzip, das tot ist.« (IB 14)

Es ist also nicht die Realität selbst, die ermordet wird, sondern ihre metaphysische Idee. Die aber ist eine spezifisch moderne Erfindung und ein Effekt des Codes, wie Baudrillard in *Der symbolische Tausch und der Tod* dargelegt hatte.¹¹² In *Die Intelligenz des Bösen* vertieft er diesen Gedanken der kulturellen Produktion des Realen. Dort begreift er die Erfindung der Realität in der Mo-

¹¹¹ Zur Kritik an Baudrillards Gebrauch derartiger Metaphern siehe Sokal/Bricmont 1998: 169–176, allgemein zur Kritik an Baudrillards Schreib- und Denkstil auch Zima 1997: 120–123.

¹¹² Vgl. 4.3.2. Der oft geäußerte Vorwurf, Baudrillard hänge einem substantialistischen, gewissermaßen vor-konstruktivistischen Realitätsbegriff an, dem er nun melancholisch nachtrauere (so etwa Jäger 2002: 19–23), erweist sich insofern als kaum haltbar; vgl. stattdessen sehr deutlich PS 45, OF 56,

derne als verzweifelte Antwort auf die radikale Ungewissheit der Welt seit dem Niedergang der alten symbolischen Ordnung.¹¹³ Die Produktion der Simulakren, die seit Beginn der Neuzeit einsetzt und in der »Virtuellen Realität«¹¹⁴ (IB 13) der Mediengesellschaft ihren Höhepunkt erlebt, ist nichts anderes als der Versuch, dieser traumatischen Ungewissheit mit Hilfe einer »Ersetzung der ›natürlichen‹ Welt durch eine technische und artifizielle Welt« (IB 27) entgegenzutreten. So produziert das »prometheische Streben« (STT 80) der Moderne seine eigene Wirklichkeit, seine eigene »selbsterschaffene Welt« (IB 28).

Angelehnt an Roland Barthes' Rede vom ›effet de réel‹ (Barthes 1968) spricht Baudrillard in diesem Zusammenhang auch von einem »Realitätseffekt« (PW 37), einem »Effekt des Realen« (STT 209, vgl. PS 48). Mit seiner Hilfe soll die Unsicherheit der Welt durch die künstliche Evidenz des Sichtbaren bezwungen werden. »Die charakteristische Hysterie unserer Zeit dreht sich um die Produktion und Reproduktion des Realen.« (PS 40) Das Reale ist das »Leitmotiv unserer gesamten gegenwärtigen Kultur« (IB 22). Aber die künstliche Produktion des Realen scheitert. Gerade die massenmediale Inflation der Realitätseffekte führt am Ende zu ihrer Entwertung und bahnt den Weg in die Unentscheidbarkeit der Simulation. Das Trauma der Simulation besteht nicht in der Erfahrung »des Mangels, sondern des Übermaßes an Realität« (IB 15):

»Es ist das Zuviel an Realität, welches bewirkt, daß man nicht mehr daran glaubt. Sättigung der Welt, technische Sättigung des Lebens, Exzeß der Möglichkeiten, der Erzeugung von Bedürfnissen und Wünschen. [...] Das Reale wird durch seine eigene Anhäufung erstickt. Vorbei die Möglichkeit, daß der Traum Ausdruck eines Wunsches sein könnte, ist doch seine virtuelle Umsetzung bereits da.« (IB 15, vgl. V 45–56)

Die ›Ermordung der Realität‹ ist eigentlich ein Selbstmord. Der Realitätseffekt selbst wird zur Herausforderung für das Reale. Die Simulation kann darauf jedoch nur mit weiteren Zeichen reagieren: »Niemals wird es uns gelingen, die Leere an Wahrheit aufzufüllen. Daher die Flucht nach vorne in immer neue Simu-

V 56, PW 37, IB 13–39, WAV 6–8; in diesem Sinne auch Bergfleth 1982: 425, Kraemer 1994: 49, Wetzel 1994: 144, Gane 2000c: 39, Kneer 2005: 149, Karpenstein-Eßbach 2010: 120, Simmons 2010: 136.

¹¹³ Auf die Ungewissheit der Welt kommen wir im letzten Kapitel noch einmal ausführlich zurück.

¹¹⁴ Zum Virtuellen vgl. PV 47–61, SO 176–180, PW 37–41, E 6–22 sowie den durch den Medienphilosophen Vilém Flusser beeinflussten Text »Videowelt und fraktales Subjekt« (VFS, 1988). Den Begriff der *Virtuellen Realität* – gemeinhin mit der künstlichen Welt hinter den (Computer-) Bildschirmen in Verbindung gebracht – fasst Baudrillard als das »höchste Stadium der Simulation« (IB 37) auf. Er erkennt in ihr eine »vollkommen homogenisierte, digitalisierte, ›operationalisierte‹ virtuelle Realität«, die »an die Stelle jener anderen Realität [tritt], weil sie perfekt, kontrollierbar und widerspruchsfrei ist« (PW 37).

lakra.« (IB 28) Die fortwährende Steigerung der Realitätseffekte, die mit dieser blinden Flucht nach vorne einhergeht, führt schließlich zu paradoxen Effekten: Je stärker die Bilder im Zeitalter der Simulation an Wert und Glaubwürdigkeit verloren haben, je unentscheidbarer die Bilderwelt geworden ist, desto eindeutiger müssen die Bilder ihrerseits werden: »Das Reale ist tot, es lebe das realistische Zeichen!« (STT 145)

In diesem Zusammenhang führt Baudrillard seinen viel zitierten Begriff des ›Hyperrealen‹¹¹⁵ ein (STT 112–119). Hyperreal ist das, was »realer als das Reale« (FS 12) ist. Im »Hyperrealismus der Simulation« (STT 112) herrscht ein »Realitätsrausch« (STT 114), eine geradezu wahnhaft Besessenheit der Überbietung und Übertreibung der Zeichen. Anders als die Imitation begnügt sich das Hyperreale nicht mit einer Nachahmung des Realen nach dem Prinzip der Ähnlichkeit. Die Strategie des Hyperrealen funktioniert nicht über positive Realitätseffekte (das wäre eben Realismus und nicht Hyperrealismus¹¹⁶), sondern darin, das Reale *negativ* zu evozieren – mit Hilfe einer paradoxen Strategie der *Realitätsverneinung*. Gerade dort, wo das Reale durch die offensive Zurschaustellung maximaler Künstlichkeit negiert wird, entsteht umso evidenter die Fiktion eines Realen hinter der Negation.¹¹⁷ Das Künstliche wird zum ›Alibi‹ des Realen (PS 35).

Baudrillards prägnantestes Beispiel für Hyperrealität ist *Disneyland* (PS 24–26, SO 150–154, vgl. Legnaro 2000). Die offensichtliche Künstlichkeit dieses gigantomanischen Erlebnisparks dient seiner Analyse nach nur dazu, »den Anschein zu erwecken, alles Übrige sei real« (PS 25). Disneyland soll »kaschieren, daß das Reale nicht mehr das Reale ist, um auf diese Weise das Realitätsprinzip zu retten«, es ist eine »Inszenierung zur Wiederbelebung der Fiktion des Realen« (PS 25). In Wirklichkeit dagegen, so Baudrillard, ist die Wirklichkeit genauso wenig wirklich wie Disneyland selbst. Die Übertreibung des Fiktionalen soll den Simulationscharakter der Wirklichkeit *dissimulieren*, das heißt die grundlegende Ununterscheidbarkeit von Fiktion und Realität verschleiern.

Ein anderes von Baudrillard oft angeführtes Beispiel für dieses Muster ist die Pornografie. »Der Porno sagt: irgendwo gibt es guten Sex, denn ich bin dessen

¹¹⁵ Der Begriff ›Hyperrealismus‹ stammt aus der amerikanischen Kunstszene und bezeichnet dort eine der Pop-Art verwandte Strömung seit Mitte der 60er Jahre, die sich durch einen kühlen, vor allem aber *übersteigerten* Fotorealismus auszeichnet. Baudrillard gebraucht den Begriff ebenso ablehnend wie denjenigen der Simulation, mit welchem er eng verwandt ist. Vor allem aber dient er ihm, wie bereits Umberto Eco, zur Gesellschaftsbeschreibung. Ecos »Reise ins Reich der Hyperrealität« (1975) führt dabei in die USA, das prototypische Land der Übersteigerung; ganz ähnlich hat auch Baudrillard den Vereinigten Staaten mit *Amerika* (A, 1986) ein eigenes Buch gewidmet.

¹¹⁶ Bisweilen gebraucht Baudrillard den Begriff aber auch weniger spezifisch und damit doch wieder im Sinne eines bloßen, wenn auch *gesteigerten Realismus*.

¹¹⁷ Zur Strategie der Evidenzerzeugung durch Kontrast siehe auch Groys 2000: 64–79, überraschenderweise ohne Bezug auf Baudrillard.

Karikatur. In seiner grotesken Obszönität ist er ein Versuch, die Wahrheit des Sex zu retten, um dem immer schwächer werdenden Sexualmodell neue Glaubwürdigkeit zu verschaffen.« (V 56) Stets geht es darum, das Reale durch sein Gegenteil zu beweisen: »Beweis des Theaters durch das Anti-Theater, Beweis der Kunst durch die Anti-Kunst, Beweis der Pädagogik durch die Anti-Pädagogik, Beweis der Psychiatrie durch die Anti-Psychiatrie etc. etc.« (PS 34) Auch in diesem Sinne implodieren die Gegensätze und fallen ununterscheidbar zusammen: »Alles verwandelt sich in seinen entgegengesetzten Term, um in geläuterter Form zu überleben.« (PS 34)

5.2.3 Das vierte Simulakrum der Fraktalität

In den ersten Fassungen der Simulationstheorie vermengen sich noch zwei recht unterschiedliche Aspekte der Simulation. Einerseits verbindet Baudrillard die Simulation mit den Herrschaftsinstanzen des Codes und der Kybernetik, wie insbesondere im Kapitel über die »Metaphysik des Codes« (STT 90–96) deutlich wird. Andererseits betont er die *chaotische* Dimension der Simulation als Zustand der Unentscheidbarkeit und »Indetermination« (STT 20), als Ende des Realitätsprinzips und Implosion der binären Dichotomien, auf denen das Realitätsprinzip ja wesentlich beruht:

»Das Zeitalter der Simulation wird überall eröffnet durch die Austauschbarkeit von ehemals sich widersprechenden oder dialektisch einander entgegengesetzten Begriffen. Überall die gleiche *Genesis der Simulakren*: die Austauschbarkeit des Schönen und des Häßlichen in der Mode, der Linken und der Rechten in der Politik, des Wahren und Falschen in allen Botschaften der Medien, des Nützlichen und Unnützen auf der Ebene der Gegenstände, der Natur und der Kultur auf allen Ebenen der Signifikation.« (STT 20f.)

Diese universelle Austauschbarkeit der Zeichen führt Baudrillard zwar noch auf die Arbeit des Codes zurück, sofern dieser formale, »operationale« (STT 90) Modelle generiert, in denen Inhalte und Sinngehalte keine Rolle mehr spielen. Dennoch lässt sich das chaotische und »aleatorische« (STT 10, vgl. PW 43–48) Moment der Simulation in der Figur des Codes und mit ihm des Systems eigentlich gar nicht mehr ganz einfangen. Beide Perspektiven vertragen sich nicht: Auf der einen Seite wird die Simulation als Zustand der Referenzlosigkeit beschrieben, auf der anderen Seite stiftet aber auch der Code noch eine gewisse Art des »Referenz-Signifikanten« (STT 89).

Baudrillard löst diesen theoretischen Widerspruch nach und nach auf, indem er die Rede vom Code schrittweise verabschiedet. Stattdessen spricht er, vor allem seit »Die Präzession der Simulakra«, eher von *Bildern*. Das ist insofern passend, als Bilder ja grundsätzlich schwerer bestimmbar sind als Codes, wodurch sich das chaotische Moment sehr viel besser auf den Punkt bringen lässt. Darüber hinaus erscheint es nur konsequent, wenn er in *Transparenz des Bösen* (TB, 1990) sogar noch ein zusätzliches *viertes Simulakrum* ins Spiel bringt, dem nun auch die letzte Form von Referenz abhanden gekommen ist. So spricht er von einem »fraktalen Stadium des Werts« (TB 11), das *jenseits des Codes* liegt:

»Dem dritten [Stadium der Simulakren bzw. des Werts] entsprach ein Code und der Wert entfaltete sich hier unter Bezugnahme auf ein Ensemble von Modellen. Im vierten Stadium, dem fraktalen oder viralen oder noch besser bestrahlten Stadium des Werts gibt es überhaupt keinen Bezugspunkt mehr, der Wert strahlt in alle Richtungen, in alle Lücken, ohne irgendeine Bezugnahme auf irgend etwas, aus reiner Kontiguität. In diesem fraktalen Stadium gibt es keine natürliche oder allgemeine Äquivalenz mehr, gibt es eigentlich kein Wertgesetz mehr, nurmehr eine Art *Epidemie des Werts*, eine allgemeine Metastase des Werts, Wucherung und zufällige Ausbreitung.« (TB 11)

Nun gewinnt die chaotische Seite der Simulation endgültig die Oberhand. Der »Rauschzustand« (AS 21) einer restlos außer Kontrolle geratenen Zeichenwelt ist die ultimative »*Ekstase der Kommunikation*« (AS 18). Allerdings ist dieses vierte Simulakrum – man könnte es auch das *Simulakrum des Chaos* nennen – nicht leicht vom Simulakrum der Simulation zu trennen. Auch der dritten Ordnung wurden ja chaotische und ekstatische Eigenschaften zugeschrieben, und sogar vom »Rauschzustand« (STT 119) war bereits 1976 die Rede. Womöglich sollte man in der Ausrufung eines vierten Simulakrums darum eher eine Akzentverschiebung sehen, die dazu dient, die internen Widersprüche der Simulationstheorie aufzulösen und sie gemäß ihrer eigenen theoretischen Implikationen zu radikalisieren und terminologisch zuzuspitzen.¹¹⁸

¹¹⁸ Wolfgang Kramer (1988: 168) vertritt in diesem Zusammenhang die These, dass das Simulakrum der Fraktalität als »Binnenrevolution innerhalb der dritten Ordnung der Simulation« zu verstehen sei. Eine ähnliche Einschätzung vertritt Rex Butler (1999: 46).

5.3 Ursachen der Simulation?

Wenn die Theorie der Simulation den Gegenstand, über den sie spricht, auch nur halbwegs treffend beschreibt, dann stellt der Eintritt ins Zeitalter der Simulation einen im Vergleich zur gesamten vorangegangenen Geschichte der Zeichen fundamentalen und folgenreichen Einschnitt dar: »Die zeitgenössische Revolution ist die der Ungewißheit, der Unschärfe.« (TB 51; vgl. CM V 78). Wie oft bemerkt, schlägt Baudrillard mitunter höchst dramatische, regelrecht katastrophische Töne an, wenn er etwa vom »Trauma« (KK 50 f.) und von der »Hölle der Simulation« (PS 32) spricht oder diese bisweilen gar als *psychotisches Stadium der Kultur* ausmalt.¹¹⁹ Umso mehr stellt sich angesichts dessen aber die Frage, wie es zu dieser tiefgreifenden Erschütterung kommen konnte. Oder anders gefragt: Was sind die Ursachen der Simulation? Baudrillard gibt darauf eine ganze Reihe von Antworten, allerdings keine endgültige.

5.3.1 *Simulation als ökonomischer Effekt?*

In *Der symbolische Tausch und der Tod* werden vor allem ökonomische Faktoren nahegelegt. So stellt Baudrillard immer wieder einen Zusammenhang her zwischen dem Flottieren der Zeichen und dem Flottieren der Währungen, die er beide als miteinander verbundene, analoge Prozesse ansieht (STT 18, 40–44, 140 f.). Diese Analogie lässt leicht an ein marxistisches Basis-Überbau-Modell denken, wonach der Überbau der Zeichen eine bestimmte Entwicklung an der ökonomischen Basis widerspiegelt und abbildet (vgl. Reich/Sehnbruch/Wild 2005: 120). In der Tat legt Baudrillard an einigen Stellen eine derart klassische Lesart der Simulationstheorie nahe, wenn er beispielsweise von der Simulation als einem durch das *Kapital* beförderten Prozess spricht (STT 20, PS 39), wie sich ja überhaupt die Geschichte der Simulakren »parallel zu den Mutationen des Wertgesetzes« (STT 79) vollzieht.¹²⁰ Die Rolle des Kapitals manifestiert sich dabei vor allem in der Einführung des abstrakten Codes bzw. des Wertgesetzes:

¹¹⁹ Vgl. u. a. STT 119, 215. Zur »Psychosentheorie bei Baudrillard und Lacan« siehe Bohn 1994.

¹²⁰ Wenn das Simulakrum der Imitation dem »Naturgesetz des Wertes« entspricht (das heißt dem Gebrauchswert oder auch dem Boden als Wertträger, vgl. TB 54, Huyssen 1992: 178), und das Simulakrum der Produktion dem »Marktgesezt des Wertes« (dem Tauschwert und der Industrie), dann entspricht das Simulakrum der Simulation dem »Strukturgesetz des Wertes« (alle Zitate, wo nicht anders angegeben, STT 79), das heißt der »unbegrenzten Spekulation« (STT 18) an der Börse. Seine typische Wertform wäre vermutlich das von Marx beschriebene »fiktive Kapital« (Marx 1894: 413–428). Zu den ökonomischen Dimensionen der Simulationstheorie siehe auch Hörisch 1994, Kraemer 1994: 56 ff., Reich/Sehnbruch/Wild 2005: 116–120.

»Denn schließlich hat sich als erstes das Kapital im Laufe seiner Geschichte von der Zerstörung aller Referentiale, aller menschlichen Zwecke genährt und hat dabei alle idealen Unterscheidungen zwischen wahr und falsch, gut und böse zerschlagen, um so ein radikales Äquivalenz- und Tauschgesetz, das eherne Gesetz seiner Macht, zu zementieren.« (PS 39)

Damit rückt die Simulationstheorie auf den ersten Blick in die Nähe von Debords ökonomistischer Theorie des Spektakels, auch wenn Baudrillard betont, dass wir heute bereits jenseits des Spektakels leben (PS 48). Aber an anderen Stellen durchbricht er die Logik des Basis-Überbau-Modells wiederum sehr deutlich, wenn er schreibt, dass die Mode »dem Geld und der Ökonomie auf dem Weg allgemeiner Kommutionen weit voraus ist« (STT 141). Der Überbau *überholt* gewissermaßen die Basis, wodurch beide Begriffe ihren Sinn verlieren (STT 61). Noch deutlicher heißt es an anderer Stelle, »man sollte die Geheimnisse des Codes nicht in der Technik oder in der Ökonomie suchen« (STT 89), denn im Zeitalter der Simulation »entschwindet natürlich auch jede Möglichkeit, die Ökonomie als determinierende Instanz aufzufassen« (STT 21). Die politische Ökonomie selbst gehört für Baudrillard einem veralteten und durch die Simulation überwundenen Paradigma an – nicht weniger wie seine eigene frühere Theorie der Zeichenökonomie, die er im Nachhinein als terminologischen »Notbehelf« (STT 19) einstuft.

5.3.2 *Simulation als Medieneffekt?*

Auch wenn die eben erwähnte Passage neben der Bedeutung der Ökonomie auch die Bedeutung der *Technik* negiert, ist es doch kein Zufall, wenn die allermeisten Autoren gerade die (medien-) technische Ebene als Ursache der Simulation ansehen.¹²¹ So schreibt etwa Norbert Bolz (1994: 97): »Neue Medien und Computertechnologien haben uns in diese Zone der Indifferenz von Sein und Schein, Wirklichkeit und Bild katapultiert.« Zu dieser ›technikdeterministischen‹¹²² Lesart der Simulationstheorie passt nicht zuletzt die wiederholte Bezugnahme auf Marshall

¹²¹ So etwa Kittler 1988, Bolz 1991, 1994, Huyssen 1992, Bohn/Fuder 1994b: 10, Großklaus 1995: 113–142, Blask 1995/2002: 23 f., 30, Kramer 1998, Gendolla 2002: 332, Pias 2003: 285; vgl. dagegen aber Karpenstein-Eßbach 2004: 109 f., zur Kritik an einer medientheoretischen Verengung der Simulationstheorie auch Zapf 2010: 118.

¹²² Als ›technikdeterministisch‹ werden bestimmte Positionen innerhalb der Techniksoziologie bezeichnet, die von einer determinierenden Kraft der Technik auf das Soziale ausgehen, während ›sozialdeterministische‹ Ansätze eher die sozialen Aushandlungsspielräume von Techniknutzung und -gestaltung betonen (vgl. Fohler 2003).

McLuhan, der ja ebenfalls die gesellschaftsverändernde Kraft der medientechnischen Umbrüche betont (vgl. 3.3.1). Ist Technik der Motor der Zeichengeschichte?

In der Tat sind die »Medien [...] der Ort der Simulation« (Baudrillard, zit. n. Fuder 1994: 34). Die »medientheoretische Sinnfälligkeit des Simulationsgedankens« (Zapf 2010: 118) liegt auf der Hand, und »all diese Theoriebildung ist undenkbar [...] ohne die Wirkung des Fernsehens« (Huysen 1992: 174). Die Simulationstheorie ist ganz wesentlich eine *Theorie des massenmedialen Zeitalters*. Aber sind die modernen Massenmedien – Fernsehen, Zeitschriften, Werbung, heute auch das Internet – darum schon als *Ursache* der Simulation zu begreifen? Was, so wäre dann zu fragen, ist an den Medien der Moderne grundsätzlich anders als an jenen der Vormoderne? Ist es die durch ihre technische Struktur bedingte *Einseitigkeit*, die Baudrillard im »Requiem für die Medien« so hervorgehoben hatte? Auch ein Kunstgemälde der Renaissance aber ist doch im weitesten Sinne eine ›Rede ohne Antwort‹. Was also ist so neu an den neuen Medien?

Gelegentlich wird Baudrillards Simulationstheorie ähnlichkeiththeoretisch aufgefasst als Angelegenheit der Illusionstechnik, der Immersion und des Trompe-l'œil, der ›Augentäuschung‹.¹²³ Die spezifisch moderne Leistung der Medien bestünde demnach darin, Bilder zu ermöglichen, die ihrem Gegenstand so ähnlich sind, dass sie mit der dargestellten Wirklichkeit *verwechselt* werden können und bei denen die Betrachter »kein Wissen darüber haben, daß das, was gezeigt wird, ein Simulacrum ist« (Krämer 1994: 134). Ein derart äußerliches Verständnis von Simulation steckt vermutlich auch hinter der populären Charakterisierung Baudrillards als Theoretiker des ›Cyberspace‹ – mit einem großen Helm auf dem Kopf, so die Idee, vergessen wir völlig, ob wir uns gerade in der Wirklichkeit befinden oder in einem Computerprogramm (vgl. ebd.: 135 f.). Mit Baudrillards Simulationsbegriff hat solcherlei Sinnestäuschung, deren Logik man ohnehin der ersten Ordnung der Simulakren zurechnen muss, allerdings nur bedingt zu tun.¹²⁴

Von der fragwürdigen Bezugnahme auf das Trompe-l'œil abgesehen, lassen sich in Baudrillards verstreuten Bemerkungen vor allem drei Wirkfaktoren der modernen Massenmedien ausfindig machen: Beschleunigung, Vervielfältigung und ›Transparenz‹ der Bilder. Das Phänomen der technischen *Beschleunigung*

¹²³ Vgl. hierzu Kamper 1991, Krämer 1994. Dieter Mersch (2006: 157 ff.) verhandelt Baudrillard sogar als Theoretiker des ›medialen Illusionismus‹.

¹²⁴ Zwar finden sich einige wenige Stellen, an denen er die Simulation mit Illusion und Trompe-l'œil in Verbindung bringt (V 86–94, FS 74, 1993e: 257), aus dem Zusammenhang wird aber stets deutlich, dass Baudrillard dabei nicht auf technische Täuschungseffekte abzielt. »In trompe l'œil it is never a matter of confusion with the real: what is important is the production of a simulacrum in full consciousness of the game« (Baudrillard 1977b: 58). Zudem beklagt Baudrillard an der Simulation gerade den *Verlust der Illusion* (FS 59–84, V 86–94, PV 9, 33–61), ja bezeichnet sie sogar als »Desillusion« (IDÄ) und stellt fest: »Illusion ist das genaue Gegenteil von Simulation.« (Baudrillard 1993b: 227). Zur Illusion siehe auch 7.1.1 und 7.2.

thematisiert Baudrillard, nicht zuletzt unter dem Einfluss seines Freundes Virilio (u. a. 1977), vor allem in den 80er Jahren immer wieder. »[M]it Hilfe der elektronischen Medien beginnt die Information überall mit der Geschwindigkeit des Lichtes selber zu zirkulieren« (FS 21), heißt es etwa in *Die fatalen Strategien* (FS, 1983). Die Ununterscheidbarkeit der Simulation erscheint aus dieser Perspektive als eine Art *Blindheit*, die der vorbeiziehende Rausch der Bilder, die »beschleunigte Zirkulation der Zeichen« (Horacek 2000), in uns erzeugt.¹²⁵

Unmittelbar damit hängt auch das Moment der *Vervielfältigung* zusammen (vgl. TM 142, 153, AS 20 f., TB 10). Denn je schneller die Zeichen einander ablösen, desto mehr muss man von ihnen herstellen (und umgekehrt). Wenn aber jeweils ein Bild ein künstliches Realitätsfragment bildet, dann steigt mit der Zahl der zirkulierenden Bilder bzw. Bildwelten zugleich die Zahl der Realitätsfragmente. Die Übertragung der Welt »in die sekundäre Existenz der Simulation« (TB 10) führt zu einer »grenzenlosen Vervielfältigung von Idealen, Phantasmen, Bildern und Träumen« (TB 10) und mündet schließlich in eine »fraktale Zersplitterung« (TB 10) der Wirklichkeit. Nicht nur der Spiegel der Produktion, *alle* Spiegel sind zertrümmert, und nichts mehr kann die Teile des Spiegels zusammenfügen. Die Gesellschaft findet kein einheitliches Bild mehr, in dem sie sich betrachten und wiedererkennen kann (vgl. Zapf 2010: 66).

Mit der Flut der Bilder in der Mediengesellschaft hängt wiederum ein drittes Moment zusammen: die *Transparenz* (V 55, TB 53, AS 24 ff.) der Bilder. Die »grandiose Verbildlichung und Verzeichnung der Welt« (Kramer 1998: 3) durch die Massenmedien bringt *alles* an die Oberfläche der Bildschirme; nichts bleibt zurück angesichts der visuellen »Überpräsenz« (FS 65) der Bilder. Wenn jedoch die Welt zunehmend nur noch über mediale Apparaturen erfahren wird, verliert auch der *Vergleich* zwischen Bild und Wirklichkeit an Bedeutung. Das Bild büßt die Spannung zwischen Zeichen und Bezeichnetem ein; hinter der Oberfläche der Bilder öffnet sich kein imaginärer Vorstellungsraum mehr. Die Bildkraft erlischt, es kommt zur »Desimagination des Bildes« (IDÄ 91).

In der scheinbaren Bilderverehrung der Massenmedien sieht Baudrillard folglich genau das Gegenteil – eine subtile Rebellion *gegen* das Bild, ja geradezu eine neue Form der Bilderfeindschaft. »Der moderne Ikonoklasmus«, schreibt er, »besteht nicht mehr im Bildersturm, im Zertrümmern der Bilder, sondern umgekehrt in der Herstellung von unzähligen Bildern, »auf denen es nichts zu sehen gibt.«¹²⁶ (IDÄ 94; vgl. VPA 209, PV 54) Wenn aber die eine Seite der Gleichung

¹²⁵ Vgl. auch JZ 7–10, IE 8–12 sowie Reich/Sehnbruch/Wild 2005: 174–176. Zu den politischen und geschichtstheoretischen Implikationen der Beschleunigungsthese siehe 6.2.1.

¹²⁶ Zur »Dialektik von Bilderflut und Bildentkräftung« siehe auch Kramer 1998: 21–35. Ganz ähnlich argumentiert der Kunsthistoriker und Bildwissenschaftler Hans Belting (2005: 25 f.; vgl. Strehle 2011: 514 f.), der sich dabei außer auf Baudrillard, Guy Debord und Günter Anders auch auf den von

von Bild und Wirklichkeit derart ins Wanken gerät, wird auch die andere Seite instabil. Die Entwertung der Bilder zieht die Idee eines außerhalb der Medien liegenden Realen selbst in Mitleidenschaft. Wo die Welt ganz Bild geworden ist, das Bild aber nichts mehr zeigt, bleibt von der Welt nichts übrig.

5.3.3 *Simulation als Systemeffekt?*

Die Welt der Bilder und Zeichen ist an einen Punkt der Beschleunigung, Vielfältigung und Transparenz geraten, der jede Idee eines Jenseits der Medien zum Verschwinden gebracht hat (vgl. Kramer 1998: 271). Was einst als Unternehmen zur Wiedergewinnung der verloren geglaubten Wirklichkeit gedacht war, als Versuch, der anstehenden »Trauerarbeit über den Verlust des Realen« (PS 40) auszuweichen, hat die Verlusterfahrung am Ende nur vertieft. »Ins Werk gesetzt, um eine Leere zu bannen, ruft die ganze Unternehmung der Simulation und Information, diese Verzweiflung des Realen und des Wissens um das Reale, nur noch größere Unsicherheit hervor.« (IB 31)

Vielleicht lassen sich Code und System auf der einen sowie Simulation und Chaos auf der anderen Seite aus dieser Perspektive ja doch noch theoretisch zusammenbringen: Es ist die durch den Code und das Realitätsprinzip angeleitete Suche nach dem Eindeutigen selbst, die schließlich in das Uneindeutige umschlägt. In *Die fatalen Strategien* und *Transparenz des Bösen* entwickelt Baudrillard sogar fast *systemtheoretisch* anmutende Begründungen für das Chaos der Simulation.¹²⁷ Demnach sei die Simulation auf »objektive Systemzustände« (FS 44) zurückzuführen und als eine Art unorganisierter Sprung in der »Evolution des objektiven Zustands der Systeme« (FS 43) zu verstehen.

Was damit gemeint ist, wird in *Transparenz des Bösen* genauer erläutert, wo von einer dem System eigenen »Operation des Weißwaschens«¹²⁸ (TB 53–59) die Rede ist. Diese »Reinigungsarbeit«, wie man mit Bruno Latour (1991: 44) auch sagen könnte, beschreibt Baudrillard als Versuch einer restlosen Ausrottung alles

Serge Daney geprägten Begriff des ›Visuellen‹ bezieht (vgl. Wetzel 2005). Verwandte Gedankengänge finden sich auch bei Vilém Flusser (1985) sowie, von Baudrillard beeinflusst, bei Régis Debray (1992) und Marc Augé (1997).

¹²⁷ Zu Baudrillard und Niklas Luhmanns Systemtheorie siehe Capovin 2008, Zapf 2010: 213–227 sowie Baudrillard 1991c: 81, wo er seine eigene Theorie als »Nachklang der Systemtheorie« bezeichnet. Als Parallelektüre bieten sich insbesondere Luhmanns Analysen der Massenmedien an (Luhmann 1995: 9–18), aber auch die – natürlich ganz anders als bei Baudrillard pointierten – Ausführungen zum »Paradoxwerden« von Systemen (Luhmann 1984: 59).

¹²⁸ Zur Metapher der ›Weiße‹ siehe auch V 86, FS 76, 81, IE 26. Sie ist ein Nachhall jener ›weißen Messe‹ am Ende von *Die Gesellschaft des Konsums* (vgl. Anm. 36), die nun ebenfalls verständlich wird.

Ungewissen, Unbekannten, Uneindeutigen – die Rede von der ›Transparenz‹ ist auch in diesem Sinne zu verstehen. Die Arbeit des Weißwaschens führt zu einem »unaufhaltsamen Fall der Negativitätsrate« (TB 53), dadurch aber auch zu einem »Übermaß an Positivität« (TB 53), einer Positivität ohne Gegenstück (IB 29). Wir leben, so Baudrillard, in einer vollkommen immanent gewordenen Welt, einer *Welt ohne Alterität, ohne Andersheit* (TB 143–159, PW 57).

Die Simulation ist folglich eine Art »innere Metastase« (FS 10) des Systems (bzw. ›der‹ Systeme, wie es oft auch heißt) angesichts einer katastrophalen »Übersättigung« (FS 43, vgl. IB 167), welche »die Systeme jenseits ihrer eigenen Grenzen sprengt und sie ihre eigene Logik durchbrechen läßt« (TB 10). Gefangen im Binnenraum der »Herrschaft des Selben« (PW 57) werden die Bilder selbstreferentiell, greifen wuchernd aufeinander über und beginnen, sich auf inzestuöse Weise *untereinander* abzubilden.¹²⁹ Dasselbe gilt für alle anderen Arten von Zeichen, die sich immer mehr auf Kommentare anderer Zeichen reduzieren.¹³⁰

5.3.4 *Simulation, der Tod Gottes und das Ende des Symbolischen*

Alle bisher erörterten möglichen Wirkfaktoren lassen sich letztlich in einer einzigen Ursache zusammenführen: Das Chaos der Simulation ist ein Effekt gesellschaftlicher Modernisierung (vgl. Weisenbacher 1995: 294–298), sei diese nun eher ökonomisch, medientechnisch oder systemtheoretisch verstanden. Für Baudrillard ist das Ursachenverhältnis indes nicht ganz so eindeutig. Woher rührt eigentlich die Zügellosigkeit der Moderne, wo andere Epochen und Kulturen stets Maß gehalten haben mit ihrer Zeichen- und Bildproduktion? Woraus speisen sich »Bilderflut und Bilderwahn« (Bolz 1994: 101)? Der Bilderwahn, so scheint es, *kompensiert* den Realitätsverlust eher, als dass er ihn verursacht.

Eine tieferliegende Ursache der Simulation wäre vor allem im Niedergang der symbolischen Ordnung und der symbolischen Stabilität der Zeichen auszumachen. Das entscheidende Moment läge dann in jener von Georg Lukács (1916: 32) beschriebenen »transzendentalen Obdachlosigkeit«, die mit dem Verfall der mittelalterlichen Glaubenswelt einhergeht.¹³¹ Treffend charakterisiert Nietzsche (1988 [1880]: 3[19]) die Situation der Moderne: »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *daß wir die Wahrheit nicht haben.*« Nietzsche war es zudem, der das Wort vom ›Tod Gottes‹

¹²⁹ Zur Inzestmetapher siehe TB 140 f., STT 176–179.

¹³⁰ Siehe in diesem Zusammenhang auch das auf Michail Bachtin zurückgehende Konzept der »Intertextualität« bei Julia Kristeva (1967) als Kennzeichen des modernen Romans.

¹³¹ Baudrillard bezieht sich in diesem Zusammenhang wiederholt auf Max Webers Diktum von der »Entzauberung der Welt« (Weber 1917/1919: 87; vgl. TM 152, V 86, Heinrich 1998).

prägte und damit die grundlegende Erfahrung der Epoche wie kein anderer auf den Punkt brachte.¹³²

Womöglich sind ja der Tod Gottes und der Eintritt in die Simulation zutiefst verwandte Phänomene. Das legt Baudrillard sogar selbst nahe, wenn er den Tod Gottes und die verzweifelte Suche der Moderne nach dem Realen miteinander in Beziehung setzt: »Erst wenn man der Existenz Gottes nicht mehr sicher ist oder den naiven Glauben an eine selbstverständliche Realität verloren hat, wird es zur absoluten Notwendigkeit, daran zu glauben.« (IB 15) Es war schließlich die Autorität Gottes, die einst die Stabilität der vormodernen Zeichenordnung garantierte:

»Im gesamten (abendländischen) Glauben hat man gewettet, daß Zeichen stets nur auf die Tiefe eines Sinns verweisen und sich gegen Sinn austauschen lassen – wobei jemand als Bürge in diesem Tausch auftritt – natürlich GOTT. Doch wie, wenn sich GOTT selbst auf Zeichen reduzieren ließe? [...] Dann gleitet das ganze System in Schwerelosigkeit hinab und wird selbst nur noch ein gigantisches Simulakrum [...], d. h. daß es sich niemals gegen das Reale austauschen läßt, sondern nur in sich selbst zirkuliert« (PS 14).

Die pauschale Rede von der ›vormodernen Zeichenordnung‹ oder vom »früheren Zeichen« (STT 81) ist freilich höchst irreführend. Baudrillard selbst macht im Kontext seiner Theorie der Todesverdrängung deutlich, wie wenig man die mittelalterlich-christliche Ordnung mit der symbolischen Ordnung der Stammesgesellschaften in einen Topf werfen sollte. Dort nämlich skizziert er den christlich-monotheistischen Gott als durchaus *modernes* Phänomen, als Garant sowohl des Realitätsprinzips wie auch der Todesverdrängung: »Gott ist das, was den Signifikanten und das Signifikat, das Gute und das Böse, auseinander hält, was den Mann und die Frau, die Lebenden und die Toten, den Körper und den Geist, das Andere und das Gleiche, etc. getrennt hält« (STT 204). Wenn somit aber bereits die mittelalterliche Zeichenordnung auf der Logik des Codes, des Realitätsprinzips und der Operation des Weißwaschens beruht, dann liegt auf der Hand, dass das Mittelalter in sich bereits die Dynamik der Simulation trägt. Weil die Ausweisung der Toten bis zur Neuzeit jedoch nur *unvollständig* durchgesetzt wurde, kommt diese Dynamik erst jetzt zur vollen Entfaltung.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen würde die im letzten Kapitel entfaltete Pathologie der Todesökonomie als Wiederkehr des Verdrängten nun auch simulationstheoretisch als Implosion der Trennungen beschreibbar. Es wäre demnach gerade die *endgültige* Abspaltung des Todes aus dem Sozialen, die endgültige Weißwaschung der Gesellschaft von der Negativität des Todes, die schließlich

¹³² Zum Tod Gottes bei Nietzsche siehe vor allem die Schrift *Also sprach Zarathustra* (1883–1885).

zum Wiederauftauchen des Abgespaltenen im Imaginären bzw. im Zeichen und damit zur Implosion führt. Im Simulakrum kehrt das Ausgestoßene dann wieder, aber nicht mehr als symbolisches Gegenüber im Tausch (wie einst der Tod in der rituellen Ordnung), sondern reduziert auf ein konsumierbares, beziehungsloses *Zeichen*.¹³³ Die Leere der Zeichen beruht auf einer kollektiven Verdrängung ihrer Signifikate, zu denen keine *sinnhafte* Beziehung mehr aufgebaut werden kann. So erscheinen die Zeichen als Nicht-Sinn, und gerade diese Beziehungslosigkeit führt zu einer *Bedrohung der Gesellschaft durch ihre Zeichen*.

Zugegeben, das sind spekulative Weiterführungen, die Baudrillard selbst in dieser Form nicht formuliert. Etwas in dieser Art scheint ihm aber doch vorzuschweben, wenn er im ersten (!) Satz von *Der symbolische Tausch und der Tod* schreibt:

»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. Und eben weil das Symbolische die Gesellschaftsform nicht mehr bestimmt, kennen sie es nur noch als Bedrohung« (STT 7).

Und kurz darauf heißt es weiter, nun schon etwas stärker in Richtung der Simulationstheorie gewendet:

»Das ist das Schicksal eines jeden Systems, das sich durch seine eigene Logik zur totalen Perfektion und also zur totalen Zerrüttung verurteilt, zur absoluten Unfehlbarkeit und also zur unwiderruflichen Ohnmacht: alle gebundenen Energien zielen auf ihren eigenen Tod.« (STT 12)

Die Simulation erscheint damit in einem gänzlich neuen Licht, nämlich als direkte Folge der Verdrängung des Symbolischen aus der Mitte der Gesellschaft, als »Bruch des symbolischen Paktes« (IB 38). Simulation und symbolischer Tausch sind insofern zugleich Gegensätze und miteinander verwandt: Die Simulation ist die bedrohliche Wiederkehr des Symbolischen auf der Stufe seiner Abschaffung. Auch ihr wohnen folgerichtig bestimmte Eigenschaften des Symbolischen inne, insbesondere »Ambivalenz« (STT 12) und »Reversibilität« (PS 38); auch sie ist eine »Herausforderung« (PS 37) der Macht (vgl. UD 264–266, SS 152–154). Baudrillard bemerkt dazu, offenbar selbst verwundert über die seltsamen Wege,

¹³³ Vgl. zu diesem Gedanken auch Freud (1900: 586), der über den Traum eines Patienten schreibt: »Hier sind es lang verdrängte Erinnerungen und deren unbewußt gebliebene Abkömmlinge, die auf dem ihnen eröffneten Umwege [des Traums] sich als *scheinbar sinnlose* Bilder ins Bewußtsein schleichen.«

die seine Theorie hier einschlägt, und ohne abschließendes Fazit: » Wir stehen vor dem Rätsel, daß im Grunde genommen keine klare Differenz existiert zwischen Simulation und symbolischem Austausch«, sondern beide »auf einerlei hinauslaufen« (TM 71).

6 Geschichte im Zeitalter der Simulation

»Der beste Gag des Irakkrieges:
Man habe nicht die Statue Saddams gestürzt,
sondern die seines Doppelgängers!«

(CM V 82)

»Eine peinigende Vorstellung: daß von einem bestimmten Zeitpunkt ab die Geschichte nicht mehr *wirklich* war. Ohne es zu merken, hätte die Menschheit insgesamt die Wirklichkeit plötzlich verlassen; alles was seither geschehen sei, wäre gar nicht wahr; wir könnten es aber nicht merken. Unsere Aufgabe sei es nun, diesen Punkt zu finden, und so lange wir ihn nicht hätten, müßten wir in der jetzigen Zerstörung verharren.« So schreibt der deutsch-jüdische Intellektuelle Elias Canetti im August 1945 in seinen Aufzeichnungen (1973: 96), und immer wieder zitiert Baudrillard diese Schlüsselpassage.¹³⁴ Der ›Canetti-Punkt‹ ist sein Sinnbild für den Eintritt in ein *Zeitalter nach der Geschichte*, in das *Posthistoire*.

Besonders ab den 80er Jahren nehmen explizit geschichtstheoretische Reflexionen einen immer größeren Raum in Baudrillards Denken ein. In *Oublier Foucault* (OF, 1978) und *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen* (SSM, 1978) treibt Baudrillard seine Simulationstheorie weiter und wendet sie auf die Analyse der Macht und des Sozialen an – Phänomene, von denen er fortan nur noch in der Vergangenheitsform spricht. *Die fatalen Strategien* (FS, 1983), »Das Jahr 2000 findet nicht statt« (1984a, in: JZ 7–27) und *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse* (IE, 1992) setzen diese Analysen in einen allgemeineren geschichtsphilosophischen Rahmen. Einen interessanten Nebenzweig bilden außerdem Baudrillards Äußerungen zum Golfkrieg (*The Gulf War Did Not Take Place*, GWP, 1991) und zu den Terroranschlägen vom 11. September 2001 (*Der Geist des Terrorismus*, GT, 2002).

¹³⁴ Erstmals in »Die Ekstase des Sozialismus« (1981, in: GL 59, LNV 109); später in FS 15 f., JZ 7, IE 9.

6.1 Jenseits der Ökonomie, der Macht und des Sozialen

6.1.1 Die politische Ökonomie als Simulationsmodell

Mit dem Eintritt in die Simulation verlässt die Gesellschaft das Zeitalter der Moderne. Die zentralen Bezugspunkte der Moderne sind ihrer Referenz beraubt und in leere Modelle verwandelt. Das gilt insbesondere für die Sphäre der Ökonomie, den Leitdiskurs der zweiten Ordnung der Simulakren. Die Epoche der politischen Ökonomie ist vorüber, meint Baudrillard, und prägt dafür in *Transparenz des Bösen* den Begriff des ›Transökonomischen‹ (TB 33–43): Ökonomie jenseits des Ökonomischen, das heißt jenseits des Paradigmas der Produktion. Dabei denkt er vor allem an das »Mißverhältnis zwischen fiktiver und realer Ökonomie« (TB 33) im Zeitalter der Börsenspekulation. Am Beispiel des Wall-Street-Krachs von 1987 bemerkt er, dass selbst die ökonomischen Krisen heute keine realen Krisen mehr sind: »Die einzige Realität ist dieser wahnwitzige Umlauf des Kapitals, der, wenn er zusammenbricht, kein substantielles Ungleichgewicht der realen Ökonomien nach sich zieht« (TB 33).

Schon in *Der symbolische Tausch und der Tod* war außerdem von einem »ästhetischen Stadium der politischen Ökonomie« (STT 57) die Rede. In ihm hat die Arbeit, der privilegierte Schauplatz des Simulakrums der Produktion und zugleich des Klassenkampfes, im Zuge eines »Verschwindens der Fabrik« (STT 35) ihre gesellschaftliche Zentralstellung eingebüßt. Die Arbeit wird ihres Sinnes entleert, ja verkommt zum Alibi eines abstrakten »Anwesenheitszwangs« (STT 39), der seinerseits nur gewährleisten soll, dass jeder an seinem Platz bleibt (STT 28). Sogar der Lohn ist nichts anderes als ein »Zeichen des Gehorsams gegenüber den Spielregeln des Kapitals« (STT 37). Die Ökonomie dreht sich also eigentlich gar nicht um ökonomische Motive wie Ausbeutung und Profit. Die Produktion selbst ist nur ein Simulakrum, das die Gesellschaft durch seine trugbildnerische Kraft im Zaum hält, um die formale Reproduktion des Gesamtsystems zu gewährleisten. Die Ökonomie geht, wie alle Bereiche der Gesellschaft, ins Stadium einer »allgemeine[n] Ästhetisierung« (TB 22) über. Das tut der Geschmeidigkeit ihres Funktionsablaufs, ihrer kybernetischen Selbstregulation, jedoch keinen Abbruch:

»Wenn die Dinge, die Zeichen, die Handlungen von ihrer Idee, ihrem Begriff, ihrem Wesen, ihrem Wert, ihrer Referenz, ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung befreit sind, treten sie in endlose Selbstreproduktion. Die Dinge funktionieren weiter, während die Idee von ihnen längst verlorengegangen ist. [...] Und das Paradoxe ist, daß sie umso besser funktionieren.« (TB 12)

Das Ende der Ökonomie und ihr Fortgang gehen Hand in Hand. Die Ökonomie ist tot, aber das bedeutet nicht, dass sie damit schon verschwunden wäre; sie lebt als Gespenst weiter. Zygmunt Bauman (1992: 185) fasst diese Bewegung prägnant zusammen: »Die Simulation [...] gibt dem Realitätsprinzip noch einmal eine Lebensmöglichkeit – diesmal als Zombie.« Selbst die Krise – die ökonomische ebenso wie ökologische – gewinnt in diesem Modell eine neue Bedeutung als *Alibi*, als *Injektion des Realen*.¹³⁵

»Um die Zweckbestimmungen wiederaufzurichten, um das Prinzip der politischen Ökonomie wiederzubeleben, muß man auch den Mangel wiederherstellen. Daher die Ökologie, in der die drohende Gefahr einer absoluten Knappheit eine Ethik der Erhaltung der Energie wiedereinsetzt. Daher die Energie- und die Rohstoffkrise, ein wahrer Segen [...]. Die Krise wird ermöglichen, dem Code der Ökonomie sein verlorenes Referential und dem Produktionsprinzip ein Gewicht zurückzugeben, das ihm abhanden gekommen war.« (STT 57; zur Ökologie vgl. KK 119–127)

Gerade das Bedrohungsszenario des Zusammenbruchs gibt der Ökonomie immer wieder die Kraft zum Weiterleben. Im Grunde ist sie als Zombie sogar lebendiger als zu Lebzeiten. Ihr Diskurs blüht auf allen Kanälen, ihr Vokabular sickert in alle Bereiche der Gesellschaft, eine allumfassende Ökonomisierung erobert den Globus. Der Tod der Ökonomie ist zugleich der Augenblick seiner maximalen Universalisierung im Simulakrum des Transökonomischen.

6.1.2 *Oublier Foucault*

Immer neue Bereiche der Gesellschaft dreht Baudrillard durch seine neue Theoriemaschine und entreißt sie auf diese Weise dem gängigen – und bisweilen sogar seinem eigenen – Diskurs. »Auch die Macht«, heißt es etwa, »produziert seit langem nur noch Zeichen ihrer Ähnlichkeit.« (PS 41) Auch sie, die er bislang so leidenschaftlich attackiert hatte, soll nur ein Trugbild ihrer selbst sein? Das ist jedenfalls die These, die Baudrillard in *Oublier Foucault* (OF, 1977) ausbreitet.¹³⁶ Wie schon der Titel verrät, richtet sich der kurze Text gegen Michel Foucault,

¹³⁵ Zur Idee einer Wiederbelebung des Realen durch das Alibi der Krise siehe auch Baudrillards Analyse der *Watergate-Affäre* (PS 26–29). Hier ist es der *Skandal*, der als Alibi des Realitätsprinzips fungiert: »Die öffentliche Anprangerung des Skandals ist stets eine Huldigung an das Gesetz. [...] Man hat der Gesellschaft wieder eine ordentliche Dosis Moral injiziert.« (PS 26 f.).

¹³⁶ Zur turbulenten, ja tragischen Geschichte des Textes siehe 1.1 (S. 20 f.), dazu den lesenswerten Text von Sylvère Lotringer (2008); daneben Kellner 1989: 131–143, Thomas 1992, Feustel 2008, Zapf 2010: 172–177, 209–213. Siehe außerdem die Gedanken zu Foucaults Tod in CM 172–175.

der mit Büchern wie *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) und *Die Ordnung der Dinge* (1966) bislang fast die Rolle eines intellektuellen Vorbilds für Baudrillard übernommen hatte. Insbesondere Foucaults Analysen der Ausschließung verteidigt Baudrillard denn auch explizit (OF 43), genauso wie er Foucaults Schreibstil als »vollkommen« (OF 9) bewundert. Was er dagegen umso schärfer kritisiert (OF 43), ist Foucaults in *Überwachen und Strafen* (1975) und *Der Wille zum Wissen* (1976) vollzogene Wende hin zur Konzeption einer »Mikrophysik der Macht« (Foucault 1975: 38).

Michel Foucault

Kaum ein anderer Denker hat die französische Theorielandschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so nachhaltig geprägt wie der Historiker und Philosoph Michel Foucault (1926–1984). Bekannt ist der ehemalige Schüler des marxistischen Philosophen Louis Althusser (1918–1990) vor allem als Begründer der ›Diskursanalyse‹, philosophisch gebildeter Historiker und politisch engagierter Kritiker der Macht. Sein erstes bedeutendes Werk ist die Dissertation *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), in dem er ›die große Gefangenschaft‹ der Wahnsinnigen zu Beginn der Neuzeit beschreibt; wenige Zeit später erscheint seine epochale Studie *Die Ordnung der Dinge* (1966, frz.: *Les mots et les choses*), eine ›Archäologie der Humanwissenschaften‹ zwischen der Renaissance und dem 19. Jahrhundert. In *Archäologie des Wissens* (1969) und *Die Ordnung des Diskurses* (1970) prägt Foucault sein Konzept des ›Diskurses‹ und analysiert die ›Formationssysteme‹ des Wissens, die unsichtbaren Ordnungen und Regeln, die nicht nur das Sprechen, sondern auch das Denken selbst formieren.

In *Überwachen und Strafen* (1975) widmet Foucault sich der ›Geburt des Gefängnisses‹ und der ›Disziplinargesellschaft‹, in *Der Wille zum Wissen* (1976) dem Diskurs der Sexualität und der Formierung der Subjekte durch die Macht. In diesen beiden Hauptwerken der ›genealogischen Phase‹ seines Schaffens, in denen die Diskursanalyse durch die Analyse materieller Macht- und Widerstandspraktiken ergänzt wird, entwickelt er ein »strategische[s] Modell« (Foucault 1976: 124) der Macht, mit dem er sich gegen die gängige Vorstellung der Macht als einer unterdrückenden, verbietenden und zensierenden Instanz wendet. Die Macht, so zeigt Foucault, besitzt nicht nur repressive Züge, sondern ist auch (und grundlegender noch) *produktiv*, das heißt »unmittelbar hervorbringend« (ebd.: 115). Sie wird zudem nicht zentralistisch von oben nach unten ausgeübt, sondern ist zusammengesetzt aus einem vielschichtigen, beweglichen, flüssigen Geflecht von Kräftevektoren: »Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.« (Ebd.: 114) Auf allen Ebenen und bis in die feinsten Verästelungen der »Mikro-Macht« (Foucault 1976: 173), bis in individuelle Wünsche, Vorstellungen, körperliche Praktiken und Identitäten hinein, durchzieht die Macht das Feld des Sozialen.

Weiterführende Literatur: Sarasin 2005, Dreyfus/Rabinow 1982, Eribon 1989.

Anstatt zu jener alten Vorstellung von Macht, die Foucault gerade überwunden hat, zurückkehren zu wollen, lautet Baudrillards Vorwurf vielmehr, dass Foucault mit seiner Analyse *nicht weit genug* gegangen sei. Foucaults Rhetorik der »Flüssigkeit und Flüchtigkeit der Macht« (OF 9) offenbare nämlich einen blinden

Fleck: »eine merkwürdige Komplizenschaft mit der Kybernetik« (OF 42). Denselben Vorwurf erhebt er gegen Gilles Deleuze und Félix Guattari (1972) mit ihrer Rede von den libidinösen ›Wunschströmen‹ des Unbewussten oder gegen Jean-François Lyotards (1974) libidinöse ›Intensitäten‹. Alle diese Analysen stellt Baudrillard unter den Verdacht, philosophische Ableger einer neoliberalen Ideologie der Kapitalströme und des Humankapitals zu sein:

»Dieser Zwang zum Verflüssigen, zum Strömen, zur beschleunigten Zirkulation des Psychischen, des Sexuellen und des Körperlichen ist die genaue Nachbildung jenes Zwanges, der den Warenwert beherrscht [...]. Der Wunsch, das Unbewußte ist sozusagen die Schlacke der politischen Ökonomie, die psychische Metapher des Kapitals. Und die sexuellen Normensysteme, die die Regeln des Privateigentums ja nur ins Phantastische extrapolieren, sind das Mittel, jedem von uns die Verfügung über ein Kapital zuzuweisen: eines psychischen Kapitals, eines libidinösen, sexuellen, unbewußten Kapitals, für das jeder im Zeichen seiner eigenen Befreiung selbst verantwortlich ist.« (OF 30–32, vgl. V 59)

Foucault, Deleuze, Guattari und Lyotard, so kritisiert Baudrillard, erweisen sich in letzter Instanz nicht als Kritiker, sondern als »Sprachrohr« (OF 70) des Systems.¹³⁷ Die Mikrophysik ist nur »eine weitere Windung auf der Spirale der Macht« (OF 33).

Gegen diesen blinden Fleck will Baudrillard die Analyse der Macht sogar um *noch* eine »Spiralwindung« (OF 19) weitertreiben. Denn die »gewaltlose Mikro-Sklaverei« (WZE 484) sei bereits eine Verfallserscheinung der Macht, ein Zeichen ihres Übergangs ins Zeitalter der Simulation. Der ganze gegenwärtige Diskurs der Macht sei nur ein »*Trugbild*« (OF 49), das die tieferliegende *Abwesenheit* der Macht verdecken soll – die Tatsache nämlich, dass »die Macht nur deshalb noch da ist, um zu verbergen, daß sie nicht mehr da ist« (KK 48, vgl. PS 42). In diesem Vergangensein der Macht liege sogar das tiefere Geheimnis der beeindruckenden analytischen Präzision Foucaults verborgen:

¹³⁷ Eine ganz ähnliche Kritik an der neoliberalen Schlagseite der Verflüssigungsmetaphorik als »Ideologie des Weltmarkts« formulieren Michael Hardt und Antonio Negri (2000: 163–166). Auch Ulrich Bröckling (2007: 285) bemerkt gegen die »nomadischen, ›queeren‹ oder hybriden Subjekte [...] von Gilles Deleuze über Judith Butler bis Homi Babha«, dass die »Verflüssigung von Positionen und ein Hinundherspringen zwischen pluralen Identitäten [...] dem Flexibilisierungsimperativ einer radikalisierten Marktökonomie [...] wenig entgegenzusetzen« habe. Der Marktökonomie etwas entgegenzusetzen scheint bei Deleuze und Guattari allerdings auch gar nicht beabsichtigt zu sein: Den strukturellen Zusammenhang zwischen den Strömen des ›Nomadischen‹ und den kapitalistischen Handelsströmen thematisieren sie sogar selbst (Deleuze/Guattari 1980: 494).

»Wie ein Wasserzeichen zeichnet sich hinter dieser Schrift, die zu schön ist, um wahr zu sein, die Erkenntnis ab, daß dieses Zeitalter insgesamt schon auf der Kippe stehen muß, wenn es möglich ist, derart endgültige Einsichten über die Macht, die Sexualität, den Körper und die Disziplin bis hin zu deren äußersten Metamorphosen auszusprechen. Irgendwie *muß es mit alledem schon vorbei sein*: anders gesagt, Foucault kann ein so wunderbares Tableau nur darum entfalten, weil er an den Grenzen einer schon von Grund auf erschütterten Epoche operiert. [...] Vielleicht kann Foucault nur deswegen so von der Macht sprechen, weil sie tot ist« (OF 11 f.).

Was hat es mit dem in diesen Zeilen implizierten »*Ende der Macht*« (OF 40) auf sich? Die auf den ersten Blick allzu kühne These gewinnt an Plausibilität, wenn im weiteren Verlauf des Textes deutlich wird, dass Baudrillard nur eine bestimmte Form der Macht verschwunden glaubt. Die Macht, von der er spricht, ist die »*symbolische Macht*« (OF 67). Die aber ist weder im Sinne des klassischen Souveränitätsmodells noch im Sinne Foucaults zu verstehen. »Nicht Instanz, nicht Struktur, nicht Substanz und auch kein Kräfteverhältnis: die Macht ist eine Herausforderung« (OF 63), eine »persönliche Herausforderung [...] auf Leben und Tod« (OF 66). Anstatt durch strategischen Stellungskrieg kann ihr nur durch eine symbolische »Gegen-Herausforderung« (OF 66) begegnet werden: »eine Herausforderung an die Inhaber der Macht, diese Macht bis zum äußersten – und das heißt: bis zum Tod der Beherrschten – zu treiben« (OF 67). Aber dazu kommt es gar nicht erst: »Keine Macht wagt es, so weit zu gehen (sie würde sich sonst selbst auslöschen). Und angesichts dieser Herausforderung, die ohne Erwidern bleibt, beginnt die Macht sich zu zersetzen« (OF 67).

Diese Herausforderung ohne Erwidern sei heute längst in vollem Gange.¹³⁸ Folglich befindet sich die Macht bereits im Stadium ihrer Auflösung: »Unter dem Druck dieser Herausforderung bricht heute die Substanz des Politischen überhaupt zusammen. Wir sind bereits an dem Punkt, wo niemand mehr die Macht übernehmen will oder überhaupt noch will.« (OF 68) Die Mechanismen der Mikro-Macht erscheinen vor diesem Hintergrund als Diskurs der Macht selbst, die ihr eigenes Verschwinden *dissimuliert*, »indem sie sich demokratisiert, liberalisiert, vulgarisiert, neuerdings auch dezentriert und deterritorialisiert« (OF 68). Es ist gerade das von Foucault gezeichnete Bild der Macht als strategisches Kräfte-

¹³⁸ Baudrillard denkt dabei vor allem an die Herausforderung der Macht durch den Pariser Mai und seine Nachwehen (vgl. Lotringer 2008: 14, UD 260–263); auch in STT 60 wird das Jahr 1968 als Umschlagspunkt angegeben. Vielleicht könnte man aber bereits die gesamte Moderne, jenes seit 1789 angebrochene Zeitalter der Revolutionen, als eine solche Herausforderung der Macht ansehen? Der »kybernetische Kapitalismus« (Tiqun 2001: 39–55) des 20. und 21. Jahrhunderts ließe sich dann als Versuch verstehen, diese symbolische Herausforderung zugunsten einer Automatisierung und Selbstregulierung der Macht wieder unsichtbar zu machen und zu entschärfen.

verhältnis, welches ihre symbolische Verwundbarkeit verschleiern soll. Denn ein Kräfteverhältnis lässt sich nicht mehr symbolisch herausfordern, sondern zwingt dazu, den Kampf von der Ebene des Symbolischen auf die Ebene des Realen zu verlagern, was zugleich die sichere Niederlage bedeutet:

»Man wird das System in Begriffen von Kräfteverhältnissen nie bekämpfen können« (GT 59), »niemals auf der *realen* Ebene besiegen: der schlimmste Irrtum all unserer revolutionären Strategen besteht in dem Glauben, dem System auf der *realen* Ebene ein Ende setzen zu können: das ist ihr Imaginäres, das ihnen das System selbst auferlegt, das nur davon lebt und überlebt, daß es die, die es angreifen, immer wieder dazu bringt, sich auf dem Feld der Realität zu schlagen, *das für immer das seine ist*. [...] Es ist also erforderlich, alles in die Sphäre des Symbolischen zu verlegen, deren Gesetz das der Herausforderung, der Reversion und der Überbietung ist.« (STT 63 f.)

Was Foucault, und mit ihm die gesamte Linke, in den Augen Baudrillards versäumt und übersieht, ist diese symbolische Ebene der Revolte. Die Macht liegt tot auf der Straße, aber die Linke lässt sich von ihrem Simulakrum blenden oder meint bisweilen gar, sie halte sich im *Parlament* verborgen, das es allen Ernstes zu erobern gelte; falls sie nicht sogar davor noch zurückschreckt, wie Baudrillard in seinen bitterbösen Abrechnungen mit der Linken – gesammelt unter dem Titel *Die göttliche Linke* (GL, 1985, vgl. AR 71–110) – konstatiert.¹³⁹

6.1.3 *Das Ende des Sozialen und das Transpolitische*

Auch das Soziale selbst bleibt von den Auflösungserscheinungen, welche die Sphäre der Macht ergriffen haben, nicht verschont: »Das Soziale selbst muß als Simulationsmodell [...] betrachtet werden« (OF 65). *Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen* (SSM, 1978) lautet der Titel einer weiteren kleinen Schrift, in der Baudrillard den produktiven Rausch seiner Simu-

¹³⁹ Baudrillards Polemik gegen die Linke hat hierzulande einige Theoretiker der Neuen Rechten (und an der Grenze zu ihr, vgl. Bergfleth 1984: 180–182) dazu verleitet, Baudrillard von rechts vereinnahmen zu wollen und ihn gar zum Denker der nationalen Frage zu verzerren (siehe die Texte von Sander und Maschke im »Supplement« genannten, vom Herausgeber der deutschen Ausgabe zusammengestellten Anhang von GL, 143–176). Der ansonsten höchst kritisch gegen Baudrillard eingestellte Lothar Baier (1986: 809) bemerkt zu diesem Vereinnahmungsversuch fairerweise: »Man mag Baudrillard nachsagen, was man will [...], nur eines kann man ihm nicht nachrühmen: Daß er sich für irgendwelche ›nationale Fragen‹, gar die deutschen, interessiert. Zu jeder Art von Neuer Rechter hält er ebensoviel Abstand wie zu den Neuen Philosophen«. Zur Abgrenzung gegenüber den neokonservativen ›Neuen Philosophen‹ siehe auch MR 91, 1992a: 78 f., 1993b: 231 f.

lationstheorie fortsetzt. Wenn er hier vom »Ende des Sozialen« spricht, ist ›das Soziale‹ allerdings in einem sehr speziellen Sinne zu verstehen und nicht etwa als unspezifisches Synonym für ›Gesellschaft‹. Im Gegenteil grenzt er beide Begriffe scharf gegeneinander ab: »Es hat *Gesellschaften ohne Soziales* gegeben, genau wie es *Gesellschaften ohne Geschichte* gab.« (SSM 75)

Das Soziale ist nur ein besonderer historischer – und zwar genuin *moderner* – Aggregatzustand der Gesellschaft. Seit der Französischen Revolution nämlich be ruft sich die politische Sphäre auf das Soziale als Referenten: »Auf der politischen Bühne wird nun ein fundamentales Signifikat angesprochen: das Volk, der Wille des Volkes usw.« (SSM 23) Aus dieser Konstellation ergibt sich gleichermaßen die bürgerliche Idee des demokratischen Staates als politischer Repräsentation der Gesellschaft wie auch die spannungsreiche Dialektik eines *Gegensatzes* zwischen Staat und Gesellschaft, der sich in den revolutionären Kämpfen des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu 1968 zuspitzt. Heute indes scheinen diese Kämpfe ebenso erloschen wie die demokratische Idee des Sozialen. Was bleibt, ist ein diffuser Zustand des *Postsozialen*.¹⁴⁰

An die Stelle des Sozialen als »imaginärer Referent« (SSM 26) tritt nun die *Masse* – allerdings die *schweigende*, nicht etwa die sprechende, die *apathische*, nicht etwa die revolutionäre Masse. Die Masse sieht Baudrillard als eine Instanz, die »nicht mehr sozial, sondern nur noch statistisch ist, und die nur in Form von Umfragen auftaucht. Eine Simulation am Horizont des Sozialen oder vielmehr an jenem Horizont, von dem das Soziale bereits verschwunden ist.« (SSM 26) Aber diese Simulation des Sozialen *scheitert* letztendlich, so Baudrillards Pointe, am Charakter der Masse selbst, die sich jedem Versuch der Vereinnahmung und Repräsentation entzieht. »Die Masse ist ohne Attribut, ohne Prädikat, ohne Qualität, ohne Referenz. Das ist ihre Definition oder auch ihre radikale undefinition. Sie besitzt keine soziologische ›Realität‹.«¹⁴¹ (SSM 11)

Nicht nur die Revolutionäre, die auf ihre Befreiung hoffen und sich für ihre Interessen einsetzen, werden von der Masse bzw. ›den Massen‹ (wie Baudrillard auch schreibt, vgl. SSM 25) darum regelmäßig enttäuscht. Auch die Semiokratie – das unentwegte »Bombardement mit Zeichen« (SSM 31) und das »Referendum« (SSM 26–31; vgl. 3.3.1) der Meinungsforscher – unterläuft die Masse durch ihre Passivität und Indifferenz. »Die Masse schweigt, wie Tiere schweigen [...], sie

¹⁴⁰ Der Begriff des ›Postsozialen‹ wird derzeit vor allem im Umfeld von Mensch-Ding-Beziehungen diskutiert (Knorr-Cetina 2007). Zum »Tod des Sozialen« siehe – mit losem Bezug auf Baudrillard – aber auch Nikolas Rose (1996), verwandt damit außerdem die Diagnose der »Postdemokratie« bei Colin Crouch (2004).

¹⁴¹ Zur geistesgeschichtlichen Tradition dieser strikt negativen Charakterisierung der Masse vgl. Günzel (2010: 107) sowie hierzu Engels/Marx (1845: 152–171). Zu SSM als ›Allegorie der Repräsentation‹ vgl. auch Butler 1997.

sagt weder, wo die Wahrheit zu finden sei, ob links oder rechts, noch was sie vorzieht: Revolution oder Repression?« (SSM 35) Die Masse ist kein politisches Subjekt, und sie verunmöglicht auch jedem anderen, sich als politisches Subjekt auf sie zu berufen (SSM 28). Das Schweigen der Masse, resümiert Baudrillard, »ist kein Schweigen, das nicht spricht, es ist ein Schweigen, das *verbietet, in seinem Namen zu sprechen*« (SSM 28).

Trotz des auf den ersten Blick katastrophischen Tonfalls mancher Passagen (ein »schwarzes Loch, in dem das Soziale untergeht«, SSM 9) ist Baudrillard weit von einer elitär-konservativen Kulturkritik der Masse à la Gustave Le Bon, Ortega y Gasset oder auch Theodor W. Adorno entfernt. Bei der stummen Renitenz der Masse handle es sich »nicht um eine Verdummung« (SSM 17, vgl. 20), sondern um eine »absichtliche und positive Gegenstrategie« (SSM 17) gegen die Macht und den semiokratischen »Imperativ der Sinnproduktion« (SSM 15). Baudrillard lobt gerade die Oberflächlichkeit der Massen, ihre sorglose Indifferenz wider den Sinn:

»Man gibt ihnen Sinn, und sie wollen nur Schauspiel. [...] Man vermittelt ihnen Botschaften, und sie verlangen Zeichen, sie vergöttern das Spiel der Zeichen und der Stereotypen, sie vergöttern jeden Inhalt, vorausgesetzt, dass er sich in eine spektakuläre Sequenz auflöst. [...] Sie wittern den vereinfachenden Terror, der sich hinter der idealen Hegemonie des Sinns verbirgt, und sie reagieren auf ihre Weise, indem sie alle artikulierten Diskurse auf eine einzige irrationale und bodenlose Dimension reduzieren, auf das, worin die Zeichen ihren Sinn verlieren und sich in der Faszination erschöpfen: das Spektakuläre.« (SSM 16f.)

Mit ihrer Lust am »Un-Sinn« (SSM 48) sind die Massen die Träger einer gefährlichen und destabilisierenden Ambivalenz, ja ›Reversibilität‹¹⁴². In einer Art von »Hyperkonformismus« (SSM 37, 55) übersteigern sie die Simulation zur »Hyper-simulation« (SSM 37, 55, vgl. KK 74, PS 35, V 26) und schließen jene mit sich selber kurz. »Sie wissen, dass man sich von nichts befreit, dass man ein System nur vernichten kann, indem man es in die Hyperlogik treibt, in den Rausch eines exzessiven Gebrauchs, der einer brutalen Amortisierung gleichkommt.« (SSM 54)

In *Die fatalen Strategien* (FS, 1983) entwickelt Baudrillard in diesem Zusammenhang den Begriff des ›Transpolitischen‹ (FS 29 ff.): extreme, spektakuläre, aber zugleich sinnentleerte Phänomene jenseits programmatischer Zielsetzungen und politischer Vernunft (vgl. FS 114). Sein wichtigstes Beispiel für das Transpoli-

¹⁴² Dieser wichtige Begriff taucht in der ersten Übersetzung des Textes sogar explizit auf (Baudrillard 1978c: 29; im frz. Original: »réversibilisée«); in der revidierten Übersetzung der Neuausgabe (SSM 37) ist er verloren gegangen.

tische ist der linke Terrorismus der 70er und 80er Jahre, den er als unvermeidbare und fast mechanische Gegenreaktion gegen den Terror der Semiokratie deutet.¹⁴³ Ganz im Gegensatz zu seinem Selbstverständnis als militante Avantgarde der Arbeiterklasse ist der Terrorismus für Baudrillard weniger eine politische Bewegung als vielmehr ein transpolitisches, sinnentleertes Phänomen. Seine Blindwütigkeit ist das sichtbare, spektakuläre Gegenstück zur stillen Indifferenz der Masse, mit welcher er eine unausgesprochene, untergründige Allianz unterhält (SSM 60–62). Denn auch die Masse sehnt sich insgeheim nach dem Tod ihrer Herrschenden (FS 92–94, 113), den sie in Form der Hypersimulation auch befördert. »Das Szenario des Politischen kehrt sich um: es ist nicht mehr die Macht, die die Masse in ihrem Kielwasser mit sich reißt, sondern es ist die Masse, die die Herrschenden in den Untergang treibt.« (FS 115)

Mit den Massen, so kann man den Eindruck gewinnen, ist also eigentlich alles in bester Ordnung. In ihrem »souveränen Un-Willen« (FS 119) haben sie durch ihre »schweigsame Revolution« (FS 115) die »transpolitische Macht« (FS 114) an sich gerissen. Es scheint, als hätte Baudrillard auf das Scheitern der 68er mit einer Art Umkehrung der Werte reagiert: Schluss mit der Philosophie der Revolution, der Kritik der Entfremdung und der Forderung nach Befreiung! Die Massen sind nicht entfremdet, und sie wollen weder befreit werden noch sich selber befreien.¹⁴⁴ Es ist eine seltsame politische »Kehre« (Rötzer 2001/2007: 261, Kneer 2005: 161), die Baudrillard hier vollzieht: Je nach Standpunkt lässt sie sich entweder als solidarische Geste gegenüber den Massen oder als deren zynische Verhöhnung lesen; als Kritik an ihren selbsternannten Erlösern oder als Affirmation ihres Elends. Baudrillards Analyse »schwankt merkwürdig hin und her zwischen Zynismus und Billigung des Schweigens der schweigenden Mehrheit« (Huysen 1992: 176). Gleichmaßen *anti-emanzipatorische* wie radikal *machtkritische* (und damit doch wieder emanzipatorische) Tendenzen kommen hier auf schwer bestimmbare Weise zusammen.

¹⁴³ Vgl. hierzu SSM 58–60, allgemein zum Terrorismus FS 40–59, SSM 56–66, STT 63–68, KK 7–18, 1993c. Zum islamistischen Terror siehe 6.3.2.

¹⁴⁴ Vgl. SSM 28 f., FS 114. Darauf spielt auch der Titel des Textes an: »Der Ausdruck der schweigenden Mehrheit entstand Ende Mai 1968, als sich in Paris eine riesenhafte Menge an Demonstranten versammelte, die zum ersten Mal nach den zahlreichen Studentenprotesten für de Gaulle auf die Straße gingen.« (Zapf 2010: 165). Zu Baudrillards Wendung gegen die Freiheitsphilosophie siehe auch 7.1.2.

6.2 Posthistoire: Nach dem Ende der Geschichte

6.2.1 *Anfang und Ende der Geschichte*

Eines der auffälligsten Merkmale im Denken Baudrillards sind die zahlreichen Zeitbestimmungen, die in einer dramatischen Rhetorik des Endes, der Abschaffung, des Längst-vorbei oder auch des Immer-mehr zum Ausdruck kommen. Darüber hinaus besteht eine seiner grundlegenden Theorieoperationen ja seit jeher darin, die geschichtliche Bestimmtheit aller Dinge aufzuzeigen – der Bedürfnisse (CS, CPES), der Ökonomie (MP), des Unbewussten (STT), der Zeichen (STT) oder des Sozialen (SSM). Diese Tendenz zur Historisierung spitzt sich in den 80er Jahren noch einmal zu, wenn Baudrillard plötzlich sogar die Geschichte selbst historisiert. Auch die Geschichte ist eine geschichtlich gewachsene Idee – und hat folglich sowohl einen Anfang wie auch ein Ende.

»Vielleicht aber ist oder war auch die Geschichte selbst nur ein ungeheures Simulationsmodell« (JZ 19), bemerkt Baudrillard in »Das Jahr 2000 findet nicht statt«. ¹⁴⁵ Die Geschichte besitzt einen geschichtlichen Ort – die westliche Moderne. Nicht, dass vorher nichts passiert wäre – aber die *Idee* der Geschichte als fortlaufender Ereigniskette, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf sinnhafte Weise miteinander verbunden sind, ist eine spezifisch moderne Vorstellung. Wie vor ihm bereits Karl Löwith (1949), koppelt auch Baudrillard das Entstehen dieser kollektiven Idee an die christliche Eschatologie. ¹⁴⁶ Erst mit dem Christentum, so Baudrillard, entsteht die Idee der Geschichte als alles entscheidenden Zeitabschnitts zwischen der ersten Niederkunft des Messias und der von ihm verheißenen Wiederkunft (›Parusie‹) am Jüngsten Tag. Nur im heilsgeschichtlichen Zwischenraum einer angekündigten, aber noch ausstehenden Erlösung, im »unbefristeten Aufschub des Endes« (JZ 19), kann die Idee einer *linearen*, unentwegt vorwärts auf das ersehnte Ende hin zustrebenden Geschichte entstehen, die etwa der griechischen Antike mit ihrem zyklischen Zeitmodell noch völlig fremd war.

Eigentümlich ist dieser Idee der Geschichte als Fortschritt nicht zuletzt die revolutionäre Ungeduld; der »Wille, alles möge sich nicht erst nach einem langen Umweg, sondern sofort erfüllen« (JZ 21). Die moderne Geschichtszeit als »Selbstverwirklichungssphäre des Menschen und Aktionsraum, um die eigene Zukunft frei und offen zu gestalten« (Kramer 1998: 294, vgl. Jung 1991: 364, 390), ist

¹⁴⁵ Der auf einem Vortrag an der FU Berlin basierende Text erschien zuerst als Zeitschriftenaufsatz 1984, dann im gleichnamigen Sammelband (JZ, 1990) sowie (in abweichender Übersetzung) als »Pataphysik des Jahres 2000« in IE 9–27.

¹⁴⁶ Zu Löwith sowie Theodor Lessing siehe Kramer 1998: 299–308; allgemein zu Baudrillards Geschichtstheorie auch Jung 1989, 1991.

darum zugleich eine höchst explosive Zeit – eine Zeit der großen Ereignisse, der Schlacht, ja der *Orgie*, wie Baudrillard in *Transparenz des Bösen* ausführt:

»Die Orgie ist der explosive Augenblick der Moderne, der Augenblick der Befreiung in allen Bereichen. Politische Befreiung, sexuelle Befreiung, Entfesselung der Produktivkräfte, Entfesselung der destruktiven Kräfte, Befreiung der Frau, des Kindes, der unbewußten Triebkräfte, Befreiung der Kunst.« (TB 9)

Die Orgie der Moderne erreicht ihren Höhepunkt im 19. Jahrhundert sowie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit ihren sich überschlagenden Revolutionen und Kriegsexzessen. Hier erreicht die Geschichte eine Art »Befreiungsgeschwindigkeit« (JZ 7), wie Baudrillard in Fortführung jener Beschleunigungsthese erläutert, die uns bereits im Kontext der Simulationstheorie begegnete (5.3.2). Geschichte erscheint aus dieser Perspektive als *energetisches* Geschehen, sie ›hebt ab‹, einem Flugzeug gleich, das die Erde verlässt und dem Himmel entgegenfliegt. Diese Zeit der Geschichte stellt zugleich aber einen äußerst fragilen Zustand dar, denn die Befreiungsgeschwindigkeit darf weder zu niedrig noch zu hoch sein:

»Eine gewisse Langsamkeit (d. h. eine bestimmte Geschwindigkeit, doch nicht zu hoch), eine gewisse Distanz (doch nicht zu groß) und eine gewisse ›Befreiung‹ (eine Kraft zu Bruch und Veränderung, doch nicht zu stark) sind notwendig, damit sich jene eigentümliche Kondensation und Kristallisation von Ereignissen herstellt, die wir Geschichte nennen, und jene Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die wir ›real‹ nennen.« (JZ 8)

Geschichte pendelt sich gewissermaßen auf einer mittleren Geschwindigkeit des Sozialen ein. In der modernen Mediengesellschaft jedoch gerät diese fragile Konstellation aus der Balance. Die auf *Echtzeit* getrimmten Medien sorgen für eine unnatürliche Beschleunigung der Ereignisse: »Kein historisches Ereignis verträgt seine weltweite Verbreitung.« (JZ 10) Durch ihre mediale Verdopplung geraten die Ereignisse in eine Art *Rückkopplungseffekt*, »wo ein Ereignis und seine Verbreitung in den Medien zu dicht aufeinander folgen, zu nah sind und sich daher unglücklich überlagern« (JZ 16 f., vgl. GT 69, IB 114 f.). Das Ereignis wird mit seiner Nachricht kurzgeschlossen, und politische Veränderung verpufft im spektakulären, aber folgenlosen »Nicht-Ereignis« (UT 181, IB 105) oder auch ›Pseudo-Ereignis‹ (›Pseudo-Event«, CS 125 f.), wie Baudrillard mit Daniel J. Boorstin (1961: 15 ff.; vgl. Zapf 2010: 118–120) einst formuliert hatte.

Wie die Beschleunigung und Vervielfältigung der Bilder im »Hyperraum« (JZ 9) der Medien zur *Blindheit* führt, so zeitigt auch die unbegrenzte Beschleunigung der Ereignisse den paradoxen Effekt einer *Verlangsamung* der Geschich-

te bis zum Stillstand. »Geschichte, Sinn und Fortschritt erreichen nicht mehr ihre Befreiungsgeschwindigkeit.« (IE 13) Das ist wohlgemerkt *nicht* als Ende der Möglichkeit von Ereignissen überhaupt zu verstehen, im Gegenteil bleibt die Beschleunigung der Ereignisse sogar ungebrochen. Was sich verlangsamt, ist vielmehr nur der *Sinn*, der kollektive Erfahrungs- und Handlungswert der Geschichte:

»Hier endet die Geschichte, und zwar nicht, weil es an Akteuren, an Gewalt (die Gewalt nimmt immer mehr zu) oder an Ereignissen (dank der Medien und der Informationstechnik gibt es immer mehr Ereignisse!) fehlt, sondern wegen der Verlangsamung, Gleichgültigkeit und Abstumpfung. [...] Ihre Wirkungen beschleunigen sich, aber ihr Sinn verlangsamt sich unerbittlich.« (IE 13 f., vgl. IB 105)

Die Geschichte geht weiter, aber sie gerät aus den Fugen, gerade *weil* sie so ungebremst weitergeht.

6.2.2 *Nach der Orgie – das Posthistoire*

Die Orgie der Moderne war beispiellos. Die Katastrophen des 20. Jahrhunderts, die beiden verheerenden Weltkriege, die stalinistischen und faschistischen Diktaturen, der industrielle Genozid an den europäischen Juden und die Atombombenabwürfe von Hiroshima und Nagasaki am 6. und 9. August 1945 markieren Grenzerscheinungen, die sich jedem Sinn, jeder Idee einer Vernunft in der Geschichte widersetzen und von keiner Geschichtsphilosophie mehr adäquat eingefangen werden können. In ihrem Zuge verkehrt sich ein *Übermaß an Realität* in die *Erfahrung des Irrealen*, die *Überpräsenz* der Geschichte in *Absenz*.¹⁴⁷ Die Moderne hat sich durch eine Art »Exzeß der Geschichte« (P 19), eine »Ekstase des Sozialen« (FS 86), in ihr eigenes Jenseits befördert.

Heute aber, so Baudrillard, ist die Orgie der Moderne vorbei, ihre Explosivkraft erloschen, die Kraft der Befreiung, die sie einst angetrieben hatte, erschöpft. »Heute ist alles befreit, das Spiel ist gespielt, und wir stehen gemeinsam vor der entscheidenden Frage: WAS TUN NACH DER ORGIE?«¹⁴⁸ (TB 9) Wir leben, so

¹⁴⁷ Auch Canetti hatte seine zu Anfang des Kapitels zitierte Reflexion unter dem unmittelbaren Eindruck des Holocausts sowie insbesondere der Atombombenabwürfe formuliert. Im unmittelbaren Anschluss an die zitierte Passage lautet das nächste Fragment in Canettis Aufzeichnungen (1973: 94): »Alle Geschöpfe sind vorsintflutlich, aus der Zeit vor der Atombombe.« Auch hier resultiert das Unwirklichwerden der Geschichte also aus der paradoxen Erfahrung eines *Übermaßes an Wirklichkeit*.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu auch CM 9 sowie den Text »What Are You Doing after the Orgy?« (1983g). Wie Google verrät, entstammt der Ausdruck einer gleichnamigen schwedischen Erotik-Komödie aus dem Jahr 1970. Baudrillard löst die Herkunft des Zitates jedoch nie ganz auf.

Baudrillard, im »Zustand der realisierten Utopie«, in dem wir »alle Szenarios nurmehr durchspielen können, weil sie bereits stattgefunden haben – real oder virtuell.« (TB 9) Was nicht heißt, dass alle Träume der Moderne tatsächlich in Erfüllung gegangen wären – aber auch die unerfüllten Utopien haben ihre beflügelnde Kraft eingebüßt. Die Geschichte befindet sich im »Streik der Ereignisse« (IE 41–50), wie Baudrillard mit einer Wendung des argentinischen Dichters Macedonio Fernández (vgl. GT 11) formuliert. Sie stagniert, tritt auf der Stelle, kommt nicht mehr recht vorwärts, zumindest nicht im Sinn der modernen Fortschrittsidee, als vernünftiges Fortschreiten zum Neuen hin. Wir leben im *Posthistoire*, im Zeitalter *nach der Geschichte*.

Zum Begriff des Posthistoire

Im Begriff des *Posthistoire* (frz.: ›Nachgeschichte‹) kommen verschiedene Theorietraditionen zusammen. Vor Baudrillard wurde er hierzulande vor allem durch den deutschen Soziologen Arnold Gehlen (1904–1976) bekannt. Gehlen gebraucht ihn zum ersten Mal 1961 in einem Vortrag »Über kulturelle Kristallisation«, wo er ihn mit der Vorstellung eines Einfrierens der Ideengeschichte in Verbindung bringt: »Ich exponiere mich also mit der Aussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist, und daß wir im Posthistoire angekommen sind« (Gehlen 1961: 323; zum »Post-Histoire« siehe auch 1962). Kultur ist zum ›Kristall‹ geronnen, unbeweglich geworden, in Stillstand gefangen, das »Ende der Geschichte« (Gehlen 1974) erreicht.

Den Begriff des Posthistoire – es war Gehlen, der ihn in seiner oft monierten sächlichen Form prägte (› das‹ Posthistoire, während › la histoire‹ im Französischen weiblich ist) – übernahm Gehlen unter anderem von Hendrik de Man (1885–1953), einem sozialistischen Kulturkritiker, der 1953 ein Buch über *Vermassung und Kulturverfall* publizierte. De Man (und mit ihm Gehlen) wiederum gibt Antoine-Augustin Cournot (1801–1877) und Bertrand de Jouvenel (1903–1987) als Urheber des Begriffes an, der sich bei diesen aber gar nicht findet (vgl. die Anmerkungen des Herausgebers in Gehlen 1962: 886). Die erste Verwendung des Begriffes ist vielmehr für Célestin Bouglé (1870–1940) bezeugt, einen linksgerichteten Soziologen und Brieffreund Georg Simmels, der 1905 von einer »phase post-historique« spricht (zit. n. ebd.).

Die Idee eines Zeitalters, in dem die Geschichte zu Ende gekommen ist, findet sich allerdings schon bei Hegel (1770–1831) vorgedacht, der seine eigene Gegenwart als Erfüllung des Weltgeistes ansieht: Mit Hegel, so Hegel, ist die Philosophie ebenso glanzvoll zum Abschluss gekommen wie die Weltgeschichte mit der preußischen Monarchie. In Frankreich wurde diese Vorstellung unter anderem durch den Hegel-Interpreten Alexandre Kojève (1902–1968) populär, der, eben weil die Geschichte zu Ende gekommen sei, in einer Diskussion mit Rudi Dutschke im Jahr 1967 das Studium des *Altgriechischen* empfahl.

Zuletzt wurde das Posthistoire durch den US-amerikanischen Intellektuellen Francis Fukuyama (geb. 1952), einen Vordenker der amerikanischen Republikaner, noch einmal in die Diskussion gebracht. In das *Ende der Geschichte* (1992) vertritt er die These, dass nach dem Zusammenbruch des Sowjetkommunismus die Geschichte insofern an ihr – glückliches – Ende komme, als die Segnungen der Marktwirtschaft nun den ganzen Globus erreichen können, um dort für Wohlstand, Demokratie und Frieden zu sorgen.

Weiterführende Literatur: Niethammer 1989, Jung 1989.

Den Begriff ›Posthistoire‹ gebraucht Baudrillard selbst kaum (vgl. aber IB 105). Dennoch ist die gängige Charakterisierung Baudrillards als Theoretiker des Posthistoire berechtigt.¹⁴⁹ Denn der Sache nach ist das Posthistoire bei ihm mehr als deutlich präsent, insbesondere in den wiederholten Formulierungen vom »Verschwinden« (KK 55, JZ 26) oder vom »Ende der Geschichte« (z. B. in JZ 26, 29–37, IE 42, 48, 107, IB 103). Und immerhin spricht er vom »Transhistorischen« (UT 180), was den diffusen, uneindeutigen Charakter dieses Endes vielleicht sogar noch besser auf den Punkt bringt. Denn im Grunde handelt es sich nicht um ein ›Ende‹ im strengen Sinne des Wortes, wie bereits der Titel *Die Illusion des Endes* andeutet. Stattdessen müsse man sich

»an die Idee gewöhnen, daß es kein Ende mehr gibt, daß es kein Ende mehr geben wird und daß die Geschichte selbst nicht mehr beendet werden kann. Wenn man also vom ›Ende der Geschichte‹, vom ›Ende des Politischen‹, vom ›Ende des Sozialen‹ und vom ›Ende der Ideologien‹ spricht, so ist nichts von dem wahr. Das Schlimmste ist gerade, daß nichts aufhört und daß all das weiterhin in langsamer, langwieriger und rückläufiger Weise ablaufen wird, in der Hysterese all dessen, was wie Fingernägel und Haare nach dem Tod weiterwächst.«¹⁵⁰ (IE 180)

Das Ende der Geschichte ist insofern vor allem als »Ende der geschichtlichen Vernunft« (IE 42) zu verstehen: nicht als Ende von Geschichte überhaupt, sondern als Scheitern dessen, was sie für uns überhaupt erst bedeutsam sein ließ. Was angesichts dieses Scheiterns noch bleibt, ist Geschichte als »Retro-Szenario« (KK 49–56), als Wiederholung und Rückschau. Damit verbunden ist die nostalgische Suche nach jenem neuralgischen Punkt, den Canetti einst beschrieben hatte und den es um jeden Preis wiederzufinden gelte:

»Man will unbedingt wissen, was zu einem bestimmten Zeitpunkt schief gelaufen ist, und muß somit alle Überreste unseres Weges erforschen, in den Mülleimern der Geschichte herumstochern, das Beste und das Schlimmste wieder zum Leben erwecken, da man vergeblich hofft, das Gute vom Bösen trennen zu können.« (IE 181)

So schlägt die Geschichte den Rückwärtsgang ein, macht eine »Kehrtwendung« (JZ 35) und richtet ihre Energien auf die Archivierung und Wiederaufbereitung der Vergangenheit (JZ 23 f.). Aber der erlösende Punkt ist verloren, die Geschichte nicht mehr zu retten. Unerlöst und unbestattet wiederholt sie sich im Recycling des

¹⁴⁹ So etwa bei Welsch 1986, Niethammer 1989, Jung 1989, 1991, Kramer 1998.

¹⁵⁰ Der Begriff ›Hysterese‹ bezeichnet das Fortdauern einer Wirkung nach dem Wegfall ihrer Ursache, also eine Art Trägheit.

»intellektuelle[n] Müll[s]« (WZE 484) der Jahrhunderte, wodurch sogar die *Kirche* noch einmal in den Genuss eines Lebens nach dem Tode kommt (WZE 485). »Die Geschichte wäre dann eine asymptotische Bahn, die sich endlos ihrem Ende nähert, das sie aber nie erreicht und von dem sie sich schließlich in umgekehrter Richtung entfernt.« (TB 114)

Die Geschichte verlöscht leise, verschwindet schleichend im »Ende der Utopie« (Baudrillard 1989, vgl. 1992c), das zugleich mit einer »weitere[n] Perfektionierung des Sozialen« (JZ 15) einhergeht. Das aber heißt auch, dass die große Katastrophe letztlich ausbleibt: Bei allem Pessimismus ist Baudrillard doch kein Apokalyptiker (vgl. GWP 49). Das unterscheidet ihn unter anderem von Günter Anders, der hinter der technokratischen Indifferenz des Posthistoire eine regelrechte »Apokalypse-Blindheit« (1956: 233–324) ausmachte und mit größtem Alarmismus vor dem nuklearen Weltuntergang warnte. Baudrillard bezieht hier, über 30 Jahre später, eine deutlich entspanntere Position, auch wenn die beiden Denker sonst verblüffend viele Gemeinsamkeiten besitzen (vgl. Kramer 1998). Für Baudrillard jedenfalls *schützt* uns das Posthistoire gerade vor dem großen Knall, der sich einerseits überall ankündigt, andererseits aber doch nie einlöst (TB 33–35).

6.2.3 Baudrillard – ein postmoderner Denker?

Ein Apokalyptiker ist Baudrillard also nur auf den ersten Blick. Wie soll man ihn einordnen? In der Regel wird er als *postmoderner* Denker verhandelt, bisweilen gar als »leader of postmodernism« (Hegarty 2004: 4), ja als »Papst der Postmoderne« (Zapf 2010:14). Dafür war wohl nicht zuletzt der typisch »postmoderne Stil« verantwortlich, die unsystematische, verspielte, flottierende, bisweilen surrealistische und labyrinthische Schreibweise, die sich immer wieder dem Sinn und der begrifflichen Kategorisierung entzieht und stattdessen in Paradoxien mündet, die auf verwirrende Weise unaufgelöst bleiben. Wenn andererseits aber Jean-François Lyotard (1979b: 14), der wichtigste philosophische Vordenker der Postmoderne, diese als *Ende der großen Erzählungen* definiert, dann erscheint Baudrillard doch eher als Gegenteil eines postmodernen Denkers. Noch »größer« als in Form einer Genealogie der Macht, einer Geschichte der Zeichen oder gar einer Geschichte der Geschichte kann man im Grunde ja kaum erzählen, und selbst wenn Baudrillard eine *Kosmologie* verfasst hätte, wäre es vermutlich nicht weiter aufgefallen.

Zum Begriff der Postmoderne

Der Begriff der *Postmoderne* (wörtlich: ›Nachmoderne‹) wird zumeist als Gegenwartsbeschreibung für die westlichen, postindustriellen Gesellschaften der Nachkriegszeit verwendet. Vor allem seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts ist er in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen; seine genaue Bedeutung ist jedoch nicht weniger stark umstritten wie die Frage seiner Berechtigung überhaupt. Die Beschreibungen reichen von kritischen Analysen der »Logik der Kultur im Spätkapitalismus« (Jameson 1984), Diagnosen politischer Orientierungslosigkeit und ästhetizistischer Beliebigkeit bis hin zu optimistisch gezeichneten Bildern einer pluralistischen, kreativen Gesellschaft mit neuartigen individuellen Freiräumen und spielerischen Selbstverwirklichungsmöglichkeiten durch ›hybride Subjekte‹ (Reckwitz 2006) jenseits starrer Rollenzuschreibungen und Geschlechterdichotomien.

Zum ersten Mal belegt ist der Begriff bereits 1870 als Bezeichnung der »postmodernen Malerei« nach dem Impressionismus, Anfang der 1930er Jahre auch als »postmodernismo«, gemünzt auf die spanische Dichtung von 1905 bis 1914 in der Phase zwischen »modernismo« und »ultra-modernismo« (zit. n. Welsch 1986: 12 f.). Im heutigen Sinne wird das Wort erstmals 1959 gebraucht, als der US-amerikanische Literaturwissenschaftler Irving Howe damit die Erschlaffung und das Nachlassen der innovatorischen Durchschlagskraft in der damaligen Literatur kritisiert, während sein Kollege Leslie Fiedler den Begriff ins Positive wendet, als er 1968 die literarische Postmoderne ausruft und für eine Überwindung traditioneller Stilgrenzen eintritt (ebd.: 14–17). Zur selben Zeit spricht der Soziologe Amitai Etzioni erstmals von einer ›postmodernen Gesellschaft‹ seit 1945, die er positiv als *Active Society* (1968) beschreibt.

Am nachhaltigsten geprägt wurde der Begriff jedoch durch den französischen Philosophen Jean-François Lyotard (1924–1998) und dessen kleine Schrift *Das postmoderne Wissen* (1979b, frz.: *La condition postmoderne*). Postmoderne wird hier, so das berühmte Schlagwort, als *Ende der großen Erzählungen* (›grand récits‹ bzw. ›métarécits‹) gefasst: »›Postmoderne‹ bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt.« (Lyotard 1979b: 14) Das ist vor allem gegen die universalistischen Fortschrittserzählungen der Aufklärung und des Marxismus gerichtet, die es, so Lyotard und einige andere Autoren dieser Zeit, zu überwinden gelte durch kleine Erzählungen ohne totalisierenden Anspruch, subversive ästhetische Strategien, philosophische ›Dekonstruktion‹ (Jacques Derrida) und ›nomadisches Denken‹ (Gilles Deleuze). Dem modernen, revolutionärentschlossenen, ›starken‹ Denken der Einheit und Identität setzt die Postmoderne ein ›schwaches Denken‹ (Gianni Vattimo) entgegen, den ›Tod des Autors‹ (Roland Barthes, Michel Foucault), ein Denken der ›Differenz‹ (Derrida, Deleuze), der Pluralität und Vielstimmigkeit bzw. ›Heteroglossie‹ (Michail Bachtin, Julia Kristeva).

Stilistisch ist postmodernes Denken oft verbunden mit offenen, fragmentarischen, experimentellen, aber auch eklektizistischen Schreibformen sowie einer Vorliebe für Paradoxien, selbstreflexive Schleifen und theoretische Schwebezustände. Wichtige literarische Werke der Postmoderne sind Thomas Pynchons *Gravity's Rainbow* (1973), Umberto Eco's *Der Name der Rose* (1980) oder Don DeLillo's *White Noise* (1984). Als anschauliches Beispiel aus der Architektur gilt die von James Stirling entworfene *Neue Staatsgalerie* in Stuttgart (1984); in der Malerei hat sich der Begriff nicht durchgesetzt.

Weiterführende Literatur: Huyssen/Scherpe 1986, Welsch 1986, Bauman 1992, Zima 1997.

Baudrillards Selbstverortung gegenüber der Postmoderne ist eindeutig ablehnend, wie er unter anderem in einem Gespräch mit Mike Gane zum Ausdruck bringt: »I have nothing to do with post modernism« (zit. n. Gane 1991: 46). Besonders Gane (ebd.: 46–57, 2000: 31–32) plädiert vor diesem Hintergrund nachdrücklich dafür, Baudrillard aus der Postmoderne-Diskussion herauszulösen, ebenso wie hierzulande Wolfgang Welsch (1986: 149–154). Eine Antwort auf diese Streitfrage hängt aber vor allem davon ab, wie man den Begriff genau auffasst: Hat man es bei der Postmoderne mit einer soziologisch-historischen *Epochenbeschreibung* zu tun oder eher mit einer bestimmten *Denkhaltung*?

Zumindest wenn man Postmoderne mit Fredric Jameson als Beschreibung einer von »Endzeitgefühlen« (Jameson 1983: 45) geprägten Epoche versteht, in der Vorstellungen eines Endes der Ideologie, der Kunst, der Revolution und der gesellschaftlichen Klassen zur beherrschenden Epochenerfahrung werden, ist Baudrillard ganz zweifelsfrei als Theoretiker eben dieser »Ära der Postmoderne« (IE 61) anzusehen. So heißt es in *Simulacra and Simulation*: »I analyze the second revolution, that of the twentieth century, that of postmodernity, which is the immense process of the destruction of meaning« (SS 160 f.). Auch an anderen Stellen gebraucht er den Begriff explizit als Signatur einer Epoche, die er durch »Wiederverwendung alter Formen, [...] *bricolage*, [...] eklektische Sentimentalität« sowie einen »postmodernen Spannungsabfall« (JZ 40, vgl. MR 89–92, IE 60) gekennzeichnet sieht. Demnach entspricht die Moderne der zweiten Ordnung der Simulakren, die Postmoderne dagegen der dritten Ordnung:

»Produktion, Markt, Ideologie, Profit, Utopie [...], all das war modern, die kapitalistische Konkurrenzwirtschaft war modern – die unsere, unreal und spekulativ, die nicht einmal die Idee von Produktion, Profit und Fortschritt hat, ist nicht mehr modern, sondern postmodern.« (IE 61)

In Anbetracht dessen klingt Baudrillards Selbsteinschätzung nicht unbedingt glaubhaft und ist vielleicht eher als Koketterie wider den Zeitgeist anzusehen (vgl. UD 21), wie auch anderweitig festgestellt wurde: »Baudrillard's disclaimer ›I have nothing to do with postmodernism‹ is rich with irony. Considered in terms of his general arguments and assertions, Baudrillard has *everything* to do with postmodernism.« (Woodward 2010: 168 f.) Denn was Baudrillard beschreibt, unter welchem Etikett auch immer, ist inhaltlich nichts anderes als eben die *Zeit nach* dem Ende der Moderne. Zumindest bei ihm greift der Einwand darum ins Leere, nichts sei »irreführender, als Postmoderne und Posthistoire in einen Topf zu werfen« (Welsch 1986: 153). Zwar mag es im Allgemeinen stimmen: »Nur nach der Moderne sich zu glauben – wie es die Postmoderne beansprucht – ist ja offensichtlich wesentlich bescheidener, als nach der *gesamten Geschichte* sich zu

glauben – wie es die Posthistoire will.« (Ebd.: 18) Bei Baudrillard fallen beide Diagnosen jedoch in der Tat zusammen, sofern ja gerade die Geschichte bei ihm als genuin *moderne* Idee aufgefasst wird.

Wenn man die Postmoderne eher als *Denkhaltung* akzentuiert (Postmodernismus), wird das Etikett des postmodernen Denkers dagegen fragwürdiger. So konstatiert Welsch bei Baudrillard eher ein »Posthistoire-Lamento« (ebd.: 153), das in seiner pessimistischen Stoßrichtung vom helleren Stimmungston des postmodernen Denkens (im Sinne Lyotards) zu unterscheiden sei: »Die Posthistoire-Diagnose ist passiv, bitter oder zynisch und allemal grau. Die Postmoderne-Prognose hingegen ist aktiv, optimistisch bis euphorisch und jedenfalls bunt.« (Ebd.: 18) Andererseits, so könnte man dieser allzu klaren Gegenüberstellung entgegenhalten, kann auch die Posthistoire-Diagnose durchaus euphorisch sein, wie Fukuyama beweist, genauso wie umgekehrt sogar Baudrillard selbst manch heller gestimmten Ton anschlägt.¹⁵¹ Dennoch lässt sich der denkerische Gestus Baudrillards mit gutem Recht eher als *modern* oder gar *ultramodern* bezeichnen (A 99, Hegarty 2004: 5, vgl. Kamper 1994). Das verdeutlicht auch ein Interview aus dem Jahr 1992, in dem das Thema der Postmoderne in Architektur, Kunst und Philosophie kurz gestreift wird und in dem Baudrillard sich noch einmal emphatisch im Geiste des Pariser Mai verortet:

»I remained modern in the sense that I refer to Manhattan, in its truly modern version. What happened afterward didn't please me at all, at all. In my eyes, the referencing of past forms incarnated a movement that was not only a regression, but a reversal. I did not see it as a sign of renewal in any way, but more as *bricolage* at the highest level, reusing all past forms. We've seen similar phenomena elsewhere in art, in theory, and in philosophy. [...] An old moral ground that reappears [...]. After 1968, a liquidation was sought. It was necessary at least to go to the end of that, and not return to these things to work with the past. We destroyed – or deconstructed – the old moral ground.« (UD 21 f.)

So zeigt Baudrillard sich zwar als *Denker der Postmoderne* (und ist insofern aus der Diskussion um die Postmoderne nicht herauszulösen), das Etikett des *post-*

¹⁵¹ Vgl. etwa die subversive Rolle der Poesie und des Witzes am Ende von STT, später insbesondere die Ausführungen zum Objekt (7.1.2), zur »poetischen Übertragung der Situation« (7.3) und Baudrillards – durchaus *postmodernes* – Konzept des radikalen Denkens (7.3.4). Abgesehen davon lässt sich die allzu affirmativ-optimistische Auslegung der Postmoderne durch Welsch selbst als Verengung und Vereinseitigung kritisieren. Mit Arthur Kroker und David Cook (1986: 171) ließe sich erwidern: »Baudrillard speaks from the dark side of postmodernity«. In diesem Sinne verteidigt auch Peter Zima die Zuordnung Baudrillards zur Postmoderne und unterstützt dessen Position sogar noch, weil sie das bei Lyotard und Welsch »ausgeklammerte Indifferenz-Problem als wesentliche Dimension der postmodernen Problematik erkennen« (Zima 1997: 115) lasse.

modernen Denkers passt auf ihn jedoch, trotz einiger postmoderner Züge, nur bedingt. Die Postmoderne ist bei ihm Gegenstand der Kritik und nicht etwa ein Programm, das es zu verfolgen gilt.

6.3 Jenseits des Krieges

6.3.1 *Der Golfkrieg hat nicht stattgefunden*

Wenn alles untergeht, was einst die Sphäre des Politischen und Sozialen ausgemacht hat, bleibt auch der Krieg nicht verschont. Im Jahr 1991 veröffentlicht Baudrillard in kurzen Abständen drei zusammenhängende Essays, die gewissermaßen in Echtzeit den Golfkrieg der USA und der durch sie angeführten Militärkoalition gegen den Irak kommentieren. »The Gulf War will not take place« (Januar 1991), »The Gulf War: is it really taking place?« (Februar 1991) und »The Gulf War did not take place« (März 1991), lauten die Titel, alle gemeinsam veröffentlicht unter dem Titel *The Gulf War did not take place* (GWP) im Mai 1991.¹⁵² Baudrillards Analysen der »Illusion des Krieges« (IE 101) erregten einiges Aufsehen: Leugnete hier jemand die Existenz eines Krieges, der immerhin an die 100.000 Menschen (GWP 2, 72) das Leben kostete?

Aber im Grunde brachte Baudrillard nur in besonders zugespitzter Form auf den Punkt, was auch ohne ihn viele Beobachter konstatierten: Der Eindruck einer Irrealität dieses Krieges war damals weit verbreitet. Zwar handelte es sich nicht unbedingt um den »ersten Fernsehkrieg der Geschichte« (Virilio 1991: 147) – das war wohl der Vietnam-Krieg. Aber er war der erste, bei dem die Tatsache der medialen Übertragung für viele Beobachter mit einer subjektiven Erfahrung des Realitätsverlustes einherging. Dafür war vor allem die visuelle Gestalt des Krieges verantwortlich. Sorgfältig ausgewählte Panorambilder des nächtlichen Bagdad und Computeranimationen von zielgenauen Raketeneinschlägen sollten einen ›sauberen‹, ›zivilisierten‹, maximal effektiven und unnötiges Leid vermeidenden Krieg bezeugen, führten vor allem aber zum Eindruck eines zynischen *Computerspiel-Szenarios* (vgl. Virilio 1991, Bolz 1992). Im Grunde, so die verbreitete Wahrnehmung, war auf den Bildern des Krieges gar kein Krieg zu sehen.¹⁵³

Auch Baudrillard thematisiert erwartungsgemäß das Verschwinden des Krieges im »simulacrum of war« (GWP 25). »Ein Krieg ohne Bilder, eine tiefe

¹⁵² Wie Zapf (2010: 119) bemerkt hat, ist der Titel angelehnt an Maurice Merleau-Pontys 1945 veröffentlichten Text »Der Krieg hat stattgefunden«.

¹⁵³ Oder zumindest nicht das, was unsere durch Kriegsfilme und Vietnam geschulten *Sehkonventionen* von ›Kriegsbildern‹ erwarten, wie man mit Luhmann (1995: 18) kritisch präzisieren sollte.

Enttäuschung für uns alle«, wie er in einem Spiegel-Interview (1991a: 221) auch formuliert. Aber der Hauptfokus seiner Analysen hebt auf etwas anderes ab: das *Ende des Krieges als Prinzip*. Noch vor allen Fragen der medialen Darstellung seien es die Kriegshandlungen selbst, die zu einer ›Krise‹ (GWP 23) des Krieges geführt hätten und ihn zu einem ›Nicht-Krieg‹ (»non-war«, GWP 24, 50) werden ließen.¹⁵⁴ Was ihm wesentlich abgehe, sei die *symbolische* Dimension des Krieges als *Herausforderung* und *Duell* (GWP 26, 36 f., 54 f., 61–66), als welche er im Zeitalter von Clausewitz noch verstanden wurde.¹⁵⁵ Der Golfkrieg gleiche eher einem abgekarteten Spiel, bei dem der Sieg der Alliierten schon im Vorhinein feststeht (GWP 61–63). Ohne Herausforderung und Duell aber hört der Krieg auf, *politische* Konfrontation zu sein, und wird – in einer Abwandlung der klassischen Formel von Clausewitz – zur »absence of politics pursued by other means«¹⁵⁶ (GWP 30).

Es fehlt der *Andere*, das Prinzip der *Alterität*, wie Baudrillard seine bereits im Kontext der Simulationstheorie (vgl. 5.3.3) formulierte Diagnose von der Weißwaschung der Welt wiederaufgreift.¹⁵⁷ Im Interview verdeutlicht er den inneren Zusammenhang dieser Desymbolisierung des Krieges mit der elektronischen Kriegführung:

»Der Golfkrieg wird elektronisch geführt. Der Feind als Gegenüber, der persönliche Feind ist verschwunden. Der Kriegsschauplatz ist für die Beteiligten nur auf den Schirmen ihrer Radare und Zielvorrichtungen präsent. Die Kriegseignisse selbst sind ins Ungewisse geraten.« (Baudrillard 1991a: 220)

Auch der auf solche Weise gestorbene Krieg kehrt indes im Simulakrum wieder, um sich seines nichtvorhandenen Realitätsstatus zu versichern. Das ist nach Baudrillard der eigentliche Sinn der militärisch-medialen Kriegsinszenierung – eine Art *imaginäre Selbstvergewisserung des Krieges*. »The war [...] watches itself in a mirror: am I pretty enough, am I operational enough, am I spectacular

¹⁵⁴ Der französische Originaltitel bringt diese Pointe besser auf den Punkt: »La guerre du Golfe n'a pas eu lieu« – ›Der Krieg am Golf hat nicht stattgefunden.«

¹⁵⁵ Vgl. die Definition von Clausewitz in *Vom Kriege* (1832: 3): »Der Krieg ist nichts als ein erweiterter Zweikampf.«

¹⁵⁶ Auf deutsch in GT 35: »Krieg als die Fortsetzung der Abwesenheit von Politik mit anderen Mitteln.« Die Originalformulierung lautet: »Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« (Clausewitz 1832: 28).

¹⁵⁷ Vgl. GWP 36: »Ultimately, the undecidability of the war is grounded in the disappearance of alterity, of primitive hostility, and of the enemy.« Baudrillard betont, dass er dies nicht als Rehabilitierung traditioneller Kriege verstanden wissen will – »the point is not to rehabilitate other wars, but rather that the recourse to the same pathos is all the more odious when there is no longer even the alibi of a war« (GWP 76).

enough, am I sophisticated enough to make an entry onto the historical stage?« (GWP 31 f.) Das Spektakel des Golfkriegs ist ein Versuch, das Realitätsprinzip des Krieges zu retten, wo dieses längst abhanden gekommen ist. Natürlich ist aber auch das wiederum eine Form von Krieg und nicht einfach *kein* Krieg. Eben die ›Unentscheidbarkeit des Krieges‹ (›undecidability of war«, GWP 36, 50) macht ihn zur Simulation: »[T]he war proceeds at once towards the two extremes of intensification and deterrence. The war and the non-war take place at the same time« (GWP 49 f.).

6.3.2 *Das World Trade Center hat es gegeben*

In keiner Weise kann man Baudrillard angesichts solcher Formulierungen unterstellen, er hätte die Realität des Golfkriegs insofern geleugnet, als er die Existenz realer Opfer bestritten hätte. Dennoch ist dieses Argumentationsmuster weit verbreitet. Burghart Schmidt (1986/1994: 267) etwa meint: »Baudrillard hat nicht recht behalten mit dem reinen Simulationscharakter des Golfkriegs«, denn »es kam zu Toten und Verwundeten«. ¹⁵⁸ Und noch angesichts der Terroranschläge auf das World Trade Center am 11. September 2001 triumphiert Diederich Diederichsen: »Das WTC hat es gegeben«, und »mit dem beliebten Baudrillardismus müsste man jetzt endlich aufhören können« (Diederichsen 2001). Dabei hatte Baudrillard bereits Mitte der 80er Jahre klargestellt, dass seine Simulationstheorie nicht als Leugnung realer Ereignisse zu verstehen sei: »Simulation bedeutet ja nicht, daß es keine Gewalt oder keinen Tod gibt« (Baudrillard 1985b: 37). Und im Kontext der Terroranschläge 2001 bemerkt er nicht weniger deutlich: »Ein Übermaß an Gewalt genügt nicht, um zur Realität zu gelangen. Denn die Realität ist ein Prinzip, und es ist dieses Prinzip, das wir verloren haben.« (GT 30)

Das World Trade Center hat es also gegeben – und zwar bereits in *Der symbolische Tausch und der Tod*. Dort analysiert Baudrillard die beiden Hochhäuser im Zusammenhang mit dem Verschwinden der Macht und ihrer Wiederauferstehung im Hyperrealismus der Simulation: Die Macht bedarf der Zeichen, um sich zu behaupten, und die beiden Türme in New York verkörpern wie kein anderes Gebäude diese zeichenhafte Dimension der Macht. Sich gegenseitig abbildend, sind sie in ihrer narzisstischen Selbstbespiegelung die »scheinbar unverwund-

¹⁵⁸ Ähnlich auch Norris 1992. Die 100.000 Toten hatte Baudrillard allerdings sogar explizit erwähnt (GWP 72), zumal seine Analyse offenkundig nur auf die massenmedial geprägte Perspektive des Westens abzielt, während die Situation aus Sicht der »Arab masses« (GWP 32) selbstverständlich ganz anders aussieht. Eine wesentlich differenziertere Kritik an Baudrillards Analyse des Golfkriegs findet sich bei Weisenbacher (1995); eine nachträgliche Rehabilitierung im Lichte des Irak-Kriegs 2003, der viele der damaligen Analysen bestätigt habe, unternimmt Hammond (2009).

baren Megazeichen der Allmacht des Systems« (STT 128) – und eben als solche wurden sie am 11. September zum Zielpunkt der Anschläge (GT 37–44).

Baudrillards Analyse der Anschläge in *Der Geist des Terrorismus* (GT, 2001) hebt vor allem vier Dimensionen des Ereignisses hervor.¹⁵⁹ Erstens betont er, ganz simulationstheoretisch, die Präzession der Simulakren, das Vorausgehen der Bilder vor dem Ereignis. Wir haben »von diesem Ereignis geträumt« (GT 12), wie sich nicht zuletzt in unseren Katastrophenfilmen zeigt, deren Zerstörungspantasia die Anschläge gleich mehrfach vorweggenommen haben.¹⁶⁰ Das Verstörende an den Anschlägen besteht demnach gerade darin, *dass* es das World Trade Center wirklich gegeben hat – dass es dieses Mal also nicht nur Phantasiegebilde waren, die zum Einsturz gebracht wurden, sondern dass die Phantasie plötzlich *real* wurde und so die elementare Grenze zwischen Traum und Wirklichkeit kollabierte.

»In diesem Fall also addiert sich das Reale zum Bild wie eine Schreckensprämie, wie ein zusätzlicher Schauer. Es ist nicht nur schrecklich, sondern zusätzlich auch noch real. Nicht die Gewalt des Realen ist zuerst da, gefolgt vom Schauer des Bildes, sondern umgekehrt: Zunächst ist das Bild da, dem der Schauer des Realen folgt. Gleichsam eine zusätzliche Fiktion, eine Fiktion, die die Realität übertrifft.« (GT 30 f., vgl. 74)

So wurde das Bild selbst zum traumatischen Ereignis, zum sorgsam choreographierten »Bild-Ereignis« (GT 30), das vor den Augen der Weltöffentlichkeit die Verwundbarkeit der Weltmacht demonstrierte. Auch in diesem Sinne ging das Bild dem Realen voraus, war es doch an der Produktion und Konzeption des Ereignisses grundlegend beteiligt, anstatt dieses nur nachträglich abzubilden (vgl. GT 69 f.).

Das zweite Element, das Baudrillard in seinen Analysen hervorhebt, ist die Ebene des symbolischen Tausches. Bereits Ende der 70er Jahre hatte er den Terrorismus der RAF und die Selbstmorde von Stammheim als Tausch mit dem Tod analysiert (STT 66–69, KK 7–18). Auch der islamistische Terror gehorche dieser symbolischen Logik der Todesgabe.¹⁶¹ Nicht nur die Symbolkraft der Türme, son-

¹⁵⁹ Auch dieser Band besteht aus mehreren kleinen Artikeln und Vorträgen. Der titelgebende Text erschien am 2.11.2001 in der Tageszeitung *Le Monde*, die übrigen im Frühjahr 2002. Zur Rezeption des Textes vgl. Theweleit 2002, Brosda 2002, Arnswald/Kertscher 2004, Sebald 2004, Kellner 2005, Ryklin 2005.

¹⁶⁰ Ähnliche Gedanken zum *Towering Inferno* (so der Titel eines Spielfilms von 1974) hatte Baudrillard bereits in FS 24 formuliert. Zur filmischen Vorwegnahme der Anschläge siehe auch Žižek 2001, Seeßlen/Metz 2002 sowie Koschorke 2005, der ganz im Geiste Baudrillards argumentiert, ohne ihn allerdings beim Namen zu nennen.

¹⁶¹ Zu dieser undifferenzierten Gleichsetzung von linkem und rechtem Terror siehe auch das Interview »Der reine Terrorismus« (Baudrillard 1993c), dort mit Blick auf den Terror der Neonazis.

dern mehr noch die symbolische Energie der *Selbstmorde* verleiht den Anschlägen ihre Sprengwirkung. Denn die »symbolische Gabe des Todes« (GT 11–35) ist für den Westen, dem die Bereitschaft zum Selbstmord weitgehend unbekannt ist, nicht erwidierbar und wirkt eben darum so fatal. »Der Terrorismus ist der Akt, der inmitten des allgemeinen Tauschsystems wieder eine Singularität erstehen lässt, das heißt etwas, dessen Tausch unmöglich ist.« (GT 57)

Die USA können den Anschlag also nicht mit gleicher Münze heimzahlen, zumal der Feind ein ähnlich zentrales Symbol wie das World Trade Center gar nicht besitzt. Der Terrorismus, eine vielköpfige Hydra (und ›Schläfern‹ im Herzen des Westens selbst) entzieht sich jeder Möglichkeit des Gegenangriffs (GT 16). Weil aber das Symbolische unter der Oberfläche der Gesellschaft nach wie vor wirksam und mächtig ist, muss die symbolische Herausforderung *trotzdem* erwidert werden: »Denn weder das System noch die Macht entgehen der symbolischen Verpflichtung.« (GT 22) Das Ergebnis ist eine Überhitzung des Systems, ein »Realitätsexzess« (GT 22, KK 15): die sinnlose Mobilmachung militärischer Schlagkraft in einem Kampf, der bereits jenseits des Militärischen stattfindet.¹⁶² Diese Dynamik könnte, so zumindest Baudrillard, bis zum *Kollaps* des Systems gehen: »Die terroristische Hypothese heißt, dass sich das System in Beantwortung der vielfachen Herausforderung des Todes und Selbstmordes selbst umbringt.« (GT 60, vgl. 22) Jedenfalls sei die »Maßlosigkeit der Gegenschläge«, ergänzt er in einer Diskussion mit Jacques Derrida (Baudrillard 2003c: 25), nur auf der Grundlage der symbolischen Logik der Gabe, in diesem Fall der symbolischen »Erniedrigung« (ebd.: 19) und »Demütigung« (IB 102), nachvollziehbar.

Ein drittes Moment, das Baudrillard aufzeigt, hat mit jener Neuen Weltordnung bzw. »Weltunordnung« (GT 84) zu tun, die Baudrillard schon mit der Auflösung des Ostblocks 1989/1990 heraufziehen sah. Unmittelbar nach dem Fall des Eisernen Vorhangs hatte er auf die Gefahr hingewiesen, die das Verschwinden der Sowjetunion für die Stabilität des Weltsystems bedeute. Das Gleichgewicht des Schreckens zwischen USA und Sowjetunion war laut Baudrillard den ganzen Kalten Krieg hindurch ein Garant für den globalen Frieden; nun aber, da der Osten als Feind weggefallen ist, kippt die Symmetrie. Nichts bremst mehr die Ausbreitung des westlichen Kapitalismus, die Welt wird allumfassend weißgewaschen (JZ 29–37, IE 58).

Auch der globale Kapitalismus kommt jedoch nicht ganz ohne Gegenspieler aus, ohne negativen Bezugspunkt, ohne Feind. Bereits 1990 sieht Baudrillard,

¹⁶² Der als Antwort auf die Anschläge geführte Krieg in Afghanistan war für Baudrillard insofern »eine völlig unzulängliche Ersatzhandlung« (VW 179). Siehe hierzu auch den bereits im Titel an Baudrillard (vgl. PS 8) angelehnten Artikel »Willkommen in der Wüste des Realen« von Slavoj Žižek (2001).

dass der leergewordene Platz des Bösen nur von der arabischen Welt aufgefüllt werden kann: »Bleibt der Islam, um das sichtbare Reich des Bösen zu verkörpern.« (JZ 54; vgl. TB 95–98, GWP 85, 1991a: 220 f.). Der neue Feind aber, das unterscheidet ihn grundlegend vom Sowjetimperium und macht ihn umso gefährlicher, ist kein (an-) greifbares Gegenüber mehr. Der Krieg gegen den Terrorismus eröffnet ein neues Paradigma des Krieges, einen transpolitischen, chaotischen Krieg, in dem die Grenzen zwischen Innen und Außen ununterscheidbar werden: »Es gibt keine Front und keine Demarkationslinie mehr, der Feind sitzt im Herzen der Kultur, die ihn bekämpft.« (VW 181, vgl. GT 16). Mehr noch: Wir alle sind der Feind, behauptet Baudrillard, denn wir alle träumen, offen oder unbewusst, vom Untergang der weltweiten Macht – »weil niemand umhin kann, von der Zerstörung einer derart hegemonial gewordenen Macht zu träumen [...]. Es ist vollkommen logisch und unausweichlich, dass die stete Machtzunahme einer Macht auch den Wunsch verstärkt, sie zu zerstören.«¹⁶³ (GT 12 f.)

Durch diese »tiefgreifende Komplizenschaft« (GT 13) ist es letztlich der Westen selbst, gegen den er Krieg führt: »Der Terrorismus ist keine alternative Macht, er ist immer nur die Metapher dieser fast selbstmörderischen Rückwendung der abendländischen Macht zu sich selber.« (Baudrillard 2003b) Die neue Situation nennt er auch den *Vierten Weltkrieg* (nach dem Dritten, dem Kalten Krieg): »Das ist, wenn man so will, der vierte Weltkrieg: nicht mehr zwischen Völkern, Staaten, Systemen und Ideologien, sondern der Gattung Mensch mit sich selbst.« (VW 181, vgl. GT 17 f.). Diesen neuen, globalen Krieg, eine Art »planetarischen Bürgerkrieg« (Baudrillard 2003c: 23), begreift er als unausweichliche Folge der Globalisierung selbst:

»Das System selbst in seinem totalen Anspruch hat die objektiven Bedingungen dieses furchtbaren Gegenschlags geschaffen. Der immanente Irrsinn der Globalisierung bringt Wahnsinnige hervor, so wie eine unausgeglichene Gesellschaft Delinquenten und Psychopathen erzeugt. In Wahrheit sind diese aber nur die Symptome des Übels. Der Terrorismus ist überall, wie ein Virus. Er braucht Afghanistan nicht als Heimstatt.« (VW 179)

Es sind provokante, radikal gesellschaftskritische Analysen wie diese, mit denen Baudrillard ein weiteres Mal für Unverständnis und Entrüstung sorgt (vgl. Hörisch 2004: 208 f.). Dabei ist die Beschreibung der Terroristen als »Wahnsinnige«

¹⁶³ Die Aussage ist weniger skandalös, als es zunächst scheint, zumal es sich um die Abwandlung einer vielzitierten Einsicht Foucaults (1976: 116) handelt: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.« Baudrillard verwehrt sich dabei deutlich gegen einen platten Anti-Amerikanismus (GT 90 f.) und betont, dass das Objekt dieses Zerstörungswunsches letztlich beliebig sei – »würde der Islam die Welt beherrschen, würde sich der Terrorismus gegen den Islam richten« (GT 18).

und »Psychopathen« doch nur bedingt geeignet, Baudrillard als heimlichen Sympathisanten des Terrors auszuweisen.¹⁶⁴

6.3.3 *Sehnsucht nach dem Ereignis oder: Die Baudrillard'sche Wette*

Ein viertes Moment ist eher von werkimmanentem Interesse. In den Anschlägen, so Baudrillard, kehrt das verloren geglaubte *Ereignis* zurück. Der Einsturz der Türme ist ein »symbolisches Ereignis von globaler Bedeutung« (GT 11). Bis zu einem gewissen Maße revidiert er seine lange Zeit vertretene These vom Streik der Ereignisse: »Die Ereignisse haben aufgehört, zu streiken« (GT 11). Und in *Die Intelligenz des Bösen* heißt es im selben Zusammenhang, dass »das Ende der Geschichte nicht das letzte Wort der Geschichte« (IB 109) sei. Allerdings handle es sich bei den Anschlägen nicht um eine einfache Rückkehr der Geschichte im klassischen Sinne, vielmehr um eine Wiederkehr des Ereignisses »jenseits der Geschichte« (IB 109), also um ein *transhistorisches* Ereignis. Denn die Anschläge sind eines jener

»Ereignisse, die nicht in den Begriffen der Geschichte klassifizierbar sind, die außerhalb der historischen Vernunft liegen – Ereignisse, die gegen ihr eigenes Bild, gegen ihr eigenes Simulakrum auftreten. Ereignisse, welche die ermüdende Aneinanderreihung der Medienaktualität durchbrechen, doch gleichwohl keine Wiederkehr der Geschichte oder eines Realen darstellen« (IB 109, vgl. GT 31, 74).

Man habe es bei den Terroranschlägen mit einem »absoluten« und »reinen Ereignis« (GT 11) zu tun. Zugleich konstatiert Baudrillard (2003c: 20) jedoch ein »Weißwaschen des Urereignisses«, ja einen »Exorzismus des Ereignisses«. Vor allem durch die endlose Wiederholung der Bilder in den Massenmedien, die nachträglichen Interpretationen der Anschläge in Kategorien des Sinns (GT 31) sowie nicht zuletzt durch die Kriege in Afghanistan und im Irak werde das ereignishaftige Moment wieder zum Verschwinden gebracht:

»Im Grunde ist das Ereignis als einmaliges, einzigartiges Ereignis schon verschwunden [...], dem Untergang geweiht in einer ungeheuren politischen und ideologischen Täuschungsarbeit, die eigentlich eine Trauerarbeit ist. Das Ereignis muss gelöscht

¹⁶⁴ Vgl. hierzu auch VW 178–180: »Ich habe nichts verherrlicht, niemanden angeklagt und nichts gerechtfertigt. Man darf den Botschafter nicht mit seiner Kunde verwechseln. [...] ich lobpreise nicht Mord und Totschlag, das wäre idiotisch. Der Terrorismus ist keine zeitgenössische Form der Revolution gegen Unterdrückung und Kapitalismus.«

werden, und der Diskurs soll seine Konsequenzen tilgen. Wir brauchen den normalen Lauf der Dinge wieder, zu denen auch der Krieg gehört.« (GT 71)

Unschwer bemerkt man an Baudrillards gesamter Analyse des Terrorismus eine tiefgreifende Sehnsucht nach dem Ereignis. So schlecht lebt es sich in der Ereignislosigkeit des Posthistoire, dass sogar seine Propheten es nicht zu ertragen scheinen und insgeheim doch wieder einer »Metaphysik des Ereignisses« (IB 113) huldigen.¹⁶⁵ Wo dieses »*Warten auf das Ereignis*« (Rötzer 2007: 262) zumindest tendenziell mit einer symbolischen Überhöhung und damit mythischen Verklärung der reaktionären Gewalt des Terrors einhergeht, trägt Baudrillards Analyse in der Tat skandalöse Züge. Hätte er die demokratischen Revolutionen in den arabischen Ländern noch miterlebt, hätte er seine heimliche Komplizenschaft mit dem Ereignis womöglich besser zu platzieren gewusst.

Aber dazu ist es nicht mehr gekommen, und so hält Baudrillard, ein politischer Pessimist ohnegleichen, bis zum Schluss am Ende der Utopie und der Revolution fest (Baudrillard 1989, 1992c). Von der Erwartung des *kommenden Aufstands*, den ein in mancherlei Zügen von Baudrillards scharfer Gesellschaftskritik beeinflusstes ›Unsichtbares Komitee‹ (2007) noch einmal ins Spiel bringen möchte, hat er selbst sich längst verabschiedet. »Ich traue mich jetzt gar nicht mehr, von der politischen Umwälzung der Dinge zu reden. [...] Ich weiß nicht, wie möglicherweise das System umgestürzt werden könnte.« (TM 103) Allenfalls das »Gespenst der Ausgeschlossenen« (PV 223), das in den französischen Banlieue-Unruhen des Jahres 2005 umging, weckt noch einmal revolutionäre Gefühle und lässt die Möglichkeit einer radikalen Negation des Systems wieder aufscheinen (Baudrillard 2005c). Aber einen Umsturz des Systems erwartet er auch von dieser Revolte wohl kaum. Erst recht in den massenhaften Protesten gegen das französische CPE-Gesetz im Jahr 2006 erkennt er denn auch nur noch die posthistorische Simulation einer »Revolution als Fake und Farce« (Baudrillard 2006b).

Im Grunde ist es eine große, tragische *Wette*, die Baudrillard mit seiner These vom Ende der Geschichte eingegangen ist – eine Wette darauf, dass das Zeitalter der großen, erst recht der *vernünftigen* und *emanzipatorischen* Ereignisse vorbei ist und vorerst auch nicht wiederkommt. Derart bodenlosem Pessimismus wird man kaum beipflichten wollen.¹⁶⁶ Und doch entbehren weder die kyberne-

¹⁶⁵ Zu »Terrorismus und Ereignis« bei Baudrillard siehe Ryklin 2005; vgl. auch den kleinen Band *Das Ereignis* (E, 2003), der zwei in Weimar gehaltene Vorträge zum Thema enthält.

¹⁶⁶ So argumentiert etwa Thomas Jung (1991: 391, vgl. 1989: 189f.), dass in den Simulakren selbst noch eine »Macht der geschichtlichen Erinnerung« weiterlebe – und damit die Möglichkeit eines Fortgangs der Geschichte überhaupt: »Zudem, wenn die Geschichte noch als Simulakrum fungiert, wird das, was in ihr Erinnerungswert einmal war, zugleich als eine unbeabsichtigte Folge freigesetzt. Die Simulakra sind nie so opak, so verschleiern, daß nicht doch die Spuren dessen hochkommen,

tische Vision einer nur durch den spektakulären Bilderrausch der Simulation aufgelockerten »Kontrollgesellschaft« (Deleuze 1992) noch das Schreckbild des planetarischen Bürgerkriegs eines gewissen Realismus. Es bleibt ungewiss, wer das letzte Wort spricht, Baudrillard oder die totgeglaubte Geschichte. Immerhin:

»Die Globalisierung hat nicht von vornherein gewonnen, das Spiel ist noch nicht gespielt. Gegen die auflösende und homogenisierende Gewalt sieht man überall heterogene, nicht nur differente, sondern antagonistische und unwiderstehliche Kräfte aufstehen.« (GT 55)

was sie als ›Verstellung‹ abweisen bzw. dissuativ ausblenden«. Ob andererseits *Erinnerungswerte* wirklich zum radikalen Ereignis taugen, darüber kann man geteilter Meinung sein.

7 Metaphysik am Ende der Welt

»Es wird stets eine Chance für das beunruhigende Unheimliche des Ereignisses geben, wider die beunruhigende Monotonie der Weltordnung.«

(IB 118)

Je mehr Baudrillard dem politischen Diskurs im Laufe der Zeit den Rücken kehrt, desto stärker neigt sich sein Denken allmählich dem Metaphorischen, Ästhetischen und Philosophischen zu. Er wird zum *Metaphysiker*, wenn auch zu einem sehr ungewöhnlichen: »Baudrillard offers one of the most ironic metaphysics in the history of philosophy.« (Kellner 1989: 153) Ironisch ist seine Metaphysik bzw. ›Pataphysik‹ unter anderem deshalb, weil er sie nicht als objektive Beschreibung der Welt versteht, sondern als gleichermaßen spielerische wie augenzwinkernde *Intervention* in die Ordnung der Dinge, in deren Zuge sogar das Ende der Welt noch positive Überraschungen bereithält. »Möglicherweise gibt es«, schreibt Baudrillard, »eine andere, fröhlichere Art, die Dinge zu betrachten und endlich eine *ironische Theorie* an die Stelle der ewig kritischen zu setzen. [...] Und so müssen also die Dinge mit Humor genommen werden.« (FS 110) An die Stelle der politischen Revolte treten die Kräfte des Ästhetischen, der ›Verführung‹, der Kunst, der Fotografie und vor allem der Theorie, die für Baudrillard selbst zu jenem Ereignis wird, nach dem er sich auf der Ebene der Geschichte und des Politischen vergeblich gesehnt hatte.

Der Prozess einer Poetisierung des Baudrillard'schen Denkens, der sich auch in seinen »highly idiosyncratic forms of writing and theory« (Kellner 2006: 91) widerspiegelt, vollzieht sich quer zu den nach wie vor eher gesellschaftsanalytischen Hauptzügen seines Werkes. Baudrillard eröffnet eine *Parallelwelt*, eine ergänzende Sicht der Dinge, die seine sonstigen Diagnosen nicht obsolet werden lässt, aber in neuem Licht erscheinen lässt. Einst negativ besetzte Begriffe gewinnen nun auch positive Seiten, und inmitten der entzauberten Welt der Simulation erwächst für Baudrillard das Geheimnisvolle, Rätselhafte und Verführerische wie ein Phönix aus der Asche der Semiokratie. Überall sieht er das für ihn seit jeher so zentrale Prinzip der *Reversibilität* am Wirken. Sie ist die unüberwindbare Regel, welche die Andersheit der Welt garantiert und alle Dinge ihrer semiokratischen Eindeutigkeit entreißt, um sie stattdessen der ›radikalen Illusion‹, der Fremdheit des ›Objekts‹ oder gar dem ›Bösen‹ zuzuführen. Das Subjekt ist machtlos in

Baudrillards Welt, aber auch hier wirkt die Reversibilität und rettet den Menschen am Ende der Welt vor dem Abgrund.

7.1 Von der Verführung und anderen Dingen

7.1.1 *Verführung, Duell, Illusion*

In *Von der Verführung* (V, 1979) entwickelt Baudrillard ein Thema, das bereits im Kontext der Simulationstheorie in den Begriffen der ›Transparenz‹ und des ›Weißwaschens‹ angeklungen war: das Ende der Alterität und des Anderen, aber auch das Ende der Illusion und des Geheimnisses inmitten einer vollständig transparent gewordenen Welt. Ungewöhnlich ist das Beispiel, an dem Baudrillard diesen Gedanken festmacht: das Geschlechterverhältnis. Damit knüpft er zwar an frühere vereinzelte Passagen zur Sexualität und insbesondere zum Striptease an (FI 323–328, STT 155–172), und auch aus *Oublier Foucault* werden einzelne Sätze wörtlich übernommen. Aber die Stoßrichtung ist eine andere als in seinen eher makrosoziologisch angelegten Gesellschaftsdiagnosen, geht es hier doch nicht mehr um den sexuellen Diskurs allein, sondern um das, was als radikale Singularität aus diesem heraustritt, ihn sprengt und verunsichert: die ›Verführung‹ durch das ›Weibliche‹.

Das Prinzip des Weiblichen definiert Baudrillard als »außerhalb der Opposition männlich/weiblich« (V 16) und damit außerhalb der binären Ordnung des Diskurses stehend, einen unmarkierten Zwischenraum der »Ununterscheidbarkeit« (V 21) ausfüllend.¹⁶⁷ »Das Weibliche«, so fügt er klärend hinzu, »nicht eigentlich als Geschlecht betrachtet, sondern als transversale Form jeglichen Geschlechts« (V 27). Als *Prinzip* bezeichnet das Weibliche letztlich *alles*, was den binären Code der Geschlechter unterläuft, verunsichert, dekonstruiert und herausfordert. Das Weibliche ist insofern nicht mit der Frau identisch, sondern eine Instanz, die in jeder Beziehungskonstellation auftreten kann, auch wenn sie kulturgeschichtlich eher mit dem weiblichen Geschlecht verknüpft ist.¹⁶⁸ Ganz gleich wie die biologischen Geschlechter aber verteilt sind, stets nimmt das Weib-

¹⁶⁷ Einen ähnlichen Ansatz vertritt die Feministin Luce Irigaray, auch wenn Baudrillard selbst sie eher kritisch abhandelt (V 18 f.; die Gemeinsamkeiten betonend aber Plant 1993).

¹⁶⁸ Das Weibliche kann aber beispielsweise auch durch den *Transvestiten* verkörpert werden, denn bei diesem »trennen sich [...] die Zeichen vom biologischen Wesen« (V 23). Die in diesem Zusammenhang eingeforderte Abkehr vom ›Schicksal der Anatomie‹ und von der Eindeutigkeit des biologischen Geschlechts (V 18–21) liest sich dabei wie ein Vorgriff auf jenes *Gender Trouble*, mit dem Judith Butler (1990) einige Jahre später die feministische Debatte revolutionierte. Allgemein zu Baudrillards Verführungstheorie aus feministischer Perspektive siehe Grace 2000, 2008.

liche die Gegenposition zum ›männlichen Diskurs‹ ein, tritt es als Gegenüber der Macht und der Semiokratie auf. Das Weibliche ist dasjenige, was sich dem semiokratischen Imperativ der Eindeutigkeit entzieht, damit aber auch das Objekt der Begierde, das für das Subjekt unerreichbar bleibt.

Der entscheidende Begriff, den Baudrillard mit dem Weiblichen verbindet, ist daher die *Verführung*. Darunter versteht er allerdings keinen primär sexuellen Vorgang: Die Verführung findet »immer auf geistiger Ebene statt« (V 141). Noch weniger ist sie als manipulatorisches, instrumentelles Mittel zum Zweck gedacht, nicht als die Verführungs- und Überredungskunst eines Don Juan oder Casanova. Sie muss noch nicht einmal eine bewusste Strategie darstellen, sondern ist im Gegenteil am stärksten, wenn sie unbeabsichtigt stattfindet (V 104). Die Verführung ist keine Strategie des Subjekts, sondern resultiert aus dem *Reiz des Objekts*, das die Begierde des Subjekts eben dadurch weckt, dass es sich für das begehrende Subjekt gar nicht interessiert. »Was uns fasziniert, ist stets das, was uns durch seine Logik oder seine innere Perfektion radikal ausschließt« (FI 326). Ein Beispiel dafür ist die Striptease-Tänzerin: »Dadurch, daß sich die Striptease-Tänzerin selbst streichelt, durch ihre selbstbefriedigenden Gesten regt sie die Lust am meisten an.«¹⁶⁹ (FI 326)

Der Striptease, zumindest der professionelle, zweckrational aufgeführte, ist freilich schon keine Verführung mehr im vollen Sinne des Begriffs, den Baudrillard vor allem mit *rauschhaften* und *anti-instrumentellen* Zügen auflädt. Für ihn ist die Verführung ein betörender »Tumel des Scheins« (V 162), ein »brennendes Spiel der Zeichen« (V 174), das in einen »wechselseitigen Rausch« (V 114) mündet und beide Personen immerfort die Rollen tauschen lässt. Denn auch der Verführende selbst wird verführt: »Niemand, der nicht selbst verführt ist, wird in der Lage sein, andere zu verführen.« (V 113) Dieses Moment der »Reversibilität« (V 16) macht die Verführung zu einer Nachfolgerin jenes rituellen Momentes, das bereits im symbolischen Tausch wirksam war. Zur Veranschaulichung dieses Zusammenhangs zwischen symbolischem Tausch und Verführung kann erneut die Ethnologie dienen: Wer etwa einen Potlatsch eröffnet, indem er eine Gabe gibt, der *verführt* zugleich denjenigen, den er damit herausfordert. Er reizt ihn

¹⁶⁹ Vgl. ähnlich STT 167–175, V 95–98, 107–109, FS 148–159. Baudrillard bezieht sich dabei auf Freuds Theorie des Narzissmus und dessen fragwürdige Rede von der narzisstischen »Selbstgenügsamkeit des Weibes«, die er dem »Reiz des Kindes« und dessen »Unzugänglichkeit« gleichstellt oder auch dem »Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und großen Raubtiere« (Freud 1914: 55, vgl. FI 325 f., STT 173).

an, in das Spiel der gegenseitigen Erwidern einzusteigen, die symbolische Verpflichtung einzugehen und sich selbst im Rausch des Spiels zu vergessen.¹⁷⁰

Am Beispiel des Potlatsch, der ja wesentlich ein Ritual der Rivalität darstellt, lässt sich noch ein weiteres wichtiges Moment der Verführung veranschaulichen. Wie der Potlatsch verweist die Verführung auf ein Duell, eine »Duellbeziehung« (V 218), die insofern auch eine »*duale Beziehung*« (V 218) bzw. ein »duales Prinzip« (UT 124–140, vgl. PW 69–71, IB 163–166, GF 54–56) ist, als sie eine Konfrontation mit dem *Anderen* darstellt. Dabei wird der Andere grundsätzlich in seiner Andersheit und Einzigkeit belassen: »In einer solchen Beziehung sind die Individuen keine abstrakten Wesen, die sich gegenseitig ersetzen können: Angesichts eines Einsatzes von Sieg oder Niederlage, Leben oder Tod, verfügt jeder über eine einzigartige Position.« (PW 18) So verweist die »Dualität« der Verführung, die auf keinen Fall mit der »Binarität« des Codes verwechselt werden darf (GF 56), zugleich auf eine *Singularität*. Entscheidend am Dualen ist nicht die Zweierheit an sich, sondern die einzigartige Duellbeziehung, die zwischen den beiden (oder mehreren) Antagonisten herrscht. Heute freilich gehört die hohe Kunst des Verführungsduells ebenso der Vergangenheit an wie der Potlatsch: Wir erleben das »Ende der Verführung« (V 9) und damit der Dualität, die durch das Digitale abgelöst worden sei.¹⁷¹

Ähnlich dem Symbolischen ist auch die Verführung ein Gegenprinzip zur Produktion, wie bereits der französische Originaltitel des Buches, *De la séduction*, verdeutlicht. Der Gegensatz von ›production‹ und ›séduction‹ ist dabei kein bloßes Wortspiel, sondern beruht auf etymologischen Zusammenhängen. Das lateinische Wort *producere* bedeutet nicht nur »erzeugen«, sondern wörtlich auch »vorführen« (von *pro*, »vor«, und *ducere*, »führen«), wie Baudrillard bereits in *Oublier Foucault* ausgeführt hatte: »Die ursprüngliche Bedeutung von ›Produktion‹ liegt schließlich nicht in der materiellen Herstellung, sondern im Sichtbarmachen und zur Erscheinung-Bringen: *pro-ducere*.«¹⁷² (OF 25) Die Kultur der Produktion ist also immer auch eine »Kultur des Zeigens, des Vorzeigens« (V 55, vgl. OF 26).

¹⁷⁰ Zum Zusammenhang zwischen Verführung und ritueller Ordnung vgl. auch V 127 f., wo Baudrillard die Verführung bis zu den außereuropäischen Stammesgesellschaften zurückverfolgt, zu den rituellen Masken, Gesichts- und Körperbemalungen.

¹⁷¹ Baudrillard (V 217 f., LNV 21 f., FS 128) benennt in diesem Zusammenhang drei verschiedene Beziehungsformen, deren historische Abfolge sich als *Verfallsgeschichte* (GF 66 ff.) darstellen lässt: vom Dualen (Vormoderne) über das Polare bzw. Dialektische (Moderne) hin zum Digitalen bzw. Binären (Gegenwart). Zur Verfallsgeschichte der Verführung siehe auch Giesen (2010: 103–125), der ebenfalls drei Epochen der Verführung unterscheidet: ein Zeitalter der Verführung des Kriegers durch die Frau, ein Zeitalter der Verführung der Frau durch den Mann sowie ein gegenwärtiges Zeitalter, in dem die Verführung ganz dem Sexuellen gewichen ist.

¹⁷² Im französischen Wort ›production‹ ist diese ursprüngliche Bedeutungsschicht, anders als im Deutschen, noch erhalten geblieben (vgl. die Anmerkung der Übersetzerin in V 54).

Entsprechend leben wir für Baudrillard in einer »Gesellschaft des Geständnisses und der Transparenz«, einer »Gesellschaft ohne Geheimnis« (V 112). Ihr gegenüber tritt die ›Se-duktion‹ als dasjenige auf, was der Sphäre der Produktion etwas ent-führt, ihr ihren Gegenstand ent-reißt: »Die Verführung entzieht etwas dem Bereich des Sichtbaren, sie funktioniert umgekehrt wie die Produktion.« (OF 26, vgl. V 54)

Mit dieser negativen Bestimmung als desjenigen, was der Produktion etwas entzieht, steht die Verführung zugleich gegen die Semiokratie und überhaupt gegen die Logik des Semiotischen. Sie ist eine Art »Anti-Repräsentation« (V 87), sie spielt mit der »Macht des unsinnigen Signifikanten«, des »Null-Signifikanten« (V 105), der ein »Loch in der Realität« (V 94) aufreißt und eine »Faszination der Leere« (V 105) erzeugt. Immer wieder gebraucht Baudrillard in diesem Zusammenhang Begriffe wie *Leere*, *Geheimnis*, *Rätsel*, *Schein* oder *Illusion*. Besonders die ›Illusion‹ avanciert zu einem neuen Leitbegriff. Laut Wörterbuch ist sie mit »Verspottung, Ironie« zu übersetzen, verweist jedoch auch auf die Sphäre des Spiels (lat. *ludere*, »spielen«): »*Il-ludere* heißt aufs Spiel setzen, sich aufs Spiel setzen.«¹⁷³ (GF 52) Aufs Spiel gesetzt wird in ihr das Subjekt, aber auch die Semiokratie, wenn nicht gar die Welt als Ganze: Die Illusion, eine »gewaltige Kraft zur Leugnung der Welt« (AS 40), verwandelt diese in einen Ort der »Metamorphose« (AS 40, GF 59), einen Ort, an dem die Dinge ihrer eindeutigen Bestimmung entrissen und ironisch-spielerisch umgewandelt werden. »Die Illusion ist nicht falsch, denn sie gebraucht keine falschen Zeichen, sondern sinnlose Zeichen. Deshalb enttäuscht sie unsere Forderung nach Sinn – wenn auch in zauberhafter Weise.« (FS 61)

Wo die Produktion wahrer als das Wahre sein will, ist die Illusion »falscher als das Falsche« (FS 62). Damit untermauert Baudrillard noch einmal die radikal antirealistische Stoßrichtung seines Denkens: »Wir unterscheiden nicht das Wahre vom Falschen, sondern suchen etwas, das falscher ist als das Falsche: die Illusion und den Schein...« (FS 7) Immer geht es dabei um einen *Abzug des Sinns* (WAV 14), der jedem Gegenstand eine geheimnisvolle Dimension verleiht. »*Verführung* ist, was dem Diskurs seinen Sinn raubt und ihn von seiner Wahrheit ablenkt.« (V 77, vgl. PW 24) Gegen den kalten Rausch der Produktion, der Transparenz und der »Entzauberung« (TM 118) setzt Baudrillard auf die »Ver-

¹⁷³ Zum Begriff der Illusion bei Baudrillard siehe Perniola 2005. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Pierre Bourdieu's Begriff der »*illusio*« (1994: 140 f.), der auf die Existenz einer allgemein bekannten, dennoch aber geheimen und unaussprechbaren *Spielregel* hinweist (etwa die Regel der Reziprozität im Gabentausch, die man nicht aussprechen darf, wenn man eine Gabe gibt). In ähnlicher Weise betont Baudrillard, dass das Geheimnis nichts mit Unwissenheit oder Unverständnis zu tun hat, sondern mit einer *geheimen Logik*, die jeder kennt, die aber unausgesprochen bleiben muss (FS 129 f.).

zauberung« (TM 118) der Welt, die Wiedereinführung des Geheimnisses in die Ordnung der Dinge.

7.1.2 *Die Tücke des Objekts und die fatalen Strategien*

In *Die fatalen Strategien* (FS, 1983) führt Baudrillard seine Theorie der Verführung in Richtung einer allgemeinen *Philosophie des Objekts* weiter. Dabei steht der Begriff des Objekts stellvertretend für alle »Figuren der Andersheit« (TB 198), die im Regime der Produktion und der Sichtbarkeit keinen Platz finden oder sich ihm widersetzen. So widersteht etwa das Weibliche als Objekt der Begierde dem begehrenden Subjekt, indem es sich allen Versuchen der Eroberung entzieht und sich gerade durch seine objekthafte Gleichgültigkeit als überlegen erweist. Das Objekt triumphiert über das Subjekt, das sich an ihm die Zähne ausbeißt. So kehrt Baudrillard die wohlvertraute, stets am Subjekt orientierte Denkrichtung der Neuzeit um und stellt das Subjekt-Objekt-Verhältnis radikal auf den Kopf.

»In unserem Wunschenken hat das Subjekt ein absolutes Privileg, da es das Subjekt ist, das sich etwas wünscht oder das etwas begehrt. Aber alles kehrt sich um, wenn man zum Denken der Verführung übergeht. Hier handelt es sich nicht mehr um das Subjekt, das begehrt, sondern um das Objekt, das verführt. [...] Das uralte Privileg des Subjekts kehrt sich um. Denn da es nur begehren kann, ist es zerbrechlich, während das Objekt sehr wohl ohne das Begehren sein Spiel treiben kann.« (FS 138 f.)

Die »*Überlegenheit des Objekts*« (FS 138–144) zeigt sich nicht nur in der Verführungssituation, sondern auch in der Wissenschaft, deren Objekte sich ebenfalls dem Zugriff der Subjekte entziehen. Baudrillard schreibt dem Objekt sogar einen aktiven Widerwillen gegen das Subjekt zu, sei es in den Sozialwissenschaften (FS 98, UT 33) oder in der Quantenphysik, in deren Experimenten das messende Subjekt den Ausgang der Versuchsanordnung so grundlegend beeinflusst, dass das Objekt selbst unbestimmbar wird, ja Subjekt und Objekt ununterscheidbar werden.¹⁷⁴

Im Kontext dieser Überlegenheit des Objekts und seines Sich-Entziehens gegenüber dem Subjekt spricht Baudrillard auch von einem »bösen Geist des Objektes« (FS 112), ja einem »Prinzip des Bösen« (FS 220–232), das den Objekten

¹⁷⁴ Vgl. FS 99–102, PV 88–92. Baudrillard spinnt diesen Gedanken der Souveränität des Objekts regelrecht ins Absurde weiter – »man stelle sich vor, daß sich das Objekt nur zum Schein den Gesetzen der Physik unterwirft, weil das dem Beobachter solche Freude bereitet« (FS 102). Denn, so Baudrillard: »Es ist das Objekt, das uns denkt« (UT 123, 1999b).

innewohne. Wie er auf diese Formulierung kommt, ist nicht ganz klar. Womöglich bezieht er sich dabei auf jene »Tücke« des Objekts«, die einst Georges Devereux (1967: 56, vgl. FS 7) nur wenige Jahre vorher mit erstaunlich ähnlichen Worten beschrieben hatte.¹⁷⁵ Mehr noch denkt er vermutlich aber an den Philosophen René Descartes (1596–1650) und dessen *genius malignus* – jenen »böse[n] Geist, der zugleich allmächtig und verschlagen ist« und der »womöglich all seinen Fleiß daran gewandt [hat], mich zu täuschen« (Descartes 1641: 19). Dieser böse Geist bringt das Wissen des Subjekts über die Welt zumindest für einen kurzen Moment ins Wanken, auch wenn bei Descartes am Ende doch das Subjekt die Oberhand behält. Indem es sich im berühmten *cogito ergo sum* (»Ich denke, also bin ich«) auf seine Subjektivität selbst besinnt, findet es seinen Halt wieder und vertreibt alle bösen Geister. Baudrillard dagegen bleibt dem bösen Geist treu und macht aus ihm eine radikal *anticartesische* Denkfigur – den Protagonisten eines gegen die gesamte Subjektphilosophie der Neuzeit gerichteten Denkens, in dem das Objekt letztendlich doch über das Subjekt triumphiert.

In diesem Zusammenhang werden auch die *fatalen Strategien* verständlich, die eines der rätselhaftesten und schwammigsten Konzepte Baudrillards darstellen. Er selbst fragt knapp zwölf Seiten vor Ende der *Fatalen Strategien* nicht ganz zu Unrecht: »Gibt es diese fatalen Strategien? Ich habe nicht einmal den Eindruck, sie beschrieben oder gestreift zu haben.« (FS 220) Darüber, was mit ihnen gemeint sein könnte, liefert allenfalls die Etymologie wieder einige Anhaltspunkte. Das lateinische *fatum* bedeutet »1. Götterspruch, Weissagung; 2. Schicksal, Geschick; 3.a. Wille der Gottheit« – also etwas, das einem Subjekt unabhängig von seinem Willen widerfährt –, damit aber auch »3.b. Tod; c. Missgeschick, Unheil, Verderben, Untergang«. Fatale Strategien wären demnach solche, die sich dem Schicksal unterwerfen, den Willen zur Selbstbestimmung und zur Freiheit aufgeben und dabei sogar den eigenen Untergang in Kauf nehmen.¹⁷⁶ Für Baudrillard bedeuten sie vor allem den »Entschluß, sich auf die Seite des Objekts zu stellen, die Partei des Objekts zu ergreifen« (FS 231). Denn ein »Aufstand des Objekts« (FS 115), ein »stillere Aufstand der Dinge, die nichts mehr bedeuten wollen« (UT 146), ist im Gange – und wir, so Baudrillard, sollten uns ihm anschließen.

Wofür aber kämpfen die Dinge, und was heißt es, sich auf ihre Seite zu stellen? Für Baudrillard geht es hierbei vor allem darum, eine »andere Regel zu

¹⁷⁵ In *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* (1967) untersucht der Ethnopsychanalytiker Devereux die »Angst« der wissenschaftlichen Subjekte vor ihren Objekten (etwa im Fall fremder Kulturen, die an tief verwurzelte Tabus des Forschers rühren). In diesem Zusammenhang spricht er nicht nur von einer »Verführung« (ebd.: 67) durch das Objekt, sondern auch von seiner »Bosheit« (ebd.: 56). Auf das Prinzip des Bösen bei Baudrillard kommen wir gleich noch einmal zurück (7.2.3).

¹⁷⁶ Zu Schicksal und Selbstbestimmung siehe FS 178–204, V 249–252, UT 75–82; vgl. relativierend aber auch IB 44 sowie die Ausführungen zur »anderen Freiheit« (UT 164) in 7.3.1.

suchen, eine andere Axiomatik [...], eine andere Logik« (FS 231). Das Fatale, so deutet er an, ist ein andersartiger »Verkettungsmechanismus« (FS 179), eine »nicht referentielle Verkettung der Dinge und der Ereignisse« (FS 192), die nicht mehr dem Kausalitätsprinzip gehorcht, sondern der symbolischen Verpflichtung, dem Duellhaften und Reversiblen. Die Wirkung der symbolischen Todesgabe, die das System zum Selbstmord zwingt (vgl. 4.2.2), wäre ein Beispiel für eine derart »fatale Kette von höchster Notwendigkeit« (FS 192). Während Baudrillard vom Symbolischen mittlerweile aber kaum noch spricht, ist es nun das Objekt, von dem diese »Form der Reversibilität« (FS 99) ausgeht.¹⁷⁷ Das Fatale ist die »Rückwendung des Wissens zu einem rätselhaften Duell von Subjekt und Objekt« (FS 99).

Was wir von den Objekten und ihrer Logik genau lernen können, wird deutlich, wenn man den abstrakten Begriff des Objekts wieder in konkrete Beispiele zurückübersetzt. In *Die fatalen Strategien* steht er vor allem für zwei Arten von Objekten: die Frau und die Massen.¹⁷⁸ Die Frau (oder genauer: das Weibliche, aber diese einst getroffene Unterscheidung hält Baudrillard nicht immer durch) triumphiert über das Subjekt, weil gerade der Verzicht auf die Position des begehrenden Subjekts sie begehrenswert macht. Ähnlich verhält es sich mit der Überlegenheit der Massen. Auch ihr liegt ein Verzicht auf Souveränität, ein »massenhafter Verzicht auf den Willen« (FS 117) und die Freiheit zugrunde, der die Massen über die Semikratie triumphieren lässt.

In beiden Fällen ist es also der Verzicht auf Stärke und Souveränität, von der die Überlegenheit des Objekts ausgeht. Diese Eigenschaft verbindet das Objekt erneut mit der Verführung. Denn diese besteht gerade nicht darin, »den anderen auf das Terrain Ihrer Kraft führen zu wollen«, sondern darin, »den anderen auf das Terrain Ihrer eigenen Ohnmacht zu ziehen« (V 115). Verführung ist das Gegenteil jener männlichen Macht, Stärke und Souveränität, die einst dem Subjekt zugesprochen wurde: »Verführen heißt, schwach machen. Verführen heißt schwach werden. Wir verführen durch unsere Zerbrechlichkeit, niemals durch unsere Fähigkeiten oder durch starke Zeichen« (V 116). Dasselbe gilt für die fatalen Strategien: Sie sind Baudrillards Chiffre für eine *Politik der Schwäche*.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Baudrillard grenzt beide Formen sogar gegeneinander ab: »Die Verführung oder auch die objektive Ironie hat nichts mehr mit der symbolischen Ordnung zu tun.« (TM 79, vgl. AS 63) Zur Begründung führt er – neben der »religiösen Verwirrung«, die dem Begriff des Symbolischen anhafte, während die Verführung »heidnisch« sei (FS 125) – vor allem die Subjektbezogenheit des Symbolischen an: »Das alles gibt es nur in einer Welt des Subjekts, nur das Subjekt ist Träger einer symbolischen Ordnung.« (TM 79).

¹⁷⁸ FS 141; vgl. auch FS 223: »Wenn ich vom Objekt und seinen fatalen Strategien spreche, spreche ich über die Menschen und ihre unmenschlichen Strategien.«

¹⁷⁹ Baudrillard spricht einmal sogar von einem »schwache[n] Denken« (IB 76), womit er an den postmodernen Philosophen Gianni Vattimo (1985) anknüpft.

7.2 Die Illusion der Welt

7.2.1 *Der unmögliche Tausch und das Ende der Welt*

Die Verführung ist keine sekundäre Gegenreaktion auf die Produktion, kein nachträglicher Angriff auf den Code und das System des Realen. Die Verführung selbst ist der grundlegende Vorgang. »Bevor die Welt produziert wurde, ist sie verführt worden.« (FS 222) Die Verführung steht am Anfang aller Dinge: »Alles ist Verführung, alles ist nichts anderes als Verführung.« (V 116) Ähnlich vorgängig ist das Objekt, das dem Subjekt immer schon vorausgeht. »Die Welt hat ohne den Menschen begonnen, und sie wird ohne ihn enden.« (Lévi-Strauss 1955: 411) Aber auch im Hier und Jetzt behält das Objekt das letzte Wort. Die Welt ist undurchdringlich, ungewiss, rätselhaft, sie steht uns widerständig, souverän, eben *objekthaft* gegenüber.

Vor allem in Baudrillards späten philosophischen Schriften, in *Das perfekte Verbrechen* (PV, 1995), *Der unmögliche Tausch* (UT, 1999), *Die Intelligenz des Bösen* (IB, 2004) und *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* (WAV, 2007) wird dieser Gedanke einer grundlegenden Widerständigkeit der Welt breit ausgeführt.¹⁸⁰ Sein stärkstes Sinnbild ist der ›unmögliche Tausch‹. Er besteht darin, dass die Welt nicht gegen das Denken ›eingetauscht‹, durch das Denken nicht vollständig erfasst werden kann.

»Die Ungewißheit der Welt besteht darin, daß es nirgends ein Äquivalent gibt, und daß sie sich gegen nichts austauscht. Die Ungewißheit des Denkens besteht darin, daß es sich weder gegen die Wahrheit noch gegen die Realität austauscht. [...] Es gibt kein Äquivalent zur Welt. Das ist sogar ihre Definition, oder ihre Unbestimmtheit (*indefinition*).« (UT 9)

Die Ungewissheit der Welt als Objekt ist für das Subjekt und sein Denken nicht einholbar. Zur Erläuterung dieser These lässt sich »jene Fabel von Borges« (PS 7) heranziehen, auf die Baudrillard sich bereits im Kontext der Simulationstheorie an prominenter Stelle bezogen hatte (PS 7 f.). Die kurze Erzählung mit dem Titel »Von der Strenge der Wissenschaft« handelt von den Kartografen eines fiktiven Königreichs, die eine derart exakte und vollständige Landkarte erstellen wollten, dass diese schließlich die Größe des Reichs selbst umfasste »und sich mit ihm in jedem Punkt deckte« (Borges 1954: 136). Eine vollständige Theorie der Welt, so lässt sich aus diesem Gedankenexperiment folgern, wäre so groß

¹⁸⁰ Zu *Das perfekte Verbrechen* siehe auch die Rezension von Jürg Altwegg (1996), zu *Der unmögliche Tausch* die beiden Rezensionen von Andreas Platthaus (2000) und Schamma Schahadat (2000).

wie die Welt selbst. Und selbst wenn es gelänge, eine derart umfassende Theorie der Welt tatsächlich zu erstellen, wäre sie doch ihrerseits nur wieder ein Teil des Ganzen: »Jeder Spiegel wäre selbst noch ein Teil der Welt« (UT 9). Folglich müsste auch sie wieder durch eine Theorie zweiter Ordnung verdoppelt werden – der Anfang eines unendlichen Regresses der Repräsentation, der alle Grenzen sprengen würde. Freilich ist schon die erste Theorie zum Scheitern verurteilt: »Es ist nicht gleichzeitig Platz für die Welt und ihr Double« (UT 9, vgl. PV 61). Das aber bedeutet, dass eine theoretische »Verifikation der Welt« (UT 9) unmöglich ist. Die Welt ist ein »Schwindel« (UT 9), der uns tief ins Bodenlose stürzen lässt. »Ohne mögliche Verifikation ist die Welt eine grundsätzliche Illusion. Was auch immer sich lokal verifizieren mag, die Ungewißheit der Welt in ihrer Gesamtheit ist unwiderruflich« (UT 9).

Wo einst Hegel noch meinte, dass das Wirkliche vernünftig sei, bezieht Baudrillard, sich auf Nietzsche berufend (PV 22 f.), die dunkle Gegenposition: Die Welt, das ist das radikal Andere der Vernunft. Mensch und Welt gehören im Grunde nicht zusammen. Die »Fremdheit der Welt« ist »grundlegend« (IB 30). Das aber ist schwer zu ertragen, und in der Tat hält der Mensch es in der Illusion der Welt nicht lange aus. Eine ganze Industrie des Schwindels wird aufgeboten gegen den Schwindel der Welt. Ebenso wie die »Angst, verführt zu werden« (V 165), gibt es eine Angst vor der Leere. Die Kultur der Simulation, der Produktion und des Realen ist nichts anderes als ein Ausdruck dieses *horror vacui*, die unaufhörliche Akkumulation der Realitätseffekte nichts anderes als der Versuch, jeden Rest verführerischer Ungewissheit endgültig aus der Welt zu schaffen. Eben darin besteht das »gigantische Desillusionierungsunternehmen« der Moderne: »[D]ie Tötung der Illusion der Welt zugunsten einer absolut realen Welt – genau das ist die Simulation« (PV 33). Die Suche nach Eindeutigkeit freilich, das hat sich im Simulationskapitel gezeigt, vergrößert das Chaos noch, das sie beseitigen soll. Auch die Zerstörung der Illusion entpuppt sich am Ende als Illusion: »Die radikale Illusion der Welt kann nicht abgeschwächt werden. Die Illusion, sie abzuschwächen, ist die sekundäre Illusion der Ablehnung und der Transformation der Welt« (PV 37).

Die *Reversibilität*, die alles Sinnstreben wieder in Sinnverlust umschlagen lässt, verkehrt alle Bemühungen um Ordnung in ihr Gegenteil. Gerade das zweifelte Festhalten an der Idee des Subjekts, dem Sinn und dem Realitätsprinzip, das sich in der virtuellen Realität der Simulation bis zur vollkommenen »Totalisierung der Welt« (IB 17) steigert, besiegelt das tragische Schicksal des Subjekts. Je mehr das Subjekt an sich festhält, desto hoffnungsloser ist es zum Untergang verurteilt. Das Ende (der Idee) des Menschen, das Foucault am Ende von *Die Ordnung der Dinge* einst prophezeit hatte, ist längst eingetreten, der Mensch hinter seinen Bildschirmen verschwunden »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«

(Foucault 1966: 462; vgl. VFS). Mit ihm verschwindet die Welt selbst, zumindest als *Weltzusammenhang*, als vertraute Behausung, in der es sich wohnen lässt. Wir leben »am Ende der Welt, aus der das Subjekt als solches verschwunden ist, da es mit nichts mehr in Verbindung steht« (WAV 19, vgl. FS 186). Zurück bleiben die Dinge, widerständig und fremd, glücklich ohne uns, die notorisch Unglücklichen, vom Objekt Enttäuschten.

7.2.3 *Das Prinzip des Bösen*

Verführung und Angst vor der Verführung, Verzauberung und Entzauberung, Rätsel und Transparenz, Illusion und Simulation, Objekt und Subjekt: Ein regelrechter *Krieg der Logiken* wird hier ausgefochten, ein ununterbrochener Kampf zwischen dem Realitätsprinzip und seinen Feinden. Der Feind aber ist überall – überall dort, wo das System der Transparenz und der Weißwaschung an seine inneren Grenzen stößt und sich entsprechende Gegenreaktionen bilden. Eine absolut weißgewaschene Gesellschaft entspricht einer »Hölle des Gleichen« (TB 131–142), die kein Mensch auf Dauer erträgt und gegen die er mit der Ausbildung von »Antikörpern« (TB 122) reagiert.¹⁸¹ »Gegen diese gänzlich operationale, objektive und alternativlose Welt entwickelt sich die Realitätsverweigerung, die Realitätsverleugnung.« (IB 29)

Die Menschen, so Baudrillard, bilden eine »Allergie gegen die Gesellschaft« (PV 217) aus, die schließlich in »Indifferenz und Haß« (PV 215–223, vgl. SO 91–95, CA 141–155) umschlägt. Diese »negative Leidenschaft« (PV 221) ist für Baudrillard ein fast natürlicher, unausweichlicher Vorgang, letztlich sogar ein Lebenszeichen: »Gegen die Perfektion des Systems ist der Haß eine letzte vitale Reaktion« (PV 223). Er ist das letzte große kollektive Gefühl, das unter der Oberfläche des Spektakels die Massen aller Welt solidarisch miteinander verbindet: »Something in all men profoundly rejoices in seeing a car burn« (MP 141). Wo immer die »Hegemonie des Realen« (PV 100) herausgefordert wird, wo immer gegen die Totalität der Welt rebelliert wird, ganz gleichgültig aus welchen Motiven, da ist den Revoltierenden die untergründige Sympathie der schweigenden Massen sicher, die jedes noch so katastrophale Ereignis mit klammheimlicher

¹⁸¹ An diese Überlegung schließt Baudrillard einen ganzen (mitunter etwas weit herbeigehten) Diskurs des ›Viralen‹ an, in dem so unterschiedliche Phänomene wie Krebs, AIDS und Computerviren allesamt als Abwehrreaktionen gegen die Überfülle der Welt interpretiert werden, als allergische Reaktionen gegen ein »Universum tödlicher Sauberkeit« (TB 71), als »Gegenmittel zum Prinzip der sexuellen Befreiung« (TB 77) oder als »Form der Sabotage des universellen Kommunikationsprinzips« (TB 77). Sogar die Naturkatastrophen »scheinen eine Form der Allergie zu sein: die Natur lehnt den operationalen Eingriff des Menschen ab« (TB 83).

Freude und Popcorn verfolgen. »Das kann bis zur Inszenierung einer kollektiven Katastrophe gehen, nur um des Schauspiels willen« (PV 68). Auch Baudrillard verweigert sich dieser heimlichen Revolte nicht: »Wir alle sind heute Realitätsdissidenten, zumeist klandestine Dissidenten« (IB 31).

Was mit dem ›bösen Geist des Objektes‹ noch recht harmlos begann, steigert sich nun also zu einer ausgewachsenen *Theorie des Bösen*.¹⁸² Immer wieder liebäugelt Baudrillard sogar mit den Ideen des Manichäismus und der Katharer (VW 181, FS 96, F 81, Dyakov 2009) – jener Häretiker, für welche die Welt ein einziger Ort der Schlacht zwischen dem Prinzip des Guten und dem Prinzip des Bösen war; denn das Böse gehört unausweichlich zur Konstitution der Welt und kann innerhalb der Welt darum nie überwunden werden. »Man kann nicht das Gute befreien, ohne das Böse zu befreien.« (IB 45) Je vollkommener der Sieg des Guten, desto unaufhaltsamer entsteht das Böse als Gegenreaktion, wie die Abwandlung eines berühmten Hölderlin-Zitates auf den Punkt bringt: »Da, wo das Rettende wächst, wächst die Gefahr auch« (CM V 109).

In *Die Intelligenz des Bösen* relativiert Baudrillard diesen theologischen Diskurs aber auch wieder. So weist er die »metaphysische Illusion des Manichäismus« (IB 139) zurück, die dem Bösen eine tatsächliche Existenz zuspricht, und stellt klar: »Das Böse besitzt keine objektive Realität.« (IB 139) Wie vormals die Todesrevolte, ist auch das Böse nur eine Metapher für das Prinzip der Reversibilität und die »Herausforderung des Seins« (FS 97), die der Widerstand der Objekte gegen die menschengemachte Ordnung der Dinge darstellt. Die Kraft des Bösen ist nichts anderes als »jene Energie, die von der Nicht-Vereinheitlichung der Dinge herrührt – sofern das Gute als Vereinheitlichung der Dinge in einer totalisierten Welt definiert wird« (PW 31).

Derart metaphorisch gewendet ist das Böse darum nicht, wie in der christlichen Theologie, der absolute Feind, das zu besiegende Übel schlechthin. Erst die Abschiebung ins Dunkel des Verfemten lässt die Energien, die wir als ›böse‹ bezeichnen, tatsächlich diabolisch werden. So erscheint das Böse als Resultat einer verhinderten Beziehung, als Zurückschlagen des Ausgeschlossenen, das nur darum so sinnlos wütet, weil es als ›verfemter Teil‹ aus der Sphäre des Sinns verbannt ist. Anders als noch in seiner Theorie des symbolischen Tausches aber glaubt Baudrillard nicht mehr an die Möglichkeit, dass sich die zerbrochenen Scherben der Beziehung zum Verfemten wieder zusammenfügen lassen. Denn das Symbolische ist nur als kollektive Praxis denkbar, und auf die wagt Baudril-

¹⁸² Sie wird vor allem in *Die Transparenz des Bösen* und *Die Intelligenz des Bösen* systematisch ausgeführt. Erste Erörterungen reichen jedoch weiter zurück (FS 220–232), und schon die Verführung wird, wenn auch ohne weitere Erläuterung, dem »Reich des Bösen« (V 7) zugeschlagen. Zu Baudrillards Theorie des Bösen vgl. auch Günzel/Ott 2003 sowie Pawlett 2007: 126–132.

lard, anders als noch in *Der symbolische Tausch und der Tod*, nicht mehr zu hoffen.

Es bleibt bei der »Unversöhnlichkeit« (TB 160–167) des Bösen, die durch die fortgesetzten Versuche der Weißwaschung nur weiter auf die Spitze getrieben wird. Die Folgen sind katastrophal und durchaus nicht immer so verführerisch, wie es die abstrakte Formulierung vom ›Prinzip des Bösen‹ nahelegt. Nicht nur brennende Autos, auch Terrorismus und sogar Rassismus (PV 200 f.) sind schließlich Erscheinungsformen des Bösen. So stößt Baudrillards geheime Faszination für die Abgründigkeiten des Bösen rasch wieder an ihre Grenzen. Obgleich er sich einmal sogar als ›Nihilist‹ bezeichnet (SS 159–164), ist er doch viel mehr noch, bis zuletzt, »durchaus ein Moralist« (VW 179). Dass es »notwendig ist«, das Böse »zu bekämpfen«, darüber ist auch er sich im Klaren (PW 34). »Man kann es nicht wollen; dies ist eine Illusion, ist ein Widersinn« (IB 139), und zwar eine Illusion im schlechten Sinne des Wortes. Auch das Böse ist kein gangbarer Ausweg aus der Ödnis der entzauberten Welt. Welcher Weg bleibt uns stattdessen?

7.3 Für eine poetische Übertragung der Situation

7.3.1 Die poetische Übertragung der Situation

Nicht erst seit dem Scheitern der politischen Hoffnungen, aber deutlich vermehrt seit Ende der 70er Jahre, die er als politischen Niedergang erlebt hatte, wendet sich Baudrillard dem Feld des Ästhetischen zu. »Poetische Übertragung der Situation« (UT 149–205), lautet programmatisch das dritte und letzte Hauptkapitel in *Der unmögliche Tausch*. An einer Stelle spricht er auch von der »poetische[n] Umkehrung der Situation« (UT 151), wodurch er Bezüge zum Prinzip der *Reversibilität* herstellt. Diese Umkehrung besteht zunächst in einer *Umkehrung der Sichtweise*.¹⁸³ Anstatt die Herrschaft der Transparenz und der Simulation (ausschließlich) als tragisches Ende der Welt zu beklagen, wechselt Baudrillard auf die andere Seite der Gleichung und gewinnt all dem auch positive Seiten ab. Denn, erneut mit Hölderlin gesprochen, diesmal im Original: »Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.« (Hölderlin 1999 [1802/1803]: 350)

Nicht nur ist die Realität eine Gegenreaktion gegen die Illusion, auch die Illusion reagiert auf die Hegemonie des Realen, indem sie neue Unbestimmthei-

¹⁸³ Möglich, dass Baudrillard bei diesem Gedanken von Raoul Vaneigem's situationistischem *Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen* (1967) inspiriert ist, in dem von einer »Umkehrung der Perspektive« die Rede ist: »Je mehr sich das erschöpft, dessen Funktion die Austrocknung des täglichen Lebens ist, desto mehr siegt die hervorbrechende Lebenskraft über die Macht der Rolle. So setzt sich die Umkehrung [renversement] der Perspektive in Kraft.« (Ebd.: 147).

ten ins Spiel bringt. »Es ist gerade die Vollendung der Realität, die der radikalen Illusion einen Platz einräumt.« (UT 165) Je vollkommener die Entzauberung der Welt fortschreitet, desto mächtiger schlägt das Pendel zurück auf die Seite des Zaubers. Die Simulation selbst, in der die Hegemonie des Sinns *ad absurdum* geführt wird, mündet in eine Ungewissheit, die »für die Singularität des Denkens, des Ereignisses, der Sprache, des Objekts und des Bildes Platz schafft« (UT 165).

Bereits in *Von der Verführung* hatte Baudrillard zwischen zwei verschiedenen Formen der Simulation, *entzauberter* und *verzauberter* Simulation, unterschieden. »Entzauberte Simulation: der Porno – wahrer als das Wahre – das ist der Gipfel des Simulakrums. Verzauberte Simulation: das trompe l'œil – falscher als das Falsche – das ist das Geheimnis des Scheins.« (V 86, vgl. IDÄ 93) Auch die Simulation kann sich mitunter zur »Simulationsleidenschaft« (FS 225) steigern und wird dann als »destruktive Hypersimulation« (KK 74, vgl. PS 35, SSM 37, 55, V 26) zur Waffe gegen das System. Dasselbe gilt für die Kräfte der Verführung und des Weiblichen, die den Diskurs der Macht jederzeit durch ihre Kraft des Sinnzusammenbruchs implodieren zu lassen drohen: »Jeder Diskurs ist von der plötzlichen Reversibilität oder der Absorption durch seine eigenen Zeichen bedroht, ohne eine Spur von Sinn. [...] Verführung und Weiblichkeit sind unabdingbare Kehrseiten des Sex, des Sinns, der Macht« (V 8).

Das aber bedeutet, dass die Verzauberung der Welt und die Wiedereinführung des Geheimnisses nicht erst proklamiert werden müssen, sondern dass die subversiven Kräfte durch das System selbst hervorgebracht werden, der Regel der Reversibilität folgend. Das Andere des Systems, das Geheimnis und die Verführung liegen nicht außerhalb der Welt, sondern mitten in ihr. »Man muß also immer und überall auf die Simulation wetten« (V 73), lautet die logische Konsequenz, in deren Folge die Simulation selbst zur befreienden Kraft wird:

»Wir sind nunmehr einer anderen Freiheit gemäß frei. Durch ihre Repräsentanten selbst von der Repräsentation befreit, sind die Menschen nunmehr frei, das zu sein, was sie sind, ohne den Weg über jemand anderen nehmen zu müssen, auch nicht den über die Freiheit oder das Recht, frei zu sein. Vom Wert befreit, sind die Dinge nunmehr frei, zu zirkulieren, ohne den Weg über den Tausch und die Abstraktion des Tauschs nehmen zu müssen. Die Wörter, die Sprache sind frei, zu korrespondieren, ohne den Weg über den Sinn nehmen zu müssen. [...] Auf diese Weise vollzieht sich die poetische Übertragung der Situation.« (UT 164)

Das Spiel ist noch nicht zu Ende gespielt, die Einsätze noch immer offen. »Ein und dieselbe, und zwar exakt dieselbe globale Situation können wir also entweder als Fluch – gemäß der allgemein verbreiteten kritischen Version – oder als einen Genuß erleben, der uns Zuflucht gewährt, als ein glückliches Geschick gewis-

sermaßen« (WAV 22). Es liegt an uns, ob wir die Illusion der Welt »entweder unglückliche oder glückliche Formen annehmen« (PW 41, vgl. UT 14) lassen. Wo aber finden sich diese glücklichen Formen?

7.3.2 Baudrillard und die Kunst

Bereits *Der symbolische Tausch und der Tod* schließt mit längeren Überlegungen zum Prinzip des Poetischen, wie es sich für Baudrillard idealtypisch im Anagramm und im Witz verkörpert, denen beiden eine ›Vernichtung des Werts‹ gemeinsam ist (vgl. 4.2.2). Und schon in seinen ersten Werken finden sich Ausführungen zur bildenden Kunst, insbesondere zur Pop-Art Andy Warhols, der er große Bewunderung entgegenbringt.¹⁸⁴ Anfang der 80er Jahre arbeitet er mit der Konzeptkünstlerin Sophie Calle zusammen, für deren Fotoserie *Suite vénitienne* er 1983 einen begleitenden Text verfasst.¹⁸⁵ Von Anfang an bilden kunsttheoretische Überlegungen also einen konstanten, wenn auch insgesamt eher untergeordneten Strang in Baudrillards Denken.¹⁸⁶

In seinem 1996 veröffentlichten Aufsatz »Le complot de l'art« (engl.: »The Conspiracy of Art«, CA 25–29) präsentiert Baudrillard sich zunächst als erbitterter Gegner der Gegenwartskunst. Deren Wesen sei längst vollständig in Kommerz aufgegangen, verfangen in der *Nullität* (»nullity«, CA 27) einer phantasielosen Verdopplung der Wirklichkeit. »Was wir heute Kunst nennen«, hieß es kurz zuvor bereits, »scheint von einer unheilbaren Leere zu zeugen.« (IDÄ 99) Anstatt die Realität zu negieren und zu transzendieren, um ihr eine *andere Welt*, die Welt der Illusion gegenüberzustellen, ist Kunst heute nur ein weiterer Schauplatz des Realen:

»The adventure of modern art is over. Contemporary art is only contemporary of itself. It no longer transcends itself into the past or the future. Its only reality is its operation in real time and its confusion with this reality. Nothing differentiates it from technical, advertising, media and digital operations. There is no more transcendence, no more divergence, nothing from another scene: it is a reflective game with the contemporary world as it happens. This is why contemporary art is null and void: it and the world form a zero sum equation.« (CA 89)

¹⁸⁴ Vgl. CS 114–121, CPES 103–111, 1988, 1990, IDÄ 98–100, PV 119–133. Einer der Texte (Baudrillard 1988) ist als Nachwort zu Warhols *Silkscreens from the Sixties* abgedruckt.

¹⁸⁵ Wiederabgedruckt in Baudrillard 2008b: 71–82, gekürzt in FS 159–162 und TB 180–185.

¹⁸⁶ Zu Baudrillards Verhältnis zur Kunst siehe umfassend Danko 2011, Gente 2005, lesenswert auch Kellner 2006 sowie Dobbe 1994, die Baudrillard mit Lyotard vergleicht.

Wo die Kunstwerke einst einen imaginären Raum eröffnet hatten und dadurch eine metaphysische Kraft der Realitätsverleugnung entfalten konnten, da wird heute weder Bestehendes negiert noch Neues eröffnet. In der zeitgenössischen Kunst regiert die Banalität des Alltags, wie Baudrillard nicht zuletzt den nach ihm benannten *Simulationisten*, allen voran Jeff Koons, vorhält.¹⁸⁷

Auch die Kunst hat ihren Canetti-Punkt, den »vanishing point of art«¹⁸⁸ (VPA, 1987), überschritten. Gleichzeitig lebt sie, wie alle Dinge, die ihr Ende überlebt haben, als Simulakrum weiter. Was einst Kunst war, ist ins »Trans-ästhetische« (TB 21–26, vgl. CA 25) diffundiert und breitet sich in Form einer »allgemeinen Ästhetisierung des Alltagslebens« (TB 18) über die gesamte Gesellschaft aus. Kunst ist überall, am wenigsten aber im Kunstsystem selbst. Dort geht es um Differenz- und Distinktionswerte, Marktwerte und Auktionspreise (CPES 102–122), um Kunstwerke selbst dagegen nur als Besitztümer der Sammler-Bourgeoisie. »Museums play the role of banks in the political economy of paintings« (CPES 122), hatte Baudrillard bereits 1972 festgestellt.

Baudrillards Position gegenüber dem Kunstsystem gleicht der eines *Ikonoklasten*, als welchen er sich selbst denn auch bezeichnet – eines Ikonoklasten aber, der nicht gegen die Bilder als solche ankämpft, sondern gegen den *Götzendienst* an den Bildern, noch dazu an den *falschen* Bildern.¹⁸⁹ So kommt in seinen Anklagen *ex negativo* immer auch zum Vorschein, was er sich unter einer Kunst vorstellt, die ihren Namen verdient: »Art is about inventing another scene, inventing something other than reality« (CA 77). Seine Faszination gilt der Renaissance und mehr noch dem Barock, dem Zeitalter des Theaters, der Illusionskunst und des *Trompe l'œil* – einem Zeitalter, das energiegeladene Kunstwerke hervorgebracht hat, in denen das Spielerische und Rituelle, die Herausforderung und das Duell

¹⁸⁷ Zu Jeff Koons, der heute eher unter dem Label Neo-Pop verbucht wird, vgl. Baudrillard 1990e: 14–16, 1992a: 73 f., CM IV 92; allgemein zum Simulationismus, auch bekannt als Neo-Geo, der »Hot New Cool Art« im New York der Jahre 1986 und 1987, siehe Heartney 1987, Kester 1987 sowie TB 22–25. Vor allem der neben Koons wichtigste Vertreter dieser Strömung, Peter Halley, berief sich immer wieder auf Baudrillard (Halley 1988). Dessen Distanzierungen, unter anderem bei einem Vortrag in New York 1987 (VPA), schlugen entsprechend hohe Wellen: »Baudrillard sent shock waves through the New York art world« (Kester 1987: 20). Wie groß seine Bedeutung für die Szene gewesen sein muss, belegt indirekt auch die Ausstellung »Resistance (Anti-Baudrillard)« im Februar 1987, auf der Werke von Joseph Beuys, Barbara Kruger, Jenny Holzer u. a. gezeigt wurden (vgl. White Columns, o. J.).

¹⁸⁸ Der auch im Original englische Titel ist doppeldeutig: Einerseits verweist er auf den Canetti-Punkt (vgl. IE 15, IB 97 f.), andererseits ist »vanishing point« das englische Wort für den Fluchtpunkt in der zentralperspektivischen Malerei, mit der Baudrillard sich ebenfalls beschäftigt hat (V 86–95).

¹⁸⁹ Die mittelalterlichen Ikonoklasten (Bilderstürmer) tauchen in Baudrillards Werk immer wieder auf (vgl. u. a. PS 12 f., VPA 201, 209 f., IDÄ 94 f.). Zu den verschiedenen Typen des Ikonoklasmus vgl. Bruno Latour (2002: 46–61), in dessen Typologie Baudrillard (wie auch Latour selbst) dem »Typ B« zuzurechnen wäre, der sich nicht gegen die Bilder als solche, sondern gegen ihre Entleerung richtet.

eine zentrale Rolle spielen.¹⁹⁰ Aber auch die moderne Kunst vor dem Überschreiten ihres ›vanishing points‹ hatte für Baudrillard an der utopischen, die Realität negierenden Kraft der Kunst noch teil: »For art, the orgy of modernity consisted in the heady deconstruction of the object and of representation. During that period, the aesthetic illusion remained very powerful« (CA 25).

Es ist also kein konservatives Festhalten am Althergebrachten, wenn Baudrillard das Gros der Gegenwartskunst verwirft. »I certainly have no nostalgia for old aesthetic values« (CA 63), insistiert er. Das zeigt sich nicht zuletzt an seiner Stellung zu Andy Warhol, der für ihn einen »Höhepunkt des 20. Jahrhunderts« (Baudrillard 1990e: 10) darstellt. Warhols Pop-Art der 60er Jahre markiert für ihn exakt jenen Umschlagpunkt, der das Zeitalter der Kunst von demjenigen der Nicht-Kunst trennt, und eben diese historische Schlüsselposition verleiht Warhols Kunst eine einzigartige Kraft. Sein Spiel mit der Banalität der Warengesellschaft war selbst noch nicht banal, sein »Maschinen-Werden« (IDÄ 98) vielmehr ein radikales Ereignis: »He still managed to bring out simulation as a drama« (CA 43). Warhols Siebdrucke von Suppendosen und Popstars schleuderten der Kunst ihre eigene Nichtigkeit entgegen – aber in einem historischen Moment, als diese Nichtigkeit noch eine radikale Herausforderung des Kunstsystems darstellte. »Warhol trieb die Kunst konsequent in die Indifferenz und Banalität, der Akt selbst jedoch war singulär.« (Danko 2011: 239) An der Grenze zweier Epochen operierend, versetzte Warhol der sterbenden Kunst auf heroische Weise den Todesstoß, während seine Epigonen nur noch ihren Kadaver malträtieren.

Es scheint also zunächst die *soziale Wirkung* zu sein, nach der Baudrillard die Kunst beurteilt. Aber diese kommt andererseits doch nicht zustande ohne eine dem Werk selbst innewohnende Intensität, die ihm erst die geistige Kraft verleiht, von der diese Wirkung ausgeht. In *Der unmögliche Tausch* konkretisiert Baudrillard diesen Gedanken anhand zeichentheoretischer Überlegungen. Im gelungenen Kunstwerk findet sich eine unauflösbare Einheit von Zeichen und Bezeichnetem, eine »Reversibilität von Zeichen und Ding« (UT 170), die das Kunstwerk von den Zeichen der Semiokratie abhebt und stattdessen dem Prinzip des Symbolischen und zugleich des Singulären annähert. Kunst ist singulär, sofern sie ein *Exempel an sich selbst* statuiert: »Wenn man die Kreuzigung ausdrücken soll, muß das Zeichen, das sie zum Ausdruck bringt, selbst gekreuzigt sein.« (UT 172) In einem gelungenen Kunstwerk sind Signifikant und Signifikat miteinander identisch, ja *annullieren* sich gegenseitig – womöglich bis hin zu jener »Abschaffung des

¹⁹⁰ Zum Theater siehe u. a. STT 81, FS 73–75, 1984b sowie das Interview zu Antonin Artaud in CA 217–236; zum nicht zu unterschätzenden Einfluss Artauds auf Baudrillard vgl. auch Artauds Buch *Das Theater und sein Double* (1938), das in mancherlei Hinsicht an Baudrillard erinnert, der Artaud zudem den Titel eines Aufsatzes (»Unser Theater der Grausamkeit«, KK 7–18) gewidmet hat. Zum Trompe l'œil vgl. die Literaturhinweise in Anm. 124.

Signifikanten« (STT 349), die Baudrillard einst dem Anagramm und dem Witz zugesprochen hatte und die eine ganz eigene »Quelle des Genusses« (STT 352) darstellt.¹⁹¹ In *Die Intelligenz des Bösen* wiederum verbindet er diesen Genuss des Kunstwerks mit den Formen des *Spiels*, die Roger Caillois (1958) einst beschrieben hatte:

»Jedes geschaffene Objekt, sei es visuell oder analytisch, konzeptuell oder fotografisch, muß alle Dimensionen des Spiels in einer einzigen wiederfinden: das Allegorische, das Darstellende (*mimicry*), das Agonale (*agôn*), das Aleatorische (*aléa*) und das Rauschhafte (*ilinx*). [...] Ein Werk, ein Objekt, eine Architektur, ein Foto, doch ebenso ein Verbrechen, ein Ereignis muß folgendes: Es muß Allegorie von etwas sein, Herausforderung von jemandem sein, den Zufall ins Spiel bringen und den Rausch herbeiführen.« (IB 187, vgl. Danko 2011: 255 f.)

So ist es nicht der geschichtliche Augenblick allein, es sind *auch* die Qualitäten der Kunstwerke selbst, die etwa den Bildern Warhols ihren ereignishaften Charakter verleihen. »Die Stars von Warhol haben, wenn auch banalisiert durch den Siebdruck, intensiv etwas vom Tod, vom Schicksal zum Ausdruck gebracht...« (Baudrillard 1990: 16). Und doch bleibt es stets nur ein kurzer, »aufblitzender Moment« (UT 172), in dem sich beide Seiten, Werkqualitäten und historische Situation, auf singuläre Weise verbinden und ihre symbolische Wirkung entfalten. Die Radikalität der Kunst ist ein zerbrechliches Gut, unablässig bedroht von der Entschärfung durch die »Einbalsamierung im Museum« (P 146) und die Eingliederung in die Ordnung des Diskurses.¹⁹²

¹⁹¹ Baudrillards Charakterisierung der ästhetischen Funktion als Rückwendung des Zeichens auf sich selbst, durch welche das Kunstwerk in seiner sinnlichen Qualität zum absoluten Gegenstand wird, verweist auf formalistische und strukturalistische Kunsttheorien, insbesondere auf Jan Mukařovský, aber auch auf Hegel; vgl. hierzu Koppe 1983: 31, 51, 166–169. Außerdem bringt Baudrillard in diesem Zusammenhang den Begriff des *Fetischs* ins Spiel (UT 175–177). Auch der Fetisch (beim sexuellen Fetisch z. B. ein weiblicher Strumpf) verkörpert an sich selbst dasjenige, worauf er verweist (den weiblichen Körper); er wird *selbst* zum Objekt der Lust. So durchbricht er die Logik des Zeichens: »Das fetischisierte Objekt entzieht sich aller Differenz und wird buchstäblich« (UT 177). Zum Fetischismus siehe auch FI.

¹⁹² Vgl. in diesem Zusammenhang den Begriff der ›récupération‹ bzw. ›Rekuperierung‹, den die Situationistische Internationale (1966), von der sich auch Baudrillards Kritik der Kunst tief beeinflusst zeigt, einst geprägt hatte.

7.3.3 Von der Zauberkraft des Bildes: Baudrillard und die Fotografie

Eben weil die Kunst so zerbrechlich ist, will Baudrillard über konkrete Werke und Künstler am liebsten gar nicht sprechen (vgl. P 152 f., PV 119, CA 217). Auch über seine eigenen Kunstwerke – seine Fotografien – verliert er kaum Worte.¹⁹³ Auf keinen Fall will er sich als professionellen Fotografen verstanden wissen: »Ich gehe da hinein wie der erste Mensch.« (Baudrillard 1992a: 75) Noch weniger möchte er seine Bilder mit seinen Theorien verbunden sehen (Baudrillard 1993f: 32). Trotzdem nimmt seine unentwegte Suche nach dem Zauber der Welt und dem Rätsel des Objekts kaum irgendwo stärkere Konturen an als in seinen Fotografien.¹⁹⁴ Besonders deutlich wird dieser innere Zusammenhang im Kontext seiner bildtheoretischen Überlegungen zum Ende des Bildes in der Bilderflut, als deren sinnfälligstes Beispiel er, wie bereits erwähnt, immer wieder die *Pornografie* anführt.¹⁹⁵

Der Porno ist für Baudrillard der Inbegriff der Entzauberung, in ihm regiert die absolute Sichtbarkeit. Im pornografischen Bild (eben darin unterscheidet es sich vom erotischen Bild) ist alles restlos sichtbar, jede Intimität perfekt ausgeleuchtet und in maximaler Detailtreue abgebildet. Baudrillard nennt die »pornographische Hyperrealität« (FS 70) auch *obszön* – allerdings nicht so sehr aufgrund des sexuellen Inhaltes, sondern aufgrund ihrer formalen Qualitäten, die aus dem Bild einen »Operator der Sichtbarkeit« (IB 81) machen, ein Medium der Produktion und des Realitätsprinzips. Seine Definition des Obszönen lehnt sich dabei an die Definition des Hyperrealen an: »Sichtbarer als das Sichtbare, das ist das Obszöne.« (FS 66)

Der Begriff des Obszönen dient Baudrillard zu einem nur im Französischen möglichen Wortspiel zwischen der ›Szene‹ (›scène‹) und dem ›Obszönen‹ (›obscène‹), das ein weiteres Mal die Faszination für das Theater zum Ausdruck bringt.¹⁹⁶ Der Gegensatz der beiden Begriffe ist *räumlich* zu verstehen: Während

¹⁹³ Nur in Gesprächen äußert er sich gelegentlich, so etwa in Baudrillard 1992a, 1993f, P 133–149.

¹⁹⁴ Die meisten der Fotografien sind in dem Band *Fotografien/Photographies/Photographs* (PH, 1999) gesammelt, der auch zwei wichtige Aufsätze enthält: »Denn die Illusion steht nicht im Widerspruch zur Realität...« (IWR, 1998) und »Es ist das Objekt, das uns denkt...« (Baudrillard 1999b). Siehe außerdem »Jenseits von Wahr und Falsch oder Die Hinterlist des Bildes« (JWF, 1986; ungekürzt: *The Evil Demon of Images*, 1984c), die Passagen zur Fotografie in PV, UT, IB und WAV sowie Weibel 1999, Maak 1999, Wetzel 2005, Butler 2005, Haladyn 2006, Coulter/Reid 2007, Coulter 2008.

¹⁹⁵ Zur Pornografie siehe das – bereits 1976 verfasste (vgl. UD 251–259) – Kapitel »stereo-porno« in V 45–56 sowie OF 16–18, FS 12, 64–73, AS 18–20, VFS 116, PW 27. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Analyse der Folterbilder von Abu Ghraib, »The Pornography of War« bzw. »War Porn« (Baudrillard 2004e).

¹⁹⁶ Siehe hierzu auch den Text »Die Szene und das Obszöne« (Baudrillard 1984b), zum Teil identisch mit FS 59–84. Diesmal handelt es sich nur um ein Wortspiel, denn *scène* und *obscène* sind etymologisch nicht miteinander verwandt, wie Baudrillard selbst anmerkt (PW 27).

die Szene – im Theater, im gelungenen Gemälde oder auch in manchem Film¹⁹⁷ – einen imaginären Raum der Vorstellung *öffnet* und so dem Betrachter Platz für die eigene Phantasietätigkeit lässt, *verschließt* das Obszöne diesen Raum, indem es eine »absolute Nähe der gesehenen Sache« (FS 71) erzeugt, in der keine Leerstellen existieren. »Obszön ist, was [...] den so raren und kostbaren Raum der Erscheinungen usurpiert.« (IB 82) Das Obszöne *besetzt* den Raum, während die Szene ihn *freisetzt* und in Bewegung bringt.

»Damit etwas eine Bedeutung bekommt, braucht man eine Szene, aber eine Szene gibt es nur, wenn es eine Illusion gibt, ein Minimum an Illusion, an imaginärer Bewegung und an Herausforderung des Realen, das einen mitreißt, verführt und in Aufruhr versetzt.« (FS 78)

Letztlich üben für Baudrillard alle Bilder, die diesen Namen verdienen – die »echten« Bilder (WAV 41, vgl. IB 85) – diese verführerische Wirkung aus. »Ein Bild muß [...] souverän sein, es muß über seinen eigenen symbolischen Raum verfügen.« (WAV 41) Dem Verschwinden des Bildraums im Obszönen entspricht für Baudrillard darum eine regelrechte »Gewalt gegenüber dem Bild« (IB 79, vgl. GT 47), ja eine »Ermordung des Bildes« (IB 82, vgl. WAV 40).¹⁹⁸ Selbstverständlich beschränkt sich diese Tendenz zur »Desimagination des Bildes« (IDÄ 91) nicht auf die Pornografie im engeren Sinne, sondern erstreckt sich auf alle Bilder bzw. ›Nicht-Bilder‹, die dem Prinzip des Sichtbaren und damit dem Paradigma der Produktion unterworfen sind: »die meisten Fotos« sowie »die Medienbilder im allgemeinen« (IB 81).

Aber es gibt auch Bilder, die sich dieser Tendenz zur ›Desimagination‹ verweigern. Insbesondere die (analoge) Fotografie bildet für Baudrillard eine – mögliche – Gegenkraft zur allumfassenden Sichtbarkeit des Visuellen.¹⁹⁹ Zwar gilt gerade die Fotografie gemeinhin als *Medium des Realen*, das durch seine Objektivität und Detailtreue besticht (zur Theoriegeschichte der Fotografie vgl. Stiegler 2006). Im Moment der Belichtung, so der klassische Diskurs der Fotografie seit ihrem Aufkommen im 19. Jahrhundert, schreibt sich die Spur des fotografierten Gegenstands ohne menschliches Zutun und damit objektiv als ›Schrift des

¹⁹⁷ Im Bereich des Films, der wie die Kunst von einer »Tendenz zu einem Verlust der Magie des Kinos« (P 161, vgl. KK 49–56, SS 49–60, Clarke 2010) bedroht ist, sieht Baudrillard Regisseure wie Robert Altman, Jean-Luc Godard oder Michel Antonioni als »Ausnahmen« (P 162) an, aber auch David Lynch (Baudrillard 2003b).

¹⁹⁸ Siehe in diesem Zusammenhang erneut den auf Serge Daney zurückgehenden Begriff des ›Visuellen‹ (Anm. 126), auf den Baudrillard in IB 81 explizit Bezug nimmt.

¹⁹⁹ Eine nur *mögliche* Gegenkraft ist die Fotografie deshalb, weil ja auch die Bilder der Pornografie fotografische Bilder sind; es ist also nicht das Medium allein, das den Unterschied macht, sondern auch sein Gebrauch.

Lichts« (von gr. *photo*, »Licht« und *grápho*, »schreiben, malen, ritzen«) auf die Fotoplatte ein. Baudrillard wählt jedoch einen anderen, entgegengesetzten Weg, um die Fotografie zu denken. Zwar bezieht auch er sich auf den Augenblick der Belichtung und Einschreibung, allerdings sieht er darin nicht primär einen Wahrheitsgaranten. Das Foto besticht nicht durch seinen Realitätsbeweis, sondern als Dokumentation einer *Verführung*, ja eines *Duells* zwischen fotografierendem Subjekt und fotografiertem Objekt.²⁰⁰ »Das fotografische Bild ist dramatisch durch den Kampf zwischen dem Willen des Subjekts eine Ordnung, eine Sicht, durchzusetzen, und dem Willen des Objekts, sich in seiner Diskontinuität und seiner Augenblicklichkeit durchzusetzen.« (IWR 24)

Selbst dort, wo es dem Subjekt tatsächlich gelingt, dem Objekt sein Bild abzutrotzen, gewinnt am Ende doch wieder das Objekt, weil das Bild gerade nicht das *Objekt* festhält, sondern den zerbrechlichen Augenblick seines *Verschwindens*. »Er ist tot und er wird sterben«, hatte bereits Roland Barthes in *Die helle Kammer* (1980: 107) das Wesen der Fotografie an das Verschwinden des Objekts gekoppelt und ihr damit eher melancholische denn positivistische Funktionen zugeschrieben.²⁰¹ Auch Baudrillard spricht immer wieder von einer »Kunst des Verschwindens« (IWR 23, WAV 6, vgl. TM 85 f., 1997c), auf die alles ankomme: »Denn das Sterben hilft nichts, man muß zu verschwinden verstehen.« (CM 19) Mehr noch als das Objekt verschwindet für Baudrillard im Foto aber die das Objekt überlagernde Realität.²⁰² Die Fotografie ist der »magische Operator eines Verschwindens der Realität« (UT 190). Alles Semiotische, jeder Realitätseffekt muss zum Verschwinden gebracht werden, um zum Objekthaften selbst vorzustoßen: »Jedes fotografierte Objekt ist nur die Spur, die das Verschwinden von allem anderen hinterläßt.« (IWR 23) Das eigentliche Objekt der Fotografie ist nichts anderes als eben dieses Verschwinden und die magische Metamorphose der Welt, die dadurch erzeugt wird.

²⁰⁰ »Der Akt des Photographierens ist ein Duell, das heißt eine Herausforderung des Objekts und – im Gegenzug – eine Herausforderung durch das Objekt.« (UT 197).

²⁰¹ Baudrillard bezieht sich unter anderem in 1983e: 81, 1993f: 39, IWR 31 f., IB 83 und WAV 43 direkt auf *Die helle Kammer* (vgl. auch Zurbrugg 1997a), dabei überwiegend auf das »*punctum*« der Fotografie – »jenes Zufälligen an ihr, das *mich besticht* (mich aber auch verwundet, trifft)« (Barthes 1980: 36), und das sowohl auf das fotografische Detail wie auch auf die Zeit, das Verschwinden und den Tod bezogen ist (vgl. ebd.: 105 f., hierzu F 89).

²⁰² Dieser Aspekt entgeht Mike Gane (2000c: 95), der in Baudrillards späterer Fotografietheorie eine Abkehr von der Idee des Verschwindens sieht, im Unterschied etwa zu Baudrillards frühem Text über Sophie Calle, in dem vom Verschwinden des Objekts die Rede ist (Baudrillard 1983e: 81). Als *Verschwinden der Realität* bleibt diese Idee in verwandelter Form aber auch später noch von zentraler Bedeutung. Zu Baudrillards »Ästhetik der Erscheinung/des Verschwindens«, wiederum etwas anders akzentuiert, siehe auch Weibel (1999: 189).

»Es liegt alles in der Kunst des Verschwindens. Nur das, was durch das Verschwinden zustande kommt, ist wirklich anders – sofern das Verschwinden Spuren hinterläßt, daß es der Ort ist, wo ›der Andere‹, die Welt, das Objekt, erscheinen.« (IWR 23)

Derartige Passagen offenbaren ein gänzlich anderes Verständnis der Fotografie als jenes klassische, das in ihm eine getreue Wiedergabe der Wirklichkeit sieht. Auch alle anderen Bilder versteht Baudrillard derart antirealistisch: »Die Intensität eines Bildes entspricht exakt seiner Ablehnung des Realen, seiner Erfindung einer anderen Szene.« (IWR 22, vgl. IB 84) Entsprechend wenig hält er von der zunehmenden »Exaktifizierung« (FS 70) der Bilder oder gar von der technisch hochgerüsteten Digitalfotografie (WAV 24–46). Es ist gerade die Begrenztheit des (analogen) fotografischen Materials, die Körnung des Films und die damit verbundene Unschärfe des Bildes, welche die geheimnisvolle Ungewissheit der Welt zu reflektieren imstande ist. Die Fotografie ist kein Medium der Detailtreue, sondern ein *Medium des Detailverlustes*. Wie die Verführung, so entzieht auch das Foto (und das Bild überhaupt) dem Realen die Substanz:

»Aus einem Objekt ein Bild zu machen heißt, ihm nach und nach alle seine Dimensionen abzustreifen: Gewicht, Konturen, Geruch, Tiefe, Zeit, Kontinuität und natürlich die Bedeutung. [...] Demnach muß subtrahiert, immer subtrahiert werden, um das Bild im Reinzustand wiederzufinden. Dieser Abzug läßt das Wesentliche erscheinen: daß das Bild wichtiger ist als das, wovon es spricht, ebenso wie die Sprache wichtiger ist als das, was sie bedeutet.« (IB 84 f., vgl. IDÄ 92, IWR 22, WAV 35 f.)

In diese ›Ästhetik des Abzugs‹ reihen sich auch Baudrillards eigene Fotografien ein. Im Jahr 1981 erhält er einen Fotoapparat zum Geschenk (Zapf 2010: 21), und vor allem in den späten 80er und 90er Jahren erforscht er auf seinen vielen Auslandsreisen die Welt durch das verfremdende Auge der Kamera.²⁰³ Viele seiner theoretischen Überlegungen zur Fotografie lassen sich überhaupt nur vor dem Hintergrund seiner eigenen Bilder ganz verstehen, sind doch allzu viele andere Formen der Fotografie (etwa die Modefotografie oder die Pornografie) seiner Theorie diametral entgegengesetzt.

Was also zeigen die Bilder des Bildkritikers? Es ist nichts Spektakuläres zu sehen auf diesen Bildern, keine historischen Ereignisse oder sozialen Realitäten im engeren Sinne. Auch betätigt Baudrillard sich nicht als Ethnologe der Hyper-

²⁰³ Zunächst handelte es sich dabei um eine einfache Autofokus-Kamera, später legt er sich »more sophisticated cameras« (Baudrillard 1993f: 32) zu.

realität, um damit seine eigenen Theorien mit ›Beweisen‹ zu untermauern.²⁰⁴ Stattdessen sind es überwiegend Szenen des Alltags, die auf seinen Bildern festgehalten werden: Wäschestücke auf der Leine, mit Graffiti übersäte Hausfassaden, Schatten an den Wänden, eine Lampe auf dem Schreibtisch, ein aufgeschlagenes Notizheft neben einem Aschenbecher. Dazu immer wieder Spuren des Verschwindens und der Abwesenheit des Subjekts: ein leerer Sessel, eine Meerespromenade mit verlassenen Sitzgelegenheiten, ein angelehntes Fahrrad; das halb im Wasser versunkene, verrostete Wrack eines Autos. Trotz ihrer Alltäglichkeit aber sind diese Bilder nicht banal, im Gegenteil wohnt ihnen ein starker Reiz des Fremden und Poetischen inne. Es sind eigentümlich surreale und exotische, ruhige und zugleich lebendige Bilder, eingetaucht in satte, leuchtende Farben, wie sie das Licht der untergehenden Sonne auf die Gegenstände wirft.

Vielleicht liefert gerade das eigentümliche Licht einen Schlüssel zu Baudrillards Bildern. Denn einerseits wirken Licht und Farben hier beinahe unnatürlich, fast *bonbonhaft* übersättigt, gewissermaßen hyperreal. Zugleich aber ist es die Natur selbst, die das Licht auf diesen Fotos erzeugt, von denen tatsächlich viele in der leuchtenden Abendsonne entstanden sind. So oszillieren diese Bilder auf schwer bestimmbare Weise zwischen Künstlichkeit und Natürlichkeit, Subjekt und Objekt. Die Frage, woher ihr Licht genau kommt – aus der Natur selbst oder aus dem Subjekt, das den lichtempfindlichen Film einlegt, Brennweite und Belichtungszeit einstellt –, bleibt letztlich offen. »Die Fotografie ist die *écriture automatique* des Lichts« (IB 88), heißt es in *Die Intelligenz des Bösen* – der »Prototyp einer Buchstäblichkeit der Welt, bei der die Hand des Menschen nicht im Spiel ist« (IB 87, vgl. WAV 39–39). Zugleich aber ist es das Subjekt, das der Welt diese Buchstäblichkeit erst entlocken muss, indem es seine ganze Kunstfertigkeit darauf verwendet, das Licht der Natur in seinem Apparat einzufangen. Erst im Zusammentreffen beider Seiten entsteht der Zauber der Fotografie.²⁰⁵ So verwundert es nicht, wenn Baudrillard im Zusammenhang mit der Fotografie die antike Simulakrentheorie in Erinnerung ruft: »›Das Bild befindet sich am Schnittpunkt zwischen dem Licht, das vom Objekt ausgeht, und dem, das vom Blick ausgeht‹ (Platon)« (UT 192, vgl. 1999b: 38, IB 90).

Das Foto verbleibt im Zwischenraum des Unentscheidbaren. Es ist ein Index der Ungewissheit, der Unschärfe, die der Welt grundsätzlich innewohnt: »Es liegt etwas Unscharfes im Realen. Die Realität ist nicht scharf gestellt« (IB 85). Die

²⁰⁴ Nur einige wenige seiner Fotografien gehen in diese Richtung, gehören (meines Erachtens) eben darum aber auch zu seinen schwächeren Arbeiten; so etwa PH 74–77.

²⁰⁵ Rex Butler (2005) deutet Baudrillards Theorie der Fotografie vor diesem Hintergrund auch als *Versöhnung* von Subjekt und Objekt und damit als wichtige Korrektur seiner eher subjektfeindlichen Philosophie des Objekts.

vornehmste Aufgabe der Fotografie besteht folglich darin, diese Unschärfe und Ungewissheit der Welt noch zu verstärken:

»Und das echte Bild läßt dieses Zittern der Welt bewußt werden, welches auch immer die Situation oder der Gegenstand sein mag: Kriegsphotografie oder Stilleben, Landschaft oder Porträt, Kunst- oder Reportagenfoto. Auf dieser Stufe ist das Bild etwas, was Teil der Welt ist, was in dasselbe Werden, in die Metamorphose der Erscheinungen eingebunden ist.« (IB 85 f.)

So wird das Bild selbst zum Ereignis, zur Epiphanie des Objekts, des Singulären und Unvorhersehbaren, wie Baudrillard im selben Kontext erläutert: »Das Eigentümliche besteht nicht darin, das Ereignis zu illustrieren, sondern selbst ein Ereignis herzustellen.« (IB 86, vgl. UT 197)

7.3.4 Das radikale Denken und die 'Pataphysik

Nicht nur im »Ereignis des Photos« (UT 197), das ja eher eine Randposition in seinem Gesamtwerk einnimmt, findet Baudrillards Sehnsucht nach dem Ereignis eine unerwartete Erfüllung. Auch das theoretische Denken wird ihm zum Ereignis, und seine oft literarisch anmutenden Texte verstehen sich selbst als Versuche, den Leser zu verführen und von seinem Sinn abzulenken. Schon sein allererster erhaltener Text, bereits 1952 (!) verfasst, ist mitten im Niemandsland zwischen Theorie und literarischer Kunstschöpfung angesiedelt. »Pataphysik« (PP, 1952) lautet der Titel – ein kleines, überdrehtes, absurdes Traktat über die »Wissenschaft der imaginären Lösungen« (Jarry 1898: 27), die der französische Schriftsteller Alfred Jarry einst begründet hatte.

'Pataphysik

Die ruhmreiche Geschichte der 'Pataphysik beginnt mit dem französischen Schriftsteller Alfred Jarry (1873–1907), der zuerst durch sein satirisches Theaterstück *Ubu Roi* (*König Ubu*, 1896) bekannt wurde. Mit seiner grotesken, vulgären Ästhetik, die bei der Uraufführung 1896 schwere Tumulte auslöste, nimmt es zahlreiche Elemente des späteren Dadaismus und Surrealismus vorweg und ist als erster Vertreter des absurden Theaters anzusehen. Seine Hauptfigur, König Ubu, ist eine Parodie auf Jarrys Physiklehrer – ein dickbäuchiger, gefräßiger und skrupelloser Egomane, »dessen Zepter verblüffende Ähnlichkeiten mit einer Klobürste aufweist« (Ferentschik 2006: 17).

Die »Philosophie« der 'Pataphysik ist niedergelegt in den *Heldentaten und Lehren des Doktor Faustroll* (1898), ihrem fiktiven Begründer, der im Alter von 63 Jahren das Licht der Welt erblickte (Jarry 1898: 16). Das Wort orientiert sich an der Begriffsbildung für *Metaphysik*, die ursprünglich jenes Werk des Aristoteles bezeichnet, das rechts neben der *Physik* ins Regal gestellt wurde

und seitdem für jenen Teil der Philosophie einsteht, der »über« (gr. *meta*) die Physik hinausgeht. 'Pataphysik bezeichnet demnach jene Wissenschaft jenseits der Metaphysik, die auch diese noch übersteigt (ebd.: 27). Inhaltlich ist sie definiert als »Wissenschaft imaginärer Lösungen« (ebd.: 27); ein prototypisches Beispiel für pataphysische Wissenschaft ist die geometrische Berechnung der Oberfläche Gottes (ebd.: 100–103) oder der *aerodynamische* Nachweis, dass zwei plus zwei gleich fünf sein kann (Ferentschik 2006: 113). Der 'Pataphysik zugrunde liegt die Annahme einer prinzipiellen Ebenbürtigkeit von imaginärer Vorstellungswelt und Wirklichkeit, die mit einer entsprechenden philosophischen Aufwertung des Imaginären einhergeht. Da zudem die Welt in den Augen der Pataphysiker ohnehin von Vorstellungen regiert wird, praktizieren grundsätzlich *alle* Menschen unbewusst Pataphysik (ohne Apostroph), einige wenige aber auch bewusst (in diesem Fall mit Apostroph; vgl. Ferentschik 2006: 52).

Das *Collège de 'Pataphysique* wird erst 1948, lange nach Jarrys Tod, nach dem Vorbild der Freimaurer als Künstlergruppe in Paris gegründet; sein Emblem ist die *Spirale*, die bereits König Ubus dicken Bauch zierte. Zu den Mitgliedern des Collège zählen im Laufe der Jahre namhafte Persönlichkeiten wie Marcel Duchamp (1887–1968), Max Ernst (1891–1976), M. C. Escher (1898–1972), Joan Miró (1893–1983), Man Ray (1890–1976), Eugène Ionesco (1909–1994), Georges Perec (1936–1982), Dario Fo (geb. 1926), Umberto Eco (geb. 1932), Baudrillard sowie, nicht zu vergessen, die Marx Brothers. Das Collège ist unter anderem zuständig für die Publikation der Zeitschriftenreihe *Viridis Candela* (in der 2001 auch Baudrillards bis dahin unveröffentlichter Text von 1952 zum ersten Mal erscheint) und »fördert die 'Pataphysik in dieser und in allen anderen Welten« (Satzung).

Weiterführende Literatur: Jarry 1898, Ferentschik 2006.

Die 'Pataphysik ist ein meist nur wenig beachtetes, jedoch umso bedeutsameres Element im Denken Baudrillards. Er selbst bezeichnet sich in seinen *Cool Memoirs* als »Pataphysician at twenty« (CM II 83), wobei gerade in seinen *späteren* Texten immer wieder Verweise und Figuren aus dem pataphysischem Kosmos auftauchen – insbesondere König Ubu mit seinem kugelförmigen, alles verschlingenden Bauch und den schlechten Manieren, aber auch abstraktere Motive wie die *Tautologie* oder die *Spirale*.²⁰⁶ Diese ›pataphysischen‹ Stellen sind keineswegs bloße Randbemerkungen, sondern nehmen zum Teil zentrale theoretische Funktionen ein. Ein Beispiel dafür ist die These in *Der symbolische Tausch und der Tod*, dass das System sich, ganz wie »Ubus Bauch«, im Zustand einer »vollkommenen Kugelgestalt« befinde, deren totale Perfektion die absolute Grenze markiere, jenseits derer das System zu implodieren beginne (STT 12). Sogar seine das ganze Buch tragende Strategie der Todesrevolte, bei der man »den Tod gegen den Tod ausspielen« muss, klassifiziert er als »pataphysisch« (STT 13).

²⁰⁶ Vgl. exemplarisch STT 12, OF 19, SSM 34, 40 f., SS 91, FS 32, 86, 102, IE 9–22, PV 111 f., PW 77, IB 38, 74, 172; zu Baudrillards 'Pataphysik siehe auch F 4–6, CA 219 ff. sowie Genosko 1992, Teh 2006, Nechvatal 2007, Zapf 2010: 141–146, 228–243. Zur Spirale als Leitmotiv der 'Pataphysik siehe Ferentschik 2006: 102 f., zur Tautologie Genosko 1992: 156 f., dazu Jarry 1898: 67 f.

Die 'Pataphysik scheint also weit mehr als ein bloßes Hobby Baudrillards zu sein, vielmehr mitten im Zentrum seiner Theorie zu stehen. Was aber folgt daraus für die Einordnung eben dieser Theorie? Wenn sich deren zentrale Elemente als pataphysisch erweisen – sind sie dann womöglich ebenso sehr ›heiße Luft‹ wie die 'Pataphysik selbst, die Baudrillard in seinem frühen Text auch als »gewaltigen Furz« (PP 266) bezeichnet? »Vor dem Hintergrund dieser ›Methode‹ erscheinen alle Analysen Baudrillards als fragwürdig – entweder müssen sie Übertreibungen sein, oder sie beziehen sich auf zusammenphantasierte Zusammenhänge.« (Zapf 2010: 145, vgl. Köster 1991: 65) Die 'Pataphysik lässt Baudrillards Theorie noch einmal in neuem Licht erscheinen und erfordert eine grundlegende Neubewertung seines Denkens. Ist beispielsweise die Simulationstheorie womöglich nur eine *Theoriesimulation*, wie Falko Blask (1995/2002: 38–41) vermutet?

Wer die von Baudrillard ausgelegte Spur des Unsinnns aufnimmt, wird rasch fündig. »Wenn man von Simulation sprechen will, muß die Sprache selbst simulatorisch werden«, meint Baudrillard (1991c: 85, vgl. TM 74), der seine Schriften mitunter auch als »Theorie-Fiktion«²⁰⁷ (LNV 35) ausgibt. In der Tübinger Diskussion erläutert er sogar, die Simulationstheorie sei »eine Sache der Metapher« (TM 74), keine der Tatsachen:

»Ich bin da kein Soziologe; das hat mit der Soziologie nichts zu tun, also mit der Soziologie der sozialen Wirklichkeit. Die sozialen Tatsachen interessieren mich überhaupt nicht. [...] Wir müssen in diesem Rätsel bleiben, daß nicht klar unterscheidbar ist, was von der Metapher selbst weitergetrieben wird und in welchem Sinne es mit der Qualität der Wirklichkeit verbunden bleibt.« (TM 74f.)

Mehrmals beklagt er sich außerdem, dass man seine Theorien ganz zu Unrecht wörtlich genommen habe.²⁰⁸ »Selbst der Code und das Symbolische sind noch Simulationsbegriffe« (STT 14), bringt Baudrillard auch die letzten Reste seriöser Soziologie in seinem Werk ins Wanken. In den *Cool Memories* formuliert er gar eine »delirierende Selbstkritik«, in welcher er sich des Vergehens anklagt, »meine Phantasmen heimlich der Realität untergeschoben zu haben« und »system-

²⁰⁷ Falko Blask (1995/2002: 133) ist der Hinweis darauf zu verdanken, dass sich hinter dieser Formulierung eine Lyotard'sche Programmatik verbirgt: »Heute geht es darum, die Theorie zu zerstören. [...] Die Theorie destruieren heißt, eine oder mehrere Pseudo-Theorien zu machen. Das theoretische Verbrechen liegt in der Erstellung von Theorie-Fiktionen.« (Lyotard 1979a: 92 f.). Wolfgang Kramer (1998: 9) deutet Baudrillards Theorie-Fiktion dagegen als ›Übertreibung zur Wahrheit, d. h. als fiktive Zuspitzung realer Tendenzen, die aber erst durch diese Zuspitzung sichtbar werden.

²⁰⁸ »Die Simulakren werden heute überall in ihrer realistischen Version akzeptiert: es gibt Simulakra, es gibt Simulation. Übrigens ist die intellektuelle und mondäne Version dieser Vulgarisierung die schlimmste: alles ist Zeichen, die Zeichen haben die Realität abgeschafft usw.« (CM 248). Vgl. auch PV 157: »So äußert man die Idee des Simulakrums, ohne wirklich an sie zu glauben«.

matisch die Gegenposition zu den evidentesten und bestfundiertesten Begriffen eingenommen zu haben« (CM 45). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch seine persönliche Abwandlung der Definition der 'Pataphysik, die er als »imaginäre Lösung für nicht vorhandene Probleme« (PP 267) beschreibt. *Nicht vorhandene Probleme?*

Man möchte meinen, Baudrillard habe sich womöglich die ganze Zeit über einen einzigen, großen Scherz mit seinen Lesern erlaubt. Sogar frei erfundene Zitate, so etwa die biblische Weisheit des Ecclesiastes (Kohélet) am Beginn von *Simulacra and Simulation* (SS 1), hat er seinen Lesern untergeschoben (und sich darüber köstlich amüsiert, vgl. F 11). Doch auch zur pataphysischen Seite hin lässt sich sein Werk nicht einfach auflösen und derart vereindeutigen. Baudrillards Texte, daran besteht übers Ganze gesehen kein Zweifel, beschreiben eine »historische und gesellschaftliche Mutation« (STT 20), die auf »objektive Systemzustände« (FS 44) zurückgeht.²⁰⁹ Auch wenn man die Simulationstheorie nicht als ontologische Aussage über das Reale missverstehen sollte, ist sie doch immerhin als ernstgemeinte Diagnose einer *kollektiven Befindlichkeit* anzusehen.²¹⁰ Was aber, so bliebe dann zu fragen, bezweckt er damit, seine Theorie als Theoriesimulation zu denunzieren und dadurch die eigene Glaubwürdigkeit zu untergraben?

Erst nachdem man mit Baudrillards Metaphysik der Illusion vertraut ist, lassen sich seine pataphysischen Verwirrspiele nachvollziehen. Auch das Denken nämlich ist eines jener Felder der Illusion, auf welchen der Kampf gegen die Semikratie ausgefochten wird, die Dinge ihrer Signifizierung entrissen und ihres hegemonialen Sinnes beraubt werden, um stattdessen im Taumel der Verführung verwandelt und verzaubert zu werden; auch das Denken ist eine fatale Strategie. »Es gibt vielleicht nur eine einzige fatale Strategie: die Theorie.« (FS 220) Aber »Theorie«, das ist hier keine passive *theoria*, keine unbeteiligte ›Schau‹ des Wahren, sondern eine *aktive Intervention in den Lauf der Dinge selbst*, eine »paradoxe politische Intervention«, wie Holger Zapf (2010: 241) es auch formuliert. Die Funktion von Theorie besteht für Baudrillard nicht in der Abbildung der Realität, sondern darin, ihrer Herrschaft aktiven Widerstand entgegenzusetzen. »Die Position der Theorie kann nur die einer Herausforderung an das Reale sein.« (AS 77) So wird schließlich das Denken selbst zum ereignishaften Vorgang:

²⁰⁹ Werner Köster erkennt in Baudrillards Hauptwerk *zwei* wesentliche Einflüsse – 'Pataphysik und Situationismus –, was zugleich bedeutet, dass der pataphysische »Unsinncharakter« (Köster 1991: 65) durch ein zwar provokativ und ironisch vorgetragenes, politisch jedoch überaus ernstes Anliegen ausbalanciert wird.

²¹⁰ Zu den »drei Arten, Baudrillards Simulationstheorie zu lesen« (als Wirklichkeitsbeschreibung, als Beschreibung einer kulturellen Wirklichkeits*wahrnehmung* sowie als »Beschreibung theoretischer Positionen«, das heißt als Reflexion und Kritik bestehender Theorien), siehe Zapf 2010: 128–130. Vermutlich ist es nur die erste Lesart, gegen die sich Baudrillard richtet, wenn er sein Desinteresse an sozialen Tatsachen bekundet und sich über die allzu wörtliche Rezeption seiner Theorie beklagt.

»Also müssen wir eine Art Ereignis-Denken wiederfinden, dem es gelingt, die Ungewißheit zu einem Prinzip und den unmöglichen Tausch zu einer Spielregel zu machen, im vollen Bewußtsein, daß es weder gegen die Wahrheit noch gegen die Realität ausgetauscht werden kann.« (PW 74)

Immer wieder gebraucht Baudrillard in diesem Zusammenhang den Begriff des ›radikalen Denkens‹, dem er sogar eine kleine Schrift gewidmet hat.²¹¹ Das radikale Denken hat nicht zum Ziel, der Wirklichkeit zu entsprechen, sondern bezieht seine Kraft – ähnlich dem echten Bild – gerade aus seiner Ablehnung der Wirklichkeit. Anstatt Transparenz zu schaffen, führt das Denken das Geheimnis wieder ein:

»Chiffrieren, nicht dechiffrieren. Die Illusion erarbeiten. Illusion schaffen, um Ereignis zu schaffen. Rätselhaft machen, was klar ist, unbegreiflich das, was allzu begreiflich ist [...]. Die absolute Regel ist es, zurückzugeben, was man bekommen hat. Niemals weniger, immer mehr. Die absolute Regel des Denkens ist es, die Welt so zurückzugeben, wie wir sie bekommen haben – unbegreiflich – und wenn möglich noch etwas unbegreiflicher.« (PV 162–164, vgl. UT 205)

Dieses Ziel – die Welt ein wenig unbegreiflicher zurückzugeben – scheint bereits in Baudrillards frühen Werken im Hintergrund gestanden zu haben, wenn er etwa in seinen Analysen der Konsumgesellschaft die Dinge aus der Selbstverständlichkeit des alltäglichen Umgangs entrückt. So stellt er rückblickend fest: »Es galt zu versuchen, das Objekt – doch nicht nur es – vom Firnis seines Warenstatus zu befreien, ihm eine Unmittelbarkeit, eine rohe Realität zurückzugeben, für die kein Preis festgesetzt wäre.« (PW 16) Auf ähnliche Weise lässt sich die Simulationstheorie als Versuch interpretieren, die fraglose Evidenz der Massenmedien theoretisch aufzubrechen – durch eine Analyse, die inmitten der Banalität des Bildkonsums eine radikale Ungewissheit ins Spiel bringt, einen nagenden Zweifel am allgegenwärtigen Realitätsversprechen der Kameras aufkeimen lässt und so die Herrschaft der Semiokratie in ihren Grundlagen herausfordert.

»Es gibt ein Anderswo der Realität« (IB 32), ist Baudrillard sich sicher, einen »Bereich des Unschätzbaren« (PW 16, vgl. 77), den es zu erkämpfen gilt, und sei es zunächst nur auf dem Wege der Theorie. So zeigt sich Baudrillard bis zuletzt als Kritischer Theoretiker, und es wäre »verfehlt zu behaupten, in Baudrillards

²¹¹ *La pensée radicale* (1994b), deutsch in PV 147–164; vgl. auch AS 76–79, UT 201–105, PW 73–78. Die Rolle des radikalen Denkens bei Baudrillard wurde hierzulande durch Holger Zapf (2010) zum ersten Mal umfassend herausgearbeitet; siehe aber auch schon Blask 1995/2002: 129–142, Heinrich 1998: 105–109, außerdem Goshorn 1992, Butler 1999.

Werk gäbe es überhaupt keine normative Dimension«²¹², wie Holger Zapf (2010: 201) feststellt: »Die Verführung zum radikalen Denken [...] ist selbst ein emanzipatorisches Programm.« (Ebd.: 242) Ganz entgegen seiner sonstigen Polemik gegen das klassische Denken sieht Baudrillard sich selbst durchaus als *Aufklärer*, während er im selben Atemzug betont, dass seine ›fatalen Strategien‹ nicht als fatalistische Resignation zu verstehen seien:

»Der Fatalismus bietet eine schlechte Interpretation der Welt, denn er führt zur Resignation. Ich resigniere nicht, ich will Klarheit haben, ein luzides Bewusstsein. Wenn wir die Spielregeln kennen, können wir sie auch ändern. Insofern bin auch ich ein Aufklärer.« (VW 181)

Die durchaus nicht fatalistische oder gar, wie oft über Baudrillards Werk behauptet (Kellner 1989: 132, dagegen aber Blask 1995/2002: 83–88), *zynische* Rolle der fatalen Strategien wird auch in einem weiteren Zitat noch einmal deutlich, in dem Baudrillard sich darüber hinaus sogar zum *Humanismus* bekennt:

»Das Denken muß eine katastrophische Rolle spielen, es muß in einer Welt, die absolut alles säubern, die den Tod, die Negativität abschaffen will, selbst ein Element der Katastrophe und der Provokation sein. Gleichzeitig muß es aber humanistisch, um das Humane besorgt bleiben und eben dazu zur Reversibilität von Gut und Böse, Human und Inhuman zurückfinden.« (PW 78)

Wenn es einen roten Faden in Baudrillards Werk gibt, der sich von Anfang bis Ende durchzieht, dann vielleicht eben jene Sorge um das Humane – der Widerstand gegen eine Welt, die absolut alles säubern will. Baudrillards Analysen des Systems der Dinge, des Konsums, der Semiokratie, des Codes und der Macht, aber auch seine Simulationstheorie sind Beschreibungen einer total gewordenen Welt, denen er mit seinem radikalen Denken eine andere Logik, eine andere Szene entgegensetzen versucht.²¹²

²¹² Zum Verhältnis zweier Strukturlogiken, dem Gegensatz zwischen einer »subjektivisch-mythischen« und einer »funktional-relationalen Strukturlogik«, auf deren ambivalentes Verhältnis Baudrillard, wie auch der Poststrukturalismus insgesamt »insistierend aufmerksam zu machen« versucht, siehe Uwe Weisenbacher (1995: 291); zu Baudrillards »Denken in Disjunktionsverhältnissen« auch Dieter Fuder (1994: 33).

7.4 »Baudrillard's one great thought«

Das radikale Denken, so hat sich gezeigt, ist Baudrillards ironisch-pataphysische Antwort auf die Übermacht des Systems. Immer wieder setzt er der Logik des Realen die Un-Logik der 'Pataphysik, dem Sinn der Diskurse das Spiel mit dem Un-Sinn, der Transparenz der modernen Gesellschaft die Lust am Geheimnis, der Produktion die Verführung entgegen. Bereits in seinen frühen Werken lässt sich dieser dissidente Grundzug seines Denkens ausfindig machen. Dort ist das Andere des Systems freilich noch recht klassisch bestimmt: Wenn er schon nicht auf die organisierte revolutionäre Arbeiterklasse setzt, so doch umso stärker auf die Unorganisierten, die Ausgegrenzten und die Randgruppen – jene gefährlichen Klassen, die in den Augen eines verängstigten Bürgertums die anarchische Unberechenbarkeit der sozialen Revolte schlechthin repräsentieren. Bis zuletzt hat Baudrillard ihnen – so etwa in seinen Reflexionen über die französischen Banlieue-Unruhen (Baudrillard 2005c) – eine gewisse Solidarität nicht versagt.

Auch in *Der symbolische Tausch und der Tod* sind die Randgruppen noch präsent, doch kommt hier zum ersten Mal ein neues Moment ins Spiel. Wenn in der Todesrevolte dem System mit der Opfertgabe des Lebens etwas entgegengeschleudert wird, das dieses System zur Erwidierung der Gabe und damit zum Selbstmord verführt, dann steht das revolutionäre Moment plötzlich nicht mehr außerhalb der Logik des Systems oder an seinem Rande, sondern entspringt aus dessen eigener Mitte. Schließlich kann die Logik der Gabe nur darum wirksam sein, weil das System ihr ohnehin immer schon folgt. So wird die Logik des Systems plötzlich selbst zur Waffe gegen das System. Und eben weil die Logik des Systems gegen das System arbeitet, muss man auf diese Logik setzen, »muß man in der Simulation noch weitergehen als das System« (STT 13). Man muss »die Dinge bis zum Äußersten treiben« (STT 12), um aus »der Eigenlogik des Systems die absolute Waffe« (STT 13) zu machen. Man muss die Katastrophe des Systems noch befördern, die Simulation durch Hypersimulation beantworten, den Konformismus durch Hyperkonformismus überbieten, das ruinöse Spiel der Zeichen bis zu ihrer völligen Erschöpfung weitertreiben.

Der geistige »breakthrough« (Lotringer 2008: 10), den *Der symbolische Tausch und der Tod* in Baudrillards Denkentwicklung darstellt, beruht nicht zuletzt auf diesem neuen Gedanken. Seine Quintessenz ist das *Prinzip der Reversibilität*, die Umkehrbarkeit aller Dinge. Es wirkt sowohl im Schlechten wie im Guten – im tückischen Zurückschlagen der Objekte, im Ungewisswerden der Zeichen und in der diabolischen Lust am Bösen ebenso wie in der poetischen Umkehrung der Situation, in der das Diabolische selbst noch einmal umschlägt und in neuem Licht erscheint. Wann immer eine Logik den Höhepunkt ihrer Ausbreitung

überschreitet, so Baudrillard, kippt sie in ihr Gegenteil: Jede Akkumulation des Gleichen verkehrt sich irgendwann in eine Hervorbringung des Anderen.

Die bei Baudrillard so allgegenwärtige Rhetorik des ›Immer-mehr‹ ist insofern keine bloß rhetorische Geste, sondern offenbart eine zentrale Denkbewegung. Baudrillard ist ein Denker, der die Steigerungslogik der Moderne bis in ihre letzten Konsequenzen weiterdenkt und weitertreibt. Gerade sein radikal *dualistisches* Denken ermöglicht dabei den Ausbruch aus der binären Logik der Moderne, in der stets eine Seite über die andere Seite siegen muss. Denn die beiden Seiten des Dualismus stehen sich zwar unversöhnlich, aber nicht statisch und endgültig gegenüber – sie fordern sich gegenseitig heraus, schlagen ineinander um, verwandeln sich unaufhörlich in ihr Gegenteil und halten so das Spiel der Welt in Bewegung. Die Reversibilität ist das Prinzip, das diese unausgesetzte Bewegung antreibt und die radikale Ungewissheit der Welt offenhält.²¹³

Das Prinzip der Reversibilität ist eines der rätselhaftesten Konzepte Baudrillards. Er definiert es nicht, geschweige denn, dass er es zu begründen oder gar zu beweisen versucht.²¹⁴ Es ist ein »phantastisches Prinzip«, wie Holger Zapf (2010: 145) anmerkt, ein *Versuch, die Dinge anders zu denken als sie sind* – und auch insofern *der* zentrale Ausdruck des radikalen Denkens. »Baudrillard's one great thought«, hat Gerry Coulter (2004) es einmal genannt, anspielend auf eine Äußerung Baudrillards, dass ein Denker im Laufe seines Lebens bestenfalls *ei-nen* großen Gedanken haben könne (F 3). Bei diesem Gedanken handelt es sich jedoch nicht um eine Erkenntnis im eigentlichen Sinne, nicht um eine Theorie über das Funktionieren der Welt, sondern tatsächlich ›nur‹ um einen ›Gedanken‹. Vielleicht ist es sogar nicht mehr als ein bloßes Wort, das Baudrillard damit in den Raum wirft. Aber Wörter, so Baudrillard, sind immer auch »Überträger und Schmuggler von Ideen« (PW 9); sie werden auf dem »Schwarzmarkt des Denkens« (UT 142, vgl. PV 163) gehandelt, dessen dunkles Geschäft auch Baudrillard zu betreiben gedenkt.

»Einen heimlichen Handel der Ideen fördern, aller unzulässigen Ideen, der unannehmbaren Ideen, wie in den 30er Jahren der Handel des Alkohols gefördert werden mußte. Denn wir befinden uns schon mitten in der Prohibition. Das Denken ist ein

²¹³ In diesem Sinne ist Baudrillards Denken durchaus *dialektisch*, auch wenn er den Begriff in der Hegel'schen, auf *Versöhnung* der Gegensätze angelegten, aber auch in der Marx'schen Fassung immer wieder ablehnt (vgl. Kellner 1989: 155, Lane 2000: 9–13; CS 92, MP 125, STT 12 f., 31, 61, TM 68, FS 7, BL 82 sowie 1991c: 83). Auf den antiken Dialektiker Heraklit, der wie Baudrillard das wechselseitige Umschlagen der Gegensätze und den Fluss des Werdens betont, bezieht er sich an einigen Stellen dagegen durchaus positiv (vgl. STT 358, implizit UT 105–148; ablehnend aber auch V 206). Auch Nietzsches Idee der ›ewigen Wiederkunft‹ kommt in diesem Zusammenhang zum Tragen (vgl. UT 109); zu Baudrillard und Nietzsche vgl. Anm. 94.

²¹⁴ Zur systematischen Konzeption des Begriffs vgl. ansatzweise aber PW 19–22 und TM 67 f.

äußerst seltenes Lebensmittel geworden, unerlaubt und unbezahlbar, das an geheimen Orten und nach esoterischen Regeln angebaut werden muß.« (PV 163)

Die Metapher des Schwarzmarktes – als Gegenprogramm zur Weißwaschung der Welt – verweist auf eine weitere Eigentümlichkeit des radikalen Denkens. Wie der Schwarzmarkt eine Parallelökonomie aufbaut, erschafft auch das radikale Denken eine *Parallelwelt*, eine alternative Sicht der Dinge, die zur alltäglichen Welt hinzutritt (UT 201–205). Wie die Kunst, wie das echte Bild, soll das Denken eine *andere Szene*, einen imaginären Raum eröffnen. Auch insofern ist das radikale Denken pataphysisch: Alfred Jarry (1898: 27) hatte die 'Pataphysik einst als »Epiphänomen« definiert, also als etwas, das *zusätzlich* ins Spiel gebracht wird und *neben* alles Übrige hinzutritt. Baudrillards Denken ist genau solch ein Epiphänomen – ein »paradoxes Denken«, welches das ›orthodoxe‹ Denken ergänzt und hinterfragt (IB 118). Auf keinen Fall will Baudrillard sein Denken als neue, universale Wahrheit verstanden wissen: »Ich behaupte nicht, daß dieser Typus des Denkens überall anwendbar ist.« (PW 75)

Es ist nicht zuletzt diese pataphysische Positionierung des eigenen Denkens als *Supplément* (Genosko 1992: 150), die Baudrillard grundlegend von den meisten anderen Denkern unterscheidet und seine Originalität ausmacht. Er ist sich über den imaginären Status seines radikalen Denkens voll bewusst: Es ›gibt‹ sie nicht, diesen anderen Raum, diese andere Szene, diese andere Logik – es sei denn *im Denken selbst*, dessen Bedeutung darum umso schwerer wiegt.

»Das Denken [...] strebt weder danach, irgendein Geheimnis der Welt zu durchdringen noch ihre verborgene Seite zu entdecken – es *ist* diese verborgene Seite. Es entdeckt nicht, daß die Welt über ein Doppelleben verfügt – es *ist* dieses Doppelleben, dieses parallele Leben.« (UT 204)

Das Denken selbst ist nur ein Simulakrum, ein Trugbild, wenn nicht gar ein Phantasma, wie Baudrillard in seiner oben zitierten Selbstanklage andeutet. Aber eben dieser phantasmatische Status verleiht dem Denken seinen – unschätzbaren – Wert. Gerade *weil* die Simulakren der Wirklichkeit nicht entsprechen, entsteht durch sie die Möglichkeit, dass die Wirklichkeit der Präzession der Simulakren nachfolgt und sich vom Denken verführen lässt. Vielleicht, so Baudrillards pataphysische Hoffnung, lässt sie sich eines Tages ja ganz herüberziehen auf die Seite dieses Denkens – herüberziehen in jenen imaginären Kosmos, in dem jene Kunst des Verschwindens praktiziert wird, welche die Systeme der Macht und der Semikratie in den Untergang treibt und die poetische Umkehrung der Situation erzeugt.

Die Macht und die Semiokratie aber, gegen die Baudrillard so unentwegt ankämpft, die gibt es. So hintergründig, antirealistisch und bodenlos Baudrillards Denken im Licht der 'Pataphysik auf einmal erscheint, so wenig darf man dabei die *realistische* Dimension seines Denkens übersehen. Gewiss, ein empirischer Soziologe ist er nicht, eher lässt sich seine Position als »theoretischer Antipositivismus« (Zapf 2010: 185) beschreiben. Vermutlich tut er ganz recht damit, sich selbst vor allem als *Metaphysiker* anzusehen: »My point of view is completely metaphysical. If anything, I'm a metaphysician, perhaps a moralist, but certainly not a sociologist.« (BL 106, vgl. TM 74, 1983c: 133) Und selbst die Bezeichnung ›Metaphysik‹ erscheint noch zu bodenständig für Baudrillards 'Pataphysik.²¹⁵

Dennoch aber richtet sich sein metaphysischer bzw. pataphysischer Angriff auf die *soziale Wirklichkeit*, und sei es nur die *Wirklichkeit der Zeichen*, die unser soziales Leben längst so grundlegend prägen, dass man sich den grundlegenden Einsichten Baudrillards in die semiokratische und simulatorische Verfasstheit der modernen Gesellschaft nur schwer versperren kann. Zwar lässt er bewusst offen, wie weit sich theoretische Ausschweifung und Wirklichkeitsdiagnose, Science-Fiction und Science, Theoriesimulation und Theorie, 'Pataphysik und Soziologie in seinen bisweilen allzu überspitzten Beschreibungen miteinander vermischen. Dass sein Werk auf keinen Fall der pataphysischen Seite allein zuzuschlagen ist, machen jedoch nicht nur seine vielen treffenden Gesellschaftsdiagnosen deutlich. Vehement verwahrt Baudrillard sich dagegen, den Boten mit seiner Kunde zu verwechseln (VW 178); der Bote überbringt die Kunde, aber er hat sie sich nicht ausgedacht:

»Wenn [...] die Realität eine Glaubensfrage darstellt und all die glaubensstärkenden Zeichen ihre Glaubwürdigkeit verloren haben, wenn das Reale in grundlegenden Mißkredit geraten ist und sich sein Prinzip allorten auflöst, dann sind nicht wir es, die Boten des Simulakrums, welche die Dinge in Mißkredit gebracht haben. Es ist das System selbst, das diese Unsicherheit gestiftet hat« (IB 18).

Baudrillard ist in diesem Sinne also durchaus Soziologe geblieben, und man darf sich von seinen pataphysischen Verunsicherungen nicht allzu sehr verführen lassen. Baudrillard ist kein Science-Fiction-Autor, den man ins Literaturregal

²¹⁵ Im Kontext der Simulationstheorie lehnt Baudrillard die Idee der Metaphysik an einigen Stellen explizit als unzeitgemäß ab: »Mit der Simulation verschwindet die gesamte Metaphysik.« (PS 8) Später scheint ihn vor allem die philosophische Tradition des Begriffs zu stören: »Metaphysik klingt so seriös, so ernst, das hat nicht diesen ironischen Zug. Die Metaphysik kann doch nicht die Ironie der Immanenz aufspüren. Aber sonst würde ich ganz gerne als Metaphysiker erscheinen.« (TM 82) Zu Baudrillards »Cultural Metaphysics« siehe auch Levin 1996.

abschieben könnte.²¹⁶ »Science-fiction? Wohl kaum.« (TB 46) Gerade seine pataphysischen Tendenzen sind nur als Herausforderungen der Wirklichkeit, »als Negativ zu einem Gegebenen« (Zapf 2010: 243) zu verstehen.

Nichtsdestotrotz wird Baudrillard im akademischen Gefüge der Sozialwissenschaften, der empirischen gar, bis auf Weiteres wohl jener Außenseiter bleiben, der er immer gewesen ist. Einen kleinen Schuss *wissenschaftlichen Baudrillardismus* könnten diese freilich gut vertragen. Mit seinem radikalen Antirealismus erinnert uns Baudrillard daran, dass die Aufgabe der Theorie tatsächlich nicht darin bestehen kann, die empirische Wirklichkeit bloß abzubilden und zu verdoppeln – dafür gibt es schon *Google Earth*. Die ironische Selbstanklage, »systematisch die Gegenposition zu den evidentesten und bestfundiertesten Begriffen eingenommen zu haben«, ist jedenfalls alles andere als ein Schuldeingeständnis, vielmehr ein theoretisches Programm: eine Aufforderung zur Fortsetzung der Revolte mit anderen Mitteln. »Denker«, ruft Baudrillard seinen Lesern zu, »Denker, strengt euch noch einmal an!« (PV 152)

Auf die Anstrengung des Denkens hat er selbst sich in einer Radikalität eingelassen wie kaum ein anderer Theoretiker seiner Zeit. Dass sein Denken am Ende doch an der Wirklichkeit gescheitert ist und die pataphysische Herausforderung ohne Wirkung blieb, hat er selbstverständlich gewusst. Seine Selbstanklage geht noch weiter: »...systematisch die Gegenposition zu den evidentesten und bestfundiertesten Begriffen eingenommen zu haben, in der Hoffnung, daß sie dieser Radikalität ins Netz gehen, was nicht stattgefunden hat« (CM 45). Auch in diesem Sinne handelt es sich also um *fatale* Strategien – sie kämpfen gegen das Schicksal an und sind doch dem Untergang geweiht. Aber Baudrillard, das war zuletzt auch einer, der nicht anders konnte. »Ich bin«, erläutert er 1983, »auf dem Wege des theoretischen Terrorismus. Ich sehe keine andere Lösung.« (TM 91)

Vor diesem Hintergrund wird schließlich auch verständlich, warum der Soziologe Baudrillard sich selbst nicht als Soziologen gesehen hat, sondern in letzter Instanz als Philosophen, Metaphysiker oder eben Pataphysiker: nicht etwa, weil er sich für gesellschaftliche Phänomene nicht interessieren würde, sondern weil sein Umgang mit diesen Phänomenen nicht mehr soziologische Analyse sein will, sondern *philosophische Intervention* – eine Intervention gegen den Aufschreibes- und Abbildungswahn der Zeichengesellschaft, den Imperativ der Transparenz, das Diktat der Produktion, die Banalität des Sinns; *für* das Geheimnis, die Ver-

²¹⁶ Eine eher literarische Lesart, angestoßen durch eine Bemerkung von Christian Descamps – »Man muß Baudrillard wie Science-fiction lesen« (vgl. die Innenseite der Buchdeckel von KK und AR) – wurde hierzulande vor allem von Falko Blask (1995/2002: 138) vertreten. Sie ist nicht ganz aus der Luft gegriffen, zumal ja auch Science-Fiction als theoretisches Weitertreiben realer Tendenzen angesehen werden kann; in der Gesamtschau greift das literarische Etikett jedoch eindeutig zu kurz (vgl. Baudrillard 1983c: 133, 1985b: 31).

führung, den Schwarzmarkt, die Zerstörung des Sinns. Baudrillards Denken ist eben darum so schwer zu fassen: Es ist gemacht, um sich zu entziehen, gemacht für den Rausch, in dem der Leser fortgezogen werden soll in eine andere, fremde Ordnung der Dinge.

Literaturverzeichnis

Siglenverzeichnis

A	Amerika (1986a)
AR	Agonie des Realen (1978a)
AS	Das Andere selbst (1987b)
BL	Baudrillard Live (1993a)
CA	The Conspiracy of Art (2005b)
CM	Cool Memories (1987a)
CM II	Cool Memories II (1990a)
CM III	Fragments. Cool Memories III (1995b)
CM IV	Cool Memories IV (2000a)
CM V	Cool Memories V (2005a)
CPES	For a Critique of the Political Economy of the Sign (1972)
CS	The Consumer Society (1970a)
E	Das Ereignis (2003a)
F	Fragments. Conversations with François L'Yvonnet (2001)
FI	»Fetischismus und Ideologie« (1970b)
FS	Die fatalen Strategien (1983b)
GF	Gesprächsflüchtlinge (2004c)
GL	Die göttliche Linke (1985a)
GWP	The Gulf War did not take place (1991b)
IB	Die Intelligenz des Bösen (2004a)
IDÄ	»Illusion, Desillusion, Ästhetik« (1994a)
IE	Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse (1992b)
IWR	»Denn die Illusion steht nicht im Widerspruch zur Realität...« (1998)
JWF	»Jenseits von Wahr und Falsch oder Die Hinterlist des Bildes« (1986c)
JZ	Das Jahr 2000 findet nicht statt (1990b)
KK	Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen (1978e)
LNv	Laßt euch nicht verführen! (1983d)
MP	The Mirror of Production (1973)
MR	»Die magersüchtigen Ruinen« (1986b)
OF	Oublier Foucault (1977a)
P	Paroxysmus (1997b)
PH	Fotografien/Photographies/Photographs (1999c)
PP	»Pataphysik« (1952)
PR	»Die Präzession der Simulakra« (1978b)
PV	Das perfekte Verbrechen (1995a)
PW	Paßwörter (2000b)

RM	»Requiem für die Medien« (1971)
SD	Das System der Dinge (1968)
SO	Screened Out (2000c)
SS	Simulacra and Simulation (1981)
SSM	Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen (1978d)
STT	Der symbolische Tausch und der Tod (1976b)
TB	Transparenz des Bösen (1990d)
TM	Der Tod der Moderne (1983a)
VPA	»Towards the vanishing point of art« (1987c)
UD	Utopia Deferred (2001c)
UT	Der unmögliche Tausch (1999a)
V	Von der Verführung (1979)
VFS	»Videowelt und fraktales Subjekt« (1988b)
VW	»Das ist der vierte Weltkrieg« (2002)
WAV	Warum ist nicht alles schon verschwunden? (2007)
WZE	»Weder Zukunft noch Ende. Die Reversion der Geschichte« (1993g)

Hinweis:

IJBS = International Journal for Baudrillard Studies. (<http://www.ubishops.ca/audrillardstudies/contents.htm>).

Werke von Jean Baudrillard

1952	»Pataphysik«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve 2005, S. 264–267.
1967	»Compte rendu de Marshall McLuhan. Understanding Media«. In: L'homme et la société, Nr. 5, S. 227–230.
1968	Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Frankfurt a. M./New York: Campus 2001.
1970a	The Consumer Society. Myths and Structures. Los Angeles u. a.: SAGE 1998.
1970b	»Fetischismus und Ideologie: Die semiologische Revolution«. In: Jean-Bertrand Pontalis (Hg.): Objekte des Fetischismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 315–334.
1971	»Requiem für die Medien«. In: Kool Killer oder der Aufstand der Zeichen. Berlin: Merve 1978, S. 83–118.
1972	For a Critique of the Political Economy of the Sign. St. Louis: Telos Press 1981.
1973	The Mirror of Production. St. Louis: Telos Press 1975.
1976a	»Bataille gegen das metaphysische Prinzip der Ökonomie«. In: Stephan Günzel/Michaela Ott (Hg.): Baudrillard Fassen (Tumult, Nr. 34). Berlin: Alpheus, S. 15–18.

- 1976b Der symbolische Tausch und der Tod. München: Matthes & Seitz 1982.
- 1977a Oublier Foucault. München: Raben 1983 (2., neubearb. Aufl.).
- 1977b »The Trompe-l’Oeil«. In: Norman Bryson (Hg.): Calligram: Essays in New Art History from France. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, S. 27–52.
- 1978a Agonie des Realen. Berlin: Merve.
- 1978b »Die Präzession der Simulakra«. In: Agonie des Realen. Berlin: Merve, S. 7–69.
- 1978c »Im Schatten der schweigenden Mehrheiten *oder* Das Ende des Sozialen«. In: Freibeuter, Nr. 1, 1979, S. 17–33; Nr. 2, 1979, S. 37–55.
- 1978d Im Schatten der schweigenden Mehrheiten *oder* Das Ende des Sozialen. Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2010.
- 1978e Kool Killer *oder* der Aufstand der Zeichen. Berlin: Merve.
- 1979 Von der Verführung. München: Matthes & Seitz 1992.
- 1981 Simulacra and Simulation. Ann Arbor: The University of Michigan Press 1994.
- 1982 »Der Tod nach dem Tod« (Interview). In: Dieter Hombach (Hg.): ZETA 02/Mit Lacan. Berlin: Rotation, S. 9–11.
- 1983a Der Tod der Moderne. Eine Diskussion. Tübingen: Konkursbuchverlag Claudia Gehrke.
- 1983b Die fatalen Strategien. München: Matthes & Seitz 1991.
- 1983c »Die Fatalität der Moderne« (Interview). In: Gerd Bergfleth et al. (Hg.): Kritik der palavernden Aufklärung. München: Matthes & Seitz 1984, S. 133–144.
- 1983d Laßt euch nicht verführen! Berlin: Merve.
- 1983e »Please Follow Me«. In: The Jean Baudrillard Reader. Hg. v. Steve Redhead. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008, S. 71–82.
- 1983f Simulations. New York: Semiotext(e).
- 1983g »What Are You Doing After the Orgy?« In: Artforum, Nr. 22/2, S. 42–46.
- 1984a »Das Jahr 2000 findet nicht statt«. In: Das Jahr 2000 findet nicht statt. Berlin: Merve 1990.
- 1984b »Die Szene und das Obszöne«. In: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): Das Schwinden der Sinne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 279–297.
- 1984c The Evil Demon of Images. Sidney: Power Institute of Fine Arts 2002.
- 1985a Die göttliche Linke. Chronik der Jahre 1977–1984. München: Matthes & Seitz 1986.
- 1985b »Jean Baudrillard« (Interview). In: Florian Rötzer (Hg.): Französische Philosophen im Gespräch. München: Boer 1987, S. 29–46.
- 1986a Amerika. München: Matthes & Seitz 1987.
- 1986b »Die magersüchtigen Ruinen«. In: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): Rückblick auf das Ende der Welt. München: Boer, S. 80–93.
- 1986c »Jenseits von Wahr und Falsch *oder* Die Hinterlist des Bildes«. In: Hans Matthäus Bachmayer/Otto van de Loo/Florian Rötzer (Hg.): Bildwelten – Denkbilder. München: Boer 1986, S. 265–268.
- 1987a Cool Memories 1980–1985. München: Matthes & Seitz 1987.
- 1987b Das Andere selbst. Habilitation. Wien: Passagen.

- 1987c »Towards the vanishing point of art«. In: Florian Rötzer/Sara Rogenhofer (Hg.): *Kunst machen? Gespräche und Essays*. München: Boer 1990, S. 201–210.
- 1988a *Selected Writings*. Hg. v. Mark Poster. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell.
- 1988b »Videowelt und fraktales Subjekt«. In: *Ars Electronica* (Hg.): *Philosophien der neuen Technologie*. Berlin: Merve 1989, S. 113–131.
- 1988c »Von der absoluten Ware«. In: Andy Warhol: *Silkscreens from the Sixties*. Hg. v. Heiner Bastian. München: Schirmer/Mosel 1990, S. 118–123.
- 1989 »Die Revolution und das Ende der Utopie«. In: *taz*, 4.4.1989.
- 1990a *Cool Memories II. 1987–1990*. Durham: Duke University Press 1996.
- 1990b *Das Jahr 2000 findet nicht statt*. Berlin: Merve.
- 1990c *The Revenge of the Crystal: A Baudrillard Reader*. Hg. v. Paul Foss/Julian Pe-fanis. London/Sterling, Virginia: Pluto Press.
- 1990d *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene*. Berlin: Merve 1992.
- 1990e »Von Andy Warhol ausgehen« (Interview). In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): *Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag*. Berlin: Merve, S. 10–17.
- 1991a »Der Feind ist verschwunden« (Interview). In: *Der Spiegel*, Nr. 6, S. 220 f.
- 1991b *The Gulf War did not take place*. Hg. v. Paul Patton. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1995.
- 1991c »Viralität und Virulenz. Jean Baudrillard im Gespräch mit Florian Rötzer« (Interview). In: Florian Rötzer (Hg.): *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 81–92.
- 1992a »Der Virus der Transparenz« (Interview). In: Michail Ryklin: *Dekonstruktion und Destruktion*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2006, S. 59–81.
- 1992b *Die Illusion des Endes oder Der Streik der Ereignisse*. Berlin: Merve 1994.
- 1992c »Revolution and the End of Utopia«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan, S. 233–242.
- 1993a *Baudrillard Live. Selected Interviews*. Hg. v. Mike Gane. London/New York: Routledge.
- 1993b »Dabei wollen wir doch Mörder bleiben...« (Interview). In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink 1994, S. 217–232.
- 1993c »Der reine Terrorismus. Ein Gespräch mit Eckhard Hammel«. In: Eckhard Hammel/Rudolf Heinz/Jean Baudrillard: *Der reine Terror. Gewalt von rechts*. Wien: Passagen, S. 47–58.
- 1993d »Der Xerox und das Unendliche«. In: Florian Rötzer/Peter Weibel (Hg.): *Cyberspace. Zum medialen Gesamtkunstwerk*. München: Boer, S. 274–279.
- 1993e »Die Telekratie«. In: Gert Kaiser/Dirk Matejovski/Jutta Fedrowitz (Hg.): *Kultur und Technik im 21. Jahrhundert*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 255–265.

- 1993f »The Ecstasy of Photography« (Interview). In: Nicholas Zurbrugg (Hg.): Jean Baudrillard. Art and Artefact. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE 1997, S. 32–42.
- 1993g »Weder Zukunft noch Ende. Die Reversion der Geschichte«. In: Rudolf Maresch (Hg.): Zukunft oder Ende. Standpunkte – Analysen – Entwürfe. München: Boer, S. 479–490.
- 1994a »Illusion, Desillusion, Ästhetik«. In: Stefan Iglhaut/Florian Rötzer/Elisabeth Schweger (Hg.): Illusion and Simulation. Begegnung mit der Realität. Ostfildern: Hatje Cantz 1995, S. 90–101.
- 1994b La pensée radicale. Paris: Sens & Tonka.
- 1994c Radical Alterity (gemeinsam mit Marc Guillaume). Los Angeles: Semiotext(e) 2008.
- 1994d »Überleben und Unsterblichkeit«. In: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen. Vervollkommnung und Unverbesserlichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 335–354.
- 1995a Das perfekte Verbrechen. München: Matthes & Seitz 1996.
- 1995b Fragments. Cool memories III, 1990–1995. London/New York: Verso 2007.
- 1997a Die Illusion des Endes, das Ende der Illusion (Audio-CD, gemeinsam mit Boris Groys). Köln: Supposé.
- 1997b Paroxysmus. Wien: Passagen 2002.
- 1997c »The Art of Dissappearance«. In: Nicholas Zurbrugg (Hg.): Jean Baudrillard. Art and Artefact. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE 1997, S. 28–31.
- 1998 »Denn die Illusion steht nicht im Widerspruch zur Realität...«. In: Fotografien/Photographies/Photographs 1985–1998. Hg. v. Peter Weibel. Graz/Ostfildern-Ruit: Neue Galerie Graz/Hatje Cantz 1999, S. 20–35.
- 1999a Der unmögliche Tausch. Berlin: Merve 2000.
- 1999b »Es ist das Objekt, das uns denkt...«. In: Fotografien/Photographies/Photographs 1985–1998. Hg. v. Peter Weibel. Graz/Ostfildern-Ruit: Neue Galerie Graz/Hatje Cantz 1999, S. 36–45.
- 1999c Fotografien/Photographies/Photographs 1985–1998. Hg. v. Peter Weibel. Graz/Ostfildern-Ruit: Neue Galerie Graz/Hatje Cantz 1999.
- 2000a Cool Memories IV 1995–2000. London/New York: Verso 2003.
- 2000b Paßwörter. Berlin: Merve 2002.
- 2000c Screened Out. London/New York: Verso 2002.
- 2000d The Vital Illusion. New York: Columbia University Press 2001.
- 2001a Fragments. Conversations with François L'Yvonnet. London/New York: Routledge 2004.
- 2001b The Uncollected Baudrillard. Hg. v. Gary Genosko. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE 2001.
- 2001c Utopia Deferred. Writings for *Utopie* (1967–1978). Cambridge/London: MIT Press 2006.
- 2002 »Das ist der vierte Weltkrieg« (Interview). In: Der Spiegel, Nr. 3, S. 178–181.
- 2003a Das Ereignis. Weimar: Verlag der Bauhaus-Universität Weimar 2007.

- 2003b »Baudrillard entschlüsselt ›Matrix‹« (Interview). ([http://on1.zkm.de/zkm/stories/storyReader\\$4116](http://on1.zkm.de/zkm/stories/storyReader$4116). Letzter Zugriff: 12.8.2010).
- 2003c »Terror, Krieg, Recht« (Diskussion, gemeinsam mit Jacques Derrida). In: *Le monde diplomatique*, Nr. 63, S. 19–25.
- 2004a Die Intelligenz des Bösen. Wien: Passagen 2006.
- 2004b Einzigartige Objekte. Architektur und Philosophie (gemeinsam mit Jean Nouvel). Wien: Passagen.
- 2004c Gesprächsflüchtlinge (gemeinsam mit Enrique Valiente Noailles). Wien: Passagen 2007.
- 2004d »Hoffnung auf Lösung des Unlösbaren« (Interview). In: Stephan Günzel/Michaela Ott (Hg.): *Baudrillard Fassen* (Tumult, Nr. 34). Berlin: Alpheus, S. 22–26.
- 2004e »Pornography of War«. In: *The Jean Baudrillard Reader*. Hg. v. Steve Redhead. Edinburgh: Edinburgh University Press 2008, S. 199–202 (= »War Porn«. In: *IJBS*, Nr. 2/1, 2005).
- 2005a *Cool Memories V. 2000–2004*. Wien: Passagen 2007.
- 2005b *The Conspiracy of Art. Manifestos, Interviews, Essays*. Hg. v. Sylvère Lotringer. New York/Los Angeles: Semiotext(e).
- 2005c »The Riots of Autumn or The Other Who Will Not Be Mothered«. In: *IJBS*, Nr. 3/2, 2006.
- 2006a *Die Macht der Verführung* (Audio-CD, gemeinsam mit Thomas Knoefel). Köln: Supposé.
- 2006b »Schein und Zeit. Die Revolution als Fake und Farce«. In: *SZ*, 3.5.2006.
- 2007 *Warum ist nicht alles schon verschwunden?* Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2010.
- 2008a *Carnival and Cannibal*. Hg. v. Chris Turner. London/New York/Calcutta: Seagull 2010.
- 2008b *The Jean Baudrillard Reader*. Hg. v. Steve Redhead. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Sekundärliteratur

- Altwegg, Jürg (1989): »Jean Baudrillard«. In: *FAZ-Magazin*, 13.10.1989, S. 17–22.
- Altwegg, Jürg (1996): »Heim in die Peking-Oper. Baudrillard will die Realität wiederhaben«. In: *FAZ*, 2.4.1996.
- Arnswald, Ulrich/Kertscher, Jens (2004): »Jean Baudrillard: Der Geist des Terrorismus«. In: *IABLIS. Jahrbuch für europäische Prozesse*, Nr. 3. (http://www.iablis.de/iablis_t/2004/arnswaldkertscherr04.htm. Letzter Zugriff: 30.3.2011).
- Baecker, Dirk (2003): »Baudrillard, Jean«. In: *Metzler Philosophen Lexikon*. Hg. v. Bernd Lutz. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 65–68.
- Baier, Lothar (1986): »Der Schwindel der Simulation«. In: *Merkur*, Nr. 451/452, S. 807–824.
- Baldwin, Jon (2008): »Lessons from Witchetty Grubs and Eskimos: The French Anthropological Context of Jean Baudrillard«. In: *French Cultural Studies*, Nr. 19/3, S. 333–346.

- Bauman, Zygmunt (1992): *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg/Berlin: Argument 1995.
- Benoist, Jean-Marie (1972): »Le retour du symbolique«. In: *La quinzaine litteraire*, Nr. 144, S. 18–20.
- Bergfleth, Gerd (1982): »Baudrillard und die Todesrevolte«. In: Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz, S. 363–430.
- Best, Steven/Kellner, Douglas (1997): *The Postmodern Turn*. New York/London: Guilford Press.
- Bishop, Ryan (2009) (Hg.): *Baudrillard Now. Current Perspectives in Baudrillard Studies*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Blask, Falko (1995/2002): *Jean Baudrillard zur Einführung*. Hamburg: Junius 2002 (2., erw. Aufl.).
- Bogard, William (1996): *The Simulation of Surveillance: Hypercontrol in Telematic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bohn, Ralf (1994): »Zeitlichkeit des Zeichens. Psychosentheorie bei Baudrillard und Lacan«. In: ders./Dieter Fuder (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink, S. 165–202.
- Bohn, Ralf/Fuder, Dieter (1994a) (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink.
- Bohn, Ralf/Fuder, Dieter (1994b): »Baudrillard lesen«. In: dies. (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink, S. 7–14.
- Bolz, Norbert (1991): *Eine kurze Geschichte des Scheins*. München: Fink.
- Bolz, Norbert (1994): »Es war einmal in Amerika«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink, S. 93–102.
- Braun, Luzia/Ruch, Klaus (1988): »Das Würfeln mit den Wörtern. Geschichte und Bedeutung des Anagramms«. In: *Merkur*, Nr. 469, S. 225–236.
- Breuer, Ingeborg/Leusch, Peter/Mersch, Dieter (1996): »Der Triumph der Zeichen über das Reale. Jean Baudrillards nihilistische Kulturphilosophie«. In: dies.: *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 2. Darmstadt: WBG, S. 35–47.
- Breuer, Stefan (1984): »Struktureles Wertgesetz und Todesrevolte«. In: *Merkur*, Nr. 426, S. 477–482.
- Brosda, Carsten (2002): »Sprachlos im Angesicht des Bildes. Überlegungen zum journalistischen Umgang mit bildmächtigen Ereignissen am Beispiel der Terroranschläge vom 11. September 2001«. In: Christian Schicha/Carsten Brosda (Hg.): *Medien und Terrorismus. Reaktionen auf den 11. September 2001*. Münster/Hamburg/Berlin: LIT, S. 53–74.
- Butler, Rex (1997): »Jean Baudrillard's Defence of the Real: Reading *In the Shadow of the Silent Majorities* as an Allegory of Representation«. In: Nicholas Zurbrugg (Hg.): *Jean Baudrillard. Art and Artefact*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE 1997, S. 51–63.
- Butler, Rex (1999): *Jean Baudrillard. The Defence of the Real*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Butler, Rex (2005): »Baudrillard's Light of Writing Or Photographic Thought«. In: *IJBS*, Nr. 2/1.

- Capovin, René (2008): »Baudrillard As a Smooth Iconoclast: The Parasite And The Reader«. In: IJBS, Nr. 5/1.
- Clarke, David B. (2010): »Dreams Rise in the Darkness: the White Magic of Cinema«. In: Film-Philosophy, Nr. 14/2, S. 21–40.
- Clarke, David B. et al. (2009) (Hg.): Jean Baudrillard. Fatal theories. London/New York: Routledge.
- Constable, Catherine (2006): »Baudrillard reloaded: interrelating philosophy and film via *The Matrix Trilogy*«. In: Screen, Nr. 47/2, S. 233–249.
- Coulter, Gerry (2004): »Reversibility: Baudrillard's ›One Great Thought««. In: IJBS, Nr. 1/2.
- Coulter, Gerry (2007): »›Never Travel On An Aeroplane With God‹: The Baudrillard Index – An Obscene Project«. (<http://www.ubishops.ca/baudrillardstudies/pdf/book-index.pdf>). Letzter Zugriff: 14.5.2011).
- Coulter, Gerry (2008): »Baudrillardian Photography In The Contemporary«. In: IJBS, Nr. 5/1.
- Coulter, Gerry/Reid, Kelly (2007): »The Baudrillardian Photograph As Theory: Making The World A Little More Unintelligible and Enigmatic«. In: IJBS, Nr. 4/1.
- Coulter-Smith, Graham (1997): »Between Marx and Derrida: Baudrillard, Art and Technology«. In: Nicholas Zurbrugg (Hg.): Jean Baudrillard. Art and Artefact. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Cubitt, Sean (2001): Simulation and Social Theory. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Curnier, Jean-Paul/Surya, Michel (2010) (Hg.): Le gai savoir de Baudrillard (Lignes, Nr. 31). Fécamp: Nouvelles Éditions Lignes.
- Danko, Dagmar (2006): »Die Fremdheit des Alltäglichen in der Kunst«. In: ART-Dok. Publikationsplattform Kunstgeschichte. Heidelberg: UB Heidelberg. (<http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2006/216>). Letzter Zugriff: 10.1.2011).
- Danko, Dagmar (2011): Zwischen Überhöhung und Kritik. Wie Kulturtheoretiker zeitgenössische Kunst interpretieren. Bielefeld: Transcript.
- Detmer, David (2005): »Challenging Simulacra and Simulation: Baudrillard in The Matrix«. In: William Irwin (Hg.): More Matrix and Philosophy: Revolutions and Reloaded Decoded. Chicago: Open Court, S. 93–108.
- Diederichsen, Diedrich (2001): »Das WTC hat es gegeben«. In: taz, 6.10.2001.
- Dobbe, Martina (1994): »Und wenn ich ein Bild sehe? Anmerkungen zur (Trans-)Ästhetikdebatte bei Baudrillard und Lyotard«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, S. 115–138.
- Dotzler, Bernhard J. (2003): »Simulation«. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 5. Hg. v. Karlheinz Barck et al. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 509–534.
- Dyakov, Alexandr V. (2009): »Baudrillard, Gnosticism, and the Beginning of Simulation«. In: IJBS, Nr. 6/1.
- Engell, Lorenz (1994): Das Gespenst der Simulation. Ein Beitrag zur Überwindung der »Medientheorie« durch Analyse ihrer Logik und Ästhetik. Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften.

- Featherstone, Mike (2007): *Consumer Culture and Postmodernism*. Los Angeles u. a.: SAGE.
- Feustel, Robert (2008): »Vom Simulationsraum der Macht. Foucault mit Baudrillard gelesen«. In: Daniel Hechler/Axel Philipps (Hg.): *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht*. Bielefeld: Transcript, S. 201–215.
- Frankovits, André (1984) (Hg.): *Seduced and Abandoned. The Baudrillard Scene*. Sydney: Stonemoss.
- Fuder, Dieter (1994): »Don-Juanismus der Erkenntnis oder von der Macht der Verführung«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): *Baudrillard. Simulation und Verführung*. München: Fink, S. 23–46.
- Fues, Wolfram Malte (2001): *Rationalpark. Zur Lage der Vernunft*. Wien: Passagen.
- Gane, Mike (1991): *Baudrillard. Critical and Fatal Theory*. London/New York: Routledge.
- Gane, Mike (1993): »Introduction«. In: *Baudrillard Live. Selected Interviews*. Hg. v. Mike Gane. London/New York: Routledge, S. 2–6.
- Gane, Mike (2000a): »A Challenge to Theory: Introduction to Jean Baudrillard«. In: ders. (Hg.): *Jean Baudrillard*, Bd. 1. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE, S. IX–XXVI.
- Gane, Mike (2000b) (Hg.): *Jean Baudrillard* (4 Bände). London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Gane, Mike (2000c): *Jean Baudrillard*. In *Radical Uncertainty*. London/Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Gendolla, Peter (2002): »Simulation«. In: Helmut Schanze (Hg.): *Metzler Lexikon Medien-theorie – Medienwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 332 f.
- Genosko, Gary (1992): »Fellow doctors of Pataphysics: Ubu, Faustroll, and Baudrillard«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan, S. 146–159.
- Genosko, Gary (1994): *Baudrillard and Signs: Signification Ablaze*. London/New York: Routledge.
- Genosko, Gary (1998): *Undisciplined Theory*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Genosko, Gary (1999): *McLuhan and Baudrillard: The Masters of Implosion*. London/New York: Routledge.
- Genosko, Gary (2001) (Hg.): *The Uncollected Baudrillard*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Gente, Peter/Könches, Barbara/Weibel, Peter (2005) (Hg.): *Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag*. Berlin: Merve.
- Giesen, Bernhard (1991): *Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Giesen, Bernhard (2010): *Zwischenlagen. Das Außerordentliche als Grund der sozialen Wirklichkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Giradin, Jean Claude (1973): »Toward a Politics of Signs: Reading Baudrillard«. In: Mike Gane (Hg.): *Jean Baudrillard* (4 Bände). London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE 2000, S. 3–15.

- González, Laura (2006): »Created to lead astray: Baudrillard's seduction in contemporary artefacts«. (<http://lauragonzalez.co.uk/words/engaging-baudrillard-conference>. Letzter Zugriff: 20.3.2011).
- Gonzales, Madelena (2008): »Pourquoi y a-t-il Baudrillard Plutôt Que Rien? The Reception and Perception of Jean Baudrillard in France«. In: *French Cultural Studies*, Nr. 19/3, S. 287–303.
- Goshorn, A. Keith (1992): »Jean Baudrillard's Radical Enigma: ›The Object's Fulfillment Without Regard For the Subject«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan, S. 209–229.
- Grace, Victoria (2000): *Baudrillard's Challenge: A Feminist Reading*. London/New York: Routledge.
- Grace, Victoria (2008): »Baudrillard's Illusions. The Seduction of Feminism«. In: *French Cultural Studies*, Nr. 19/3, S. 347–361.
- Grace, Victoria (2010): »Psychoanalysis«. In: Richard G. Smith (Hg.): *The Baudrillard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 174–176.
- Grimminger, Rolf (1985): »Heimsuchungen der Vernunft. Die Postmoderne und Matthes & Seitz«. In: *Merkur*, Nr. 439/440, S. 842–858.
- Großklaus, Götz (1995): *Medien-Zeit. Medien-Raum. Zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Günzel, Stephan (2010): »Nachwort«. In: *Jean Baudrillard: Im Schatten der schweigenden Mehrheiten oder Das Ende des Sozialen*. Berlin: Matthes & Seitz, S. 105–121.
- Günzel, Stephan/Ott, Michaela (2003): »Jean Baudrillard – Böse(s) Denken«. In: *der blaue reiter*, Nr. 17/1, S. 34–41.
- Günzel, Stephan/Ott, Michaela (2010) (Hg.): *Baudrillard Fassen* (Tumult, Nr. 34). Berlin: Alpheus.
- Haase, Andrew (1992): »Production and Reflexivity in Marx: Baudrillard's Reprocessed Capital«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan, S. 177–199.
- Haladyn, Julian (2006): »Baudrillard's Photography: A Hyperreal Disappearance Into The Object?«. In: *IJBS*, Nr. 3/2.
- Halley, Peter (1988): *Collected Essays 1981–1987*. Zürich: Bruno Bischofberger Gallery.
- Hammond, Philip (2009): »The Gulf War revisited«. In: David B. Clarke. et al. (Hg.): *Jean Baudrillard. Fatal theories*. London/New York: Routledge 2009, S. 118–135.
- Hart, Sally (2008): »Jean Baudrillard and Jacques Derrida: At the limits of Thought«. In: *IJBS*, Nr. 5/1.
- Haverkamp, Anselm (2000): »Anagramm«. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 1. Hg. v. Karlheinz Barck et al. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 133–153.
- Heartney, Eleanor (1987): »Simulationism: The Hot New Cool Art«. In: *ARTnews*, Januar 1987, S. 130–137.
- Hegarty, Paul (2004): *Jean Baudrillard. Live Theory*. London/New York: Continuum.

- Heinrich, Caroline (1998): Rationalität am Nullpunkt. Veränderung des Rationalitätsverstehens als Verschiebung von Referenzwerten. Am Beispiel von Max Weber, Georges Bataille und Jean Baudrillard. St. Augustin: Gardez! Verlag.
- Heinz, Rudolf (1981): Taumel und Totenstarre. Vorlesungen zur Philosophie und Ökonomie. Münster: Tende.
- Honneth, Axel (1991): »Pluralisierung und Anerkennung. Zum Selbstmißverständnis postmoderner Sozialtheorien«. In: Merkur, Nr. 508, S. 624–629.
- Horacek, Martin (2000): »Hyperrealität – Die beschleunigte Zirkulation der Zeichen in Jean Baudrillards Simulationsgesellschaft«. In: Uwe Schimank/Ute Volkmann (Hg.): Soziologische Gegenwartsdiagnosen I. Eine Bestandsaufnahme. Opladen: Leske + Budrich, S. 143–156.
- Hörisch, Jochen (1994): »Monetäre Simulation. Die Im/Materialität des Geldes«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, S. 71–92.
- Hörisch, Jochen (2004): Gott, Geld, Medien. Studien zu den Medien, die die Welt im Innersten zusammenhalten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horlacher, Stefan (2001): »Jean Baudrillard und die Ära des Verschwindens, oder: Das Verschwinden des Jean Baudrillard?«. In: MEDIENwissenschaft, Nr. 4, S. 414–429.
- Horrocks, Chris/Jevtic, Zoran (1996): Introducing Baudrillard. Cambridge: Icon Books/To-tem Books 1999.
- Huyssen, Andreas (1992): »Im Schatten McLuhans: Jean Baudrillards Theorie der Simulation«. In: Norbert Krenzlin (Hg.): Zwischen Angstmetapher und Terminus. Theorien der Massenkultur seit Nietzsche. Berlin: Akademie, S. 165–181.
- Huyssen, Andreas (1999): McLuhan and Baudrillard. The Masters of Implosion. London/New York: Routledge.
- Jäckel, Michael (2004): Einführung in die Konsumsoziologie. Fragestellungen – Kontroversen – Beispieltexte. Wiesbaden: VS 2010 (3., überarb. u. erw. Aufl.).
- Jäger, Ludwig (2002): »Transkriptivität. Zur medialen Logik der kulturellen Semantik«. In: ders./Georg Stanitzek (Hg.): Transkribieren. Medien/Lektüre. München: Fink, S. 19–41.
- Joseph, Dave (1979): »Critical Images of Marx's Materialism«. In: Critique of Anthropology, Nr. 4, S. 197–201.
- Jung, Thomas (1989): Vom Ende der Geschichte. Rekonstruktionen zum Posthistoire in kritischer Absicht. Münster u. a.: Waxmann.
- Jung, Thomas (1991): »Jenseits der Geschichte – Jenseits des Humanen? Zur Kennzeichnung der Gegenwartsmoderne durch J. Baudrillard«. In: Stefan Müller-Doohm (Hg.): Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 364–395.
- Jung, Werner (1995): Von der Mimesis zur Simulation. Eine Einführung in die Geschichte der Ästhetik. Hamburg: Junius.
- Junge, Matthias (2002): »Die postmoderne Zeitdiagnose Baudrillards«. In: Carsten Stark/Christian Lahusen (Hg.): Theorien der Gesellschaft. Einführung in zentrale Pa-

- radigmen der soziologischen Gesellschaftsanalyse. München/Wien: R. Oldenbourg, S. 267–288.
- Junge, Matthias (2004): »Soziologie der Simulation: Jean Baudrillard«. In: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.): Französische Soziologie der Gegenwart. Konstanz: UVK, S. 325–354.
- Kamper, Dietmar (1984): »Überleben als Todesmacht. Einige Sätze«. In: Konkursbuch, Nr. 12, S. 189–191.
- Kamper, Dietmar (1991): »Mimesis und Simulation. Von den Körpern zu den Maschinen«. In: Kunstforum International, Nr. 114, S. 86–94.
- Kamper, Dietmar (1994): »Il faut être absolument moderne. < Ein Stichwort und seine Folgen, bis Baudrillard«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, S. 15–22.
- Kamper, Dietmar (1999): Die Ästhetik der Abwesenheit. Die Entfernung der Körper. München: Fink.
- Karpenstein-Eßbach, Christa (2004): Einführung in die Kulturwissenschaft der Medien. München: Fink.
- Karpenstein-Eßbach, Christa (2010): »Vom Verschwinden der Dinge. Baudrillard revisited«. In: Martin Ludwig Hofmann (Hg.): Design im Zeitalter der Geschwindigkeit. München: Fink, S. 119–129.
- Kellner, Douglas (1989): Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell.
- Kellner, Douglas (1994): Baudrillard: A Critical Reader. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Kellner, Douglas (2005): »Baudrillard, Globalisierung und Terrorismus: Einige Bemerkungen zum Erleben von Bild und Spektakel in jüngerer Zeit«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve, S. 67–79.
- Kellner, Douglas (2006): »Baudrillard and the art conspiracy«. In: David B. Clarke. et al. (Hg.): Jean Baudrillard. Fatal theories. London/New York: Routledge 2009, S. 91–104.
- Kellner, Douglas (2009): »Jean Baudrillard (1929–2007): A Critical Overview«. In: Ryan Bishop (Hg.): Baudrillard Now. Current Perspectives in Baudrillard Studies. Cambridge/Malden: Polity Press, S. 17–27.
- Kester, Grant (1987): »The Rise and Fall? of Baudrillard«. In: New Art Examiner, November 1987, S. 20–23.
- Kittler, Friedrich (1988): »Fiktion und Simulation«. In: Ars Electronica (Hg.): Philosophien der neuen Technologie. Berlin: Merve 1989, S. 57–80.
- Kneer, Georg (2005): »Jean Baudrillard«. In: Dirk Kaesler (Hg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne. München: C. H. Beck, S. 147–167.
- Koschorke, Albrecht (1992): »Die Imagination des Buches und ihr ›Ende«. In: Detlev Schöttker (Hg.): Mediengebrauch und Erfahrungswandel. Beiträge zur Kommunikationsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, S. 119–129.
- Köster, Werner (1991): »Nieder mit dem Wertgesetz – Alles andere ist Geschwätz. Zu Jean Baudrillards ›Der symbolische Tausch und der Tod«. In: Symptome, Nr. 8, S. 65–70.

- Kraemer, Klaus (1994): »Schwereelosigkeit der Zeichen? Die Paradoxie des selbstreferentiellen Zeichens bei Baudrillard«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, S. 47–69.
- Krämer, Sybille (1994): »Vom Trugbild zum Topos. Über fiktive Realitäten«. In: Stefan Iglhaut/Florian Rötzer/Elisabeth Schweger (Hg.): Illusion und Simulation. Begegnung mit der Realität. Ostfildern: Hatje Cantz 1995, S. 130–137.
- Kramer, Wolfgang (1988): Technokratie als Entmaterialisierung der Welt. Zur Aktualität der Philosophien von Günther Anders und Jean Baudrillard. Münster u. a.: Waxmann.
- Kroker, Arthur/Cook, David (1986): The Postmodern Scene. Excremental Culture and Hyper-Aesthetics. Houndmills u. a.: Macmillan 1988.
- L'Yvonnet, François (2004) (Hg.): Jean Baudrillard. Paris: L'Herne.
- Lächter, G. (1986): »Der symbolische Plausch und das Leben«. In: Vmax. Die Zeitschrift auf der Überholspur, Nr. 2, S. 4 f.
- Laermann, Klaus (1985): »Das rasende Gefasel der Gegenaufklärung. Dietmar Kamper als Symptom«. In: Merkur, Nr. 39, S. 211–220.
- Laermann, Klaus (1986): »Lacancan und Derridada. Über die Frankolatrie in den Kulturwissenschaften«. In: Kursbuch, Nr. 84, S. 34–43.
- Lane, Richard J. (2000): Jean Baudrillard. London/New York: Routledge 2009 (2. Aufl.).
- Lash, Scott/Urry, John (1994): Economics of Sign and Space. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Legnaro, Aldo (2000): »Subjektivität im Zeitalter ihrer simulativen Reproduzierbarkeit: Das Beispiel des Disney-Kontinents«. In: Uwe Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 286–314.
- Leonelli, Ludovic (2007): La séduction Baudrillard. Paris: Ecole nationale supérieure des beaux-arts.
- Lepers, Philippe (2009): »Baudrillard und Nietzsche: vademecum, vadetecum«. In: Clemens Pornschlegel/Martin Stingelin (Hg.): Nietzsche und Frankreich. Berlin/New York: De Gruyter, S. 337–350.
- Levin, Charles (1983): »Baudrillard. Critical Theory and Psychoanalysis«. In: Canadian Journal of Political and Social Theory, Nr. 8/1-2, 1984, S. 35–52.
- Levin, Charles (1996): Jean Baudrillard. A study in cultural metaphysics. London u. a.: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf.
- Lipovetsky, Gilles (1987): The Empire of Fashion: Dressing Modern Democracy. Princeton: Princeton University Press 1994.
- Lotringer, Sylvère (1992): »Hyperreal«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics. Handmills u. a.: Macmillan, S. 38–42.
- Lotringer, Sylvère (2005): »Die Piraterie der Kunst«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve, S. 156–169.
- Lotringer, Sylvère (2008): »Remember Foucault«. In: October, Nr. 126, S. 3–22.

- Maak, Niklas (1999): »Objektiv in die Welt. Der Philosoph als Hobbyfotograf: Auch mit der Kamera sucht Jean Baudrillard die Wahrheit hinter den Dingen«. In: KulturSpiegel, Nr. 4, S. 16–19.
- Majastre, Jean-Olivier (1996): *Sans oublier Baudrillard*. Brussels: La Lettre volée.
- Merrin, William (1999): »Television is Killing the Art of Symbolic Exchange: Baudrillard's Theory of Communication«. In: *Theory, Culture & Society*, Nr. 16/3, S. 119–140.
- Merrin, William (2005): *Baudrillard and the Media*. Cambridge: Polity Press.
- Mersch, Dieter (2006): *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Moebius, Stephan (2006a): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*. Konstanz: UVK.
- Morin, Edgar (2004): »Pour Baudrillard«. In: François L'Yvonnet (Hg.): *Jean Baudrillard*. Paris: L'Herne, S. 55 f.
- Nechvatal, Joseph (2007): »Book Review: The Counter Fearful Thing. Jean Baudrillard. *Pataphysics*«. In: *IJBS*, Nr. 4/1.
- Norris, Christopher (1990): »Lost in the funhouse: Baudrillard and the politics of postmodernism«. In: *Textual Practice*, Nr. 8/3, S. 360–387.
- Norris, Christopher (1992): »Baudrillard and the War that Never Happened«. In: *Uncritical Theory. Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*. London: Lawrence & Wishart, S. 11–31.
- Pawlett, William (1997): »Utility and Excess: The Radical Sociology of Bataille and Baudrillard«. In: *Economy and Society*, Nr. 1, S. 92–125.
- Pawlett, William (2007): *Jean Baudrillard: Against Banality*. New York: Routledge.
- Pefanis, Julian (1991): *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard*. Durham: Duke University Press.
- Perniola, Mario (2005): »Die Zukunft einer Illusion: künstlerisches Handeln, Kommunikation, Pataphysik«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): *Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag*. Berlin: Merve, S. 105–122.
- Pias, Claus (2003): »Poststrukturalistische Medientheorien«. In: Stefan Weber (Hg.): *Theorien der Medien. Von der Kulturkritik bis zum Konstruktivismus*. Konstanz: UVK, S. 277–293.
- Plant, Sadie (1993): »Baudrillard's woman: the Eve of seduction«. In: Chris Rojek/Bryan S. Turner (Hg.): *Forget Baudrillard?* London/New York: Routledge, S. 88–106.
- Platthaus, Andreas (2000): »Ich bin gewissermaßen Kolumbus. Und ihr seid gezwungenermaßen entdeckt: Baudrillard macht abhängig«. In: *FAZ*, 12.12.2000.
- Poster, Mark (1995): *The Second Media Age*. Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell.
- Quasdorf, Torben (2005): »Philosophie & Science-Fiction & Baudrillard & »Matrix««. In: *Medienobservationen*, 7.7.2005. (http://www.medienobservationen.uni-muenchen.de/artikel/kino/quasdorf_matrixbaudrillard.html. Letzter Zugriff: 24.8.2010).
- Rajan, Tilottama (2004): »Baudrillard and Deconstruction«. In: *IJBS*, Nr. 1/1.
- Redhead, Steve (2008) (Hg.): *The Jean Baudrillard Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Reich, Kersten/Sehnbruch, Lucia/Wild, Rüdiger (2005): *Medien und Konstruktivismus. Eine Einführung in die Simulation als Kommunikation*. Münster u. a.: Waxmann.
- Ritzer, George (1997): *Postmodern Social Theory*. New York u. a.: McGraw-Hill.
- Ritzer, George (1998): »Foreword«. In: Jean Baudrillard: *The Consumer Society. Myths and Structures*. Los Angeles u. a.: SAGE.
- Rojek, Chris/Turner, Bryan S. (1993) (Hg.): *Forget Baudrillard?* London/New York: Routledge.
- Rose, Nikolas (1996): »Tod des Sozialen«. In: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 72–109.
- Rossum, Walter van (1985): »Triumph der Leere«. In: *Merkur*, Nr. 434, S. 275–288.
- Rötzer, Florian (1989): »Die Verspätung der Philosophie«. In: *Kunstforum International*, Nr. 104, S. 160 ff.
- Rötzer, Florian (2001/2007): »Die Rache der Dinge und der Terror des Systems«. In: Jean Baudrillard: *Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen*. Frankfurt/New York: Campus (3. Aufl.), S. 250–264.
- Ryklin, Mikhail (2005): »Terrorismus und Ereignis«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): *Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag*. Berlin: Merve, S. 80–90.
- Santamaria, U. (1979): »Jean Baudrillard: Critique of a Critique«. In: *Critique of Anthropology*, Nr. 4, S. 179–195.
- Schahadat, Schamma (2000): »Das andere Teilchen ist immer dasselbe. Jean Baudrillard auf dem Schwarzmarkt des Denkens: Ist der moderne Mensch noch zu retten?« In: *SZ*, 18.10.2000.
- Scherpe, Klaus R. (1986): »Dramatisierung und Entdramatisierung des Untergangs – zum ästhetischen Bewußtsein von Moderne und Postmoderne«. In: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 270–301.
- Schetsche, Michael (2000): *Wissenssoziologie sozialer Probleme. Grundlegung einer relativistischen Problemtheorie*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Schetsche, Michael/Vähling, Christian (2006/2011): »Jean Baudrillard: Wider die soziologische Ordnung«. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS 2011 (2., erw. u. aktualis. Aufl.), S. 70–80.
- Schmidt, Aurel (1987): »Jean Baudrillard oder Das Denken der Verführung«. In: Jürg Altwegg/Aurel Schmidt (Hg.): *Französische Denker der Gegenwart. Zwanzig Porträts*. München: C. H. Beck 1988 (2. Aufl.), S. 48–55.
- Schmidt, Burghart (1986/1994): *Postmoderne – Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (4., überarb. Aufl.).
- Schrage, Dominik (2008): »Konsum. Ein Erfolgsthema des Poststrukturalismus?« In: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 433–449.

- Schröter, Jens (2004): »Computer/Simulation. Kopie ohne Original oder das Original kontrollierende Kopie?« In: Gisela Fehrmann et al. (Hg.): *OriginalKopie – Praktiken des Sekundären*. Köln: DuMont 2004, S. 139–155.
- Sebald, Gerd (2004): »Baudrillard, die Gabe und der 11. September«. In: Susanne Kollmann/Kathrin Schnödel (Hg.): *PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*. Münster: LIT, S. 123–135.
- Seitter, Walter (2010): »Zusammengeworfenheit. Emphatische Beschreibung und Verlustanzeige. Zum Symbolischen bei Baudrillard«. In: Stephan Günzel/Michaela Ott (Hg.): *Baudrillard Fassen* (Tumult, Nr. 34). Berlin: Alpheus, S. 27–43.
- Simmons, Laurence (2010): »Nature + Animals«. In: Richard G. Smith (Hg.): *The Baudrillard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 136–138.
- Skrandies, Timo (2003): *Echtzeit – Text – Archiv – Simulation. Die Matrix der Medien und ihre philosophische Herkunft*. Bielefeld: Transcript.
- Smith, Richard G. (2010) (Hg.): *The Baudrillard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sokal, Alan/Bricmont, Jean (1998): *Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen*. München: C. H. Beck.
- Stäheli, Urs (2000): *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld: Transcript.
- Stearns, William/Chaloupka, William (1992) (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan.
- Strehle, Samuel (2007): »Jenseits des Realitätsprinzips. Zum Tode von Jean Baudrillard«. In: *Sic et non. zeitschrift für philosophie und kultur. im netz*, Nr. 8. (<http://www.sicetnon.org/content/pdf/baudrillard.pdf>. Letzter Zugriff: 29.3.2011).
- Strehle, Samuel (2008a): »Evidenzkraft und Beherrschungsmacht. Bildwissenschaftliche und soziologische Zugänge zur Modellfunktion von Bildern«. In: Ingeborg Reiche/Steffen Siegel/Achim Spelten (Hg.): *Visuelle Modelle*. München: Fink, S. 57–70. (<http://edoc.bbaw.de/volltexte/2010/1010>. Letzter Zugriff: 29.3.2011).
- Strehle, Samuel (2008b): »Fortsetzung des Aufstands mit anderen Mitteln? Eine kultursoziologische und medientheoretische Analyse des Graffiti-Writings«. In: ders./Sacha Szabo (Hg.): *Unterhaltungswissenschaft. Populärkultur im Diskurs der Cultural Studies*. Marburg: Tectum, S. 11–36.
- Strehle, Samuel (2009a): »Bildwelten der Wunschökonomie. Einleitung in die kultursoziologische Analyse der Marken«. In: Sacha Szabo (Hg.): *Brand Studies. Marken im Diskurs der Cultural Studies*. Marburg: Tectum, S. 9–21.
- Teh, David (2006): »Baudrillard, Pataphysician«. In: *IJBS*, Nr. 3/1.
- Theweleit, Klaus (2002): *Der Knall. 11. September, das Verschwinden der Realität und ein Kriegsmode*ll. Frankfurt a. M.: Basel: Stroemfeld/Roter Stern.
- Thomas, Calvin (1992): »Baudrillard's Seduction of Foucault«. In: William Stearns/William Chaloupka (Hg.): *Jean Baudrillard. The Disappearance of Art and Politics*. Handmills u. a.: Macmillan, S. 131–145.
- Thomas, Florian (2004): *Bonjour... Jean Baudrillard. Baudrillard sans simulacres*. Paris: Éditions Cavatines.

- Thomas, Hans (1988): »Wirklichkeit als Inszenierung«. In: ders. (Hg.): Die Welt als Medieninszenierung: Wirklichkeit, Information, Simulation. Herford: Seewald und Busse 1989.
- Tsiros, Nikolaos (1993): Die politische Theorie der Postmoderne. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Türcke, Christoph (1988): »Philosophie. Eine Kolumne«. In: Merkur, Nr. 472, S. 501–507.
- Venus, Jochen (1997): Referenzlose Simulation? Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Venus, Jochen (2002): »Baudrillard, Jean«. In: Helmut Schanze (Hg.): Metzler Lexikon Medientheorie – Medienwissenschaft. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 20–22.
- Vester, Heinz-Günter (1986): »Die Verführung der Simulation. Zum Denken Jean Baudrillards«. In: L'80, Nr. 39, S. 127–136.
- Weberman, David (2002): »The Matrix Simulation and the Postmodern Age«. In: William Irwin (Hg.): The Matrix and Philosophy: Welcome to the Desert of the Real. Chicago: Open Court, S. 225–239.
- Webster, Steven (1989): »Some History of Social Theory in Sahlins' Structuralist Culture«. In: Critique of Anthropology, Nr. 9/3, S. 31–58.
- Weibel, Peter (1986): »Die elektronische Epoche«. In: Informatik Forum, Nr. 1/2, S. 30–38.
- Weibel, Peter (1988): »Vom Verschwinden des Vertrauten«. In: Du, Nr. 11, S. 49–57, 100.
- Weibel, Peter (1999): »Nachwort«. In: Jean Baudrillard: Fotografien/Photographies/Photographs 1985–1998. Hg. v. Peter Weibel. Graz/Ostfildern-Ruit: Neue Galerie Graz/Hatje Cantz, S. 186–195.
- Weibel, Peter (2005): »Votum für eine transästhetische Vision«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve, S. 24–35.
- Weisenbacher, Uwe (1995): »Der Golfkrieg in den Medien. Zur Konjunktur von Paul Virilio und Jean Baudrillard im Feuilleton«. In: Stefan Müller-Doohm/Klaus Neumann-Braun (Hg.): Kulturinszenierungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 284–309.
- Welsch, Wolfgang (1986): Unsere postmoderne Moderne. Berlin: Akademie 2002 (6. Aufl.).
- Wetzel, Michael (1994): »Paradoxe Intervention. Jean Baudrillard und Paul Virilio: Zwei Apokalyptiker der neuen Medien«. In: Ralf Bohn/Dieter Fuder (Hg.): Baudrillard. Simulation und Verführung. München: Fink, S. 139–154.
- Wetzel, Michael (2005): »»You Don't See What You Get«. Jean Baudrillards fotografischer Illusionismus«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve, S. 170–185.
- Woodward, Ashley (2010): »Postmodernism/Postmodernity«. In: Richard G. Smith (Hg.): The Baudrillard Dictionary. Edinburgh: Edinburgh University Press, S. 168–170.
- Wulf, Christoph (1982): »Körper und Tod«. In: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 259–273.
- Wulf, Christoph (2005): »Vom Subjekt des Begehrens zum Objekt der Verführung. Bild – Imagination – Imaginäres«. In: Peter Gente/Barbara Könches/Peter Weibel (Hg.): Philosophie und Kunst. Jean Baudrillard. Eine Hommage zu seinem 75. Geburtstag. Berlin: Merve, S. 194–213.

- Zapf, Holger (2010): *Jenseits der Simulation – Das radikale Denken Jean Baudrillards als politische Theorie*. Münster/Berlin: LIT.
- Zima, Peter V. (1997): *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen/Basel: Francke 2001 (2., überarb. Aufl.).
- Zurbrugg, Nicholas (1997a): »Baudrillard, Barthes, Burroughs, and ›Absolute‹ Photography«. In: ders. (Hg.): *Jean Baudrillard. Art and Artefact*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE, S. 149–167.
- Zurbrugg, Nicholas (1997b) (Hg.): *Jean Baudrillard. Art and Artefact*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.

Weitere verwendete Literatur

- Anders, Günter (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C. H. Beck 1985.
- Andree, Martin (2005): *Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute*. München: Fink.
- Angermüller, Johannes (2007): *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich*. Bielefeld: Transcript.
- Aquin, Thomas von (1943): *Summa theologica, Teil II: Tugenden des Gemeinschaftslebens*. In: *Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 20*. München/Heidelberg: F. H. Kerle.
- Ariès, Philippe (1978): *Geschichte des Todes*. München: Dtv 1982.
- Artaud, Antonin (1938): *Das Theater und sein Double*. Frankfurt a. M.: Fischer 1969.
- Augé, Marc (1997): *The war of dreams: exercises in ethno-fiction*. London/Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Bachelard, Gaston (1938): *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Bacon, Francis (1625): »Of Simulation and Dissimulation«. In: *The Oxford Francis Bacon, Bd. XV: The Essayes or Counsels, Civill and Morall*. Hg. v. Michael Kiernan. Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press 1985, S. 20–23.
- Balandier, Georges (1967): *Politische Anthropologie*. München: Dtv 1976.
- Barthes, Roland (1957): *Mythen des Alltags*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964.
- Barthes, Roland (1963): »Die strukturalistische Tätigkeit«. In: *Kursbuch, Nr. 6, 1966*, S. 190–196.
- Barthes, Roland (1967): *Die Sprache der Mode*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Barthes, Roland (1968): »Der Wirklichkeitseffekt«. In: *Das Rauschen der Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 164–172.
- Barthes, Roland (1970): *S/Z*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976.
- Barthes, Roland (1980): *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985.
- Bataille, Georges (1933): »Der Begriff der Verausgabung«. In: *Das theoretische Werk, Bd. 1: Die Aufhebung der Ökonomie*. München: Rogner & Bernhard 1975, S. 7–31.

- Bataille, Georges (1949): »Der verfeimte Teil«. In: Das theoretische Werk, Bd. 1: Die Aufhebung der Ökonomie. München: Rogner & Bernhard 1975, S. 33–234.
- Bateson, Gregory et al. (1956): »Auf dem Weg zu einer Schizophrenie-Theorie«. In: Schizophrenie und Familie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S. 11–42.
- Baumeister, Biene/Zwi/Negator (2005): Situationistische Revolutionstheorie. Eine Aneignung, Bd. 1: Enchiridon. Stuttgart: Schmetterling.
- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Belting, Hans (2001): Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München: Fink.
- Belting, Hans (2005): Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen. München: C. H. Beck.
- Benjamin, Walter (1936): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Bergfleth, Gerd (1975): Theorie der Verschwendung. Einführung in Georges Batailles Anti-ökonomie. München: Matthes & Seitz 1985.
- Bergfleth, Gerd (1984): »Die zynische Aufklärung«. In: ders. et al. (Hg.): Kritik der palavernden Aufklärung. München: Matthes & Seitz, S. 180–197.
- Bolz, Norbert (1992): »In Mediengewittern«. In: Friedrich Balke/Eric Méchoulan/Benno Wagner (Hg.): Zeit des Ereignisses – Ende der Geschichte? München: Fink, S. 203–208.
- Boorstin, Daniel J. (1961): Das Image oder Was wurde aus dem amerikanischen Traum? Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964.
- Borges, Jorge Luis (1954): Der schwarze Spiegel. München: Hanser 1961.
- Bourdieu, Pierre (1994): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998.
- Bredenkamp, Horst (1975): Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brügger, Niels/Vigsø, Orla (2002): Strukturalismus. München: Fink 2008.
- Butler, Judith (1990): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Caillé, Alain (2000): Anthropologie der Gabe. Frankfurt a. M./New York: Campus 2008.
- Caillois, Roger (1958): Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1982.
- Canetti, Elias (1973): Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972. München: Hanser.
- Cassirer, Ernst (1945): Vom Mythos des Staates. Hamburg: Meiner 2002.
- Clausewitz, General Claus von (1832): Vom Kriege. In: Hinterlassene Werke über Krieg und Kriegführung, Bd. 1. Berlin: Dümmler.
- Crouch, Colin (2004): Postdemokratie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.
- Cube, Felix von (1967): Was ist Kybernetik? Grundbegriffe – Methoden – Anwendungen. München: Dtv 1971 (3. Aufl.).

- Dahmer, Helmut (1973): *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982 (2., erw. Aufl.).
- De Saussure, Ferdinand (1916): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Hg. v. Charles Bally/Albert Sechehaye. Berlin: De Gruyter 1967 (2. Aufl.).
- Debord, Guy (1967): *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Bittermann/Edition Tiamat 1996.
- Debray, Régis (1992): *Jenseits der Bilder. Eine Geschichte der Bildbetrachtung im Abendland*. Rodenbach: Avinus 2007 (2., überarb. Aufl.).
- Deleuze, Gilles (1969): *Logik des Sinns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Deleuze, Gilles (1990): »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«. In: *Unterhandlungen. 1972–1990*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 254–262.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1972): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1980): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie [II]*. Berlin: Merve 1992.
- Descartes, René (1641): *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. v. Lüder Gäbe. Hamburg: Meiner 1960.
- Devereux, Georges (1967): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser.
- Dosse, François (1999): *Geschichte des Strukturalismus (2 Bände)*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1982): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz Athenäum 1994.
- Durkheim, Emile (1893): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Durkheim, Emile (1897): *Der Selbstmord*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1983.
- Durkheim, Emile (1912): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994.
- Dux, Günter (2000): *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerswist: Velbrück.
- Eco, Umberto (1968): *Einführung in die Semiotik*. München: Fink 1972.
- Eco, Umberto (1975): »Reise ins Reich der Hyperrealität«. In: *Über Gott und die Welt*. München: Hanser 1985, S. 35–101.
- Ehrenberg, Alain (1998): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt a. M./New York: Campus 2004.
- Engels, Friedrich (1884): *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 21. Berlin (DDR): Dietz 1969, S. 25–173.
- Engels, Friedrich/Marx, Karl (1845): *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 2. Berlin (DDR): Dietz 1958, S. 3–223.
- Enzensberger, Hans Magnus (1970): »Baukasten zu einer Theorie der Medien«. In: *Kursbuch*, Nr. 20, S. 159–186.
- Erdheim, Mario (1982): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Eribon, Didier (1989): Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991.
- Esposito, Elena (2007): Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Etzioni, Amitai (1968): Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse. Opladen: Westdeutscher Verlag 1975.
- Ferentschik, Klaus (2006): 'Pataphysik – Versuchung des Geistes. Berlin: Matthes & Seitz.
- Flusser, Vilém (1985): Ins Universum der technischen Bilder. Göttingen: European Photography 1999 (6. Aufl.).
- Fohler, Susanne (2003): Techniktheorien. Der Platz der Dinge in der Welt des Menschen. München: Fink.
- Foucault, Michel (1961): Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1969.
- Foucault, Michel (1964): »Die Prosa des Aktaion«. In: Dits et Ecrits. Schriften in vier Bänden, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, S. 434–449.
- Foucault, Michel (1966): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- Foucault, Michel (1969): Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973.
- Foucault, Michel (1971): »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«. In: Von der Subversion des Wissens. Hg. v. Walter Seitter. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1978.
- Foucault, Michel (1975): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1967.
- Foucault, Michel (1976): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977.
- Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. In: Studienausgabe, Bd. 2. Frankfurt a. M.: Fischer 1975.
- Freud, Sigmund (1908): »Der Dichter und das Phantasieren«. In: Studienausgabe, Bd. X. Frankfurt a. M.: Fischer 1982, S. 169–179.
- Freud, Sigmund (1911): »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens«. In: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt a. M.: Fischer 1975, S. 13–24.
- Freud, Sigmund (1912–1913): Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. In: Studienausgabe, Bd. IX. Frankfurt a. M.: Fischer 1974, S. 287–444.
- Freud, Sigmund (1914): »Zur Einführung des Narzißmus«. In: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt a. M.: Fischer 1975, S. 37–68.
- Freud, Sigmund (1915): »Die Verdrängung«. In: Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt a. M.: Fischer 1975, S. 103–118.
- Freud, Sigmund (1930): Das Unbehagen in der Kultur. In: Studienausgabe, Bd. IX. Frankfurt a. M.: Fischer 1974, S. 191–270.
- Freudenberger, Silja/Sandkühler, Hans Jörg (2003) (Hg.): Repräsentation, Krise der Repräsentation, Paradigmenwechsel. Ein Forschungsprogramm in Philosophie und Wissenschaften. Frankfurt a. M. u. a.: Lang.
- Fromm, Erich (1968–1970): Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewußten. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse. Weinheim/Basel: Beltz 1990.

- Fuchs, Werner (1969): *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Galbraith, John Kenneth (1958): *Gesellschaft im Überfluß*. München: Droemer Knauer 1968.
- Galison, Peter (1994): »Die Ontologie des Feindes. Norbert Wiener und die Vision der Kybernetik«. In: Hans-Jörg Rheinberger/Michael Hagner/Bettina Wahrig-Schmidt (Hg.): *Räume des Wissens. Repräsentation, Codierung, Spur*. Berlin: Akademie 1997, S. 281–324.
- Gehlen, Arnold (1961): »Über kulturelle Kristallisation«. In: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied: Luchterhand 1963, S. 311–328.
- Gehlen, Arnold (1962): »Post-Histoire«. In: Helmut Klages/Helmut Quaritsch (Hg.): *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*. Berlin: Duncker & Humblot 1994, S. 885–895.
- Gehlen, Arnold (1974): »Ende der Geschichte?« In: *Einblicke*. Frankfurt a. M.: Klostermann 1975, S. 115–133.
- Gemoll, Wilhelm (1954): *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München/Wien: Freytag/Hölder-Pichler-Tempsky 1965 (9. Aufl.).
- Gennep, Arnold van (1909): *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt a. M./New York: Campus 1986.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (2008): *1968. Eine Zeitreise*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Graeber, David (2011): *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.
- Groys, Boris (2000): *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*. München: Hanser.
- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Hagner, Michael (2008): »Vom Aufstieg und Fall der Kybernetik als Universalwissenschaft«. In: ders./Erich Hörl (Hg.): *Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 38–71.
- Hahn, Alois (1968): *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*. Stuttgart: Enke.
- Hall, Stuart (1985): »Postmoderne und Artikulation. Ein Interview mit Stuart Hall. Zusammenge stellt von Lawrence Grossberg«. In: *Ausgewählte Schriften*, Bd. 3. Hamburg: Argument 2000, S. 52–77.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a. M./New York: Campus 2002.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner 1988.
- Hölderlin, Friedrich (1999): *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Hg. v. Jochen Schmidt. Frankfurt a. M./Leipzig: Insel.
- Horaz (1984): *Ars Poetica. Die Dichtkunst*. Hg. v. Eckart Schäfer. Stuttgart: Reclam (2. Aufl.).
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Fischer 1988.

- Huber, Hans Dieter (2004): »Bildhafte Vorstellungen. Eine Begriffskartographie der Phantasie«. In: ders./Bettina Lockemann/Michael Scheibel: Visuelle Netze. Wissensräume in der Kunst. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2004, S. 165–216.
- Hussey, Andrew (2001): *The Game of War. The Life and Death of Guy Debord*. London: Pimlico 2002.
- Iser, Wolfgang (1991): *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jameson, Fredric (1981): *Das politische Unbewußte. Literatur als Symbol sozialen Handelns*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988.
- Jameson, Fredric (1984): »Postmoderne – zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus«. In: Andreas Huyssen/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1986, S. 46–102.
- Jarry, Alfred (1896): *König Ubu*. Stuttgart: Reclam 1996.
- Jarry, Alfred (1898): *Heldentaten und Lehren des Doktor Faustroll (Pataphysiker)*. Berlin: Gerhardt 1968.
- Jaulin, Robert (1967): *La Mort Sara*. Paris: Plon.
- Knorr-Cetina, Karin (2007): »Postsoziale Beziehungen: Theorie der Gesellschaft in einem postsozialen Kontext«. In: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hg.): *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*. Frankfurt a. M./New York: Campus, S. 267–300.
- Kojève, Alexandre (1947): *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Koppe, Franz (1983): *Grundbegriffe der Ästhetik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Korsch, Karl (1967): *Karl Marx*. Frankfurt a. M.: EVA.
- Koschorke, Albrecht (2005): »Staaten und ihre Feinde. Ein Versuch über das Imaginäre der Politik«. In: Jörg Huber (Hg.): *Einbildungen. Interventionen 14*. Zürich u. a.: Edition Voldemeer, S. 93–115.
- Kremser, Manfred (2007): *Schamanische Transformationsrituale und die Anthropologie des Todes*. In: Birgit Heller/Franz Winter (Hg.): *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*. Wien: LIT, S. 59–74.
- Kristeva, Julia (1967): »Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman«. In: Jens Ihwe (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 3: *Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II*. Frankfurt a. M.: Athenäum 1972, S. 345–375.
- Kristeva, Julia (1969): »Das Semiotische und das Symbolische«. In: *Die Revolution der poetischen Sprache*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 32–113.
- Lacan, Jacques (1957): »Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud«. In: *Schriften*, Bd. 1. Weinheim/Berlin: Quadriga 1991 (3., korr. Aufl.), S. 15–59.
- Lacan, Jacques (1964). *Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Weinheim/Berlin: Quadriga 1996 (4. Aufl.).
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen 2006 (3. Aufl.).

- Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer 1998.
- Latour, Bruno (2002): *Iconoclash. Gibt es eine Welt jenseits des Bilderkrieges?* Berlin: Merve.
- Lefebvre, Henri (1958): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 1. München: Hanser 1974.
- Lefebvre, Henri (1961a): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 2. München: Hanser 1974.
- Lefebvre, Henri (1961b): *Kritik des Alltagslebens*, Bd. 3. München: Hanser 1974.
- Lefebvre, Henri (1965): *Metaphilosophie. Prolegomena*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1975.
- Lefebvre, Henri (1968): *Das Alltagsleben in der modernen Welt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972.
- Lefebvre, Henri (1983): »Henry Lefebvre on the Situationist International« (Interview). In: *October*, Nr. 79, 1997.
- Lenk, Elisabeth (1983): *Die unbewußte Gesellschaft. Über die mimetische Grundstruktur in der Literatur und im Traum*. München: Matthes & Seitz.
- Lepenies, Wolf (2008): »Mai 1968. Ein Karneval der Revolution in Paris«. In: *Die Welt*, 9.1.2008.
- Lévi-Strauss, Claude (1947): *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993.
- Lévi-Strauss, Claude (1955): *Traurige Tropen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.
- Löwith, Karl (1949): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2004.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991 (4. Aufl.).
- Luhmann, Niklas (1995): *Die Realität der Massenmedien*. Wiesbaden: VS 2004 (3. Aufl.).
- Lukács, Georg (1916): *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1971.
- Lukrez (1972): *Über die Natur der Dinge [De rerum natura]*. Hg. v. Josef Martin. Berlin (DDR): Akademie.
- Lytard, Jean-François (1974): *Libidinöse Ökonomie*. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.
- Lytard, Jean-François (1979a): *Apathie in der Theorie*. Berlin: Merve.
- Lytard, Jean-François (1979b): *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen 2009 (6. Aufl.).
- Marcuse, Herbert (1955): *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1971.
- Marcuse, Herbert (1964): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Berlin: Luchterhand 1967.
- Marx, Karl (1844): »Philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«. In: *Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I*. Berlin (DDR): Dietz 1981, S. 465–588.
- Marx, Karl (1857): »Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie«. In: *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 13*. Berlin (DDR): Dietz 1961, S. 615–642.
- Marx, Karl (1867): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23*. Berlin (DDR): Dietz 1981.

- Marx, Karl (1894): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 3: *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Akkumulation*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 25, Berlin (DDR): Dietz 1973.
- Massumi, Brian (1987): »Realer than Real. The Simulacrum According to Deleuze and Guattari«. In: *Copyright*, Nr. 1, S. 90–97.
- Mattheus, Bernd (1984–1995): *Georges Bataille. Eine Thanatographie (3 Bände)*. München: Matthes & Seitz 1984/1992/1995.
- Mauss, Marcel (1923/1924): *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968.
- Merton, Robert K. (1938): »Sozialstruktur und Anomie«. In: Fritz Sack/René König (Hg.): *Kriminalsoziologie*. Frankfurt a. M.: Akademische Verlagsgesellschaft 1968, S. 283–313.
- Moebius, Stephan (2003): *Die soziale Konstitution des Anderen. Umriss einer poststrukturalistischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Moebius, Stephan (2006b): *Marcel Mauss*. Konstanz: UVK.
- Mühlmann, Wilhelm E. (1961): *Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen*. Berlin: Reimer.
- Nassehi, Armin/Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1872): *Die Geburt der Tragödie*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 1. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter 1999, S. 9–156.
- Nietzsche, Friedrich (1873): »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 1. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter 1999, S. 873–890.
- Nietzsche, Friedrich (1883–1885): *Also sprach Zarathustra*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 4. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter 1999.
- Nietzsche, Friedrich (1889): *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 6. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter 2008, S. 55–161.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 7. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*. In: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 9. München/Berlin/New York: Dtv/De Gruyter.
- Noteboom, Cees (2003): *Paris, Mai 1968*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plant, Sadie (1992): *The most radical gesture. The Situationist International in a postmodern age*. London/New York: Routledge.
- Platon (2004): *Politeia*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Hg. v. Ursula Wolf. Hamburg: Reinbek bei Hamburg.
- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswist: Velbrück.
- Sahlins, Marshall (1968): »The Original Affluent Society«. In: *Stone Age Economics*. Chicago/New York: Aldine/Atherton 1972, S. 1–39.
- Sahlins, Marshall (1976): *Kultur und praktische Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981.

- Sarasin, Philipp (2005): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Scheu, Johannes (2011): »Dangerous Classes. Tracing Back an Epistemological Fear«. In: Distinktion. Scandinavian Journal for Social Theory, Nr. 12/2, S. 115–134.
- Schiwy, Günther (1969): Der französische Strukturalismus. Mode – Methode – Ideologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984.
- Scholz, Oliver Robert (2000): »Bild«. In: Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 1. Hg. v. Karlheinz Barck et al. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 618–669.
- Seeßlen, Georg/Metz, Markus (2002): Krieg der Bilder – Bilder des Krieges. Abhandlung über die Katastrophe und die mediale Wirklichkeit. Berlin: Bittermann.
- Situationistische Internationale (1960): »Die Theorie der Momente und die Konstruktion von Situationen«. In: Situationistische Internationale, Nr. 4. (<http://www.si-revue.de/die-theorie-der-momente-und-die-konstruktion-von-situationen>). Letzter Zugriff: 1.8.2010).
- Situationistische Internationale (1966): »Auflösung und Rekuperierung«. In: Situationistische Internationale, Nr. 10. (<http://www.si-revue.de/auflösung-und-rekuperierung>). Letzter Zugriff: 5.3.2011).
- Stowasser, Joseph Maria (1974): Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. Bearb. v. Michael Petschenig. München/Wien/Zürich: Freytag/Hölder-Pichler-Tempsky/Drell Füßli.
- Strehle, Samuel (2009b): »Jenseits des Tausches. Karl Marx und die Soziologie der Gabe«. In: Berliner Journal für Soziologie, Nr. 19/1, S. 127–151.
- Strehle, Samuel (2011): »Hans Belting. »Bild-Anthropologie« als Kulturtheorie der Bilder«. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS (2., überarb. und erw. Aufl.), S. 507–518.
- Tiqqun (2001): Kybernetik und Revolte. Zürich/Berlin: Diaphanes 2007.
- Tocqueville, Alexis de (1835): »Denkschrift über den Pauperismus«. In: Kleine politische Schriften. Hg. v. Harald Bluhm. Berlin: Akademie 2006, S. 61–80.
- Unsichtbares Komitee (2007): Der kommende Aufstand. Hamburg: Nautilus 2010.
- Vaneigem, Raoul (1967): Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen. Hamburg: Nautilus 1980 (3. Aufl.).
- Vattimo, Gianni (1985): Das Ende der Moderne. Stuttgart: Reclam 1990.
- Veblen, Thorstein (1899): Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen. Frankfurt a. M.: Fischer 1993.
- Viénet, René (1968): Wütende und Situationisten in den Bewegungen und Besetzungen. Hamburg: Edition Nautilus 1977.
- Virilio, Paul (1977): Geschwindigkeit und Politik. Berlin: Merve 1980.
- Virilio, Paul (1991): Krieg und Fernsehen. München: Hanser 1993.
- Vogl, Joseph (2004): »Regierung und Regelkreis. Historisches Vorspiel«. In: Claus Pias (Hg.): Cybernetics – Kybernetik. The Macy-Conferences 1946–1953. Essays & Documents. Essays & Dokumente. Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 67–79.
- Weber, Max (1904/1905): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München: C. H. Beck 2006 (2., durchgeseh. Aufl.).

- Weber, Max (1917/1919): »Wissenschaft als Beruf«. In: Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 17. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1992, S. 71–111.
- Weber, Samuel (1978): Rückkehr zu Freud. Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein.
- Welsch, Wolfgang/Vieweg, Klaus (2008) (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wetzel, Michael (2005): »Der Widerstand des Bildes gegen das Visuelle. Serge Daney und Georges Didi-Huberman als Verfechter einer Inframedialität«. In: Stefan Majetschak (Hg.): Bild-Zeichen. Perspektiven einer Wissenschaft vom Bild. München: Fink, S. 137–154.
- White Columns (o. J.): »Resistance (Anti-Baudrillard)« (Dokumentation der Ausstellung in der Galerie White Columns, New York, 6.–28.2.1987). (http://www.whitecolumns.org/archive/index.php/Detail/Occurrence/Show/occurrence_id/21). Letzter Zugriff: 4.3.2011).
- Widmer, Peter (1990/1997): Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk. Wien: Turia + Kant (erw. Neuausg.).
- Wiechens, Peter (1995): Bataille zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Ziegler, Jean (1975): Die Lebenden und der Tod. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Ullstein 1982.
- Žižek, Slavoj (1991): Liebe dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien, Berlin: Merve.
- Žižek, Slavoj (2001): »Willkommen in der Wüste des Realen«. In: Die Zeit, 2.9.2001.
- Žižek, Slavoj (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Personenregister

- Adorno, Theodor W. 46, 64, 68, 106, 131
Althusser, Louis 32, 126
Altman, Robert 170
Anders, Günther 25, 80, 106, 117, 138
Antonioni, Michel 170
Aquino, Thomas von 97, 100
Artaud, Antonin 167
Augustinus 97
- Bachelard, Gaston 103
Bachtin, Michail 119, 139
Bacon, Francis 97, 100
Badiou, Alain 32
Balandier, Georges 77
Barthes, Roland 10, 15, 29, 31–33, 37, 68, 99, 110, 139, 171
Bataille, Georges 10, 19, 25, 28, 42–44, 54, 56 f., 60 f., 79–81, 83
Baudelaire, Charles 103
Benjamin, Walter 42 f., 25
Beuys, Joseph 166
Boorstin, Daniel J. 134
Borges, Jorge Luis 99, 159
Bourdieu, Pierre 15, 58, 155
Brecht, Bertolt 15, 67
Breton, André 42, 99
Butler, Judith 32, 127, 152
- Caillois, Roger 80, 168
Calle, Sophie 165, 171
Canetti, Elias 123, 135, 137, 166
Certeau, Michel de 16
Clausewitz, General von 143
- Daney, Serge 118, 170
Debord, Guy 10, 17, 29 f., 39 f., 46, 106 f., 117
Debray, Régis 24, 98, 118
Deleuze, Gilles 10, 26 f., 32, 77, 99, 127, 139, 150
Derrida, Jacques 10, 26, 32, 59, 139, 146
Descartes, René 157
Devereux, Georges 157
Duchamp, Marcel 175
Durkheim, Emile 18, 28, 42 f., 49 f., 77
- Eco, Umberto 63, 99, 111, 139, 175
Engels, Friedrich 15, 130
Enzensberger, Hans Magnus 67–69
Ernst, Max 175
Escher, M.C. 175
- Flusser, Vilém 110, 118
Fo, Dario 175
Foucault, Michel 10, 19–21, 26 f., 32, 76, 78 f., 99, 101–103, 125–129, 139, 147, 160 f.
Freud, Sigmund 84–90, 92–94, 104, 121, 153
Fukuyama, Francis 136, 141
- Galbraith, John Kenneth 41, 43
Gehlen, Arnold 136
Godard, Jean-Luc 170
Guattari, Félix 17, 77, 127

- Habermas, Jürgen 68
 Halley, Peter 166
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 25, 40, 80, 104, 136, 160, 168,
 181
 Heraklit 181
 Hjelmslev, Louis 31
 Hölderlin, Friedrich 15, 162 f.
 Holzer, Jenny 166
 Horaz 97
 Horkheimer, Max 46, 64, 68

 Ionesco, Eugène 175
 Irigaray, Luce 32, 152

 Jakobson, Roman 31
 Jameson, Fredric 86, 139 f.
 Jarry, Alfred 174 f., 182

 Klossowski, Pierre 80, 99
 Kojève, Alexandre 80, 136
 Koons, Jeff 166
 Kristeva, Julia 32, 58, 119, 139
 Kruger, Barbara 166

 Lacan, Jacques 32, 42, 58, 80, 89 f.,
 94, 102
 Laclau, Ernesto 32, 41
 Landsberg, Paul Ludwig 77
 Latour, Bruno 98, 118, 166
 Le Bon, Gustave 131
 Lefebvre, Henri 10, 15 f., 29–31, 33,
 37, 40 f., 64, 72
 Lessing, Theodor 133
 Lévi-Strauss, Claude 32, 49, 57 f., 159
 Löwith, Karl 133
 Luhmann, Niklas 118, 142
 Lukács, Georg 40, 119
 Lukrez 97, 99

 Lynch, David 170
 Lyotard, Jean-François 99, 127, 138 f.,
 141, 165, 176

 Man Ray 175
 Marcuse, Herbert 70, 85
 Marx, Karl 10, 15, 29, 33 f., 38–40,
 44, 46, 54, 60–62, 65, 72, 80, 87,
 104, 114, 130, 175, 181
 Mauss, Marcel 18, 42, 56–58
 McLuhan, Marshall 68, 116
 Merleau-Ponty, Maurice 80, 142
 Merton, Robert K. 50
 Miró, Joan 175
 Morin, Edgar 15
 Mouffe, Chantal 32, 41
 Mukařovský, Jan 168

 Nietzsche, Friedrich 31, 43, 76, 95,
 98 f., 119 f., 160, 181

 Ortega y Gasset, José 131
 Ovid 97

 Percec, Georges 175
 Platon 98 f., 107, 173

 Rancière, Jacques 32

 Sahlins, Marshall 60
 Sartre, Jean-Paul 15, 80
 Saussure, Ferdinand de 10, 29, 31, 47,
 63, 65, 84

 Ubu 174 f.

 Vaneigem, Raoul 39 f., 163
 Vattimo, Gianni 139, 158
 Veblen, Thorstein 47

Viénet, René 39

Virilio, Paul 16, 117, 142

Warhol, Andy 165, 167 f.

Weber, Max 44, 119, 25, 119

Ziegler, Jean 77

Žižek, Slavoj 32, 40, 89, 145 f.

Sachregister

- Alterität, s. Anderer
Anagramm 73, 84, 165, 168
Anderer, Alterität 22, 45, 54, 56, 59, 78, 80, 119, 143, 151 f., 154, 156–158, 160, 164–166, 172, 179–182, 185
Anomie 18, 29, 48, 50 f., 70
Apokalypse, s. Katastrophe
Arbeit, Lohnarbeit 30, 34, 38 f., 44 f., 50, 54 f., 61, 73 f., 79–82, 84 f., 104, 124

Beschleunigung 88, 116–118, 127, 134 f.
Bild 9, 11, 19, 22, 25, 32, 37–41, 46 f., 62, 89–92, 95–102, 105–111, 113, 115–119, 121, 124 f., 127, 134, 142–145, 148, 150, 160, 166, 168–174, 178, 182, 184
Böse, das 22, 115, 120, 137, 147, 151, 156 f., 161–163, 179 f.

Code 45, 55, 58, 62–70, 74, 84, 89, 92 f., 105 f., 109, 112–115, 118, 120, 125, 152, 154, 159, 176, 179
Cyberspace, s. Virtualität

Disneyland 111
Dissimulation 97, 100, 108, 111, 128
Distinktion 47, 51, 54, 102, 166
Dualität, Dualismus, Duell 21, 56–58, 143, 152, 154, 158, 166, 171, 181
Duell, s. Dualität

Entzauberung, s. Transparenz
Ereignis 9, 16, 20, 69, 87, 91, 134–136, 144 f., 148–151, 158, 161, 164, 167 f., 174, 177 f.

Fatal, fatale Strategien 19, 156–158, 177, 179, 184
Fernsehen, Reality-TV 9, 68 f., 108, 116
Fetisch, Fetischismus 48, 69, 86, 168
Fiktion, fiktiv 35, 97, 107 f., 111, 145, 176
Film 68, 104, 107 f., 145, 170
Fotografie 22, 95, 104, 151, 168–174
Fraktal, Fraktalität 110, 112, 113, 117
Freiheit, Befreiung 18 f., 30, 39, 44, 61, 80, 127, 130–135, 157 f., 161, 164, 178

Gabe, Gabentausch, Potlatsch 18, 42 f., 56–60, 67, 74 f., 81–83, 85, 93, 145 f., 153–155, 158, 180,
Geheimnis 151 f., 155 f., 164, 172, 178, 180, 182, 184
Geld 39, 65, 81, 115
Gewalt, Hass 15, 31, 42 f., 50 f., 66 f., 82, 89, 92, 127, 135, 144 f., 149 f., 161, 170
Golfkrieg, s. Krieg
Gott 97, 119 f., 175

Hass, s. Gewalt
Hyperreal, Hyperrealität 22, 35, 48, 58, 73, 95, 109, 111, 144, 169, 172 f.

- Hypersimulation 131 f., 164, 180
- Ideologie, Ideologiekritik 29–33, 35, 46, 48 f., 60 f., 68, 88, 106 f., 127, 137, 140, 148 f.
- Illusion 22, 44, 47, 98 f., 116, 142, 151 f., 155, 159–165, 167, 169 f., 177 f.
- Imaginäres, Imagination 29 f., 32, 35, 37, 40–42, 44, 46–49, 58, 88–95, 97 f., 109, 117, 121, 129 f., 143, 166, 170, 174 f., 177, 182
- Imitation, Mimesis 98–100, 102–105, 108, 111, 114
- Kapital, Kapitalismus 9, 26, 29 f., 34, 38–40, 43–46, 53–55, 59–67, 73, 82, 114 f., 124, 127 f., 139 f., 146, 148
- Katastrophe, Apokalypse 9, 42, 83, 91, 114, 119, 131, 135, 138, 145, 161–163, 179 f.
- Konsum 9–11, 15, 18, 29–51, 54, 58, 63, 91 f., 178
- Krieg 11, 20, 22, 42, 108, 123, 134 f., 142–144, 146 f., 149 f.
- Kritik, Kritische Theorie 18–20, 27, 46, 151, 164, 178
- Kultur 9, 11, 16, 31, 33–35, 37 f., 40, 45–47, 54, 58, 66, 78, 85–87, 89, 91 f., 94, 101, 103, 106, 109 f., 112, 114, 119, 136, 139, 147, 154, 157, 177
- Kunst 22, 26, 39, 61, 103 f., 111 f., 134, 140 f., 151, 165–172, 174, 182
- Kybernetik 64, 66, 68, 96, 105, 112, 124, 127 f., 149
- Macht, Herrschaft 11, 18 f., 21, 30, 45 f., 57 f., 66–70, 73–82, 85, 115, 121–129, 131 f., 144–147, 153, 158, 163 f., 177–179, 182 f.
- Marxismus 15–20, 26–30, 32 f., 40, 53–55, 60–62, 71, 85, 87 f., 94, 104, 114, 126, 139
- Masse 19, 36, 39, 130–132, 158, 161
- Matrix, The 10, 107 f.
- Medien 9–11, 19, 22, 37, 67–69, 89, 91, 95, 106 f., 110, 112, 115–119, 134 f., 142 f., 148 f., 170, 178
- Mimesis, s. Imitation
- Mode 9, 29, 32, 37, 73 f., 102, 106, 112, 115, 172
- Moderne, Neuzeit 9, 43, 53, 66, 76, 78 f., 87, 93, 102, 104, 109 f., 116 f., 119 f., 124, 128, 133–136, 140 f., 154, 156 f., 160, 165, 167, 181
- Mythos 18, 32 f., 61, 92, 149, 179
- Natur 32, 34, 45–48, 75 f., 92 f., 100, 102–104, 106, 110, 112–114, 161, 173
- Neuzeit, s. Moderne
- Objekt 19, 22 f., 30, 34, 38, 40, 44, 47–49, 54, 56, 58 f., 74, 141, 151, 153, 156–159, 161 f., 164, 167–174, 178, 180
- Ökonomie des Zeichens, s. Zeichenökonomie
- Ökonomie, politische Ökonomie 9, 18, 30, 34, 40, 42 f., 54–56, 58–62, 65–67, 72–74, 79–81, 85, 91, 93, 104, 114 f., 124 f., 127, 133, 166, 182
- Opfer 42, 56, 60 f., 74 f., 80 f., 83, 93, 180

- Pariser Mai, 1968 16 f., 38, 46, 51, 69, 128, 132, 141
 'Pataphysik 23, 49, 133, 151, 174–177, 180, 182–184
 Poesie, Poetisches 73, 84, 141, 151, 163–165, 173, 180, 182
 Politik, Politisches 9, 16–21, 31 f., 38 f., 60, 70, 74, 85, 112, 128, 130–132, 134, 137, 142 f., 148 f., 151, 158, 177
 Pornografie 111, 164, 169 f., 172
 Posthistoire 20, 24, 123, 133–138, 140 f., 148 f.
 Postmoderne 9 f., 21 f., 24, 27 f., 138–142, 158
 Poststrukturalismus, s. Strukturalismus
 Potlatsch, s. Gabe
 Produktion 42 f., 49 f., 55, 60–62, 74, 91, 102–105, 109 f., 114, 124 f., 140, 154–156, 159 f., 169 f., 180, 184
 Psyche, Psychoanalyse 11, 15, 19, 42, 47 f., 50, 73, 85–90, 94, 112, 114, 127, 147 f.
 Radikales Denken 21 f., 25, 27, 174, 178–182
 Reales, Realität, Wirklichkeit 9, 19, 22 f., 35–37, 47–49, 64, 86, 88–90, 92 f., 95–102, 104–112, 115–120, 123–125, 129 f., 134–136, 142–146, 148, 155, 159–167, 169–173, 176–178, 182–184
 Reality-TV, s. Fernsehen
 Referendum 68 f., 130
 Referenz, Referenzlosigkeit 9, 37, 41, 57, 64, 66, 69, 71, 99, 103–106, 109, 112 f., 115, 119, 124 f., 130, 158
 Repräsentation 40, 55, 71, 99 f., 103, 109, 130, 155, 160, 164, 167
 Reversibilität 56 f., 69, 71, 75, 77, 83 f., 92, 121, 131, 151–153, 158, 160, 162–164, 167, 179–181
 Revolution 9, 17 f., 22, 30 f., 39, 46, 59, 61 f., 66 f., 69–73, 77, 82 f., 87, 128–134, 140, 148 f., 180
 Ritual, rituell 18, 42 f., 56 f., 60 f., 74–76, 84, 121, 153 f., 166
 Semiokratie 18, 53, 58, 67, 69, 71, 92, 96, 130–132, 151, 153, 155, 158, 167, 177–179, 182 f.
 Semiotik, Semiotisches 31, 56–59, 63, 66 f., 92 f., 96, 155, 171
 Sex, Sexualität 89, 111 f., 126–128, 134, 152–154, 161, 164, 168 f.
 Sichtbarkeit, Visuelles 40, 110, 118, 154–156, 169 f.
 Simulakrum 9, 19, 35, 64, 74, 92, 95–107, 110, 112–114, 116, 120 f., 124 f., 129, 140, 142–145, 148 f., 164, 166, 176, 182 f.
 Simulation 9–11, 19 f., 22, 37, 48, 58, 62, 66, 69, 73 f., 92, 95–125, 127, 129–131, 133 f., 140, 143–145, 149–152, 159–161, 163 f., 167, 176–180, 183
 Singulär, Singularität 146, 152, 154, 164, 167, 174
 Situationistische Internationale 17 f., 29 f., 39 f., 45 f., 72, 163, 168, 177
 Spektakel 38–40, 48, 115, 131, 144, 150, 161
 Strukturalismus, Poststrukturalismus 9 f., 15, 18 f., 26, 29–33, 36, 41, 47, 53–55, 58, 62 f., 65 f., 89, 99, 168, 179

- Symbol, Symbolischer Tausch, Symbolisches 18, 22, 31, 36, 40–43, 53–61, 63 f., 66 f., 69, 71–77, 79–84, 87–94, 96, 101–103, 109 f., 119–122, 128 f., 143, 145 f., 153 f., 158, 162, 167 f., 170, 176
- Szene, s. Theater
- Technik 26, 33–35, 37, 47, 64, 67 f., 91, 96, 104, 110, 115 f., 135, 138, 165, 172
- Terror, Terrorismus 64, 69, 83, 131 f., 144–149, 163, 184
- Theater, Szene 78, 103, 112, 166 f., 169 f., 172–174, 179, 182
- Tod 18, 42, 56, 58, 66, 71, 73–94, 119–121, 128, 132, 144–146, 154, 157 f., 162, 168, 171, 175, 179 f.
- Transästhetisch, s. Kunst
- Transhistorisch, s. Posthistoire
- Transökonomisch 9, 55, 124 f.
- Transparenz, Entzauberung 116–119, 152, 155, 161, 163, 169, 178, 180, 184
- Transpolitisch 12, 19, 129, 131 f., 147
- Trompe l'œil 116, 164, 166 f.
- Unbewusstes, Verdrängung 12, 19, 50, 73, 76, 79, 85–94, 99, 120 f., 127, 147
- Unmöglicher Tausch 146, 159, 178
- Verdrängung, s. Unbewusstes
- Verführung 19, 22, 56 f., 151–164, 170–172, 174, 177–180, 182, 184 f.
- Verschwendung, Verausgabung 31, 41–43, 54, 60 f.
- Verschwinden 23, 71, 109, 118, 124 f., 128, 130, 137 f., 142–144, 146, 148, 160 f., 170–173, 182
- Viren, viral 113, 147, 161
- Virtualität, virtuell, Cyberspace 110, 116, 136, 160
- Visuelles, s. Sichtbarkeit
- Vormoderne 18, 53, 60, 74, 87, 101 f., 116, 120, 154
- Watergate 125
- Weibliche, das 21, 70, 152 f., 156, 158, 164
- Werbung 9, 29 f., 32, 37 f., 43 f., 95, 116
- Wert, Wertgesetz 31, 33–36, 39 f., 43, 48, 54–56, 59, 61 f., 65–67, 84, 93, 113–115, 124, 127, 164, 166
- Wirklichkeit, s. Reales
- Zeichenökonomie, Ökonomie des Zeichens 11, 18, 53–55, 57, 63, 66, 72 f., 96, 115