

Stéphane Boutin · Universität Zürich · stephane.boutin@ds.uzh.ch

Die Dramatisierung der Macht

Zur Genealogie von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste

This paper traces some genealogical lines of Foucault's famous tool-box metaphor by discussing hermeneutic and anti-hermeneutic analogies between theory and tool usage. Contrasting Deleuze's and Guattari's philosophy of asignifying machines with Heidegger's and Fink's phenomenological fascination for operativity, the article argues that Foucault's tool imagery draws heavily on Nietzsche's "philosophizing with a hammer". This genealogical hammer is read as a storytelling device used by Nietzsche and Foucault to dramatize historic conflict, staging power relations as complex plays of strategic instrumentality. The ongoing relevance of this dramatization tool is finally examined in David Simon's *The Wire*.

KEYWORDS

deleuze, drama, foucault, genealogy, nietzsche, power, the wire, tool-box

HOW TO CITE

Stéphane Boutin: "Die Dramatisierung der Macht. Zur Genealogie von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste", in: *Le foucaldien*, 1/1 (2015), DOI: 10.16995/lefou.10

Contents

1. Funktionalität: Die Werkzeugkiste als Metapher der Asignifikanz.....	4
2. Operativität: Zur phänomenologischen Faszination für das Zuhandene.....	7
3. Instrumentalität: Nietzsche, die Genealogie, die Dramatisierung.....	12
4. Aktualität: <i>The Wire</i> und das Mutationsnarrativ der Macht.....	18

In einer oft zitierten Selbstdeklaration aus dem Jahr 1975 bezeichnet Michel Foucault seine Bücher als "kleine Werkzeugkisten", aus denen man sich nach Belieben "bedienen" solle.¹ Wenn diese Metapher der Werkzeugkiste seither zu einem beliebten Stichwort im Foucault-Diskurs geworden ist,² dann wohl auch deshalb, weil sie den Sprechenden – unabhängig vom Inhalt der jeweiligen Rede – zumindest in dieser Hinsicht immer schon die Absolution der Werktreue zu garantieren scheint: Hat schließlich nicht Foucault selbst ausdrücklich dazu aufgefordert, mit seinen Forschungen "völlig frei" umzugehen?³

Tatsächlich stellt Foucault der Rezeption seiner Werke bereits Mitte der 1970er-Jahre eine Art Blankoscheck aus: "[E]in Buch ist dazu da, zu Verwendungen zu dienen, die von dem, der es geschrieben hat, nicht festgelegt wurden. Je mehr neue, mögliche und unvorhergesehene Verwendungen es haben wird, desto zufriedener werde ich sein."⁴ Diese Haltung vertritt er sowohl gegenüber der journalistischen Öffentlichkeit in *Le Monde*, wo das berühmte Werkzeugkisten-Interview am 21. Februar 1975 erschienen ist, als auch im wissenschaftlichen Kontext seiner Vorlesungen am Collège de France, welche in Bezug auf die darin präsentierten "Forschungswege, Ideen, Modelle ebenso wie die Skizzen und Instrumente [*instruments*]" nichts weniger als die größtmögliche Freiheit des Umgangs empfehlen: "[M]achen Sie damit, was Sie wollen."⁵

Wenn von Foucaults Werkzeugkiste die Rede ist, bezieht man sich deshalb meist auf einen Aussagezusammenhang, der über die wenigen, in seinem umfangreichen Werk doch relativ marginalen Stellen hinausreicht, an denen Foucault die Metapher tatsächlich verwendet. Die Werkzeugkiste referiert damit immer auch auf so etwas wie eine allgemeine Forschungshaltung Foucaults, insofern diese Metapher einige Grundzüge seines Denkens in griffiger Kürze zu bündeln vermag. So zeigt sich in ihr erstens die bereits skizzierte antiautoritäre Verweigerung eines Meisterdiskurses, welche explizit darauf verzichtet, die Rezeption auf die Linientreue einer bestimmten Auslegung einzuschwören. Zweitens drückt sie eine gewisse Antisystematik aus, welche das Privileg des großen, in sich stimmigen Systems durch den partikularen Gebrauchswert einzelner Analysen ersetzt – in dem Sinn, wie Foucault einmal den Wunsch äußert, dass seine Bücher "nach Gebrauch wie ein Feuerwerk zu Asche zerfallen" sollen.⁶

¹ Michel Foucault: Von den Martern zu den Zellen [1975], übers. v. Hans Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 882–888, hier: S. 887–888; franz.: *Des supplices aux cellules*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 716–720.

² Vgl. etwa Clare O'Farrell: A Tool Box for Cultural Analysis, in: dies.: *Michel Foucault*, London: Sage 2005, S. 50–60; oder Siegfried Jäger / Jens Zimmermann (Hg.): *Lexikon der Kritischen Diskursanalyse. Eine Werkzeugkiste*, Münster: Unrast 2010. Der Begriff ist zudem längst nicht nur auf die Beschäftigung mit Foucault beschränkt geblieben, besonders in der englischsprachigen Ratgeberliteratur findet man *Toolbox*- und *Toolkit*-Titel zu fast jedem Thema.

³ Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt/M: Suhrkamp 2001 [franz. 1997], S. 14.

⁴ Foucault: Von den Martern zu den Zellen, S. 887.

⁵ Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, 13–14. Vgl. Original: S. 3.

⁶ Michel Foucault: Auf dem Präsentierteller [1975], übers. v. Hans Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 888–895, hier: S. 894; franz.: *Sur la sellette*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 720–725.

Schließlich verweist die Werkzeug-Metapher drittens auf jene Bewegung antihermeneutischen Denkens, welche seit Beginn der Sechzigerjahre die apriorische Gegebenheit des Sinns durch eine konstruktivistische Wende unterläuft. Das Anliegen dieses Denkens besteht nicht mehr im phänomenologischen Verstehen eines unproblematisch von selbst erscheinenden Sinns, sondern gerade in der Analyse seiner zutiefst problematischen Produktionsbedingungen. In der Metapher der Werkzeugkiste artikuliert sich deshalb auch ein historischer Denkszusammenhang, den Foucault 1967 als die bestimmende theoretische Konstellation seiner Zeit beschrieben hatte: "[W]ir haben den Husserl'schen Gedanken überprüft, wonach [...] wir allenthalben von Sinn umgeben sind, noch bevor wir die Augen öffnen und unser erstes Wort sagen. Für meine Generation erscheint Sinn nicht von selbst; er ist nicht 'immer schon da' oder vielmehr, er ist 'schon da', aber nur unter bestimmten Bedingungen, bei denen es sich um formale Bedingungen handelt. Seit 1955 befassen wir uns hauptsächlich mit der Analyse der formalen Bedingungen der Entstehung von Sinn."⁷

Diese drei Aspekte – Antiautoritarismus, Antisystematik und Antihermeneutik – können für die Sechziger- und Siebzigerjahre als im höchsten Grad zeittypisch gelten. Es genügt ein kurzer Seitenblick auf einige der einflussreichen Titel, welche im gleichen Zeitraum wie die Schriften Foucaults erschienen sind: Schon 1964 veröffentlichte Susan Sontag mit *Against Interpretation*⁸ einen Grundtext der Antihermeneutik, 1972 legten Gilles Deleuze und Félix Guattari mit *L'Anti-Œdipe*⁹ ihr Manifest des Antiautoritarismus vor und 1975 formulierte Paul Feyerabend in *Against Method*¹⁰ den antisystematischen Grundsatz des *Anything goes*.

Die hier leitende Frage nach einer Historisierung Foucaults kann allerdings neben einer derartigen Verortung seiner Ideen in Vergangenheitszusammenhängen auch das Problem der Aktualisierung seines Denkens für gegenwärtige Herausforderungen beinhalten. Der folgende Beitrag zu einer Genealogie der Werkzeugkiste wird deshalb zunächst in einer Rückwärtsbewegung diese Metapher im wissenshistorischen Kontext von hermeneutischer und anti-hermeneutischer Tradition situieren, um anschließend mit einem Sprung zurück in die Gegenwart die Aktualität der damit verbundenen Denkfigur zu überprüfen. Der rückwärts gewandte Hauptteil der Untersuchung bearbeitet erstens die Philosophie der Asignifikanz von Gilles Deleuze und Félix Guattari, zweitens anhand von Eugen Fink und Martin Heidegger die phänomenologische Faszination für das Zuhandene, und drittens Friedrich Nietzsches genealogisches Philosophieren mit dem Hammer.¹¹ Danach wird der vierte, vorwärts gerichtete Schlussteil der Analyse die immer

⁷ Michel Foucault: 'Wer sind Sie, Professor Foucault?' [1967], übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. I, 1954–1969, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 770–793, hier: S. 771; franz.: *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. I, 1954–1969, Paris: Gallimard 1994, S. 601–620.

⁸ Susan Sontag: *Against Interpretation and Other Essays*, Picador: New York 1966.

⁹ Gilles Deleuze / Félix Guattari: *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Éditions de Minuit 1972/1973.

¹⁰ Paul Feyerabend: *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, London: New Left Books 1975.

¹¹ Diese Ausführungen basieren zum Teil auf Stéphane Boutin: *Konstruktiver Konstruktivismus. Die Maschinenphilosophie von Deleuze/Guattari*, unveröffentlichte Lizenziatsarbeit, Universität Zürich 2012, insbesondere S. 25–38.

wieder mit Foucaults Denken in Zusammenhang gebrachte Fernsehserie *The Wire* von David Simon in den Blick nehmen.¹²

1. Funktionalität: Die Werkzeugkiste als Metapher der Asignifikanz

Dass auch seine eigenen Forschungen einen Entstehungskontext aufweisen, mit dem sie verschiedene Wechselwirkungen unterhalten, scheint für Foucault als Historiker selbstverständlich zu sein. Dementsprechend gibt er selbst an mehreren Stellen über seine Denkkumgebung Auskunft, etwa wenn er wie bereits zitiert von seiner 'Generation' spricht, für welche 'Sinn nicht von selbst' erscheine. In einem Vortrag von 1974 wiederum zählt er sich zu einem losen Kollektiv, das an ähnlichen Themen forscht, und dem er auch Deleuze, Guattari sowie Jean-François Lyotard zurechnet: "Weder Deleuze oder Lyotard noch Guattari oder ich betreiben eine Strukturanalyse [...]. [W]ir treiben Dynastieforschung; wir versuchen ans Licht zu holen, was in der Geschichte unserer Kultur bis heute noch am tiefsten verborgen und am dunkelsten geblieben ist, nämlich die Machtverhältnisse."¹³

Das ist für die hier untersuchte Frage besonders interessant, weil die Metapher der Werkzeugkiste tatsächlich in einer Art "Denkkollektiv"¹⁴ zu zirkulieren scheint. Man kann beobachten, wie der Begriff bereits 1972, also drei Jahre vor dem Interview in *Le Monde*, zunächst von Deleuze ins Gespräch gebracht wird – und zwar direkt Foucault gegenüber, während einer gemeinsamen, in der Küche von Deleuze' Wohnung¹⁵ abgehaltenen Diskussion, die später unter dem Titel "Die Intellektuellen und die Macht" berühmt werden sollte. Darin bemerkt Foucault an einer Stelle, dass "die Theorie nicht eine Praxis ausdrücken, übersetzen oder anwenden" müsse: "Sie ist eine Praxis. Allerdings eine, wie Sie sagten, lokale und regionale: eine nicht totalisierende. [...] Ein Kampf nicht länger für eine 'Bewusstwerdung' [...], sondern für die Untergrabung und Ergreifung der Macht [...]. Eine 'Theorie', das ist das regionale System dieses Kampfes." Darauf antwortet Deleuze: "Das ist es, eine Theorie, das ist genauso wie ein Werkzeugkasten [*boîte à outils*]. Das hat nichts zu tun mit dem Signifikanten... Es muss zu was dienen, es muss funktionieren. Und nicht um seiner selbst willen. Wenn es keine Leute gibt, um sich ihrer zu bedienen [*s'en servir*], [...] dann ist sie nichts wert oder ihre Zeit ist nicht gekommen. [...] Ausgerechnet ein Autor, der als ein reiner Intellektueller gilt, Proust, hat es so klar gesagt: Behandelt mein Buch

¹² *The Wire*, Creator: David Simon, HBO 2002–2008 (im Folgenden direkt im Text zitiert nach Staffel und Episode, z. B. TW 1.1 für *The Wire*, Staffel 1, Episode 1).

¹³ Michel Foucault: Die Wahrheit und die juristischen Formen [1974], übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 669–792, hier: S. 687; franz.: La vérité et les formes juridiques, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 538–646.

¹⁴ Vgl. Ludwik Fleck: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, hg. v. Lothar Schäfer u. Thomas Schnelle, Frankfurt/M: Suhrkamp 2012 [1935].

¹⁵ Vgl. dazu Michel Foucault: *Das giftige Herz der Dinge. Gespräch mit Claude Bonnefoy*, hg. v. Philippe Artières, übers. v. Franziska Humphreys-Schottmann, Zürich: Diaphanes 2012 [2011], S. 11.

wie ein auf das Draußen gerichtetes Paar Sehläser, und, tja, wenn sie euch nicht passen, dann nehmt doch andere, findet selbst euren Apparat, der notwendigerweise ein Kampfapparat ist."¹⁶

Wenn man diese Worte Deleuze' von 1972 nun mit Foucaults Aussagen im Interview von 1975 vergleicht, zeigen sich massive Parallelen: "Alle meine Bücher [...] sind, wenn Sie so wollen, kleine Werkzeugkisten [*boîtes à outils*]. Wenn die Leute sie öffnen und sich irgendeines Satzes, einer Idee oder einer Analyse wie eines Schraubenziehers oder einer Bolzenzange bedienen wollen [*veulent bien se servir*], um die Machtssysteme kurzzuschließen, zu disqualifizieren oder zu zerschlagen, unter Umständen darunter sogar diejenigen, aus denen meine Bücher hervorgegangen sind... Nun, umso besser!"¹⁷ Die Hauptaussage – dass theoretische Analysen wie praktische Instrumente primär zum Gebrauch bestimmt sind – ist dieselbe, die zentralen Begriffe teilweise sogar wörtlich identisch wie im Fall von *boîte à outils* und *se servir* (auch wenn die deutsche Übersetzung glaubt, hier eine kleine Differenz zwischen 'Werkzeugkiste' und 'Werkzeugkasten' einführen zu müssen).

Wenn sich Deleuze damit als Stichwortgeber für Foucaults Metapher der Werkzeugkiste erweist, wird aber ebenfalls evident, wie Deleuze seinerseits wieder auf andere Stichwortgeber rekurriert. Einen davon erwähnt er an dieser Stelle ausdrücklich, und tatsächlich findet man bereits im letzten Band von Prousts Roman *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* den Gedanken, dass ein Buch nicht auf eine darin eingeschlossene Bedeutung hin verstanden, sondern als "Instrument [*instrument*]" für außerhalb seiner selbst liegende Zwecke Verwendung finden soll: "Das Werk des Schriftstellers ist lediglich eine Art von optischem Instrument, das der Autor dem Leser reicht, damit er erkennen möge, was er in sich selbst vielleicht sonst nicht hätte sehen können [...]; der Autor [...] muss dem Leser möglichst viel Freiheit lassen, indem er ihm sagt: 'Sieh du selber zu, ob du besser mit diesem Glas, mit jenem oder mit einem anderen siehst.'"¹⁸

Als ein zweiter wichtiger Stichwortgeber Deleuze' in dieser Angelegenheit kann Guattari gelten. Denn zusammen mit Guattari wird Deleuze eine umfassende Philosophie der Asignifikanz entwerfen, welche die Metapher des Werkzeugs im Begriff der *Maschine* radikalisiert. Im Unterschied zur Werkzeugkiste bei Foucault ist die Maschine in den gemeinsam verfassten Werken von Deleuze/Guattari jedoch keine marginale Metapher, sondern ein stark programmatischer Begriff, um den sich ihr Denken eines "universellen Maschinismus" gruppiert.¹⁹ Dieses Maschinen-Denken setzt sich in scharfer Polemik von der Hermeneutik ab und versucht, das darin

¹⁶ Gilles Deleuze / Michel Foucault: Die Intellektuellen und die Macht [1972], übers. v. Hans Dieter Gondek, in: Michel Foucault: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002, S. 382–393, hier: S. 384–385; franz.: "Les intellectuels et le pouvoir", in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 306–315, hier: S. 308–309.

¹⁷ Foucault: Von den Martern zu den Zellen, S. 887–888; vgl. franz.: S. 720.

¹⁸ Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Bd. VII, Die wiedergefundene Zeit, hg. v. Luzius Keller, übers. v. Eva Rechel-Mertens u. Luzius Keller, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 323–324; franz. Orig.: *À la recherche du temps perdu*, Bd. XV, Le temps retrouvé (Deuxième partie), Paris: Gallimard 1946–1947, S. 100–101.

¹⁹ Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. v. Gabriele Ricke u. Ronald Voullié, Berlin: Merve 2005 [franz. 1980], S. 349. Vgl. dazu auch Boutin: *Konstruktiver Konstruktivismus*, S. 39–92.

wirksame "signifikante Zeichenregime"²⁰ durch eine Theorie des reinen Funktionierens zu umgehen. Die hermeneutische Frage nach dem Sinn wird dabei als unproduktive Blockierung jener maschinellen Assoziationsenergien denunziert, deren 'Sinn' vielmehr allein in ihrem Funktionieren liegen soll. Tatsächlich kann eine im hermeneutischen Zirkel kreisende "Ausschöpfung des wahren Sinnes", wie Hans-Georg Gadamer schreibt, niemals "zum Abschluß" kommen, sondern muss statt dessen als "unendlicher Prozeß" verstanden werden.²¹ Genau diese Unabschließbarkeit des hermeneutischen Verstehens kritisieren Deleuze/Guattari als Herrschaftsinstrument, insofern damit eine exegetische Schuld angehäuft wird, die auch bei ununterbrochener Interpretationsarbeit niemals abgetragen werden kann: "In einem solchen Regime wird man mit nichts fertig. Dazu ist es da, dieses tragische Regime der unendlichen Schuld."²² Im Gegensatz dazu installiert Deleuze/Guattaris Maschinenvokabular eine Performanz des Sinns, welche das Verstehen nicht in ein nie zu erreichendes Ideal entrückt, sondern als einen durch profanes Funktionieren andauernd produzierten maschinellen Effekt begreift.

Auch Foucault selbst rückt seine Metapher der Werkzeugkiste in die Nähe der Maschine, wahrt aber gleichzeitig Distanz zu dieser Begrifflichkeit. Zwei Jahre nach dem Gespräch über "Die Intellektuellen und die Macht" (1972), aber noch vor dem Werkzeugkisten-Interview in *Le Monde* (1975) formuliert Foucault den Werkzeuggedanken bereits in einem Gespräch über "Gefängnisse und Anstalten im Mechanismus der Macht" von 1974: "Also stelle ich – nun, fast hätte ich Maschinen gesagt, aber das wäre zu sehr à la Deleuze –, also stelle ich Instrumente [*instruments*], Werkzeuge [*ustensiles*], Waffen [*armes*] her. Ich wünschte mir, dass meine Bücher eine Art *toolbox* wären, in der die anderen nach einem Werkzeug [*outil*] kramen können, mit dem sie auf ihrem eigenen Gebiet etwas anfangen können."²³ An anderen Stellen allerdings benutzt Foucault die Maschinenmetaphorik ausgiebig und ohne Scheu. So beschreibt er etwa in *Überwachen und Strafen* (1975) die Disziplinarmacht als "eine Maschinerie, die funktioniert [*Le pouvoir [...] fonctionne comme une machinerie*]."²⁴ 1976 schließlich werden Deleuze/Guattari Foucaults Werkzeugkiste ihrerseits in Verbindung mit der Maschine bringen: "Michel Foucault antwortet auf die Frage, was für ihn ein Buch sei: eine Werkzeugkiste [*boîte à outils*]. [...] Ein

²⁰ Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 156.

²¹ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 [1960], S. 303.

²² Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 157.

²³ Michel Foucault: *Gefängnisse und Anstalten im Mechanismus der Macht* [1974], übers. v. Reiner Ansén, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 648–653, hier: S. 651; franz.: *Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 521–525, hier: S. 523. Dass Foucault hier den englischen Begriff *tool-box* verwendet, verweist vielleicht auf eine andere Genealogie der Werkzeugkiste, die den Begriff auf eine New Yorker Schwulenbar namens *The Toolbox* zurückführt. Vgl. den Vortrag von Todd Shepard: "What Drew Foucault to Sodomy?", in: *Voice Republic* (20.03.2015), URL: <https://voicerepublic.com/talks/what-drew-foucault-to-sodomy>.

²⁴ Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, übers. v. Walter Seitter, Frankfurt/M: Suhrkamp 1977, S. 229. Vgl. ebenso S. 51, 162, 189, 223, 258–259, 266; franz. Original: *Surveiller et punir. La naissance de la prison*. Paris: Gallimard 1975, S. 179, 42, 128, 149, 175, 203, 209. Vgl. dazu auch Michel Foucault: *Raymond Roussel*, übers. v. Renate Hörisch-Hellgrath, Frankfurt/M: Suhrkamp 1989 [franz. 1963]. Tatsächlich finden sich erste Spuren einer Maschinenmetaphorik bei Foucault bereits in den frühen Schriften von 1957, übers. v. Hans-Dieter Gondek, vgl. ders.: *Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie* [1957], in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. I, 1954–1969, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 196–222, hier: S. 201, 218; franz.: *La recherche scientifique et la psychologie*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. I, 1954–1969, Paris: Gallimard 1994, S. 137–158.

Buch muss mit etwas anderem 'Maschine machen' [*faire machine*], es muss ein kleines Werkzeug [*outil*] für ein Außen sein."²⁵

Auch wenn Foucaults Distanzierung von der Hermeneutik nie die polemische Drastik von Deleuze/Guattari annimmt, so scheint sein Aufgreifen der Werkzeugkisten-Metapher dennoch auf ein ähnlich maschinell-asignifikantes Lektüremodell zu rekurrieren. Wenn man vergleicht, wie Deleuze in einem kurzen Text aus dem Jahr 1973 die maschinelle Lesart von der hermeneutischen abgrenzt, dürfte jedenfalls klar sein, auf welcher Seite Foucaults elektrisierende Metaphorik vom Kurzschließen der Machtssysteme zu verorten wäre: "[E]s gibt zwei Arten, ein Buch zu lesen: entweder man betrachtet es als eine Schachtel, die auf ein Innen verweist, und man wird seine Signifikate suchen [...]. Oder aber [...] man betrachtet ein Buch wie eine kleine asignifikante Maschine; das einzige Problem ist: 'funktioniert es, und wie funktioniert es?' Wie funktioniert es für euch? Wenn es nicht funktioniert, nehmt doch einfach ein anderes Buch. Diese andere Lektüre ist eine Lektüre der Intensität: etwas kommt rüber oder nicht, etwas passiert oder passiert nicht. [...] Es ist wie ein Stromanschluss."²⁶

2. Operativität: Zur phänomenologischen Faszination für das Zuhandene

Obwohl Foucaults Werkzeug-Metaphorik also einem deutlich antihermeneutischen Forschungskontext entstammt, bliebe die simple Entgegensetzung von hermeneutischem Signifikanzdenken und posthermeneutischer Funktionalitätsanalyse angesichts der vielfältigen Verstrickung dieser Theorielinien allerdings eine unangemessen grobe Darstellung. Denn es ist nicht zuletzt Foucault selbst, der sich Anfang der Achtzigerjahre für eine bestimmte hermeneutische Selbsttechnik zu interessieren beginnt und im Rahmen seiner Vorlesungen zur *Hermeneutik des Subjekts* (1981–1982) auch den Werkzeuggedanken wieder aufgreift.

In seinen Erläuterungen zu den griechischen Begriffen *procheiron* (griffbereit) und *melete* (Meditation) findet man jedenfalls dieselbe Denkfigur einer asignifikant-pragmatischen Verwendungsweise von Texten wieder: "Es geht also überhaupt nicht darum, zu versuchen, bei einem gegebenen Text zu begreifen, was er aussagen will. [...] Bei der *meditatio* geht es darum, sich [einen Gedanken] anzueignen [...]. Es geht folglich darum, diese Wahrheit sich so einzuprägen, dass man sich, sobald man sie braucht, an sie erinnert, dass man sie [...] *procheiron* (griffbereit) hat und infolgedessen aus ihr unmittelbar einen Handlungsgrundsatz machen kann." Ähnlich wie eine Werkzeugkiste das für den Fall der Fälle benötigte Gerät stets funktionstüchtig und

²⁵ Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Rhizom*, übers. v. Dagmar Berger u. a., Berlin: Merve 1977, S. 40; franz. Orig.: *Rhizome. Introduction*, Paris: Éditions de Minuit 1976, S. 72–73. Diese Passage ist allerdings unter denjenigen, die von Deleuze/Guattari gestrichen werden, als sie den *Rhizom*-Text zur Einleitung von *Tausend Plateaus* umarbeiten, vgl. Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 11–42.

²⁶ Gilles Deleuze: Brief an einen strengen Kritiker, in: ders.: *Unterhandlungen. 1972–1990*, übers. v. Gustav Rossler, Frankfurt/M: Suhrkamp 1993, S. 11–24, hier: S. 18; franz. Orig.: Lettre à un critique sévère, in: *Pourparlers. 1972–1990*, Paris: Éditions de Minuit 1990, S. 11–23.

einsatzbereit halten sollte, so muss auch hier, "[w]enn der Tag des Kummers, der Trauer, des Unfalls kommt, [...] die Ausrüstung ihren Dienst leisten [*il faut que l'équipement joue*]". Statt wie bisher mit dem Jargon des handwerklichen, elektrischen und militärischen Geräts, wird diese Art von Werkzeugkiste jedoch eher mit medizinischem Vokabular bestückt: "Plutarch beispielsweise verwendet mehrere Bilder, um das Vorhandensein dieser wahren Reden in uns zu charakterisieren. Er vergleicht sie mit einer Arznei (*pharmakon*), die wir zur Hand haben müssen, um für alle Wechselfälle des Lebens gewappnet zu sein (Marc Aurel vergleicht sie mit der Instrumententasche [*trousse*], die ein Chirurg stets mit sich führen muss)".²⁷

Darüber hinaus lässt sich allerdings auch in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition durchaus eine gewisse Faszination für die Kategorie des Funktionalen beobachten. So entwickelt beispielsweise Eugen Fink 1957 eine Theorie der "operativen Begriffe", in welcher ein bestimmter, operativer Teil der begrifflichen Konstruktion als Werkzeug für die Herstellung des Endprodukts, der sogenannten "'thematischen Begriffe'", beschrieben wird: "Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt. Diese nennen wir die 'thematischen Begriffe'. [...] Aber *in* der Bildung der thematischen Begriffe *gebrauchen* die schöpferischen Denker *andere Begriffe* und *Denkmodelle*, sie *operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie *gar nicht* zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. [...] Das so *umgängig Verbraachte*, *Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe."²⁸

Auch hier werden also Begriffe und Ideen als Werkzeuge gefasst, die selbst nicht im thematischen Bereich – im Raum des Sinns – arbeiten, sondern statt dessen operativ als "Denkbahnen" oder "*Denkmittel*" dienen, auf und mit denen das Denken erst zum Sinn gelangt.²⁹ Im Unterschied zu Deleuze/Guattaris Theorie der reinen Funktionalität fällt jedoch sofort auf, wie Fink am Primat des Sinns festhält und das Operative als bloßes Mittel zum Zweck der Einholung dieses Sinns versteht. Dementsprechend ist Finks Theorie von einem melancholischen Grundton gezeichnet, einer Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies eines direkten Zugangs zum Sinn, welcher auf diese operative Vermittlung verzichten könnte: "Vielleicht ist überhaupt keine menschliche Philosophie im völligen, restlosen und 'schattenfreien' Selbstbesitz aller ihrer Begriffe [...]. Ist der Mensch seiner selbst als konstituierender Subjektivität gewiss geworden, so kann er das vormalige Verhältnis zu den Dingen nicht mehr in der alten Unbekümmertheit gewinnen."³⁰

²⁷ Michel Foucault: *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981–1982*, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004, S. 435, 400, 608–609; franz. Orig.: *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982)*, Paris: Gallimard 2001, S. 339–340, 311, 480.

²⁸ Eugen Fink: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: ders.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hg. v. Franz-Anton Schwarz, Freiburg / München: Alber 1976, S. 180–204, hier: S. 194–199.

²⁹ Fink: Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, S. 186, 198.

³⁰ Ebd., S. 194–195.

So erkennt Fink etwa im Zentrum von Edmund Husserls Phänomenologie gewisse "Anzeichen einer operativen Verschattung", aufgrund derer einige Hauptbegriffe "zweiichtig" geblieben seien. Auch wenn er diese Verschattung als notwendigen "Wesenszug endlichen Philosophierens" bezeichnet – "Schattenlos erkennt allein der Gott." –, so muss die Metaphorik "ungelichteter Schatten", die Rede vom "Zwielicht" und Verbleib "im Dunkel" letztlich doch in eine Abwertung des Operativen führen. Und auch wenn gemäß Fink die Verschattung "nur im Hinblick auf das Ideal einer 'absoluten Wahrheit' [...] als Mangel, als Elend, als Schwäche" erscheinen kann, also in einem "aussichtslosen Wettkampf mit den Göttern", so bleibt für ihn doch die Hoffnung bestehen, dass "der Mensch" eben durch die Aufgabe dieses Wettkampfs "in sein einheimisches Wesen" gelangen könnte. Ein Wesen, das zwar nicht näher bestimmt wird, aber nach allem zuvor Gesagten nur als Rückkehr in jene "Naivität des natürlichen Lebens" aufgefasst werden kann, welche den "Riss" der Subjektivität eben doch wieder rückgängig zu machen verspricht – eine Hoffnung also, die sich trotz gegenläufiger Beteuerungen dennoch mit aller Kraft in ein Jenseits des Operativen sehnt.³¹

Prominenter als bei Fink findet man dieselbe Denkfigur bereits in Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Heidegger zeigt darin ein starkes Interesse für den besorgenden Umgang des unmittelbaren Gebrauchs, gesteht diesem eine eigene Erkenntnisweise der "Umsicht" zu und geht sogar so weit, im zuhandenen Begegnen eine Art "'an sich'" des Seienden zu vermuten. Die Welt, so suggeriert Heidegger hier, wird primär im operativen Besorgen entdeckt: "Die nächste Art des Umganges ist [...] aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen [...]. [...]e weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. [...] Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. [...] *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es 'an sich' ist.*"³²

Umso erstaunlicher fällt nach diesen Sätzen die Wende aus, welche Heideggers Ontologie schon in *Sein und Zeit* beginnt, wenn sie ihre Faszination für die Zuhandenheit mit dem Begriff des Verfallens überschreibt: "[D]as Dasein ist zunächst und zumeist *bei* der besorgten 'Welt'. [...] Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die 'Welt' verfallen." Ähnlich wie später Fink beeilt sich zwar auch Heidegger festzuhalten, dass das Verfallen "keine negative Bewertung" ausdrücken solle.³³ Aber dafür ist auch hier das negativ konnotierte Vokabular schlicht zu stark: In der "ständigen Entwurzelung" und "Bodenlosigkeit" des Verfallens kultiviert das Dasein die "Möglichkeiten des Sichüberlassens an die Welt", weil das "In-der-Welt-sein [...] selbst *versucherisch*" ist und das Dasein seiner "Ent-

³¹ Ebd. S. 194–204.

³² Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen: Niemeyer 1967 [1927], S. 71.

³³ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 175.

fremdung" zutreibt – ein nicht endendes "Verfängnis" und ein "Absturz" in die "Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit".³⁴

Diesem im Modus der Uneigentlichkeit existierenden Dasein, das sich kopflos im Besorgen der Welt verliert, setzt Heidegger eine eigentliche Existenzweise gegenüber. Darin soll das Verfallen zugunsten einer "Entschlossenheit" aufgehoben sein, in der sich die jeweilige Situation in der ganzen Fülle ihres Bewandtniszusammenhangs dem eigentlich Existierenden öffnet.³⁵ Genau genommen spricht Heidegger zwar in *Sein und Zeit* noch davon, dass die Entschlossenheit "das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem" hineinbringe,³⁶ insofern wird die Hoffnung auf eine Ent-Schließung des Seins hier nicht gänzlich abgelöst von einer bestimmten – eigentlichen – Weise des Besorgens. Trotzdem ist der ganze Argumentationsverlauf des Buches als Verfallsgeschichte des uneigentlichen Daseins mit entsprechender Verkündung einer Heilserwartung konzipiert, welche sich nicht anders als abwertend auf die alltäglichen Prozesse des rein operativen Besorgens beziehen kann, insofern diesen eben genau jenes Plus an salvierender Eigentlichkeit fehlt.³⁷ Denn wenn Entschlossenheit als Haltung eines "verschwiegenen, angstbereiten Sichertwerfens auf das eigene Schuldigsein" definiert ist,³⁸ so muss jede Praxis, welcher dieser moralische Überbau abgeht – das heißt, so gut wie alles im Bereich des normalen, minimal-reflektierten Funktionierens – unter das vernichtende Urteil einer "Verlorenheit in das Man" fallen.³⁹

Während die Abwertung des Operativen sich beim frühen Heidegger allerdings noch nicht vollständig von der Faszination für das Zuhandene gelöst hat, so wird seine Spätphilosophie diese Haltung hingegen stark radikalieren und schließlich jede Funktionalität zu einem 'bloßen' Funktionieren degradieren: "Es funktioniert alles. Das ist gerade das Unheimliche, dass es funktioniert und dass das Funktionieren immer weiter treibt zu einem weiteren Funktionieren und dass die Technik den Menschen immer mehr von der Erde losreißt und entwurzelt."⁴⁰ 1927 kann Heidegger in *Sein und Zeit* daher einen Fluss noch direkt und unproblematisch mit seiner Zuhandenheitsfunktion als Wasserkraftlieferant identifizieren: "Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluss Wasserkraft, der Wind ist Wind 'in den Segeln'."⁴¹ 1953 dagegen, in *Die Frage nach der Technik*, wird er für die Beschreibung desselben Phänomens einen eindrücklichen Herausforderungs- und "Stellungs"-Diskurs mobilisieren, um "das Ungeheuere, das hier waltet, auch nur entfernt zu ermessen": "Das Wasserkraftwerk ist in den Rheinstrom gestellt. Es stellt

³⁴ Ebd., S. 166–180.

³⁵ Ebd., S. 295–301.

³⁶ Ebd., S. 298.

³⁷ Zum heilsgeschichtlichen Motiv bei Heidegger vgl. Stéphane Boutin: Les héros de l'authenticité. Histoires du salut chez Karl May et Heidegger, in: *Strenæ* (01.07.2015), DOI: 10.4000/strenæ.1456, URL: <http://strenæ.revues.org/1456>.

³⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 301.

³⁹ Ebd., S. 299.

⁴⁰ Martin Heidegger: Spiegel-Gespräch [1976], in: Günther Neske / Emil Kettering (Hg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen: Neske 1988, S. 81–114, hier: S. 98.

⁴¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 70.

ihn auf seinen Wasserdruck, der die Turbinen daraufhin stellt, sich zu drehen [...]. Im Bereich dieser ineinandergreifenden Folgen der Bestellung elektrischer Energie erscheint auch der Rheinstrom als etwas Bestelltes. [...] Er ist, was er jetzt als Strom ist, nämlich Wasserdrucklieferant, aus dem Wesen des Kraftwerks."⁴² Und wie bei Fink wird zuletzt, etwa im *Spiegel-Gespräch* von 1966, auch von Heidegger wieder das Göttliche als ein der irdischen Instrumentalisierungslogik entzogener Sehnsuchtspunkt anvisiert: "Nur noch ein Gott kann uns retten."⁴³

Die hermeneutisch-phänomenologische Tradition scheint also – zumindest im Fall von Heidegger und Fink – die ontologische Nobilitierung einer spezifischen Operativität anzustreben (handwerklich-eigentliches Um-zu, Faszination für operative Begriffe), während sie gleichzeitig eine Abwertung weiter gefasster operativer Kategorien praktiziert (Verfallen an das Besorgen, Technik als Entwurzelung, Sehnsucht nach einem nicht durch Operativität vermittelten Zugang zum Sinn). Demgegenüber verfolgt der Maschinismus von Deleuze und Guattari, in Abgrenzung und scharfer Polemik gegen das hermeneutische Denken, eine rückhaltlose Affirmation asignifikanter Funktionalität. Foucault allerdings lässt sich weder der einen noch der anderen Seite vorbehaltlos zuordnen. So bemerken Deleuze/Guattari, dass für sie im Unterschied zu Foucault "Gefüge nicht in erster Linie Gefüge der Macht, sondern des Begehrens" seien – Macht scheint für Deleuze/Guattari hier lediglich die "stratifizierte Dimension des Gefüges" zu bezeichnen. Zudem versuchen sie die "Fluchtlinien" als "primär" zu setzen, das heißt nicht als "Phänomene des Widerstands oder Gegenangriffs", sondern als "Punkte der Schöpfung und der Deterritorialisierung".⁴⁴ Demzufolge wäre für Deleuze/Guattari das Begehren die eigentlich produktive Kraft, während die Macht hier eher limitierenden oder repressiven Charakter hätte. Foucault hingegen kritisiert wiederholt gerade dieses repressive Verständnis von Macht und beschreibt umgekehrt die Macht als das schöpferische Element, das aber immer auch die entsprechenden Widerstandskräfte als gleichermaßen konstitutiven – nicht reaktiven – Aspekt mitumfasst.⁴⁵

Zudem konstatiert Foucault zwar einerseits, dass sein "ganzes philosophisches Werden" durch die "Lektüre Heideggers bestimmt" gewesen sei, andererseits hält er aber ebenso deutlich fest: "Ich bin einfach Nietzscheaner".⁴⁶ Denn Foucaults Aussagen zufolge waren es die Texte Nietz-

⁴² Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik [1953], in: ders.: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 9–40, hier: S. 19.

⁴³ Heidegger: *Spiegel-Gespräch*, S. 96.

⁴⁴ Deleuze / Guattari: *Tausend Plateaus*, S. 194, Fussnote 37. Vgl. dazu auch Gilles Deleuze: Wunsch und Lust, übers. v. Eva Moldenhauer, in: ders.: *Schizophrenie und Gesellschaft. Texte und Gespräche von 1975 bis 1995*, hg. v. Daniel Lapoujade, Frankfurt/M: Suhrkamp 2005 [franz. 2003], S. 117–128. Ebenso ders.: *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt/M: Suhrkamp 1992 [franz. 1986]. Zu den Differenzen zwischen Foucault und Deleuze vgl. außerdem Mathias Schönher: Deleuze, a Split with Foucault, in: *Le foualdien*, 1/1 (2015), DOI: 10.16995/lefou.8.

⁴⁵ Vgl. zu Foucaults Machtbegriff das zentrale Kapitel "Methode", in: Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter, Frankfurt/M: Suhrkamp 1983 [franz. 1976], S. 93–102; ebenso die kleineren Texte "Die Maschen der Macht" [franz. 1976] und "Subjekt und Macht" [engl. 1982], übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, 1980–1988, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 224–244 und 269–294; franz.: "Les mailles du pouvoir" / "Le sujet et le pouvoir", in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. IV, 1980–1988, Paris: Gallimard 1994, S. 182–202 / 222–243.

⁴⁶ Michel Foucault: Die Rückkehr der Moral [1984], übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, 1980–1988, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 859–873, hier: S. 868; franz.: *Le retour de la morale*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. IV, 1980–1988, Paris: Gallimard 1994, S. 696–707.

sche, die ihm und anderen Zeitgenossen wie Deleuze in den Fünfzigerjahren einen Ausweg eröffnet hätten, um "aus der Phänomenologie herauszukommen".⁴⁷ Damit wird klar, dass für eine Verortung von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste zwischen hermeneutischem und antihermeneutischem Denken noch ein drittes, differenzielles Element hinzutreten muss, ein Theoretiker der Macht und des Schöpferischen gleichermaßen, mit dem sich sowohl Heidegger, Deleuze als auch Foucault prägend auseinandersetzen und der nach eigenen Angaben mit dem paradigmatischen Werkzeug per se – "mit dem Hammer" – zu philosophieren pflegte: Nietzsche.⁴⁸

3. Instrumentalität: Nietzsche, die Genealogie, die Dramatisierung

Nietzsches Metapher des Hammers beinhaltet zwei wesentliche Aspekte: einerseits ein Moment der Analyse und Kritik, andererseits ein Moment der Schöpfung und Macht. Im Vorwort der *Götzen-Dämmerung* (1889) betont er vor allem den analytischen und kritischen Aspekt und kündigt ein moralisch-akustisches "Aushorchen von Götzen" an, welche "mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel" nach verborgenen Schwachstellen und Hohlräumen abgeklopft werden sollen.⁴⁹ Aber dieses Aushorchen erschöpft sich nicht in einer Erkenntnis um der bloßen Erkenntnis willen, es ist vielmehr mit einer "Kriegserklärung" gegen diese Moralgötzen verbunden.⁵⁰ So wie gemäß Hannah Arendt Revolutionen "nur möglich sind, wo die Macht auf der Straße liegt und die Autorität des bestehenden Regimes hoffnungslos diskreditiert ist",⁵¹ will auch Nietzsche einerseits per Hammerprobe herauszufinden, wie viel Autorität noch in der Moral steckt, und andererseits versucht er, jene Autorität weiter zu diskreditieren, um damit eine Machtübernahme, eine "Umwerthung"⁵² des moralischen Wertedispositivs zu ermöglichen.

Darin zeigt sich der zweite Aspekt von Nietzsches Hammer-Metaphorik: Werkzeuge stehen als Machtinstrumente im Dienst einer produktiven Kraft, welche damit neue Werte und Wahrheiten zu schaffen versucht. Oder anders gewendet: Alle bereits bestehenden Werte und Wahrheiten sind als von bestimmten Mächten mittels verschiedener Werkzeuge hergestellte Konstruktionen

⁴⁷ Michel Foucault: Strukturalismus und Poststrukturalismus [1983], übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. IV, 1980–1988, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 529; franz.: *Structuralisme et poststructuralisme*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. IV, 1980–1988, Paris: Gallimard 1994, S. 431–458.

⁴⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* [1889], in: ders.: *Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung u. a.*, Kritische Studienausgabe, Bd. VI, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 55–161. Für die wichtigsten Nietzsche-Bezugnahmen Heideggers, Deleuzes und Foucaults vgl. Martin Heidegger: *Nietzsche*, 2 Bd., Stuttgart: Neske 1998; Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, übersetzt v. Bernd Schwibs, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002 [1970]; Michel Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* [1971], übers. v. Michael Bischoff, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. II, 1970–1975, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M: Suhrkamp 2002, S. 166–191; franz.: *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. II, 1970–1975, Paris: Gallimard 1994, S. 136–157.

⁴⁹ Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 57–58.

⁵⁰ Ebd., S. 58.

⁵¹ Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München: Piper 1963, S. 148.

⁵² Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, S. 57.

zu begreifen. So wie für Deleuze/Guattari alle Prozesse zu maschinellen werden – "Alles ist Maschine"⁵³ –, wird in der nietzscheanischen Perspektive des Schaffenden alles zum Werkzeug der Macht: "Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber [...] – sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr 'Erkennen' ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*."⁵⁴ Nietzsches Metaphorik des Werkzeugs und des Hammers fordert damit die Bloßstellung einer in sämtlichen moralisch-wissenschaftlichen Konstruktionen wirksamen strategischen Instrumentalität. Sie erzählt eine Entlarvungsgeschichte, welche die Gewalt, die listigen Täuschungsmanöver und die strategischen Kalküle dieser Instrumentalisierungen demaskiert. So entlarvt Nietzsche die Vernunft als "Werkzeug" des Leibes,⁵⁵ die Tugend des Einzelnen als "Werkzeug" im Dienst der Gesellschaft,⁵⁶ die Schwachen als "Werkzeuge" in den kulturstiftenden Händen der Starken,⁵⁷ und die Instinkte des Ressentiments wiederum als "Werkzeuge" für die moralische Rache der Schwachen an den Starken.⁵⁸

Der Begriff des Werkzeugs stellt hier stets die Frage nach der Macht, er dramatisiert sie zur Frage: Wer – womit – gegen wen? Diesen Ansatz hat Deleuze als die "*Dramatisierungsmethode*" Nietzsches bezeichnet, insofern damit die herkömmliche, ontologische Frage nach dem *Was* durch die perspektivisch-strategische Frage nach dem *Wer* ersetzt werde: "Die Frage 'Wer?' bedeutet nach Nietzsche: etwas sei gegeben, welche Kräfte bemächtigen sich seiner, wessen Willen ist es untertan? Wer drückt sich aus, manifestiert sich, ja verbirgt sich in ihm? [...] Aus dieser Frageform erwächst eine bestimmte Methode. Ein Begriff, ein Gefühl, ein Glaube gesetzt, wird man sie wie Symptome eines Willens behandeln, der etwas will. Was will er, *der* dies sagt, jenes denkt oder sinnlich erfährt?"⁵⁹

Die Frage nach dem *Wer* beinhaltet damit auf gewisse Weise ebenfalls die Frage nach dem *Was*. In diesem Modus fragt sie allerdings nicht mehr nach dem metaphysischen Wesen einer Sache, sondern versucht stattdessen, die in der jeweiligen Besetzung oder Aneignung dieser Sache wirksame Instrumentalisierungsstrategie zu bestimmen: Es geht darum herauszufinden, wer mit dieser Besetzung was erreichen will. Dabei gilt, dass die Frage nicht "durch das Nennen von

⁵³ Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977 [1972/1973], S. 7.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* [1887], in: ders.: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe, Bd. V, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 9–243, hier: S. 145.

⁵⁵ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Kritische Studienausgabe, Bd. IV, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 39–41.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft* [1882], in: ders.: *Morgenröte, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe, Bd. III, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 343–651, hier: S. 391–395.

⁵⁷ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 205–206.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* [1887], in: ders.: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe, Bd. V, hg. v. Giorgio Colli u.azzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 245–412, hier: S. 274–277.

⁵⁹ Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 85–86. Zum Einfluss von Deleuze' Nietzsche-Lektüre auf Foucault vgl. Deleuze / Foucault: "Die Intellektuellen und die Macht", S. 390.

Beispielen" zu beantworten ist, sondern vielmehr "durch die Bestimmung eines *Typus*". Was für ein Typus will diese Art von Besetzung? Und wozu? Im Kampf gegen wen? Denn ein Wille bestimmt sich nie aus sich selbst, sondern stets gegen das jeweilige Gefüge der Kräfte, in dem er sich zu behaupten versucht: "Was will, wer nach der Wahrheit sucht? Dies ist die einzige Art und Weise herauszubekommen, *wer* die Wahrheit sucht."⁶⁰

Das Denken in Werkzeug-Kategorien wird bei Nietzsche also zu einem genealogisch-dramatisierenden Denken: Wenn alles im Verdacht steht, als Werkzeug einer strategisch-verhüllten Wahrheits- oder Wertekonstruktion zu dienen, so entlarvt man diese Instrumentalisierungen dadurch, dass man die Angelegenheit auf die Bühne der Genealogie stellt, um so die an diesem spezifischen Punkt konfligierenden Kräfteverhältnisse explizit hervortreten zu lassen. Die Genealogie wird damit zur Methode einer Dramatisierung der Macht: Sie inszeniert strategische Instrumentalität mittels Werkzeugmetaphorik als Aneignungs- und Überwältigungsvorgänge im Dienst bestimmter Interessen.

Mit den Begriffen der Inszenierung und der Dramatisierung ist zudem eine gewisse Konstruktionsleistung der genealogischen Erzählung angesprochen, die weniger in einem Abbild- als in einem Interventionsverhältnis zur Wirklichkeit steht.⁶¹ Prominent hervorgehoben wird dieser Inszenierungscharakter der Genealogie etwa in Foucaults Metapher vom "Theater der Wahrheit".⁶² Aber auch in seinem einflussreichen Text über "Nietzsche, die Genealogie, die Historie" (1971) spricht Foucault von der "Entstehung" als einer "Bühne, auf der die Kräfte sich in Gefahr begeben und aufeinanderstoßen; die Bühne, auf der sie siegen, aber auch überwältigt werden können".⁶³

Der Hinweis auf den Inszenierungscharakter genealogischer Beschreibung bildet denn auch einen wichtigen Einwand gegen Nancy Frasers und Jürgen Habermas' Kritik an Foucaults Theorie. Das Problem von Fraser und Habermas ist bekanntlich: Warum soll man überhaupt kämpfen? Wenn Widerstand ebenfalls Ausübung von Macht ist, müsste man dann nicht zuerst über "normative Kriterien zur Unterscheidung der annehmbaren von den unannehmbaren Formen der Macht" verfügen, bevor an Widerstand überhaupt zu denken ist?⁶⁴ Wie Thomas Biebricher ausführt, lässt diese Kritik den rhetorischen oder perlokutionären Charakter des genealogischen Diskurses außer Acht, insofern Genealogien "die Leser *überreden*, im Sinne von manipulieren,

⁶⁰ Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 87.

⁶¹ So spricht Foucault einmal von der Archäologie als "Methode" im Gegensatz zur Genealogie als "Taktik", siehe Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 26.

⁶² Michel Foucault: *Die Bühne der Philosophie* [1978], übers. v. Jürgen Schröder, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. III, 1976–1979, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 718–747, hier: S. 719; franz.: "La scène de la philosophie", in: ders.: *Dits et écrits*, Bd. III, 1976–1979, Paris: Gallimard 1994, S. 571–595.

⁶³ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, S. 176, 185.

⁶⁴ Nancy Fraser, zitiert nach Thomas Lemke: *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus*, in: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 259–274, hier: S. 260. Vgl. dazu auch Frasers aktualisierte Kritik: *Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung*, übers. v. Bettina Engels, in: ebd., S. 239–258; sowie Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, S. 325–336.

und nicht *überzeugen* wollen". Die geforderte Differenz zwischen erwünschter und unerwünschter Machtausübung werde deshalb nicht auf einer argumentativen Ebene benannt, sondern performativ auf der rhetorischen Ebene vollzogen.⁶⁵

Daran anschließend formuliert Martin Saar eine insbesondere der stilistischen und rhetorischen Dimension genealogischen Schreibens verpflichtete Analyse von *Genealogie als Kritik* (2007). Diese rhetorische Dimension begreift Saar allerdings relativ simpel als Strategie der Skandalisierung, welche mit "Drastik und Schrilheit" eine "wesentlich *hyperbolische Kritik*" anstrebt, so dass im Prozess der Lektüre die eigene "Verstrickung in die Macht neu und schockierend" werden soll. "Dramatisierung" wird hier von Saar im engeren Sinn als "Überspitzung" verstanden und nicht wie von Deleuze im weiteren Sinn dramaturgischer Inszenierung, für welche die Hyperbel nur ein Stilmittel unter anderen darstellt. Saar reduziert genealogische Rhetorik deshalb tendenziell auf die "Kunst der Übertreibung" und nennt als deren wichtigste Stilmittel "die Verdichtungs- und Pointierungstechniken, die Einheits- und Vereinfachungsmechanismen, die Beschwörung epochaler Geschehnisse und unpersönlicher Mächte". An Stelle von "realen historischen Situationen" würden so vielmehr "typisierte, paradigmatisierte Urszenen" erzählt.⁶⁶

Dabei begreift Saar die Genealogien von Nietzsche und Foucault aber trotz ihres offenbar "katastrophisch" anmutenden Tonfalls nicht als "Verfallsgeschichten", sondern eher als "Kostenrechnungen und Verlustgeschichten".⁶⁷ In seiner Darstellung gleicht die genealogische Methode deshalb einer Bilanzierung der Opportunitätskosten: "Sie muss zeigen, dass sich Möglichkeiten realisiert haben, die andere, bessere, wertvollere ausschließen oder verkümmern lassen. Sie muss Kosten aufrechnen, den Preis der Macht bestimmen." Allerdings kann man dieser Rechnung nicht trauen, weil die Genealogie nach Saar ja wesentlich hyperbolisch operiert: Sie "bilanziert eine Übermacht der Kosten und der Schmerzen, wo eine nüchternere Betrachtung auch Einträge auf der Habenseite verbuchen würde."⁶⁸ Mit der Metapher der Kostenrechnung wird hier jedoch ein Beurteilungsraster eingesetzt, welches eher das Abbildungs- als das Interventionsverhältnis genealogischen Schreibens bevorzugt. Die Analogie zur zahlenorientierten Bilanz transportiert eine Adäquatheitsforderung, welche den rhetorischen Charakter der Genealogie damit immer schon unter den grundsätzlichen Verdacht fehlender Nüchtern- und Ausgeglichenheit stellt.

Was in dieser Darstellung fehlt, ist zudem das genealogische Gelächter: die ironische Wendung, die groteske Einsicht, die Verzerrung im komischen, parodistischen Stil.⁶⁹ Mit dem Lachen ist

⁶⁵ Thomas Biebricher: *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*, Frankfurt/New York: Campus 2005, S. 127.

⁶⁶ Martin Saar: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/New York: Campus 2007, S. 217, 316, 333, 140. Ähnlich wie Saar zeigt auch Biebricher die Tendenz, die perlokutionäre Dimension auf den "Beunruhigungseffekt" zu reduzieren, vgl. Biebricher: *Selbstkritik der Moderne*, S. 126.

⁶⁷ Martin Saar: Genealogie und Subjektivität, in: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2003, S. 157–177, hier: S. 173.

⁶⁸ Saar: *Genealogie als Kritik*, S. 116–117, 316.

⁶⁹ Vgl. dazu Joseph Vogl: Der historische Kreis. Michel Foucault, in: Christoph Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1997, S. 550–568, hier: S. 550: "Gelächter ist das Element der Historie, und auf der Suche nach dem

nach Nietzsche aber stets das Problem der Bejahung verbunden.⁷⁰ Eine Frage wie diejenige Frasers und Habermas' muss in dieser Hinsicht als Ausdruck einer reaktiven Haltung erscheinen, welche erst nach angemessener Begründung in die Überwältigungsdynamik einsteigen möchte – ohne sich bewusst zu machen, dass dieser Begründungsanspruch selbst bereits ein strategisches Element innerhalb dieser Dynamik darstellt.⁷¹ Wenn die Frage nach dem Warum des Kampfes den Texten Nietzsches und Foucaults stets äußerlich bleibt, dann also deshalb, weil diese zwar eine Kritik an bestimmten Instrumentalisierungspraktiken formulieren, gleichzeitig jedoch das allgemeine Spiel dieser strategischen Instrumentalität lachend anerkennen.

So wird Nietzsche nicht müde, immer wieder jenen "rachsüchtigen Widerwillen gegen das Leben selbst" zu denunzieren, welcher das darin waltende Spiel der Täuschungslisten leugnet.⁷² Aber mehr noch als Täuschung beinhaltet das Leben gemäß Nietzsche eine konstante agonale Auseinandersetzung von Gewalt und Überwältigung, Kraft und Gegenkraft, eine unstillbare, gesetzlose Dynamik des Mächtigen und Allzumächtigen: "Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung".⁷³ Ebenso postuliert Foucault eine Ubiquität, aber keine Totalität der Macht: "Allgegenwart der Macht: nicht weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in jeder Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall."⁷⁴ Diese Ubiquität agonaler Konstellationen muss nach Foucault so verstanden werden, dass sie nicht nur in den Kräfteverhältnissen zwischen verschiedenen Individuen spielt, sondern ebenso in der Beziehung, welche diese Individuen jeweils zu sich selbst unterhalten: "Wer kämpft gegen wen? Wir kämpfen alle gegen alle. Und es gibt stets etwas in uns, das gegen etwas anderes in uns kämpft."⁷⁵

Aber ebenso wie für Nietzsche stellt diese allen Beziehungen immanente Konfliktualität auch für Foucault gar kein Problem dar. Sie bildet vielmehr die wertfreie Grundlage ihrer Forschung, das erste Axiom einer allgemeinen Agonistik, welche konfliktäre Verhältnisse nicht als Ausnahmeerscheinungen einer ansonsten harmonischen Normalität versteht, sondern in Konflikthaftigkeit

Historischen an der Geschichte ist Nietzsches Genealogie zu einem Teil wenigstens der literarischen Form der Parodie verwandt."

⁷⁰ Vgl. etwa Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 369–372.

⁷¹ So argumentiert auch Lemke, dass die Kritik von Fraser und Habermas die Arbeiten Foucaults verfehle, insofern "Normen nicht etwas dar[stellen], was den sozialen Auseinandersetzungen und den politischen Konflikten vorausliegt und sie anleitet, sondern sie entstehen selbst erst in den Kämpfen, sie sind Teil dieser Kämpfe und ein Einsatz in ihnen." (Lemke: *Andere Affirmationen*, S. 262).

⁷² Friedrich Nietzsche: *Versuch einer Selbstkritik* [1886], in: ders.: *Die Geburt der Tragödie u. a.*, Kritische Studienausgabe, Bd. I, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1999, S. 11–22, hier: S. 18.

⁷³ Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 207.

⁷⁴ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 94.

⁷⁵ Michel Foucault: *Das Spiel des Michel Foucault* [1977], übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. III*, 1976–1979, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002, S. 391–429, hier: S. 407; franz.: *Le jeu de Michel Foucault*, in: ders.: *Dits et écrits, Bd. III*, 1976–1979, Paris: Gallimard 1994, S. 298–329.

und Kampf vielmehr die Regel – die Normalität selbst – erblickt.⁷⁶ Die wiederholte Kritik Foucaults an einer juridisch-liberalen ebenso wie einer ökonomisch-marxistischen Theorie der Macht basiert genau auf diesem unhintergehbaren Charakter des Agonalen: Sowohl das Verständnis von Macht als Recht wie auch das Verständnis von Macht als ökonomischer Funktionalität zielen letztlich auf die Möglichkeit einer Überwindung jener Konfliktualität – einerseits in der Harmonie des Gesellschaftsvertrags, andererseits in der Ausbeutungslosigkeit der klassenlosen Gesellschaft. Wenn man die Macht hingegen wie Foucault als eine "Entfaltung von Kräfteverhältnissen" versteht, so sind diese als prinzipiell unauflösbar und in der Logik einer endlosen Fortsetzung begriffen: "Macht ist Krieg, der mit anderen Mitteln fortgesetzte Krieg."⁷⁷

Eine solche Haltung wird oft entweder – wie von Saar – als negativ bewertet oder aber mit einer bellizistischen "Konfliktromantik" verwechselt.⁷⁸ Tatsächlich ist die Agonistik in Nietzsches oder Foucaults Sinn aber weder als dunkle, negative Weltsicht aufzufassen noch mit einem wie von Carl Schmitt geprägten, letztlich auf Eskalation zielenden Begriff des Politischen als Feindschaft gleichzusetzen.⁷⁹ Die Affirmation des Agonalen muss statt dessen als eine Haltung verstanden werden, die sich genauso jenseits von Freund und Feind wie von Gut und Böse stellt, da sie stets in eine komplexe und historisch vielschichtige, genauso multipolare wie internalisierte Konfliktualität verstrickt ist, angesichts derer die Schmitt'sche Unterscheidung zwischen Freund und Feind eine ähnlich reduktive, von Ressentiment getriebene Differenzkonstruktion darstellt wie diejenige zwischen Gut und Böse.⁸⁰ Wenn man zudem wie Foucault oder Nietzsche Macht als produktiv und Kampf als lustvoll versteht, beinhaltet eine solche Konzeption keinerlei Negativität. Negativ und lustlos erscheint aus dieser Perspektive bloß die Kapitulation: "Wirklich traurig wäre allein, nicht zu kämpfen..."⁸¹

Damit wird nun klarer, wie Foucaults Werkzeug-Metaphorik sich vom Maschinerismus Deleuze' und Guattaris sowie vom Denken der Zuhandenheit bei Heidegger und Fink unterscheidet. Für

⁷⁶ Zum Begriff der Agonistik vgl. Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, übers. v. Otto Pfersmann, Wien: Passagen 2012 [franz. 1979], S. 46, 141, 162–163. Aktuell siehe Chantal Mouffe: *Agonistics. Thinking the World Politically*, London/New York: Verso 2013.

⁷⁷ Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 29–32. Vgl. dazu auch Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 207–208: "man schwärmt jetzt überall, [...] von kommenden Zuständen der Gesellschaft, denen 'der ausbeuterische Charakter' abgehn soll: – das klingt in meinen Ohren, als ob man ein Leben zu erfinden verspräche, welches sich aller organischen Funktionen enthielte."

⁷⁸ Vgl. Peter Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1986, S. 153–154.

⁷⁹ Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen* [1932], Berlin: Duncker & Humblot 2009, insbesondere S. 25–35.

⁸⁰ Schmitt definiert die Freund-Feind-Unterscheidung als fundamental, insofern er die jeweiligen "politischen Handlungen und Motive" auf diese Differenz "zurückführen" will (Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S. 25). Nietzsche tut das Gegenteil, indem er die Konstruktion solcher Unterscheidungen gerade auf Motive und Handlungen zurückführt, die ihnen äußerlich sind. Unterscheidungen wie diejenigen zwischen Gut und Böse bzw. Freund und Feind sind demzufolge keineswegs fundamental, sondern werden von jenen Kräften formuliert, denen sie als strategisches Instrument der Umwertung dienen (vgl. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, S. 257–289). In diesem Sinn dürften natürlich auch die von Nietzsche selbst in Anschlag gebrachten Unterscheidungen – wie etwa diejenige zwischen Stärke und Schwäche – gewisse strategische Zwecke verfolgen. Worauf genau sie allerdings abzielen, bleibt umstritten. Eine unumwunden reaktionäre Motivation postuliert etwa Domenico Losurdo: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, übers. v. Erdmute Brielmayer, Berlin: Argument 2009 [ital. 2002]. Vom Gedanken der Genealogie als Umwertungsgeschichte ausgehend, wäre es jedoch fruchtbarer zu untersuchen, welche Umdeutungen Nietzsche im Vokabular des antimodernen Aristokratismus vornimmt, als die entsprechenden Kontinuitäten zu betonen.

⁸¹ Foucault: *Auf dem Präsentierteller*, S. 894.

Deleuze' und Guattaris Theorie der Funktionalität bleibt die Kategorie des Instrumentellen nebensächlich, da hier allein das asignifikante Funktionieren maschineller Konnexionen zählt – problematisch sind für diese Theorie eher die Herrschaftspraktiken der Stilllegung, des Unterbruchs und des Kreisens in unproduktiven Leerläufen. Heidegger und Fink wiederum nobilitieren Operativität nur insofern, als sie dem Sinn oder der Eigentlichkeit dient – insofern sie vom Sinn beziehungsweise der Eigentlichkeit instrumentalisiert wird, könnte man sagen –, während Instrumentalisierung allgemein oder reine Operativität als ein Funktionieren um des Funktionierens willen hingegen negativ besetzt bleiben. Nietzsche und Foucault schließlich verstehen funktionale oder operative Prozesse grundsätzlich als strategische Instrumentalisierungen mit dem Ziel der Überwältigung oder Machtübernahme – so etwas wie ein reines Funktionieren kann es hier nicht geben, da in dieser Theorie alle Geschehnisse von Machtverhältnissen geprägt sind. Diese Instrumentalisierungsstrategien werden von Nietzsche und Foucault mittels genealogischer Dramatisierung entlarvt und kritisiert, während das allgemeine Spiel strategischer Instrumentalität gleichzeitig den Gegenstand einer grundsätzlichen Bejahung bildet.

Wenn die Rhetorik der genealogischen Beschreibung damit also nicht auf Schockeffekte und Skandalisierung, sondern vielmehr auf eine Affirmation agonaler Verhältnisse und ihrer strategischen Instrumentalität abzielt, so muss auch die Frage nach der narrativen Form einer solchen Beschreibung noch einmal neu gestellt werden. Was für ein Narrativ erzählt eine Genealogie? Auf welche Art dramatisiert sie die Macht? Und wie lässt sich ein solches Denken strategischer Instrumentalität für die Gegenwart aktualisieren? Für die Bearbeitung dieser Fragen wendet sich der letzte Teil dieser Analyse nun der TV-Serie *The Wire* zu.

4. Aktualität: *The Wire* und das Mutationsnarrativ der Macht

Im Gegensatz zur unüberschaubaren Anzahl einzelner Geschichten können Narrative mit Albrecht Koschorke als stärker typisierte, in ihrer überindividuellen Gebräuchlichkeit wiedererkennbare "Erzählmuster" oder "Schemata" verstanden werden. Sie bilden damit "Dispositive von einem mittleren Härtegrad, insofern sie die in ihnen enthaltenen Elemente konfigurieren, aber nicht bis ins Letzte festschreiben".⁸² Ein Narrativ definiert daher eine Rahmung, welche mit der Setzung von Erzählbeginn und Erzählende sowie einer basalen Verlaufsstruktur zwischen Anfangs- und Schlusspunkt eine narrative Logik aufspannt, innerhalb derer bestimmte Ereignisse als plausibel, notwendig oder unmöglich erscheinen. Was überhaupt als Ereignis auftritt, ist in diesem Sinn stets abhängig von der narrativen Rahmung, welche beispielsweise derart positioniert werden muss, dass damit ein Vorfall an die prominente Stelle des zentralen Umschlagpunkts im Handlungsverlauf rückt und entsprechend als Ereignis profiliert werden kann. "Es ist deshalb keine harmlose Frage, was und wie erzählt wird und welche Erzählweise sich auf dem jeweiligen Deutungsmarkt durchzusetzen versteht", hält Koschorke fest: "Wer die Hoheit

⁸² Albrecht Koschorke: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt/M.: Fischer 2013, S. 29–30.

über das Erzählen besitzt, [...] eignet sich die Definitionsmacht darüber an, was als Ereignis wahrgenommen sein soll".⁸³

Was das genealogische Schreiben als Ereignis inszeniert, hat Foucault in seinem Aufsatz über "Nietzsche, die Genealogie, die Historie" präzise benannt: "Unter einem Ereignis ist dabei nicht eine Entscheidung, ein Vertrag, eine Regierungszeit oder eine Schlacht zu verstehen, sondern die Umkehrung eines Kräfteverhältnisses; der Verlust der Macht; die Übernahme eines Wortschatzes, der nun gegen seine bisherigen Benutzer gewendet wird; die Schwächung einer Herrschaft, die sich selbst vergiftet, während eine andere noch verdeckt auf den Plan tritt."⁸⁴ Damit folgt er Nietzsches *Genealogie der Moral* (1887), welche "die ganze Geschichte eines 'Dings', eines Organs, eines Brauchs" als eine "fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen" beschreibt, "deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hinter einander folgen und ablösen". Die Genealogie versteht die Geschichte eines Objekts oder eines Begriffs somit als eine "Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgreifenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion".⁸⁵

Genealogien erzählen also Überwältigungsgeschichten, indem sie Verschiebungen in Kräfteverhältnissen als ereignishafte Transformationsprozesse von Machtgefügen beschreiben. Diese Verschiebungen können einerseits mit dramatischer Geste als revolutionäre Umwälzungen ganzer politisch-sozialer Ordnungsschichten oder als historische Abfolge typisierter Großdispositive der Macht inszeniert werden: der Sklavenaufstand in der *Moral*,⁸⁶ der Aufstieg der Disziplinarmacht⁸⁷ und später ihre Ablösung durch die Bio-Macht und die Gouvernamentalität.⁸⁸ Andererseits gehört es jedoch ebenso zu den Eigenheiten genealogischen Erzählens, dass sich unter dieser Makroebene der Macht mit ihren scheinbar monolithischen Kontinentalverschiebungen gleichzeitig ein anderes, diffuseres Geschehen abspielt. Auf der Ebene von Foucaults "Mikrophysik der Macht" sind die Siege und Niederlagen weniger eindeutig und vor allem zeitlich beschränkter, die Mikro-Überwältigungen ereignen sich häufiger, können aber auch schneller wieder zunichte gemacht werden. Unter den großen historischen Bewegungen entdeckt der genealogische Blick somit ein Gewimmel von Mikroereignissen, deren Dynamik nur dadurch

⁸³ Koschorke: *Wahrheit und Erfindung*, S. 245, 62.

⁸⁴ Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, S. 180.

⁸⁵ Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, S. 314. Vgl. etwa zum Begriff der Strafe, S. 313–316.

⁸⁶ Vgl. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral.

⁸⁷ Vgl. Foucault: *Überwachen und Strafen*.

⁸⁸ Vgl. Michel Foucault: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977–1978*, übers. v. Claudia Brede-Konersmann u. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006 [franz. 2004]. Ders.: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernamentalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978–1979*, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006 [franz. 2004].

analysiert werden kann, dass ihr "als Modell die immerwährende Schlacht zugrundegelegt wird".⁸⁹

Wenn die Macht auf diese Weise "von unten" kommt, wie Foucault sagt – aus "dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind" –, müssen auch die großen Machtübernahmen aus kleinen Mikro-Überwältigungen hervorgehen: "Macht" ist dann der Name für jenes "Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt".⁹⁰ Ähnlich wie die Evolutionstheorie die Entstehung großer Artendifferenzen auf einen Akkumulationsprozess kleinster, individueller Verschiedenheiten zurückführt,⁹¹ erzählt die Genealogie ihre epischen Überwältigungsgeschichten als lange Abfolge sich verstärkender Mikroereignisse, die allerdings erzähltechnisch extrem gerafft werden muss: Man kann die Mikroereignisse und den Prozess ihrer Kumulierung immer nur andeuten oder stellvertretend dafür einzelne Verschiebungen szenisch stärker ausmalen, ansonsten wäre in einer sukzessiven Narration dieses Ablaufs kein Ende abzusehen.⁹²

Was für Makro- und Mikroereignisse erzählt nun *The Wire*? Wenn die Serie manchmal als "the most Foucauldian show on television"⁹³ gefeiert oder sogar als direkte Dramatisierung von Foucaults Theoremen verstanden wird,⁹⁴ dann meist, weil sie einerseits mit ihrer Thematisierung von Observation und Kriminalität diverse Anschlussmöglichkeiten für eine auf Foucaults *Überwachen und Strafen* (1975) basierende Lektüre offeriert,⁹⁵ sowie andererseits mit ihrem relativ nüchternen Inszenierungsstil und ihrem kritischen, soziologisch interessierten Blick auf urbane Machtssysteme als eine Art "Social Science-fiction" rezipiert werden kann.⁹⁶ Wenn *The Wire* hier im Rahmen einer Genealogie von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste angesprochen wird, dann allerdings weniger, weil der Schöpfer und Co-Produzent David Simon hin und

⁸⁹ Foucault: *Überwachen und Strafen*, S. 38–39.

⁹⁰ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 93–95.

⁹¹ Vgl. dazu Philipp Sarasin: *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt/M: Suhrkamp 2009.

⁹² Die Vorliebe der genealogischen Beschreibung für stark typisierte, paradigmatische Szenen wäre demnach weniger boulevardeske Hyperbel als ein simples Resultat erzählhandwerklicher Anforderungen.

⁹³ Alasdair McMillan: Dramatizing Individuation. Institutions, Assemblages, and The Wire, in: *Cinephile* (31.07.2015), URL: <http://cinephile.ca/archives/volume-4-post-genre/dramatizing-individuation-institutions-assemblages-and-the-wire/>.

⁹⁴ Brian Bantum: 'This is me'. Ronald Pryzbylowski, Mis-Performance, and Transformation in The Wire, in: Jonathan Tran / Myles Werntz (Hg.): *Corners in the City of God. Theology, Philosophy, and The Wire*, Eugene: Cascade 2013, S. 109–127, hier: S. 112.

⁹⁵ Vgl. McMillan: Dramatizing Individuation; Nathan Eckstrand: Is Our Thing Really a Part of the Big Thing?, in: David Bzdak u. a. (Hg.): *The Wire and Philosophy. This America, Man*, Chicago: Open Court 2013, S. 265–275. Sophie Fuggle: Short Circuiting the Power Grid. The Wire as Critique of Institutional Power, in: *darkmatter* (31.07.2015), URL: <http://www.darkmatter101.org/site/2009/05/29/short-circuiting-the-power-grid-the-wire-as-critique-of-institutional-power/>;

siehe dazu allgemein Slavoj Žižek: The Wire, or, What to Do in Non-Evental Times, in: Jonathan Tran / Myles Werntz (Hg.): *Corners in the City of God. Theology, Philosophy, and The Wire*, Eugene: Cascade 2013, S. 285–304, hier: S. 298–299.

⁹⁶ Ruth Penfold-Mounce u. a.: The Wire as Social Science-fiction?, in: *Sociology*, 45/1 (2011), S. 152–167. Vgl. dazu auch Anmol Chaddha / William Julius Wilson: 'Way Down in the Hole'. Systemic Urban Inequality and The Wire, in: Peter A. Collins / David C. Brody (Hg.): *Crime and Justice in the City as Seen through The Wire*, Durham: Carolina Academic Press 2013, S. 29–53. Zum Inszenierungsstil siehe Jörn Ahrens: Authentifizierung der Fiktion. The Wire und die Möglichkeit einer Erfahrung von Gesellschaft, in: ders. u. a. (Hg.): *The Wire. Analysen zur Kulturdiagnostik populärer Medien*, Wiesbaden: Springer 2014, S. 113–146.

wieder selbst die gute alte "toolbox" bemüht.⁹⁷ Vielmehr muss im Zug einer Historisierung Foucaults auch die Frage nach der Aktualität seines Denkens gestellt werden – insbesondere, wenn im Kontext der Werkzeugkisten-Metaphorik Bücher und Analysen keinen Selbstzweck darstellen, sondern ihren Wert nur dadurch aktualisieren, dass sie immer neuen Verwendungen zugeführt werden.

In einem 2006 geschriebenen Nachwort zu seinem Buch *Homicide* (1991) schildert Simon die konzeptuelle Geburt von *The Wire* aus der Erkenntnis einer Parallelität: dass sich in dem Polizeidepartement, das er in *Homicide* journalistisch beschrieben hatte, und in seiner eigenen Zeitungsredaktion dieselbe Dysfunktionalität institutioneller Macht beobachten ließ. Im Zug der neoliberalen Politik der Achtzigerjahre unter Ronald Reagan und der Implementierung kybernetischer Verwaltungstechniken (etwa im Einsatz konstanter Performance-Evaluation mittels statistischer Datenauswertung)⁹⁸ schienen diese Institutionen ihre eigentlichen Funktionen – Verbrechensbekämpfung, kritische Berichterstattung – nicht nur weniger gut zu erfüllen, sondern begannen vielmehr, diesen Funktionen teilweise geradezu systematisch entgegenzuarbeiten.⁹⁹ Wenn *The Wire* schließlich nicht nur die Polizei und die Presse, sondern auch andere Systeme urbaner Sozialität wie das Drogengeschäft, den Hafen, die Politik und die Schule in diese Parallelität miteinbezieht, resultiert daraus eine umfassende Erzählung der Dysfunktionalität, welche deren Spiel in verschiedenen Milieus nachzeichnet. Mit Foucault könnte man sagen, dass die Serie versucht, "die Aktualität zu diagnostizieren", indem sie die Spuren eines parallelen Ereignisses durch eine Reihe miteinander verbundener Organisationsformen hindurch aufspürt. *The Wire* versucht somit, ein "Wissen" darüber zu erarbeiten, "was sich ereignet" – und folgt darin Foucaults Maxime: "Es geht darum, eine Antwort auf die Frage zu geben: Wer sind wir und was geht eigentlich vor?"¹⁰⁰

In der Erarbeitung dieses Ereigniswissens operiert die Serie ebenfalls auf einer Foucault'schen Grundlage, insofern sie Macht nicht als repressiv, sondern produktiv versteht. Die Repressionsstrategie des *war on drugs*¹⁰¹ bildet hier die negative Folie, in deren Analyseraster eben gerade keine systemische Dysfunktionalität erkennbar wird, sondern auf negative Ergebnisse bloß mit noch mehr Repression reagiert werden kann. Polizeipräsident Ervin Burrell wird für diese Haltung das Motto prägen: "If the gods are fucking you, you find a way to fuck them back." (TW 3.3) Demgegenüber nimmt die Serie eine Perspektive ein, welche die mangelnde Kooperation der Götter – beziehungsweise die Schwierigkeit der Umstände – in der Verbrechensaufklärung als

⁹⁷ Zitiert nach Meghan O'Rourke: Behind The Wire. David Simon on where the show goes next, in: *Slate* (31.07.2015), URL: http://www.slate.com/articles/news_and_politics/interrogation/2006/12/behind_the_wire.html; Simon verwendet die Werkzeugkisten-Metapher allerdings traditioneller als Foucault im Sinn einer Handwerksethik des Erzählens.

⁹⁸ Vgl. dazu Gennaro F. Vito: The Compstat Process as Presented in *The Wire*, in: Peter A. Collins / David C. Brody (Hg.): *Crime and Justice in the City as Seen through The Wire*, Durham: Carolina Academic Press 2013, S. 153–170; sowie Sarah Reckhow: 'Respect the Depths'. Campaign Rhetoric Meets Bureaucratic Reality, in: ebd., S. 171–187, hier: S. 181–184.

⁹⁹ David Simon: *Homicide. A Year On The Killing Streets*, Edinburgh/London: Canongate 2009, S. 635. Vgl. dazu auch Simons Audiokommentar zu TW 1.1.

¹⁰⁰ Foucault: Die Bühne der Philosophie, S. 721–722 (Übersetzung leicht modifiziert, vgl. franz: S. 572–574).

¹⁰¹ Vgl. dazu Jennifer M. Balboni: The War on Drugs through The Wire's Looking Glass, in: Peter A. Collins / David C. Brody (Hg.): *Crime and Justice in the City as Seen through The Wire*, Durham: Carolina Academic Press 2013, S. 189–206.

von bestimmten Machtsystemen produzierte Effekte begreift. Auf diese Weise erzählt *The Wire* als Ereignis auf der Makroebene eine parallele Produktion von Dysfunktionalität in verschiedenen Machtsystemen.

Die Liste der dysfunktionalen Effekte ist lang: Der *war on drugs* bekämpft nicht Drogen, sondern die Unterschicht, weil die Polizei – immer schon die nächste Performance-Messung antizipierend – lieber die kleinen Fische fängt, um die Zahl der Verhaftungen kurzfristig in die Höhe zu treiben, anstatt mittels langfristiger Abhörstrategien die Hintermänner ausfindig zu machen (Staffel 1–5). Der Drogenhandel dagegen bringt vor allem Gewalt, Elend und angereichertes Backpulver hervor, denn je schlechter das Produkt, desto größer die Nachfrage¹⁰² – aber eben nur, solange man das Territorium gegen die anderen Gangs und die Polizei halten kann (Staffel 1–5). Der von Deregulierungsentscheiden und Automatisierungsprozessen heruntergewirtschaftete Hafen spezialisiert sich mangels anderer Einnahmequellen ebenfalls auf Drogenschmuggel, um sich dadurch immerhin etwas gewerkschaftlichen Einfluss kaufen zu können (Staffel 2). Das politische System wiederum ist weniger an einer Lösung des Drogenproblems interessiert als an der nächsten Wahl, einer positiven Presse und geschönten Kriminalitätsstatistiken (Staffel 3–5). Die Schule beschränkt sich währenddessen auf die Verwaltung der Unwissenheit durch repetitive Standardtests und führt dem Drogenhandel damit immer neue Generationen schlecht ausgebildeter Jugendlicher zu (Staffel 4). Die Presse schließlich produziert statt investigativer Aufklärung dieser Missstände eher Skandalisierungen und Sentimentalisierungen, um die fallenden Leserzahlen damit wenigstens einigermaßen zu stabilisieren (Staffel 5).

Ähnlich wie Foucault sieht sich auch *The Wire* nicht zuletzt deshalb immer wieder dem Vorwurf des Negativismus oder Determinismus¹⁰³ – und gelegentlich auch dem der Sentimentalität¹⁰⁴ – ausgesetzt, weil die Rezeption häufig bei dieser Verfallsdiagnose¹⁰⁵ auf der Makroebene stehenbleibt. Simon selbst leistet dieser Interpretation Vorschub, wenn er *The Wire* als griechische Tragödie beschreibt, in der die postmodernen Institutionen die Stelle der olympischen Götter eingenommen hätten: "It's the police department, or the drug economy, or the political structures, or the school administration, or the macroeconomic forces that are throwing the lightning bolts".¹⁰⁶ Entgegen diesem "Nobilitierungsdiskurs"¹⁰⁷ des Fernsehers mittels Bezugnahme

¹⁰² Vgl. TW 1.3: "No matter what we call heroin, it's gonna get sold. The shit is strong, we gonna sell it. The shit is weak, we gonna sell twice as much. [...] Cos a friend, he's gonna chase that shit no matter what. It's crazy, you know? We do worse, and we get paid more."

¹⁰³ Vgl. Žižek: *The Wire, or, What to Do in Non-Evental Times*; Daniel Eschkötter: *The Wire*, Zürich: Diaphanes 2012; Keith L. Johnson: *Depravity and Hope in the City: Karl Barth in Conversation with The Wire*, in: Jonathan Tran / Myles Werntz (Hg.): *Corners in the City of God. Theology, Philosophy, and The Wire*, Eugene: Cascade 2013, S. 191–209; Peter Boumgarden / Kristen Deede Johnson: *Earthly Peace in the Halls of City Schools*, in: ebd., S. 249–265.

¹⁰⁴ Vgl. Marcus Krause: 'An amorphous series detailing society's ills'. *Probleme der Aufklärung im Zeitalter des premium cable television*, in: Jörn Ahrens u. a. (Hg.): *The Wire. Analysen zur Kulturdiagnostik populärer Medien*, Wiesbaden: Springer 2014, S. 51–79, hier: S. 63–67; Tommy J. Curry: *Capital Noir*, in: David Bzdak u. a. (Hg.): *The Wire and Philosophy. This America, Man*, Chicago: Open Court 2013, S. 165–177, hier: S. 169.

¹⁰⁵ Vgl. Tiffany Potter / C.W. Marshall (Hg.): *The Wire. Urban Decay and American Television*, New York/London: Continuum 2009.

¹⁰⁶ Zitiert nach Nick Hornby: David Simon, in: *The Believer* (31.07.2015), URL: http://www.believmag.com/issues/200708/?read=interview_simon; vgl. dazu Chris Love: *Greek Gods in Baltimore. Greek Tragedy and The Wire*, in: *Criticism*, 52/3-4 (2010), S. 487–507.

auf klassische Literatur zeigt sich die besondere Qualität von *The Wire* vielmehr darin, dass die Serie – wie Foucaults Genealogien – unter der Makroebene der großen Diagnosen ein Gewimmel von Mikrokräften entdeckt, deren Kämpfe nie die Eindeutigkeit und Abgeschlossenheit der Makroverschiebungen annehmen. Die Institutionen werden auf diese Weise gerade nicht als willkürliche Blitzeschleuderer porträtiert, sondern als Netzwerke von Mikroprozessen, deren Zusammenspiel stets auf eine Weise inszeniert ist, dass sich daraus präzise nachvollziehbare Gründe für jene Dynamik ergeben, welche auf der Makroebene den Effekt der Dysfunktionalität produziert. Wie Michael Cuntz bemerkt, gibt es in *The Wire* deshalb "keine unsichtbare Macht", welche automatisch und aller Beobachtung entzogen eine notwendige Dysfunktionalität verfügen würde, so dass jeder Widerstand dagegen immer schon zum Scheitern verurteilt wäre.¹⁰⁸ Stattdessen richtet sich die Ambition der Serie eben gerade darauf, auf der Mikroebene sowohl jene Faktoren aufzuspüren, welche die Dysfunktionalität der Institutionen befördern, als auch jene, welche dagegen Momente des Funktionierens ermöglichen.

Die vielbeschworene Komplexität von *The Wire* besteht letztlich in nichts anderem als dem narrativen Anspruch, die allgemeine Diagnose der Dysfunktionalität durch eine möglichst exakte Erzählung der darunter spielenden Mikroereignisse zu plausibilisieren: Kein Erfolg und kein Scheitern ohne detaillierte Inszenierung der dafür und dagegen wirkenden Kräfte, ihrer Auseinandersetzung und Verstrickung mit unterstützenden, hemmenden oder in eine ganz andere Richtung drängenden Umgebungsdynamiken sowie zufällig gleichzeitigen Geschehnissen auf Nebenschauplätzen.¹⁰⁹ Jedes Ereignis wird in einem Geflecht sich verbindender und sich entgegenlaufender Interessen verortet, das nicht weniger als bei Foucault einer Logik der immerwährenden Schlacht folgt. "You can't even call this shit a war", stellt der junge Detective Ellis Carver bereits in der allerersten Folge fest: "Wars end." (TW 1.1) Um diese nie endende Schlacht, diesen mit anderen Mitteln fortgesetzten Krieg zu inszenieren, nimmt sich *The Wire* über 60 Stunden Zeit und kann so das darin wirkende Spiel der Mikroereignisse in einer beeindruckenden Breite und Tiefe erzählen. Wenn die Serie zudem ihr wichtigstes Werkzeug im Titel trägt – die leitmotivisch eingesetzte polizeiliche Abhörtechnik der *wiretaps* als Symbol für die seriöse, langfristige Ermittlung bis in die Tiefenstrukturen des organisierten Verbrechens hinein –, dann auch deshalb, weil sie selbst in langer Investigationsarbeit ein ganzes System urbaner Sozialität verdrahtet und dadurch der Komplizenschaft in der Produktion dysfunktionaler Macht überführen will.¹¹⁰

¹⁰⁷ Krause: 'An amorphous series detailing society's ills', S. 61.

¹⁰⁸ Michael Cuntz: It's all in the detail. Uncharted territory und der Spielraum der Akteure, in: Jörn Ahrens u. a. (Hg.): *The Wire. Analysen zur Kulturdiagnostik populärer Medien*, Wiesbaden: Springer 2014, S. 147–200, hier: S. 166.

¹⁰⁹ Vgl. etwa das zentrale Reformprojekt der Freizonen von Howard Colvin in der dritten Staffel: Selbst nachdem Colvins Vorgesetzte, die politische Führung sowie ein Journalist davon erfahren haben, bleibt lange unklar, was mit den Freizonen geschehen soll. Die Erzählung kartographiert hier über zwei Episoden hinweg die Interessenlage verschiedener Akteure, folgt ihren Überlegungen, ihrem Abwarten und Abwägen möglicher Spin-Strategien, bis schließlich die Räumung sich durchsetzt (TW 3.10–3.12).

¹¹⁰ Vgl. Fredric Jameson: Realism and Utopia in *The Wire*, in: *Criticism*, 52/3–4 (2010), S. 359–372, hier: S. 362.

Aber diese Werkzeug-Motivik dient hier nicht nur der Entlarvung von Macht, sondern ebenso ihrer Bejahung. Denn was die Serie immer wieder mit dem Begriff *the game* adressiert, ist längst nicht nur die brutale Eigengesetzlichkeit des Drogengeschäfts oder das Beschönigen von Statistiken im Polizei- und Schulsystem. *The game* bezeichnet auch das allgemeine Spiel strategischer Instrumentalität, die Logik der Schlacht in der Ubiquität agonaler Verhältnisse. "It's either play or get played", wie Omar Little festhält (TW 1.8). Was *The Wire* immer wieder mit großer Sympathie erzählt, ist deshalb weniger die Hoffnung, *the game* durch *the work* zu ersetzen – die Dysfunktionalität durch die Rückkehr zu einer "den Institutionen vorgängige[n] Naturgesetzlichkeit der Arbeit und der Professionen" zu überwinden –,¹¹¹ als vielmehr der Versuch, das Spiel etwas anders zu spielen: den Drogenhandel weniger gewalttätig zu organisieren (Stringer); die Polizeiarbeit auf langfristige Ermittlungen zu fokussieren (McNulty, Freamon, Daniels); die Polizei und die Öffentlichkeit über die Drogenszene zu informieren, anstatt ihr als Süchtiger zu verfallen (Bubbles); den Schulkindern Stochastik anhand des Glücksspiels beizubringen, anstatt der unwirksamen offiziellen Lehrplanung zu folgen (Prez); einen Boxclub für die Straßenkids einzurichten, anstatt in der Drogenmafia als Killer zu dienen (Cutty); oder den Drogenhandel in Freizonen zu konzentrieren, zu legalisieren und mit Sozialarbeit zu begleiten (Colvin).¹¹²

Praktiken wie diese versteht Fredric Jameson als das utopische Element – "a virtual Utopianism" – im ansonsten grimmig-deterministischen Realismus von *The Wire*. Sie markieren für ihn so etwas wie das Erscheinen eines kreativen Risses in der Ordnung der Notwendigkeit.¹¹³ Die Frage ist allerdings, ob diese Opposition von realistischer Notwendigkeit und kreativer Utopie nicht zu starr ist, um das Gewimmel der Kämpfe zu fassen, das sich auf der Mikroebene von *The Wire* abspielt. Die genannten Versuche bestehen jedenfalls – anders als von Jameson suggeriert¹¹⁴ – nie nur aus jenem utopischen Element der Kreativität, das sich aus der Stabilität der Gewohnheit und den dysfunktionalen Automatismen der Bürokratie befreit. Wie Simon zu Recht bemerkt, geht es etwa McNulty gar nicht so sehr darum, Baltimore besser zu machen. Was *The Wire* in einer Figur wie McNulty trotz ihrer Ambivalenz immer wieder feiert, ist deshalb nichts Utopisches – kein virtuelles Jenseits des Spiels und kein Impuls zu einem ganz anderen Spiel –, sondern eher der relativ profane Wille, in diesem Spiel hier und jetzt nicht zu unterliegen: "A good detective – it's really sort of an act of professional vanity to say: 'I'm better than this guy. I'm not gonna let him beat me. I'm gonna win.' That's pure enough."¹¹⁵

¹¹¹ Eschkötter: *The Wire*, S. 53. Vgl. dazu auch Jason Grinnell: *Came to Do Good, Stayed to Do Well*, in: David Bzdak u. a. (Hg.): *The Wire and Philosophy. This America, Man*, Chicago: Open Court 2013, S. 71–82, hier: S. 78–80.

¹¹² Obwohl *The Wire* mit Kima Greggs, Rhonda Pearlman oder Felicia "Snoop" Pearson eine Reihe starker Frauenfiguren aufweist, bleibt die Rolle der "Erfinder" neuer Spielweisen doch eher den Männern vorbehalten, vgl. Michael Cuntz: *It's all in the detail*, S. 170, Fussnote 32. Dazu allgemein: Laurie A. Drapela: *Women of The Wire and The Sociological Imagination*, in: Peter A. Collins / David C. Brody (Hg.): *Crime and Justice in the City as Seen through The Wire*, Durham: Carolina Academic Press 2013, S. 299–314.

¹¹³ Jameson: *Realism and Utopia in The Wire*, S. 364, 371.

¹¹⁴ Vgl. Jameson: *Realism and Utopia in The Wire*, S. 365.

¹¹⁵ Audiokommentar von David Simon zu TW 1.1. Gerade McNulty zeigt aber auch die Gefahr dieser professionellen Eitelkeit auf, ihren Suchtcharakter, der ihn nach einer nüchternen vierten Staffel im destruktiven Rückfall der fünften wieder einholt.

Darin liegt die stille Pointe und der Bejahungscharakter von *The Wire*: Man versucht, das Spiel nicht deshalb anders zu spielen, weil es verkommen oder falsch wäre. "The game is rigged", sagen nur diejenigen, die genug davon haben oder jemand anderen vom Spielen abhalten wollen.¹¹⁶ Man versucht, das Spiel anders zu spielen, damit jemand anders gewinnt. Dafür allerdings muss man sich desselben Denkens strategischer Instrumentalität bedienen, das auch von der Gegenseite ausgespielt werden kann und wird. Man wird andere Strategien und andere Instrumentalisierungen benötigen, aber dieselbe strategische Instrumentalität, dasselbe Denken in Mitteln und Werkzeugen. Deshalb ist das zentrale Problem von *The Wire* nicht, wie Slavoj Žižek meint: "What to Do in Non-Evental Times".¹¹⁷ Vielmehr geht es gerade darum, wie man auf nicht-utopische Weise vom Ereignis erzählen kann – wie man das Ereignis nicht in die Utopie verbannen, sondern im Hier und Jetzt zirkulieren lassen kann. Es geht darum, ein Moment der Bejahung in das agonale Spiel strategischer Instrumentalität einzuführen, insofern es in alle Richtungen betrieben werden und immer auch für andere Strategien genutzt werden kann. Was momentan noch ein Werkzeug dysfunktionaler Macht darstellt, kann in dieser Perspektive also prinzipiell stets umgedreht, neu besetzt und einem anderen Zweck zugeführt werden – und zwar genau deshalb, weil die Spiele der Macht ebenso überall wie jederzeit ablaufen¹¹⁸ und daher auch überall sowie jederzeit der Gefahr ausgesetzt bleiben, dass jemand sie ein wenig anders zu spielen versucht.¹¹⁹

Gerade weil die Kämpfe auf der Mikroebene niemals stillstehen, wird auch die Macht immer in einem Prozess fortlaufender Mutation und Evolution begriffen sein. *The Wire* lässt sich deshalb ebenso wie die Genealogien Foucaults einem Erzählmuster zuordnen, das man als *Mutationsnarrativ der Macht* bezeichnen kann: Es erzählt die großräumige Evolution der Machtformen als Kumulierung jener kleinen Mutationen, die sich meist zu unscheinbar im fortgesetzten Treiben der Gegenwart abspielen, als dass man sie als ereignishaft wahrnehmen könnte. Um diese Mutationen sichtbar zu machen, um das Ereignis entsprechend zu multiplizieren und es jeweils in dem, was hier und jetzt gerade geschieht, hervortreten zu lassen, wird man daher das Werkzeug einer Dramatisierung der Macht zur Hand haben müssen. Es empfiehlt sich, Foucaults Werkzeugkiste weiterhin griffbereit zu halten.

¹¹⁶ So etwa Preston "Bodie" Broadus in TW 4.13 oder Marla Daniels in TW 1.2.

¹¹⁷ Vgl. Žižek: *The Wire, or, What to Do in Non-Evental Times*, S. 290.

¹¹⁸ Im Anschluss an Foucault hat Judith Butler diesen Gedanken der Veränderbarkeit der Macht eben in ihrer ubiquitären Iteration als Politik des Performativen beschrieben, vgl. Judith Butler: *Bodies That Matter. On the discursive limits of "sex"*, London/New York: Routledge 2011, S. XVIII: "There is no power that acts, but only a reiterated acting that is power in its persistence and instability." Vgl. dazu auch dies.: *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York/London: Routledge 1997.

¹¹⁹ Tatsächlich wird die Bejahung dieser immer offenen Möglichkeit anderer Spielweisen bereits in der berühmten Eröffnungssequenz der ersten Folge von *The Wire* in ihrer ganzen Abgründigkeit formuliert: "If Snot Boogie always stole the money, why'd you let him play?" – "Got to. This America, man." (TW 1.1)