

Università Ca' Foscari Venezia

Corso di Dottorato di Ricerca
in
Lingue, Culture e Società Moderne
ciclo XXVIII

Tesi di Ricerca

Biopolitik und Literatur

biopolitische Perspektiven im literarischen Werk Georg Büchners

SSD: L-LIN/13

Coordinatore del Dottorato Ch. Prof. Alessandra Giorgi

Supervisore Ch. Prof. Andreina Lavagetto

Dottorando Laura Moretto

Matricola 825060

0. Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	2
2. Zur Theorie der Biopolitik	
2.1. Zu Hannah Arendts politischer Theorie	6
2.1.1. Zu Arendts <i>Vita activa</i>	6
2.1.2. Die <i>Polis</i> und die <i>Vita activa</i>	8
2.1.3. Das Entstehen der Gesellschaft	14
2.1.4. Die historische Gesellschaftsentwicklung	18
2.2. Zu Michel Foucaults biopolitischer Analytik	27
2.2.1. Zu Foucaults <i>Der Wille zum Wissen</i>	27
2.2.2. Von einer Theorie zu einer Analytik der Macht	30
2.2.3. Das Sexualitätsdispositiv	41
2.3. Zu Giorgio Agambens biopolitischer Konzeption	49
2.3.1. Zu Agambens <i>Homo Sacer</i>	49
2.3.2. Das Paradox der Souveränität	53
2.3.3. Die souveräne Ausnahme als das biopolitische Dispositiv	59
2.3.4. Die moderne biopolitische Souveränität	67
3. Zum Werk Georg Büchners	
3.1. Das Gesellschaftliche: soziale Frage und politische Aporie	81
3.2. Das Geschlechtliche: sexuelle Körper und politische Macht	94
3.3. Das Gesetzliche: ewiger Ausnahmezustand und nacktes Menschenleben	99
4. Schlussbetrachtungen	110
5. Literaturverzeichnis	112

1. Einleitung

Diese Arbeit widmet sich der Definition und Diskussion der Theorie der Biomacht auf der einen Seite und der Ergründung und Erörterung deren Ausdrucksformen und Ausführungsweisen im Werk Georg Büchners auf der anderen, wobei die Methodologie auf dem Close Reading basiert. Dementsprechend gliedert sich die Studie in zwei Teile.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der Frage der Biopolitik, wobei beabsichtigt wird, diese umstrittene Thematik einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen, welche den wesentlichen Recherchen Hannah Arendts (2.1.), Michel Foucaults (2.2.) und Giorgio Agambens (2.3.) nachgeht. Zuerst wird Arendts Denken vertieft, wobei versucht wird, die in ihrem Werk diagnostizierte biopolitische Wende und mithin eine in der Fachliteratur noch nicht eingehend berücksichtigte Forschungslinie zutage zu bringen. Es folgt dann die detaillierte Ausführung der foucaultschen Analytik der Biomacht sowie des Sexualitätsdispositivs. Schließlich wird Agambens Recherche und Reflexion über Ausnahmezustand und nacktes Leben erörtert.

Der zweite Teil befasst sich mit dem Werk Georg Büchners¹, wobei versucht wird, den biopolitischen Perspektiven in dessen literarischer Produktion nachzuforschen. Hervorzuheben ist hierzu, dass der biopolitische Zugang zu dem büchnerschen Werk die grundlegende Neuinterpretationslinie in der gegenwärtigen Forschungsliteratur bildet. Zwar existieren erst wenige literaturwissenschaftliche Publikationen, die diese thematischen Implikationen eruieren. Dazu zählen die im 2009 erschienenen *Büchner-Handbuch*² enthaltenen Beiträge Doerte Bischoffs *Geschlecht*³, Eva Horns *Militär und Polizei*⁴,

¹ Es wird aus der Münchner Ausgabe von den Werken Büchners zitiert, Georg Büchner. *Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pömbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015.

² Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009.

³ Doerte Bischoff, *Geschlecht*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 225-230.

Johannes F. Lehmanns *Sexualität*⁵, Michael Niehaus' *Recht und Strafe*⁶, Nicolas Pethes' *Wissenschaftliches und literarisches Experiment*⁷, Clemens Pornschlegels *Volk*⁸, Armin Schäfers *Biopolitik*⁹, Peter Schnyders *Ökonomie*¹⁰ und Hubert Thürings *Leben*¹¹ sowie dessen 2010 veröffentlichter Essay *Konstruktion und Dekonstruktion der biopolitischen Schreibszene. Von Schiller zu Büchner*¹², der 2011 erschienene Aufsatz Eva Horns *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*¹³ und der 2013 publizierte Artikel Nadja Reinhardts *Überwachen und Strafen. Armut und Ausgrenzung in Büchners „Woyzeck“*¹⁴. Daneben finden sich weitere wertvolle Verweisungen in anderen neueren Veröffentlichungen, welche Büchners Darstellung physischer und biologischer Menschenkörper anhand dessen Vorstellung sozialer und politischer Machtverhältnisse untersuchen¹⁵. Da sich einige wichtige Analysen zu diesem

⁴ Eva Horn, *Militär und Polizei*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 187-191.

⁵ Johannes F. Lehmann, *Sexualität*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 231-236.

⁶ Michael Niehaus, *Recht und Strafe*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 191-198.

⁷ Nicolas Pethes, *Wissenschaftliches und literarisches Experiment*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 261-266.

⁸ Clemens Pornschlegel, *Volk*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 161-167.

⁹ Armin Schäfer, *Biopolitik*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 176-181.

¹⁰ Peter Schnyders *Ökonomie*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 182-186.

¹¹ Hubert Thüring, *Leben*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 209-217.

¹² Hubert Thüring, *Konstruktion und Dekonstruktion der biopolitischen Schreibszene. Von Schiller zu Büchner*, in: Morgenroth, Claas, Stingelin, Martin, Thiele Matthias (Hrsg.), *Die Schreibszene als politische Szene*, Fink, München 2010, S. 109-128.

¹³ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, in: Fricke, Beate, Klammer, Markus, Neuner, Stefan (Hrsg.), *Bilder und Gemeinschaften. Studien zur Konvergenz von Politik und Ästhetik in Kunst, Literatur und Theorie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2011, S. 237-269.

¹⁴ Nadja Reinhard, *Überwachen und Strafen. Armut und Ausgrenzung in Büchners „Woyzeck“*, in: *REAL 4* (2013), S. 24-40.

¹⁵ Siehe hierzu Roberta Carnevale, *“In carne e ossa”: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, Firenze University Press, Firenze 2009, S. 59-216; Hans-Thies Lehmann, *Dramatische Form und Revolution in Georg Büchners „Dantons Tod“ und Heiner Müllers „Der Auftrag“*, in: *Das politische Schreiben. Essays zu Theatertexten*, Theater der Zeit, Berlin 2012, S. 127-147; Barbara Natalie Nagel, *The Spirit of Matter in Büchner*, in: *CLCWeb 13.3* (2011); Harald Neumeyer, *„Hat er schon seine Erbsen gegessen?“ Georg Büchners „Woyzeck“ und die Ernährungsexperimente im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts*, in: *DVjs 83.2* (2009), S. 218-245.

wesentlichen Aspekt finden, fokussiert die vorliegende Arbeit auf die büchnerschen Motive des Gesellschaftlichen (3.1.), des Geschlechtlichen (3.2.) und des Gesetzlichen (3.3.).

Abschließend wird ein Fazit gezogen.

2. Zur Theorie der Biopolitik

2.1. Zu Hannah Arendts politischer Theorie

2.1.1. Zu Arendts *Vita activa*

Obwohl Hannah Arendt der Reflexion über die Biopolitik vorangeht und zumeist nur am Rande der Debatte über diese Thematik steht, lohnt es sich, von ihrem Werk auszugehen. Denn eine gezielte Analyse des in ihm thematisierten Verhältnisses von Politik und Leben beweist, dass ihre Untersuchungen im Rahmen der erst später als >biopolitisch< benannten Frage einzuordnen sind. Arendt als erste ergründet zwar die Aporien des Politischen und beleuchtet dadurch den Prozess, der das biologische Leben des Menschen zunehmend ins Zentrum des politischen Wirkungsbereichs der Moderne rückt. Die zentrale Aussage ihrer politischen Theorie, die neuzeitliche und gegenwärtige Weltentfremdung sei maßgeblich auf die Reduktion der Politik auf Administration des Lebensprozesses der Gesellschaft zurückzuführen, zeigt deutlich auf, dass die Denkerin die biopolitische Wende der abendländischen Moderne bereits früh erkannte.

So ist es auch nicht überraschend, dass es mehr als zwanzig Jahre vergehen mussten, ehe Arendts 1958 veröffentlichtes Werk *Vita activa oder vom tätigen Leben*¹⁶ eine adäquate Rezeption finden konnte. Dabei handelt es sich um eine auf Vorlesungen beruhende, hochkomplexe philosophische Arbeit, die aus einem kritischen Dialog vornehmlich mit dem Denken Martin Heideggers und Karl Marx' entsteht. Die Studie setzt sich mit der sich im menschlichen Tätigsein verankernden Frage nach dem eigentlich Politischen auseinander. So entwickelt Arendt darin, von einer phänomenologischen Anthropologie ausgehend, eine politische Handlungstheorie, aufgrund derer sie zunächst das ursprüngliche

¹⁶ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München 1967 (Originalausgabe: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958).

Wesen des eigentlich Politischen ausführt, um dann dessen historischem Wandel im neuzeitlichen Zeitalter nachzuforschen.

Wenn schon das Buch den vielleicht bedeutendsten philosophischen Beitrag innerhalb ihres Gesamtwerks liefert und heute neben dem früher verfassten *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*¹⁷ zu ihrer zweiten Hauptschrift gezählt wird, ist es dennoch lange grundsätzlich missdeutet worden. Das hängt einerseits damit zusammen, dass es neuartige und kühne Thesen aufstellt, die einigen bis dahin selbstverständlichen Grundpfeilern der politischen und philosophischen Tradition widersprechen; andererseits damit, dass es die wichtigsten Argumentationen auf ein tief inaktuelles politisches Modell gründet. *Vita activa* stellt nämlich die politische und soziale Mythologie des modernen Okzidents aus der Perspektive der attischen *Polis* radikal infrage. Arendts theoretischer Ansatz lässt sich dadurch rechtfertigen, dass jene längst vergangene und natürlich unwiederholbare Erfahrung doch in der Sprache überlebt und daher einen zwangsläufigen Bezugspunkt bildet. „Die griechische *Polis*“, wie sie in ihrem Aufsatz über Walter Benjamin *Der Perlentaucher* metaphorisch schreibt, „wird so lange am Grunde unserer politischen Existenz, auf dem Meeresgrunde also, weiter da sein, als wir das Wort >Politik< im Munde führen“¹⁸, und muss deshalb an die Oberfläche gebracht werden, um zu einer treffenden politischen Gegenwartsdiagnose kommen zu können. So bietet sich die *Polis* nicht als ein wiederzubelebendes politisches Muster, sondern als ein archimedisch distanzierter Standpunkt an, von dem aus die Verwandlung beziehungsweise die Entfremdung des Politischen kritisch darstellen und beurteilen zu können. Arendts „unzeitgemäße Gräzität“¹⁹ dient, mit ihren Worten, dazu, „die neuzeitliche Weltentfremdung [...] in ihre Ursprünge zu

¹⁷ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1955 (Originalausgabe: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951).

¹⁸ Hannah Arendt, *Der Perlentaucher*, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, hg. v. Ludz, Ursula, Piper, München Zürich 1989 (Originalausgabe: *Men in Dark Times*, Harcourt, New York 1968), S. 229-242, S. 241.

¹⁹ Vgl. Alessandro Dal Lago, *La città perduta*, in: Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011, S. VII-XXXIII, S. XXII.

verfolgen, um so vielleicht zu einem besseren Verständnis des neuzeitlichen Gesellschaftsphänomens zu kommen, bzw. der Situation der europäischen Menschheit in dem Augenblick, als für sie und damit für alle Menschen der Erde ein neues Zeitalter anbrach.²⁰ Die zentrale These der *Vita activa* ist zwar, dass eben das Aufkommen der Gesellschaft an der Schwelle zur Moderne eine entscheidende Veränderung an dem Wesen selbst der Politik und des Lebens mit sich bringt, wie weiter unten genauer erörtert wird.

2.1.2. Die *Polis* und die *Vita activa*

Den theoretischen Ausgangspunkt der Überlegung Hannah Arendts bilden die Begriffe der *Polis* und der *Vita activa*, welche die untrennbaren Denkkordinaten der im Buch ausgeführten politischen Theorie sind. Der Begriff von *Polis*²¹, dem alten Stadtstaat, bezieht sich einerseits auf die eigentümliche Organisation des menschlichen Zusammenlebens im antiken Griechenland. Sie setzt die Vorstellung einer doppelten Dimension des menschlichen Lebens voraus, die auf der deutlichen Differenzierung zweier entgegengesetzten Ordnungen stützt, die Raum-, Lebens- und Berufsformen umfassen. Diese bilden nämlich die *oikìa*, die *zōé* und die Arbeit zum einen und die *pólis*, der *bìos* und die Politik zum anderen. Der Raum der *oikìa* bezeichnet den privaten Haushaltsbereich, den die Lebensweise der *zōé* bewohnt, welche das bloße Leben²² ist, das dem Menschen als einem

²⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a. a. O., S. 15.

²¹ Von hier an bezieht man sich mit dem Wort *Polis* (großgeschrieben) auf den allgemeinen Begriff von Stadtstaat und mit dem Wort *pólis* (kleingeschrieben) auf den spezifischen Begriff von Stadtbereich.

²² Den Ausdruck „bloßes Leben“, den Arendt wiederholt aufgreift, prägt Walter Benjamin im 1921 verfassten Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*. Darin ergründet er aus einer geschichtsphilosophischen Perspektive das Problem des „morschen“ Verhältnisses von Recht, Gewalt und Leben, das zum Zentraluntersuchungsgegenstand der neuesten politischen und philosophischen Forschung werden sollte. Benjamin als erster unternimmt hier den Versuch, den Ursprung des Rechts aus der Gewalt und deren Anwendung auf das Leben zu zeigen. Dabei weist er auf die Existenz zweier Sphären menschlichen Daseins, nämlich eines „unverrückbaren Aggregatzustand[es] von >Mensch<“ und eines „bloßen Leben[s] des Menschen“, das „wesentlich von dem der Tiere und der Pflanzen“ nicht unterschieden ist. Dieses letztere

Lebewesen eignet. Der Tätigkeit der Arbeit gibt sich der Mensch innerhalb des Haushalts hin, durch welche er für das Leben und das Überleben der natürlichen Gemeinschaft sorgt. Der Raum der *pólis* benennt hingegen den öffentlichen Stadtbereich, den die Lebensweise des *bios* bewohnt, welcher das qualifizierte Leben ist, das dem Menschen als einem Bürger innewohnt. Der Tätigkeit der Politik widmet sich der Mensch innerhalb der Stadt, durch welche er sich um das gute Leben der politischen Gemeinschaft bemüht. Entscheidend ist ferner, dass diese Sphären sich wesentlich dadurch unterscheiden, dass die eine in der Notwendigkeit und die andere in der Freiheit ihren Ursprung haben. Der Bereich der natürlichen Gemeinschaft gründet nämlich auf der Notwendigkeit, die das bloße Leben selbst auferlegt und die Menschen, insofern alle der Notdurft unterliegen, zusammenreibt. „Dieses bloße Zusammensein“²³, wie Arendt es definiert, bildet griechischer Auffassung zufolge die Gesellschaft. Hervorzuheben ist, dass das gesellschaftliche Leben kein menschliches Spezifikum ausmacht. Gerade weil „das gesellschaftliche Zusammenleben des Menschengeschlechts“, stellt Arendt fest, „[...] als eine dem Menschen durch die

bildet dem Philosophen zufolge die von der mythischen Rechtsgewalt ursprünglich verschuldete Daseinsform. Benjamin begreift also das bloße Leben als den originären Träger des Nexus von Recht und Gewalt und betrachtet daher dessen moderne theoretische Heiligsprechung als suspekt. So Benjamin: „Die Auflösung der Rechtsgewalt geht [...] auf die Verschuldung des bloßen natürlichen Lebens zurück, welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet, die seine Verschuldung >sühnt< – und auch wohl den Schuldigen entsühnt, nicht aber von einer Schuld, sondern von Recht. [...] Falsch und niedrig ist der Satz, daß Dasein höher als gerechtes Dasein stehe, wenn Dasein nichts als bloßes Leben bedeuten soll [...]. Eine gewaltige Wahrheit aber enthält er, wenn Dasein (oder besser Leben) – Worte, deren Doppelsinn [...] aus ihrer Beziehung auf je zwei Sphären aufzulösen sind – den unverrückbaren Aggregatzustand von >Mensch< bedeutet. [...] Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person. So heilig der Mensch ist [...], so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben. Was unterscheidet es denn wesentlich von dem der Tiere und der Pflanzen? Und selbst wenn diese heilig wären, könnten sie es doch nicht um ihres bloßen Lebens willen, nicht in ihm sein. Dem Ursprung des Dogmas von der Heiligkeit des Lebens nachzuforschen möchte sich verlohnen. Vielleicht, ja, wahrscheinlich ist es jung, als die letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition, den Heiligen, den sie verlor, im kosmologisch Undurchdringlichen zu suchen. Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.“; Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, hg. v. Tiedemann, Rolf, Schweppenhäuser, Hermann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, Bd. II/1, S. 179-203, S. 201 ff. Die von Benjamin suggerierten Vorstellungen der doppelten Struktur des menschlichen Lebens sowie der modernen Heiligkeit des bloßen Lebens werden zu thematischen Schwerpunkten der späteren Forschung insbesondere Hannah Arendts und Giorgio Agambens.

²³ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, a. a. O., S. 46.

Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung²⁴ gilt, die „menschliches und tierisches Leben miteinander gemeinsam haben“²⁵, kann es „unter keinen Umständen zu den eigentümlichen Grundbedingungen des Menschlichen gerechnet werden [...]“²⁶. Der Bereich der politischen Gemeinschaft ruht hingegen auf der Freiheit, die der Befreiung von den Nöten des Lebens sowie den von ihnen geschaffenen Verhältnissen erfolgt und die Menschen zur Beteiligung an der allen gemeinsamen Welt erst befähigt.

Die Dimension der *pólis*, des *bios* und der Politik bildet also eine regelrecht zusätzliche und eigentlich menschliche Existenz des Menschen, welche die der *oikía*, der *zōé* und der Arbeit übersteigt und genau das darstellt, was Aristoteles das „Gut-Leben“ nennt, das nämlich „gut nur in dem Maße [war]“, wie Arendt schreibt, „indem es ihm gelungen war, der Lebensnotwendigkeiten Herr zu werden“²⁷ und „sich von Arbeit [...] zu befreien [...], so daß es der Knechtschaft durch den biologischen Lebensprozeß bis zu einem hohen Grad entronnen war.“²⁸ Arendt betont hierzu, dass sich die meisten klassischen politischen Philosophen, Platon und Aristoteles unter anderen, darüber einig sind, dass „der historische Ursprung der *Polis* etwas mit den menschlichen Lebensnotwendigkeiten zu tun haben muss[te]“²⁹ und „das ihr inhärente Ziel das bloße Leben in ein gutes Leben transzendier[te].“³⁰ Jeder Grieche, welcher der Bürgerschaft würdig war, „[erhielt] dadurch außer seinem Leben noch eine Art zweiten Lebens, seinen *bios politikós*“³¹ und „gehörte von nun an zwei Seinsordnungen zu“³². Zwischen den letzteren besteht eine virtuell deutliche Trennungslinie, die dem politischen Denken der gesamten Antike axiomatisch

²⁴ Ebd., S. 34 f.

²⁵ Ebd., S. 34.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., S. 46.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 47.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd., S. 35.

³² Ebd.

zugrunde liegt. Diese Ordnungen nämlich nicht nur scheiden und unterscheiden sich voneinander, sondern schließen sich gegenseitig aus, indem es keinem Menschen sowie keinem Beruf, die dem Lebensunterhalt selbst unterliegen, gestattet ist, in den öffentlichen politischen Bereich einzutreten. So Arendt:

[...] diese Bereiche haben als unterschiedene, genau voneinander getrennte Einheiten zum mindestens seit Beginn des antiken Stadt-Staates existiert [...], und sofern es überhaupt einen Bezug zwischen [ihnen] gab, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushalts die Bedingung für die Freiheit in der Polis bereitstellte. Auf keinen Fall konnte man daher unter Politik etwas verstehen, was für das Wohlergehen der Gesellschaft notwendig war [...]. Wie sehr nun auch immer griechische Philosophen sich gegen das Politische, das Leben in der Polis, wenden mochten, so blieb für sie doch selbstverständlich, daß der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert ist, daß Notwendigkeit ein präpolitisches Phänomen ist, das den privaten Hausbereich charakterisiert, und daß Zwang und Gewalt nur in dieser Sphäre zu rechtfertigen sind, weil sie die einzigen Mittel bereitstellen, um der Notwendigkeit Herr zu werden [...] und frei zu sein. Die Notwendigkeit, deren Zwang alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich die Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt.³³

Der Begriff von *Vita activa*, dem „Leben, sofern es sich auf Tätigkeiten eingelassen hat“³⁴, beruft sich andererseits auf die Vermögen des Arbeitens, des Herstellens und des Handelns, welche klassischem Denken nach die menschlichen Grundtätigkeiten bezeichnen, die den menschlichen Grundbedingungen entsprechen. „Sie sind Grundtätigkeiten“, wie Arendt schreibt, „weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“³⁵, und „alle [...] sind nun nochmals in der allgemeinsten Grundbedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet.“³⁶ Das Arbeiten gehört der natürlichen Welt zu und entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, denn beide unterstehen

³³ Ebd., S. 38 ff.

³⁴ Ebd., S. 33.

³⁵ Ebd., S. 16.

³⁶ Ebd., S. 17 f.

dem Lebendigsein, und zwar dem Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, indem der Körper Naturdingen verbraucht, welche das Arbeiten erzeugt. „Das Arbeiten“, legt Arendt dar, „dreht sich in unendlicher Wiederholung in dem immer wiederkehrenden Kreislauf des biologischen Lebensprozeß“, der „sich [erhält], indem er verzehrt, und [...] diese den Lebensprozeß regenerierende Konsumtion produziert, oder besser, >reproduziert< ihrerseits neue >Arbeitskraft<, die der Körper für seine weitere Erhaltung benötigt.“³⁷ Wie schon oben erwähnt, versorgt die Arbeit die Notdurft des Lebens und sichert den Fortbestand des Einzelnen sowie der Gattung. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist also „das Leben selbst“³⁸ und der Menschentyp ist der *Animal laborans*, der Mensch als ein arbeitendes Tier. Das Herstellen produziert dann die künstliche Welt, die „dem flüchtigen Dasein“ des Menschen durch haltbare Dinge „so etwas wie Bestand und Dauer entgegenhält“³⁹. Die der Tätigkeit des Herstellens inhärente Grundbedingung ist die „Weltlichkeit“⁴⁰ und der Menschentyp ist der *Homo faber*, der Mensch als ein Hersteller. Das Handeln schafft schließlich die öffentliche Welt, die Menschen versammelt und sie „ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt“⁴¹ miteinander verbindet. Die „Pluralität“⁴², nämlich „die Tatsache“, so Arendt, „daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“⁴³, ist die entsprechende Grundbedingung, welche „zu dem, daß es so etwas wie Politik unter den Menschen gibt, [...] in einem ausgezeichneten Verhältnis [steht].“⁴⁴ Das Handeln, insofern es das „Sich-Verhalten“⁴⁵ übersteigt, ist „die im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit“⁴⁶ sowie „das

³⁷ Ebd., S. 117 f.

³⁸ Ebd., S. 16.

³⁹ Ebd., S. 18.

⁴⁰ Ebd., S. 16.

⁴¹ Ebd., S. 17.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 51.

⁴⁶ Ebd., S. 23.

ausschließliche Vorrecht des Menschen“⁴⁷, das ihm allein ermöglicht, als grundsätzlich einzigartigem Individuum aufzutreten und sich dadurch vor sowohl den anderen sich nur verhaltenden Wesen als auch den anderen handelnden Menschen auszuzeichnen. Der entsprechende Menschentyp ist der *zōon politikòn*, der Mensch als ein politisches Wesen, wie Aristoteles ihn bestimmt.

Die beiden Begriffe der *Polis* und der *Vita activa* gehen auf die ersten Anfänge der abendländischen politischen Tradition selbst zurück. Sie haben ihren gemeinsamen Ursprung in der eigentümlichen Konstellation des vorphilosophischen Griechenlands, in dem sie eine besonders innige Beziehung zueinander unterhalten, von der aus auch ihre spezifisch originäre Bedeutung herkommt. Deshalb weil die *Polis* nämlich so begriffen ist, dass die einzig gute und authentisch menschliche Lebensweise des Menschen die öffentliche politische Dimension bildet, ist auch die *Vita activa* so betrachtet, dass sie ursprünglich „[ein] Leben, das öffentlichen politischen Dingen gewidmet ist“⁴⁸, bedeutet. Mit anderen Worten spiegelt die Wertbestimmung der *pólis* und der *oikìa* in der *Polis* diejenige der menschlichen Tätigkeiten in der *Vita activa*, die dem Handeln den höchsten Rang und dem Arbeiten den untersten Rang zuschreibt.

So von diesen theoretischen Voraussetzungen ausgehend geht Arendt dem Prozess nach, der mit dem Entstehen der Gesellschaft in der Moderne in Gang erst tritt und zum Verschwinden der Grenze zwischen der *oikìa* und der *pólis* innerhalb der *Polis*⁴⁹ auf der einen Seite und zum Umkippen der Hierarchie innerhalb der *Vita activa* auf der anderen führt.

⁴⁷ Ebd., S. 34.

⁴⁸ Ebd., S. 22.

⁴⁹ *Polis* ist hier natürlich nicht so sehr als historisches Ereignis als vielmehr als politischer Begriff zu lesen, der die oben erwähnten Bereiche rigoros entgegensetzt und als solcher von der Antike bis zur Moderne nahezu unverändert gültig bleibt.

2.1.3. Das Entstehen der Gesellschaft

Die Gesellschaft, nämlich „das Aufkommen eines im eigentlichen Sinne gesellschaftlichen Raumes“⁵⁰, erscheint laut Arendt zu Beginn der Neuzeit und entsteht durch die Ausweitung des Gesellschaftlichen in das Politische. Eine solche Gleichstellung von Sozialem und Politischem ereignet sich schon früh durch die Fehlübersetzung von politischen Begriffen aus dem Griechischen ins Lateinische⁵¹ und vollzieht sich doch erst später durch die moderne Gesellschaftsentwicklung, deren Charakteristikum – in dem weiter zu entwickelnden besonderen Sinn – die synkretistische Aufnahme des Hausbereichs in den Stadtbereich und die tendenzielle Verwandlung des Privaten in das Öffentliche ist. Die Gesellschaft erweist sich nämlich als ein Hybridbereich, als ein „merkwürdige[s] Zwischenreich[...]“, so Arendt, „in dem privaten Interessen öffentliche Bedeutung zukommt“⁵². Auffallend ist hierzu, dass die ursprüngliche griechische Auffassung, wobei Gesellschaftliches und Politisches ein ausgesprochenes begriffliches Gegensatzpaar bilden, indem das eine in dem Haus und das andere in der Stadt ihren jeweiligen ausschließlichen Sitz haben, vollständig verlorengeht. Das Erscheinen der modernen Gesellschaft verwischt zwar die früher feste Grenze zwischen Haus und Stadt, sodass „diese beiden Gebiete [in der modernen Welt] dauernd ineinander über[gehen]“, wie Arendt schreibt, „als seien sie nur die Wellen in dem immer fließenden Strom des Lebensprozesses selbst.“⁵³ So liest man in *Vita activa*:

⁵⁰ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a. a. O., S. 38 f.

⁵¹ Arendt bezieht sich hier vornehmlich auf die Übersetzung, die zumeist auf Thomas von Aquins *Summa Theologica* zurückzuführen ist, von dem griechischen Ausdruck *zōon politikon*, dem Menschen als einem politischen Lebewesen, durch den lateinischen Ausdruck *animal sociale*, den Menschen als ein gesellschaftliches Tier, wobei das Wort *socialis* oder *societas* nur im Lateinischen existiert und überhaupt keine Entsprechung im Griechischen findet; siehe hierzu ebd., S. 34 und S. 38 f.

⁵² Ebd., S. 45.

⁵³ Ebd., S. 43.

Das Verschwinden der Kluft, welche die Menschen des klassischen Altertums gleichsam täglich überqueren mußten, um den engen Bezirk des Haushalts zu übersteigen und aufzusteigen in den Bereich des Politischen, ist ein wesentlich neuzeitliches Phänomen. [...] Der Raum des Gesellschaftlichen entstand, als das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereichs trat. Damit war nicht nur die alte Scheidelinie zwischen privaten und öffentlichen Angelegenheiten verwischt, sondern der Sinn dieser Begriffe wie die Bedeutung, die eine jede der beiden Sphären für das Leben des Einzelnen als Privatmensch und als Bürger eines Gemeinwesens hatte, veränderten sich bis zur Unkenntlichkeit.⁵⁴

Zwischen den beiden ist es jedoch die öffentliche politische Sphäre, die sich an ihrem Wesen selbst am grundsätzlichsten ändert. Das Aufkommen der Gesellschaft rückt zwar die Lebensweise und die Tätigkeit der Haussphäre in diejenige der Stadtsphäre und lässt sie somit aus privaten, präpolitischen Dringlichkeiten zu öffentlichen, politischen Angelegenheiten werden. Arendt zufolge ist der wesentliche Grundzug der modernen Gesellschaftsentwicklung also nicht nur, dass die *oikia*, die *zōé* und die Arbeit erstmals in die *pólis*, den *bíos* und die Politik absorbiert werden; sondern auch, dass diese Absorption sich in der Form eines Prozesses vollzieht, der in ständig wachsender Weise die Stadt dem Haushalt, den Bürger dem Lebewesen und das Politische dem Arbeiten angleicht. Die Gesellschaft bildet, anders gesagt, die öffentliche, politische Organisation des Privaten, des Lebens und des Arbeitens. So schreibt Arendt:

Seit der Geburt der Gesellschaft, d. h. seitdem der private Haushalt und das in ihm erforderliche Wirtschaften eine Sache der Öffentlichkeit geworden ist, hat dieser neue Bereich sich von den älteren Bezirken des Privaten und des Öffentlichen durch eine unwiderstehliche Tendenz zur Expansion ausgezeichnet [...], [die] von Anfang an die älteren Bereiche, das Politische wie das Private [...], zu überwuchern drohte. Durch drei Jahrhunderte hindurch können wir diesen Wachstumsprozeß in ständig wachsender Beschleunigung beobachten, und der Grund für das ja sehr merkwürdige Phänomen des Anwachsens selbst liegt darin, daß durch die Gesellschaft der Lebensprozeß selbst in den verschiedensten Formen in den Raum des Öffentlichen hineingeleitet worden ist. [...] Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur

⁵⁴ Ebd., S. 43 ff.

erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.⁵⁵

Der einzig wesentliche Unterschied zwischen antikem und modernem gesellschaftlichem Zusammensein liegt letzten Endes nicht so sehr in seiner Natur als vielmehr in seiner Ausdehnung. Die Gesellschaft, wie sie sich in der modernen Epoche durchsetzt und sich in dem modernen Nationalstaat institutionalisiert, bildet zwar immer noch eine einzige, nun doch allumfassende Familie und verwandelt dementsprechend das Öffentliche in deren Haushalt und das Politische in deren Verwaltung, welches nun das Leben selbst auf nationaler Ebene organisieren und garantieren muss. So Arendt:

[...] wir [verstehen] seit dem Beginn der Neuzeit jeden Volkskörper und jedes politische Gemeinwesen im Bild der Familie [...], dessen Angelegenheiten und tägliche Geschäfte wie ein ins Gigantische gewachsener Haushaltsapparat verwaltet und erledigt werden. Das wissenschaftliche Denken, das dieser Entwicklung entspricht, heißt nicht mehr politische Wissenschaft, sondern >National-Oekonomie< oder Volks-Wirtschaft oder >social economy<, und alle diese Ausdrücke weisen darauf hin, daß wir es in der Tat mit einer Art >kollektiven Haushaltens< zu tun haben. Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet.⁵⁶

Eng verbunden mit der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung sind ferner die Umkehr der Hierarchie und das Primat der Arbeit innerhalb der *Vita activa*. Obwohl die *Vita activa* schon sehr früh die ursprüngliche politische Bedeutung verliert⁵⁷ und ihre überkommene hierarchische Ordnung im Laufe der abendländischen Geschichte mannigfaltige Umstülpungen erfährt⁵⁸, ist es jedoch erst nur in der Neuzeit, dass gerade das Arbeiten den Vorrang vor allen anderen menschlichen Tätigkeiten erhält. Diese moderne Rangerhöhung

⁵⁵ Ebd., S. 57 ff.

⁵⁶ Ebd., S. 39.

⁵⁷ Siehe hierzu ebd., S. 22 ff.

⁵⁸ Arendt analysiert die Gliederungen der menschlichen Grundbedingungen und der ihnen entsprechenden menschlichen Grundtätigkeiten innerhalb der *Vita activa* insbesondere in den Unterkapiteln 2. *Der Begriff der Vita activa*, 31. *Der Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen*, 40. *Das Denk- und Erkenntnisvermögen und das neuzeitliche Weltbild*, 41. *Die Umstülpung von Theorie und Praxis*, 42. *Die Umkehrung innerhalb der Vita activa und der Sieg von Homo faber*, 43. *Die Niederlage von Homo faber und der Glückskalkül* und 45. *Der Sieg des Animal laborans*; siehe ebd., S. 22-27, S. 278-293, S. 361-399 und S. 407-415.

des Arbeitens, welches von der untersten und verachtetsten Stufe zu der obersten und höchstgeschätzten plötzlich aufsteigt, lässt sich dadurch erklären, dass es im Gleichschritt mit der neuzeitlichen Emanzipierung der Grundbedingung des Lebens zu derjenigen der ihr entsprechenden Grundtätigkeit des Arbeitens kommt. So wie das Leben, tritt auch die Arbeit, „da sie die einzige Tätigkeit ist, die so >organisch< ist wie das Leben selbst“⁵⁹, aus der Privatheit des Hausbereichs in die Öffentlichkeit des Stadtbereichs und gelangt dadurch zu einer neuen, absolut prädominanten Bedeutung. Die geschichtliche Entwicklung der modernen Gesellschaft führt, anders gewendet, zusammen mit der Vorherrschaft des Lebens zu derjenigen des Arbeitens. So liest man in *Vita activa*:

Daß die Gesellschaft in Wahrheit die Form ist, in welcher der Lebensprozeß selbst sich öffentlich etabliert und organisiert hat, zeigt vielleicht am deutlichsten die Tatsache, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit alle modernen Gemeinwesen, in denen das Soziale auf diese oder jene Weise zur Herrschaft gelangt ist, sich in Gesellschaften von Arbeitern oder Jobholders verwandelt haben, was ja nur heißt, daß ihr Organisationsprinzip sich aus der einzigen Tätigkeit herleitet, die dem Leben unmittelbar dient und von dem Lebensprozeß unmittelbar diktiert ist.⁶⁰

Aus diesen durchaus tiefgehenden Veränderungen folgert Arendt das zunehmend wachsende Absterben des Öffentlichen sowie des Politischen, auf das sie die „Weltentfremdung“⁶¹ zurückführt, die sie als das „Merkmal der Neuzeit“⁶² betrachtet⁶³. Das

⁵⁹ Ebd., S. 124.

⁶⁰ Ebd., S. 58 f.

⁶¹ Ebd., S. 265.

⁶² Ebd., S. 278.

⁶³ Aus dem Schwinden des öffentlichen Raums der politischen Mitwirkung in der modernen Gesellschaft ergeben sich selbstverständlich zahlreiche Folgen auf der sowohl politischen als auch sozialen Ebene, die hier doch nicht ausführlich analysiert werden können. Es lohnt sich jedoch, an die folgenden Aspekte kurz zu erinnern, mit denen sich die post-arendtsche Forschung (vornehmlich Michel Foucaults) intensiv befassen wird: das Eintreten des Sich-Verhaltens anstelle des Handelns „in der Rangordnung menschlicher Bezüge“, „das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt“; das Verbreiten des Konformismus, der auf die Normierung der Einzelnen sowie auf die Nivellierung der Abweichungen hinausläuft und „durch den sie [die Gesellschaft] handelnde Menschen in sich verhaltende [...] organisiert“; das Entstehen neuer Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, der Nationalökonomie und der Statistik unter anderen, die „einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit [...] überhaupt erst erheben [konnten], als die Gesellschaft ein einheitliches Sich-Verhalten durchgesetzt hatte“; das Aufkommen der Massengesellschaft, die „den Sieg der Gesellschaft überhaupt an[zeigt]“, „wo es [das Gesellschaftliche] jeweils alle Glieder einer Gemeinschaft gleichermaßen erfaßt und mit gleicher Macht kontrolliert“; schließlich das Ersetzen der „Herrschaft von Personen“ durch die „Herrschaft des Niemand“,

letzte Stadium „diese[s] der Gesellschaftsentwicklung selbst inhärenten Absterbeprozess[es]“⁶⁴ sieht die Denkerin darin, dass in der heutigen Massengesellschaft das Öffentliche zu „ein[em] sich über die ganze Nation erstreckende[n] Haushalten“⁶⁵ und das Politische zu einem das gesellschaftliche Leben reglementierenden Verwalten schließlich geworden sind. Darauf ruht die These von der Unpolitizität beziehungsweise der Antipolitizität der modernen und gegenwärtigen Welt. Arendts Auslegung nach gilt die ganze Geschichte der westlichen Moderne als der einzige Prozess der wachsenden Entpolitisierung, wobei die Politik ihre ursprüngliche Funktion der *Politeia* verliert, um nur zu „eine[r] Funktion der Gesellschaft“⁶⁶ zu werden, und zwar zu einer Administration deren Lebensprozesses. Daraus kann Arendt schließen, „daß sich letzten Endes in der Entstehung und Ausbreitung der Gesellschaft das Gattungslieben des Menschengeschlechts als das einzig Absolute durchsetzt“⁶⁷.

2.1.4. Die historische Gesellschaftsentwicklung

Der Entwicklungsprozess, durch den sich die Gesellschaft und das Leben als die Absoluten in der Neuzeit durchsetzen, kennt Arendts Auffassung nach zwei wichtige Marksteine in der Geschichte des Abendlandes. Den ersten Wendepunkt bildet das Aufkommen des Christentums, dessen Heilsbotschaft von der Unsterblichkeit des Einzellebens die Umkehrung des Verhältnisses von Welt und Mensch sowie die Verabsolutierung des Lebens selbst mit sich bringt. Das christliche Dogma von der

nämlich die Bürokratie, „[die] >sozialst[e]< aller Staatsformen“, „die nicht zufällig im letzten Stadium der nationalstaatlichen Entwicklung zur Herrschaft kommt“; siehe hierzu ebd., S. 47-57.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd., S. 75.

⁶⁶ Ebd., S. 43.

⁶⁷ Ebd., S. 409.

Endlosigkeit des menschlichen Lebens führt nämlich einerseits zu einer fundamentalen Akzentverlagerung von „d[er] antike[n] Religion um die Unvergänglichkeit der Welt“⁶⁸ auf „d[en] christliche[n] Glaube um die Unsterblichkeit des Einzelnen“⁶⁹; andererseits zu einer außerordentlichen Aufwertung des diesseitigen, sterblichen Lebens, das, indem es Anfang und Bedingung des jenseitigen, ewigen Lebens ist, einen absoluten Wert gewinnt. Als das Einzelleben, anders gesagt, unsterblich wird, wird das Erdenleben heilig, und zwar „zum höchsten Gut der Menschheit“⁷⁰.

Daraus ergeben sich laut Arendt durchaus wesentliche Konsequenzen. Die christliche Unsterblichkeitsbestimmung des Einzellebens hat zum Einen „für [die] Relevanz des Bereichs menschlicher Angelegenheiten katastrophale Folgen“⁷¹, insofern es, zusammen mit der Umkehr der Beziehung zwischen Welt und Mensch, zu derjenigen der Beziehung zwischen dem Leben des Gemeinwesens und dem Leben des Menschen kommt. Mit anderen Worten tritt das unsterbliche Leben des einzelnen Menschen in der christlichen Welt genau an die Stelle zu stehen, an der das unsterbliche Leben des politischen Gemeinwesens in der antiken Welt steht. So schreibt Arendt:

[...] gerade die eigentlich politische Betätigung war bis dahin entscheidend von der Hoffnung auf eine weltlich-irdische Unsterblichkeit beseelt gewesen; von diesem höchsten Rang menschlichen Strebens sank sie nun auf das Niveau einer Betätigung, die sich zwangsläufig aus der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts und den berechtigten Bedürfnissen und Nöten eines noch im Diesseits festgehaltenen Lebens ergibt. Angesichts der möglichen Unsterblichkeit des Einzellebens konnte dem Trachten nach weltlicher Unsterblichkeit keine große Bedeutung mehr zukommen, und das, was die Welt an Ruhm und Ehre zu verleihen vermag, wird eitel, wenn die Welt vergänglicher ist als man selbst.⁷²

Zum Anderen zieht die christliche Heiligkeitssprechung des Erdenlebens eine neue Würde des Arbeitens unter den Tätigkeiten der *Vita activa* nach sich. Die Erhaltung des Lebens

⁶⁸ Ebd., S. 402.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., S. 403.

⁷¹ Ebd., S. 400.

⁷² Ebd., S. 400 f.

wird nämlich zu einer heiligen Pflicht und die Tätigkeit des Arbeitens dadurch zu einer vorurteilslosen Beschäftigung. Obwohl die christliche Arbeitsverwertung nichts mit der modernen Arbeitsverherrlichung zu tun hat, insofern „die Pflicht [...], sich am Leben zu erhalten, nicht, zu arbeiten, [ist]“⁷³, trägt sie jedoch zur partiellen Befreiung von der uralten Verachtung des Arbeitens und des *Animal laborans* bei. So liest man in *Vita activa*:

Die christliche Verabsolutierung des Lebens brachte eine Nivellierung der alten Unterschiede und Gliederungen innerhalb der *Vita activa* mit sich, insofern diese nun alle gleichermaßen als die Tätigkeiten betrachtet wurden, die notwendig sind, das Leben zu erhalten. Daraus ergab sich beinahe zwangsläufig, daß das Herstellen und Handeln wie das Arbeiten dem Verdikt der Notwendigkeit unterstellen wurden. Das besagte natürlich andererseits, daß die Arbeit selbst, bzw. die Tätigkeiten, die notwendig sind, den Lebensprozeß in Gang zu halten, jedenfalls teilweise von der Verachtung befreit wurden, welche die Antike für sie gehegt hatte.⁷⁴

Diese durch das Christentum in die Antike gebrachten Umstülpungen haben Arendts Ansicht nach eine historisch weitreichende Tragweite und bilden den Ausgangspunkt der gesamten neuzeitlichen Entwicklung. Der Grund, weshalb das Leben selbst in der modernen Gesellschaft absolut vorherrschend wird, liegt Arendt zufolge darin, dass sich die entscheidende neuzeitliche Wende noch in den Spuren der ebenso entscheidenden christlichen Wende vollzieht, deren Grundsätze der Verweltlichung und den Glaubensniedergang nahezu unangetastet überdauern. Die Säkularisierung entzieht zwar dem Leben seine Unsterblichkeit, doch nicht seine Heiligkeit und die Neuzeit hält an dem Postulat fest, dass „das Leben [...] der Güter höchstes ist“⁷⁵.

Den zweiten und politisch radikaleren Wendepunkt bildet die Französische Revolution, der Arendt im 1963 erschienenen Werk *Über die Revolution*⁷⁶ gründlich nachgeht. Arendts These lautet hier, verkürzt und pointiert gesagt, dass die Französische Revolution eine

⁷³ Ebd., S. 404.

⁷⁴ Ebd., S. 403.

⁷⁵ Ebd., S. 405.

⁷⁶ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, Piper, München 1965 (Originalausgabe: *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963).

wesentliche Transformation in der modernen Politik mit sich bringt, weil sie – und alle ihr folgenden europäischen Revolutionen – das Politische aufgibt, um dem Gesellschaftlichen zu dienen, wie weiter genauer erläutert wird. Dazu ist der Begriff „*le peuple*“ Arendts Auslegung nach „das Schlüsselwort zu jedem Verständnis der Französischen Revolution.“⁷⁷ Denn Volk heißt erstmals hier etwas durchaus Neues, das der Denkerin zufolge die Erklärung des Verlaufs und des Versagens der Großen Revolution in nuce liefert.

Arendts Untersuchung geht von der Überlegung aus, dass das Ziel einer Revolution „die Gründung eines politischen Gemeinwesens“ ist, „das den öffentlichen Erscheinungsraum der Freiheit garantiert“⁷⁸. Es ist daher wichtig, die Begriffe der *Freiheit* und der *Befreiung* klar auseinanderzuhalten, insofern der eine auf die Beteiligung an der Politik und der andere auf die Abwesenheit jedes Zwangs abzielen. Arendt hebt jedoch hervor, dass diese begriffliche Unterscheidung in den Analysen der modernen Revolutionen leicht übersehen wird, weil es in ihnen um beides geht und es oft sehr schwer auszumachen ist, wo der „Wille zur Freiheit“⁷⁹ endet und das „Verlangen nach Befreiung“⁸⁰ beginnt. Diese letzteren werden also zu Untersuchungsachsen Arendts Revolutionsstudie.

So bildet der Wille zur Freiheit den Ausbruchgrund sowie den Anfangszweck der Französischen Revolution, die von dem Aufstand des Dritten Standes für das politische Vertretungsrecht ihren Ausgang nimmt. „Da sie [die Revolutionäre] selbst“, wie Arendt schreibt, „ja offenbar politisch ohnmächtig waren und daher zu den Unterdrückten gehörten, fühlten sie sich dem Volke verbunden“⁸¹. Sie solidarisieren deshalb mit dem Volk und führen „als Vertreter in einer gemeinsamen Sache“⁸² eine im engeren Sinne

⁷⁷ Ebd., S. 94.

⁷⁸ Ebd., S. 160.

⁷⁹ Ebd., S. 37.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 93.

⁸² Ebd.

politische Rebellion für die Wiederherstellung der Freiheit gegen die Despotie des *Ancien Régime*.

Der Sturz des Absolutismus ändert aber das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten tatsächlich nicht. Dieser bringt zwar nur den Revolutionären die Freiheit und lässt das Volk unter dem Joch der Tyrannei, die doch zuallererst sozial ist. Es geht nämlich dem Volk nicht so sehr um den Willen zur Freiheit als vielmehr um das Verlangen nach Befreiung, auf das es nun Anspruch erhebt. So liest man in *Über die Revolution*:

Befreiung im Sinne der Revolution meint, daß all diejenigen, die – nicht nur in der Gegenwart, sondern überhaupt in der überlieferten Geschichte, nicht nur als Einzelne, sondern als Glieder der überwältigenden Mehrheit des Menschengeschlechts – im Stande der Armut und Unterdrückung gelebt hatten, nun plötzlich aus der Finsternis und der Untertänigkeit aufsteigen und selbst die Macht ergreifen sollen.⁸³

Volk benennt nach dem Sturm auf die Bastille also nicht mehr diejenigen, die an der Politik nicht teilnehmen können, sondern diejenigen, die durch die Politik von Armut befreit werden sollen. Es bezeichnet „die soziale Frage“⁸⁴, wie Arendt sie definiert, deren Auflösung nun zur Aufgabe der revolutionären Politik wird. Die Revolution muss unter dem unwiderstehlichen Drang dieses Volkes, „diese[r] Masse [...] der Armen und der Unterdrückten“⁸⁵, von ihrem ursprünglichen Kurs drastisch abweichen. Sie hört von nun an auf, politisch zu sein, und fängt an, sozial zu werden. Das erklärte Ziel wird, anders gesagt, das Verlangen nach Befreiung beziehungsweise das Verlangen nach Befreiung von Notwendigkeit, die das Volk schwer belastet und die „etwas durchaus Wirkliches [...] biologischer Natur ist“, so Arendt, das „im Verlauf der Französischen Revolution vielleicht zum erstenmal ins volle Licht der Geschichte trat.“⁸⁶

⁸³ Ebd., S. 48.

⁸⁴ Ebd., S. 73.

⁸⁵ Ebd., S. 59.

⁸⁶ Ebd., S. 73.

Historisch gesehen tritt dieser Wandel mit der Machtergreifung der Jakobiner nach dem Sturz der Girondisten ein. Als die Girondisten misslingen, eine Verfassung zu erlassen und eine Regierung zu gründen, übernehmen die Jakobiner unter Robespierres Führung die Macht gerade, weil sie die soziale Frage befürworten. „Sie“, stellt Arendt fest, „[teilten] deren [der Girondisten] Interesse an Staatsformen nicht und [kümmerten] sich daher weniger um die Republik [...] als um das [...] Volk“⁸⁷. Daraus ergibt sich laut Arendt eine „Akzentverlagerung von der Republik auf das Volk“⁸⁸, die den Revolutionsverlauf von dem Politischen auf das Soziale entschieden verschiebt.

Theoretisch gesprochen stellt diese Wende die Gleichstellung von Sozialem und Politischem sowie die Durchsetzung des Gesellschaftlichen selbst dar, die bereits oben erörtert wurden. Das, so Arendt, was

damals [...] in der Hauptstadt der zivilisierten Welt [geschah] und was Führern und Zuschauern der Ereignisse gleichermaßen schlagartig evident wurde, war, daß der öffentliche Raum – der, soweit unsere Erinnerung reicht, immer denen vorbehalten war, die bereits frei waren, nämlich befreit von der Sorge und Not um die Lebensnotwendigkeiten, um die unabweisbaren Bedürfnisse des menschlichen Körpers – nun plötzlich sich dieser ungeheuren Mehrheit der Menschen öffnen sollte, die nicht frei sind, weil sie getrieben werden von der Sorge um den täglichen Lebensunterhalt.⁸⁹

So ist das der Punkt, auf die klassischen Kategorien wieder zurückgreifend, an dem die *oikia* in die *pólis* einbezogen und die letztere in einen sich über die ganze Stadt erstreckenden Haushalt verwandelt wird. Die Tatsache nämlich, dass das Volk sich plötzlich auf die öffentlichen Plätze von Paris ergießt und dessen leibliche Notdurft die revolutionären politischen Ereignisse prägt, besagt, anders gewendet, dass das Soziale sich auf das Öffentliche ausdehnt und dessen bloßes Leben in das Politische eindringt.

⁸⁷ Ebd., S. 95.

⁸⁸ Ebd., S. 96.

⁸⁹ Ebd., S. 59.

Arendts Analyse gemäß markiert das eine radikal tiefgehende Zäsur in der Französischen Revolution sowie in der abendländischen Politik, indem das zur „politisch jedenfalls verderblichsten Lehre der Moderne“ bringt, so Arendt, wofür „das Leben der Güter höchstes und [...] der Lebensprozeß der Gesellschaft Zweck und Ende aller Politik“⁹⁰ sind. Das stellt eine grundlegende Aporie dar, welche darin besteht, dass die Sorge um das Leben nicht der Politik, sondern der Verwaltung prinzipiell zukommt, sodass die soziale Frage, mit Arendts Worten, „das vordringlichste und politisch unlösbarste Problem“⁹¹ der Großen Revolution vorstellt. So schreibt Arendt:

Seit die Revolution die Tore des politischen Raumes den Armen geöffnet hatte, war dieser Raum in der Tat ein >gesellschaftlicher< geworden, d. h. er war überwältigt von den Nöten und Sorgen, die ihrer Natur nach in die private Haushaltssphäre gehören und denen nun, obwohl sie Zulaß zu der Sphäre des Öffentlichen gefunden hatten, doch nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden konnten, da es sich hier nicht um Dinge handelte, denen man durch Urteil, Entschluß und Überzeugung beikommen konnte, sondern einzig und allein auf dem Wege fachmännisch geleiteter Verwaltung.⁹²

So von diesen Voraussetzungen ausgehend analysiert Arendt das Kapitulieren des Politischen vor dem Gesellschaftlichen innerhalb der Französischen Revolution. Beispielhaft dafür ist, dass Robespierre und die Jakobiner, getrieben von dem Volk, zu einem Staatsentwurf kommen, dessen Fundament aber grundsätzlich präpolitisch ist. Der neue Staat, wie sie ihn anstreben, basiert zwar nicht auf dem positiven Recht des Bürgers auf Freiheit, sondern auf dem natürlichen Recht des Menschen auf Leben. Somit wird „die >Despotie der Freiheit< [...] den >Rechten der Sansculotten< geopfert“, wie Arendt schreibt, „welche hießen: >Kleidung, Nahrung und die Reproduktion der Gattung“.“⁹³ So liest man in *Über die Revolution*:

⁹⁰ Ebd., S. 79.

⁹¹ Ebd., S. 27.

⁹² Ebd., S. 115 f.

⁹³ Ebd., S. 75.

Die Aporien des Begriffs der Menschenrechte sind zahlreich und komplizierter Natur [...]. [...] wir haben es hier mit dem ernsthaften Versuch zu tun, das Politische auf die Natur zu reduzieren. [...] Die französische Erklärung der Menschenrechte zielte von vornherein darauf ab, eine Quelle politischer Macht und Autorität zu etablieren; sie erhob den Anspruch, der Grundstein des Staates zu sein und nicht nur das wesentliche Mittel, den Staat am Mißbrauch der Macht zu hindern. Der Staat selbst sollte auf den natürlichen Rechten des Menschen beruhen, d. h. auf den Rechten des Menschen, insofern er nichts ist als ein natürliches Wesen, und das kann nur heißen, auf den Rechten >auf Nahrung, Kleidung und Fortpflanzung<, auf dem Recht auf die Lebensnotwendigkeiten. Diese Rechte galten nicht als präpolitische Rechte, die keine Regierung und keine Staatsmacht anzutasten das Recht hat, weil sie die aller Politik gezogene Grenze markieren, sondern als der Inhalt und als das letzte Ziel jeglicher Regierung und jeder politischen Macht. Damit änderte sich auch die Hauptanklage gegen das *Ancien Régime*; es waren nicht mehr die altverbrieften Rechte und Freiheiten der Bürger Frankreichs, die der Absolutismus verletzt hatte, sondern die Wohlfahrt des Volkes und sein Recht auf Leben.⁹⁴

Darauf führt Arendt die Ursache des katastrophalen Zusammenbruchs der Französischen Revolution zurück. Als Robespierre erklärt, die Macht des neuen Staates müsse in dem Volk sowie in „alle[m] zur Aufrechterhaltung des Lebens Notwendige[n] Gemeingut“⁹⁵ liegen, liefert er die Revolution den präpolitischen Kräften der Notwendigkeit und der Gewalt, die das Volk selbst mit sich bringt⁹⁶. Ersichtlich wird, dass diese letztere von nun an vorherrschend ist. Dabei offenbart die bereits oben erwähnte Aporie auch den Punkt, an dem sich eine Politik des Lebens in eine Politik des Todes paradoxerweise umkehrt. Die Revolution zersetzt sich tatsächlich in den Todesstrom der Terrorjahre, bis sie schließlich „wie Saturn auch ihre eigenen Kinder“⁹⁷ zerfrisst, wie Arendt, sich die Worte Pierre Verginauds in Erinnerung rufend, formuliert. Somit „kam die Menge der Armen“, so fasst die Denkerin zusammen, „unter dem Diktat der Notwendigkeit [...] der Französischen

⁹⁴ Ebd., S. 138 f.

⁹⁵ Ebd., S. 75.

⁹⁶ Es ist hier wichtig, daran zu erinnern, dass Gewalt und Notwendigkeit eng miteinander verknüpfte Begriffe sind. Auf die klassische politische Theorie nochmals zurückgreifend, entsteht Gewalt aus Notwendigkeit, da sie die präpolitische, unwiderstehliche Kraft ist, die der ebenso präpolitischen, unwiderstehlichen Not dient. [Für eine nähere Einsicht in den Begriff von Gewalt siehe auch: Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, Piper, München 1970 (Originalausgabe: *On Violence*, Harcourt, New York 1970).] Arendt folgert daraus, dass das Volk, zusammen mit der Notwendigkeit, „der es seit Menschengedenken unterworfen gewesen war“, auch die Gewalt, „mit der es stets versucht hatte, der Notwendigkeit Herr zu werden“, auf dem Schauplatz der Französischen Revolution mit sich bringt und es „unwiderstehlich wurde“ deshalb, weil „dies beides, Gewalt und Notwendigkeit, sich in ihm paarte“; Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 146.

⁹⁷ Ebd., S. 60.

Revolution zu Hilfe, feuerte sie an, trieb sie vorwärts, um sie schließlich unter dem Drang ihrer Gewalt zu begraben.⁹⁸

Arendts Auffassung nach liegt die spezifische Aporie, die sie erstmals mit der Französischen Revolution ans volle Licht treten sieht, der gesamten Politik des modernen und gegenwärtigen Abendlandes zugrunde. Dass das Politische den Auftrag übernimmt, das Leben zu pflegen, und das Ergebnis erbringt, den Tod zu erzeugen, ist ein kontroverser Aspekt, der seit Beginn der Neuzeit dem Denken in diesem Bereich zu schaffen macht. Sie als erste erahnt somit die sich auf das Leben sowie auf den Tod der Menschen auswirkenden Dynamiken der modernen westlichen Macht⁹⁹, die erst viel später die biopolitische beziehungsweise bio-thanato-politische Reflexion ins Bewusstsein des Okzidents erheben sollte. Indem Arendt also den sich durch die Gesellschaftsgeburt auslösenden Prozess analysiert, der das Leben als solches zum absolut vorrangigen Gegenstand der Politik werden lässt, führt sie den problematischen Kern aus, um den sich die Theorie der Biomacht beziehungsweise der Biopolitik zentriert. Es ist so, dass Hannah Arendt fast zwanzig Jahre, bevor Michel Foucault den Begriff prägt, eine erste Definition von Biopolitik gibt.

⁹⁸ Ebd., S. 74 f.

⁹⁹ Hochinteressant wäre, der in Arendts Werk implizit gebliebenen, begrifflichen Verknüpfung zwischen ihrer politischen Theorie und ihrer historischen Untersuchung über die totalitäre Macht nachzuforschen. Diese Perspektive, soweit es hier gesehen werden konnte, wurde in der Forschungsliteratur noch nicht eingehend berücksichtigt.

2.2. Zu Michel Foucaults biopolitischer Analytik

2.2.1. Zu Foucaults *Der Wille zum Wissen*

Michel Foucaults intensive Auseinandersetzung mit moderner Gouvernementalität gehört zu seiner späteren Forschung, die in seinem letzten Lebensjahrzehnt zu setzen und in seinen letzten Werken *Überwachen und Strafen*¹⁰⁰, *Sexualität und Wahrheit*¹⁰¹ sowie in den anderen Texten¹⁰², welche seine Interviews und seine Vorlesungen sammeln, zu lesen ist. Dabei sollte es wundern, wie oftmals betont wurde, dass Foucault keineswegs Arendt erwähnt. Denn so wie Arendt, analysiert auch Foucault den geschichtlichen Prozess, der in der neuzeitlichen Zeitalter zu der grundsätzlichen Transformation in der westlichen Politik führt, welche darin bestehe, dass das Biologische in das Politische beziehungsweise das biologische Menschenleben in die politische Staatsmacht einbezogen wird. Tatsächlich spiegelt Foucaults berühmte Definition der Biopolitik genau Arendts politische Diagnose

¹⁰⁰ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976 (Originalausgabe: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975).

¹⁰¹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976); Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. II: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984); Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. III: *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984).

¹⁰² Dazu zählen die folgenden Veröffentlichungen: Michel Foucault, *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Merve, Berlin 1976; Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Merve, Berlin 1978; Michel Foucault, *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, Suhrkamp, Berlin 2012 (Originalausgabe: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard, Paris 2011); Michel Foucault, *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973*, Suhrkamp, Berlin 2015 (Originalausgabe: *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Gallimard, Paris 2013); Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (Originalausgabe: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard, Paris 1997); Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004); Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004); Michel Foucault, *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980*, Suhrkamp, Berlin 2013 (Originalausgabe: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Seuil, Paris 2012).

des Bruchs zwischen den klassisch-aristotelischen Kategorien der *oikìa* und der *pólis* beziehungsweise des Eintritts von der natürlich-präpolitischen Lebensweise der *zōé* in die *pólis* wider:

Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.¹⁰³

So ist es, dass Foucault den Begriff von „>Bio-Macht“¹⁰⁴ beziehungsweise von „>Bio-Politik“¹⁰⁵ vorstellt. Darunter versteht er den neuzeitlichen Wandel der westlichen Politik, wobei die politische Staatsgewalt das biologische Menschenleben verwaltet. Zwar fokussiert er im Verlauf der Vorlesungen am Collège de France darauf, dass das Leben der Menschen als der Einsatz der Staaten auftaucht, welche auf dessen Verwaltung, Versicherung und Verbesserung ausrichten. Dadurch definiert er den Übergang vom Territorialstaat zum Bevölkerungsstaat, dessen Politik nämlich in natürliche Prozesse der biologischen Menschenleben mit normativen Interventionen der politischen Staatsmacht eingreift.

So gehen diese akademischen Studien in die unterschiedlichen Bände der *Sexualität und Wahrheit* ein. Dabei geht es um Untersuchungsreihen zur Sexualitätsgeschichte, in denen sich Foucault mit der Frage der Produktion und der Artikulation von den Beziehungen des Wissens und der Macht an dem Beispiel des Sexes und der Sexualität befasst. Das heißt, in denen er geschichtliche beziehungsweise genealogische Mechanismen befragt, die bestimmte Wissenstypen über menschliche Sexualität produzieren, die bestimmte Machttypen in modernen Gesellschaften assistieren. So Foucault:

¹⁰³ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, a. a. O., S.138.

¹⁰⁴ Ebd., S. 135.

¹⁰⁵ Ebd., S. 138.

Ich wollte nicht die Geschichte der sexuellen Verhaltensweisen in den abendländischen Gesellschaften schreiben, sondern eine viel nüchternere und beschränktere Frage behandeln: wie sind diese Verhaltensweisen zu Wissensobjekten geworden? Auf welchen Wegen und aus welchen Gründen hat sich der Erkenntnisbereich organisiert, den man mit dem relativ neuen Wort >Sexualität< umschreibt? Es handelt sich hier um das Werden eines Wissens, das wir an seiner Wurzel fassen möchten [...]. [...] Darum möchte ich unterstreichen, daß die Sexualität hier nur ein Beispiel für ein allgemeines Problem ist [...]: wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und –institutionen gebunden?¹⁰⁶

Doch bricht der Tod 1984 die Arbeit ab, sodass lediglich drei der ursprünglich sechs geplanten Bücher erschienen. Darunter gilt der Erstband *Der Wille zum Wissen* als die Einleitung der *Sexualität und Wahrheit*, indem er die theoretisch-methodischen Voraussetzungen der historisch-analytischen Untersuchungen legt. Im Mittelpunkt steht die kritische Auseinandersetzung mit der klassischen Auffassung, wonach die Sexualitätsgeschichte als die Repressionsgeschichte darzulegen sei. Das heißt, wonach Beziehungen von Wissen, Macht und Sex in Begriffen von Unterdrückung darzustellen seien. Im Gegenteil sieht Foucault nicht so sehr einen Absperrungsmechanismus als vielmehr einen Anreizungsmechanismus an, der seit dem sechzehnten Jahrhundert durch die „religiösen Institutionen, [...] familiären Strukturen, [...] pädagogischen Maßnahmen“ und „[...] medizinischen Praktiken“¹⁰⁷ zu der diskursiven Produktion von den sexuellen Verhaltensweisen auffordert. So stellt er die These auf, dass „die >Diskursivierung< des Sexes“¹⁰⁸ nicht einem Repressionsprozess, sondern einem Produktionsprozess unterworfen wurde, wodurch sich Sexualität als Dispositiv installiert, weil es Wissen über Sex produziert, welches Macht zum Leben sekundiert.

Von diesen Voraussetzungen ausgehend führt *Der Wille zum Wissen* also eine Lebensmachtanalytik und eine Sexualitätsdispositivsanalyse durch, welche die geschichtliche Genealogie der neuzeitlichen Biopolitik verfolgen wollen.

¹⁰⁶ Ebd., S. 7 f.

¹⁰⁷ Ebd., S. 7.

¹⁰⁸ Ebd., S. 19.

2.2.2. Von einer Theorie zu einer Analytik der Macht

Foucaults Reflexion geht davon aus, dass „die wirkliche Macht“¹⁰⁹, wie sie seit dem achtzehnten Jahrhundert in den abendländischen Gesellschaften ausübt, sich tatsächlich unterschiedlich vollzieht, als sie sich theoretisch absichtlich darstellt. Seine Recherche zielt also darauf ab, nicht eine *Machttheorie*, sondern eine *Machtanalytik* vorzustellen, die, sich mit näherem Blick auf historisches Material richtend, sich zu „einer anderen Konzeption der modernen Macht“¹¹⁰ sowie zu „eine[m] anderen Raster der historischen Entzifferung“¹¹¹ vorarbeitet. So liest man in *Der Wille zum Wissen*:

In den vorgesehenen Untersuchungen wird es weniger um eine >Theorie< als um eine >Analytik< der Macht gehen [...], [die] sich [...] nur unter der Bedingung konstituieren [kann], daß man reinen Tisch macht und sich von einer bestimmten Vorstellung der Macht löst, die ich die >juridisch-diskursive< nennen möchte [...].¹¹²

Foucault zufolge wurzelt diese in der Geschichte des Abendlandes beziehungsweise in der Epoche des Mittelalters, von der an sich Macht im Recht formuliert. Zwar entspricht sie der geschichtlichen eigentümlichen Machtform der mittelalterlichen rechtsförmigen Monarchie, durch die „[sich] die Dimension des Juridisch-Politischen [...] herauskristallisiert [hat]“¹¹³, so Foucault, indem sie „als Rechtssystem entstanden [ist], [...] sich in Rechtstheorien reflektiert und ihre Machtmechanismen in der Form des Rechts durchgesetzt [hat].“¹¹⁴ Dabei charakterisiert sich Machtform als Rechtsform dadurch, dass sie vom Dreifachsfunktionsprinzip des Souveräns, des Gesetzes und des Verbotes rührt und zum Einheitsdominationseffekt des Gehorsams führt. Das heißt, dass sie ihre Form als die –

¹⁰⁹ Ebd., S. 89.

¹¹⁰ Ebd., S. 92.

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Ebd., S. 84.

¹¹³ Ebd., S. 89.

¹¹⁴ Ebd.

individuell-persönliche oder kollektiv-staatliche – Souveränitätseinheit konzipiert, ihren Willen in der Gesetzesverkündung formuliert und ihre Praxis mit dem Verbotesmechanismus identifiziert, denen gegenüber sich die rechtliche Person als das gehorchende Subjekt beziehungsweise als der unterworfenen Untertan konstituiert, sodass sich das Herrschaftssystem auf das Gehorsamsdispositiv reduziert. Doch hebt Foucault hervor, dass sich diese Machtmechanik „in einer Gesellschaft wie der unseren“¹¹⁵ als „merkwürdig beschränkt“¹¹⁶ erweist, in der sich deren Mächtigkeit nämlich nicht so sehr in „gesetzgeberischem Diktat“ und in „repressivem Effekt“ erschöpft, sondern vielmehr in „strategische[m] Reichtum“¹¹⁷ und in „produktive[r] Effizienz“¹¹⁸ entfaltet. Das heißt, dass sie sich auf der einen Seite als „Negativ-Form“ oder als „Anti-Energie“¹¹⁹ vorstellt, während sie auf der anderen als „Positiv-Form“ oder als „Pro-Energie“ verfährt. Der Grund dafür läge darin, dass das Recht „die Form [der] Annehmbarkeit“¹²⁰ der Macht ist. So Foucault:

Ein allgemeiner und taktischer Grund scheint sich von selbst zu verstehen: nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert, ist die Macht erträglich. Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen. [...] Das Geheimnis stellt für sie keinen Mißbrauch dar, sondern ist unerläßlich für ihr Funktionieren. [...] Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich die Macht akzeptabel macht. [...] Diese Dimension des Juridisch-Politischen [...] entspricht sicherlich nicht genau der Art und Weise, in der die Macht ausgeübt wurde und wird, aber sie ist der Code, in dem sie sich präsentiert und in dem sie vorschreibt, wie man sie denken soll. [...] Trotz aller Anstrengungen, [...] das Politische vom Juridischen zu befreien, ist die Repräsentation der Macht in diesem System befangen geblieben. [...] Im Grunde ist die Repräsentation der Macht über die unterschiedlichen Epochen und Zielsetzungen hinweg doch im Bann der Monarchie verblieben. Im politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.¹²¹

¹¹⁵ Ebd., S. 87.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd., S. 88.

¹²¹ Ebd., S. 87 ff.

Foucaults Auffassung nach ist man seit den letzten Jahrhunderten in den westlichen Gesellschaften zu den neuartigen Machtverfahren gekommen, die das Juridische immer noch repräsentieren will, obwohl es sie immer weniger kodifizieren kann. Ist es nämlich in einigen Elementen weiterhin fortbestanden, ist es jedoch von anderen Mechanismen wachsend durchgedrungen worden, welche Rechtsrepräsentationssystemen entgleiten. Daher rühre also das grundsätzliche Paradox der neuzeitlichen Gesellschaft, welches darin bestehe, sich rechtfremder Machtprozedierungen zu bedienen und doch ihnen rechtsförmige Machtformulierungen zu geben. „Denn das ist“, so Foucault, „das Paradox dieser Gesellschaft, die seit dem 18. Jahrhundert so viele dem Recht fremde Machttechnologien erfunden hat: sie hat Angst vor ihren Wirkungen und Ausweitungen und sucht sie wieder in den Formen des Rechts zu codieren.“¹²² Von hier aus weist Foucault auf, sich von der sich in den Begriffen von Souveränität, Gesetz und Verbot darstellenden Machtvorstellung abzulösen. So schreibt er:

[...] das Juridische [...] ist [...] den neuen Machtverfahren völlig fremd, die nicht mit dem Recht [...] arbeiten, nicht mit dem Gesetz, [...] nicht mit der Strafe [...], und die sich auf Ebenen und in Formen vollziehen, die über den Staat und seine Apparate hinausgehen. [...] Das Problem ist aber [...], [dass] man [sie] weiterhin im Verhältnis zu einer Macht [begreift], die immer juristisch und diskursiv ist und ihren Mittelpunkt in der Verkündung des Gesetzes findet. Man hängt nach wie vor an einem bestimmten Bild der Gesetzes-Macht, der Souveränitätsmacht, das von den Theoretikern des Rechts und von der monarchischen Institution gezeichnet worden ist. Von diesem Bild, d. h. von der theoretischen Privilegierung des Gesetzes und der Souveränität, muß man sich lösen, wenn man eine Analyse der Macht durchführen will, die das konkrete und historische Spiel ihrer Verfahren erfassen soll. Man muß eine Analytik der Macht bauen, die nicht mehr das Recht als Modell und als Code nimmt.¹²³

In diesem Zusammenhang erarbeitet Foucault also die Neumachtkonzeption. Nach seiner Analytik erweist sich die Macht nicht als die souveräne Kraft, die eine Person, eine Gruppe oder eine Institution investiert, sondern als die relationale Kraft, die einer Situation inhäriert; sie verkörpert sich ferner nicht in dem expliziten Gesetz, das eine einheitliche und

¹²² Ebd., S. 108.

¹²³ Ebd., S. 90 f.

beständige Staatsstruktur innehat, sondern in der impliziten Strategie, die einem vielfältigen und beweglichen Felde innewohnt; sie übt sich schließlich nicht durch das repressive Verboten, das eine Gehorsamkeitsherrschaftswirkung erzeugt, sondern durch das produktive Verwalten, das eine Organisationsherrschaftszeichnung erstellt, aus der sich Gesamtstaatsapparate, Gesetzgebungsformeln und Gesellschaftshegemonien als Derivatformen ergeben. So geht es Foucault darum, verkürzt und pointiert gesagt, „das rechtliche Modell“ durch „das strategische Modell“¹²⁴ beziehungsweise das negativ-juridische und energie-verbiegende Souveränitäts-Gesetz-Verbot-System durch das positiv-taktische und energie-verwaltende Machtverhältnisse-Strategie-Verwaltung-System zu ersetzen. So Foucault:

Unter Macht verstehe ich [...] nicht die Regierungsmacht, als Gesamtheit der Institutionen und Apparate, die die bürgerliche Ordnung in einem gegebenen Staat garantieren. Ebenso wenig verstehe ich darunter eine Unterwerfungsart, die im Gegensatz zur Gewalt in Form der Regel auftritt. Und schließlich meine ich nicht ein allgemeines Herrschaftssystem, das von einem Element, von einer Gruppe gegen die andere aufrechterhalten wird und das in sukzessiven Zweiteilungen den gesamten Gesellschaftskörper durchdringt. Die Analyse, die sich auf der Ebene der Macht halten will, darf weder die Souveränität des Staates noch die Form des Gesetzes, noch die globale Einheit einer Herrschaft als ursprüngliche Gegebenheit voraussetzen; dabei handelt es sich eher um Endformen. Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, kehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern. Die Möglichkeitsbedingung der Macht oder zumindest der Gesichtspunkt, der ihr Wirken bis in die >periphersten< Verzweigungen erkennbar macht und in ihren Mechanismen einen Erkenntnisraster für das gesellschaftliche Feld liefert, liegt nicht in der ursprünglichen Existenz eines Mittelpunktes, nicht in einer Sonne der Souveränität, von der abgeleitete oder niedere Formen ausstrahlen; sondern in dem bebenden Sockel der Kraftverhältnisse, die durch ihre Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind. 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. Und >die< Macht mit ihrer Beständigkeit, Wiederholung, Trägheit und Selbsterzeugung ist nur der Gesamteffekt all dieser

¹²⁴ Ebd., S. 101.

Beweglichkeiten, die Verkettung, die sich auf die Beweglichkeiten stützt und sie wiederum festzumachen sucht. Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.¹²⁵

Auf dieser Linie bestimmt Foucault fünf Attribute, die diese Macht beziehungsweise diese Machtverhältnisse besitzen. So geht es an erster Stelle um die Heterogenität der Macht, die nicht „etwas“, so Foucault, „was man erwirbt, wegnimmt, teilt, [...] bewahrt oder verliert“, sondern „etwas, was sich von unzähligen Punkten aus und im Spiel ungleicher und beweglicher Verhältnisse vollzieht, [ist].“¹²⁶ An zweiter Stelle handelt es sich um die Immanenz von diesen Verhältnissen „zu anderen [...] Verhältnissen (ökonomischen Prozessen, Erkenntnisrelationen, sexuellen Beziehungen)“¹²⁷, denen gegenüber sie nicht etwas Äußeres, sondern etwas Inneres bilden und eine nicht nur „hemmende oder aufrechterhaltende“¹²⁸, sondern auch „wirkend[e] und hervorbringend[e]“¹²⁹ Rolle spielen, indem sie „die inneren Bedingungen“¹³⁰ sowie „die unmittelbaren Auswirkungen“¹³¹ von „den [in jenen Verhältnissen zustande kommenden] Teilungen, Ungleichheiten und Ungleichgewichten“¹³² sind. Damit verbunden geht es an dritter Stelle um die Konnaturalität der Machtbeziehungen und der Widerstandspunkten, die im Machtnetz „überall [...] präsent [sind]“¹³³ und „die Rolle von Gegnern, Zielscheiben, Stützpunkten, Einfallstoren spielen.“¹³⁴ Laut Foucault rühren Widerstände nämlich von nicht äußerlichen und konträren, sondern innerlichen und komplementären Machtprinzipien her, die verschiebende und vorübergehende Gesellschaftsspaltungen erzeugen, die größeren und globalen Herrschaftsstrategien dienen. So schreibt er:

¹²⁵ Ebd., S. 93 f.

¹²⁶ Ebd., S. 94.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Ebd., S. 96.

¹³⁴ Ebd.

Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und [...] gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. [...] Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung [...]. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können. [...] Die Widerstände [...] sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht wegzudenkende Gegenüber. [...] Wie das Netz der Machtbeziehungen ein dichtes Gewebe bildet, das die Apparate und Institutionen durchzieht, ohne an sie gebunden zu sein, so streut sich die Aussaat der Widerstandspunkte quer durch die gesellschaftlichen Schichtungen und die individuellen Einheiten.¹³⁵

An vierter Stelle handelt es sich dann um die Horizontalität der Machtverhältnisse, deren „allgemein[e] Matrix“¹³⁶ nicht eine vertikale Zweiteilung in Beherrscher und Beherrschte, die „von oben nach unten [...] in [den] Gesellschaftskörper ausstrahlt“¹³⁷, sondern eine horizontale Verteilung in Institutionen und Apparate ist, die „weitreichende und [...] durchlaufende Spaltungen in [dem Gesellschaftskörper]“¹³⁸ ausbildet, die dessen Herrschaftssystem beziehungsweise Hegemonieeffekt ausprägen. Schließlich geht es an fünfter Stelle um die Intentionalität und die Anonymität der Machtbeziehungen. Operieren sie nämlich einerseits mit den von einer taktischen Strategie intentional gerechneten Absichten und Zwecken, resultieren sie jedoch andererseits nicht aus den von einem kenntlichen Subjekt rational getroffenen Auswahlen oder Entscheiden. So Foucault:

Weder die regierende Kaste noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen, haben das gesamte Macht- und damit Funktionsnetz einer Gesellschaft in der Hand. Die Rationalität der Macht ist die Rationalität von Taktiken [...], die sich miteinander verketteten, einander gegenseitig hervorrufen und ausbreiten, anderswo ihre Stütze und Bedingung finden und schließlich zu Gesamtdispositiven führen: auch da ist die Logik noch vollkommen klar, können die Absichten entschlüsselt werden – und dennoch kommt es vor, daß niemand sie entworfen hat und kaum jemand sie formuliert: impliziter Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken

¹³⁵ Ebd., S. 96 f.

¹³⁶ Ebd., S. 95.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Ebd.

koordinieren, deren >Erfinder< oder Verantwortliche oft ohne Heuchelei auskommen.¹³⁹

Foucaults Analyse gemäß ist das also die Macht, die sich seit dem siebzehnten Jahrhundert um das menschliche Leben zentriert hat. Seiner Ansicht nach differenziert sich zwar das Rechtsmodell von dem Strategiemodell analytisch wie historisch angesichts der Macht über Leben und über Tod. Ihm zufolge definiert sich nämlich der Übergang von einem zum anderen als derjenige vom Recht übers Töten zur Macht zum Leben beziehungsweise vom „Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*“¹⁴⁰, zur „Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.“¹⁴¹ Auf der einen Seite stützt das Souveränität-Gesetz-Verbot-System auf dem Todesrecht, das es auf Menschen als Rechtssubjekte ausübt, die durch den Tod gestraft werden, da sie gegen das Gesetz gehandelt haben. Laut Foucault entspricht es dem älteren Gesellschaftstyp, in dem sich Macht als Abschöpfung vollzieht, die sich nämlich auf Güter wie auf Untertanen richtet und „in dem Vorrecht [gipfelt], sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen.“¹⁴² In diesem Sinn zeichnet sich die Macht dadurch aus, dass sie sterben *macht* oder leben *lässt* beziehungsweise sie durch Tod auf Leben negativ wirkt. Das Machtverhältnisse-Strategie-Verwaltung-System stützt auf der anderen Seite auf der Lebensmacht, die es auf Menschen als Lebewesen ausübt, die durch das Leben geführt werden, um in die Strategie geordnet zu sein. So entspricht es laut Foucault dem modernen Gesellschaftstyp, in dem sich Macht als Verwaltung vollzieht, die sich nämlich auf Leben wie auf Überleben richtet und „an der[en] Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation [...] arbeite[t]“¹⁴³. In diesem Sinn zeichnet sich die Macht dadurch aus, dass sie leben *macht* oder sterben *lässt* beziehungsweise sie durch Verwaltung auf Leben positiv wirkt. Das

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd., S. 134.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Ebd., S. 132.

¹⁴³ Ebd.

heißt, dass sie das Leben und das Töten zu deren Wirkungsfelde beziehungsweise zu deren Wirkungsgrenze macht. Mit anderen Worten wird die negative „Todesmacht“, so Foucault, die „auf dem Recht des Souveräns beruhte, sich zu verteidigen oder sich verteidigen zu lassen, [...] zur [...] Kehrseite“ und „[zum] Komplement der positiven >Lebensmacht< [...], die das Leben in ihre Hand nimmt, um es [...] zu sichern, zu verteidigen, zu stärken, zu mehren und zu ordnen“¹⁴⁴. Foucault zufolge sind zwei Phänomene dafür beispielhaft. Es geht einerseits darum, dass es seit dem neunzehnten Jahrhundert namenlos blutige Kriege gegeben hat, indem sie sich „[der] nackten Überlebensfrage“¹⁴⁵ unterordnen, wobei diese nicht mehr die juristische Existenz der Souveränität, sondern eher die biologische Existenz der Bevölkerung ist. „Man stellt ganze Völker auf“, wie er schreibt, „damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen [...]: die Macht, eine Bevölkerung dem allgemeinen Tod auszusetzen, ist die Kehrseite der Macht, einer anderen Bevölkerung ihr Überleben zu sichern.“¹⁴⁶ Andererseits geht es darum, dass es seit dem neunzehnten Jahrhundert neuartige politische Kämpfe gegeben hat, indem sie sich dem biologischen Leben als dem politischen Thema unterstellen, wobei die „neue[n]“, „für das klassische Rechtssystem so unverständliche[n]“¹⁴⁷ Rechte „auf das Leben, auf den Körper, auf die Gesundheit, auf das Glück, auf die Befriedigung der Bedürfnisse“¹⁴⁸ davon zeugen, dass die Macht nicht mehr auf dem traditionellen Recht der Souveränität, sondern eher auf dem biologischen Leben des Menschen beruht. „Was man verlangt und worauf man zielt“, so Foucault, „das ist das Leben verstanden als Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse [...] [...] Weit mehr als das Recht ist das Leben zum Gegenstand der politischen Kämpfe geworden, auch wenn sich diese in Rechtsansprüchen artikulieren.“¹⁴⁹

¹⁴⁴ Ebd., S. 132 f.

¹⁴⁵ Ebd., S. 133.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd., S. 140.

¹⁴⁸ Ebd.

¹⁴⁹ Ebd.

Foucaults Auffassung nach entwickelt sich die Macht zum Leben in zwei Hauptformen. Zum Einen bezeichnet er die Erste als die „politische Anatomie des menschlichen Körpers“¹⁵⁰, die sich im siebzehnten Jahrhundert bildet. Dabei geht es um Machtprozeduren, die in die Disziplinierung der Einzelmenschen beziehungsweise in die „anatomische Dressur“¹⁵¹ des „Individuumskörpers“ eingreifen, indem sie auf „die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallel Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme“¹⁵² disziplinierend richten. Zum Anderen benennt er die Zweite als die „Bio-Politik der Bevölkerung“¹⁵³, die sich im achtzehnten Jahrhundert bildet. Dabei geht es um Machtmaßnahmen, die in die Regulierung der Bevölkerung beziehungsweise in die „biologischen Prozesse“¹⁵⁴ des „Gattungskörper[s]“¹⁵⁵ eingreifen, indem sie auf „die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen“¹⁵⁶ regulierend richten. So bildet sich Foucault zufolge um diese Entwicklungsachsen herum die Lebensmachttechnologie. So schreibt er:

Die Disziplinen des Körpers und die Regulierungen der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat. Die Installierung dieser großen doppelgesichtigen – anatomischen und biologischen, individualisierenden und spezifizierenden, auf Körperleistungen und Lebensprozesse bezogenen – Technologie charakterisiert eine Macht, deren höchste Funktion nicht mehr das Töten, sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist. Die alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte, wird nun überdeckt durch die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens.¹⁵⁷

¹⁵⁰ Ebd., S. 135.

¹⁵¹ Ebd., S. 134.

¹⁵² Ebd., S. 134 f.

¹⁵³ Ebd., S. 135.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

Foucault gemäß entfalten sich also die Körperdisziplinierungen und die Bevölkerungsregulierungen im achtzehnten Jahrhundert und verbinden sich dann im neunzehnten Jahrhundert, indem sie Machttechniken formen, die die verschiedensten Institutionen des gesellschaftlichen Körpers einsetzen und die politischen Dispositionen des biologischen Lebens ausmachen. So eröffnet sich „die Ära einer >Bio-Macht<“¹⁵⁸ oder „einer >Bio-Politik<“¹⁵⁹, welche sich nämlich dadurch auszeichnet, dass sich der Eintritt des Biologischen in das Politische beziehungsweise der dem Leben des Individuums und der Gattung eigenen biologischen Phänomene in die dem Felde des Wissens und der Macht inhärenten politischen Techniken erstmals vollzieht. So liest man in *Der Wille zum Wissen*:

Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens [...] wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfaßt. Diese hat es nun nicht mehr bloß mit Rechtssubjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muß. Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft. [...] so müßte man von >Bio-Politik< sprechen, um den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens zu bezeichnen. [...] die >biologische Modernitätsschwelle< einer Gesellschaft liegt dort, wo es in ihren politischen Strategien um die Existenz der Gattung selber geht.¹⁶⁰

Für Foucault sind sie tiefgreifende Transformationen, die weitreichende Konsequenzen haben, unter denen zwei hochbedeutend sind. Die Eine ist das Primat der Norm vor dem Gesetz. Laut Foucault erleben die westlichen Gesellschaften seit dem neunzehnten Jahrhundert die regressive Periode der rechtlichen Dimension, indem sich Gesetze als Normen immer mehr verhalten und sich Justizinstitutionen in Apparatenkontinuen immer mehr verschmelzen, deren Hauptfunktion die Normalisierung des Lebens beziehungsweise

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd., S. 138.

¹⁶⁰ Ebd.

die Organisierung des Lebenden „in einem Bereich von Wert und Nutzen“¹⁶¹ ist. So Foucault:

Eine Macht [...], die das Leben zu sichern hat, bedarf fortlaufender, regulierender und korrigierender Mechanismen. [...] Eine solche Macht muß eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen [...]. Statt die Grenzlinie zu ziehen, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet. [...] Eine Normalisierungsgesellschaft ist der historische Effekt einer auf das Leben gerichteten Machttechnologie.¹⁶²

Damit verbunden ist die Andere die „Versinnlichung der Macht“¹⁶³. Laut Foucault setzt eine solche Machtform eine nähere Bezugform vor, „die sich als Überwachungsverfahren aus[gibt] und sich als Intensivierungsmechanismus aus[wirkt]“¹⁶⁴. Ihm zufolge bildet also das Korrelat der an die Lebensnormalisierungen gerichteten Machtapparatekontinuen die an die Lustempfindungen gekoppelten Machtprozedierungen, welche „[die] unbegrenzten Durchdringungslinien“¹⁶⁵ ziehen, denen entlang sie nämlich Körper und Verhalten durchdringen und durchmessen, um sie dann einzusetzen und einzuordnen. So geht es wiederum nicht um Formen des Gesetzes und des Verbotes, sondern um „Spiralen der Macht und der Lust“¹⁶⁶, welche einen „Doppelimpulsmechanismus“¹⁶⁷ auslösen, wobei Macht einerseits Lust vermehrt und Lust andererseits Macht verstärkt, sodass sie gegenseitig ausbreiten und ausstrahlen. So schreibt Foucault:

Weit stärker als die alten Verbote [...] impliziert sie [die Entfaltung dieser Machtform] eine physische Annäherung und ein Spiel intensiver Empfindungen. [...] Was einen Doppeleffekt auslöst: die Macht bezieht einen Anstoß aus ihrer eigenen Entfaltung, [...] die aufgespürte Lust strömt zurück zur sie umstellenden Macht. [...] Die Macht funktioniert als eine Sirene [...]. Die Lust verstreut sich über eben die Macht, von der sie gehetzt wird; die Macht verankert die Lust, die sie aufgescheucht hat. [...] Lust, eine Macht auszuüben, die ausfragt, überwacht,

¹⁶¹ Ebd., S. 139.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., S. 49.

¹⁶⁴ Ebd., S. 50.

¹⁶⁵ Ebd., S. 51.

¹⁶⁶ Ebd., S. 49.

¹⁶⁷ Ebd.

belauert, erspäht, durchwühlt, betastet, an den Tag bringt; und auf der anderen Seite eine Lust, die sich daran entzündet, dieser Macht entrinnen zu müssen, sie zu fliehen, zu täuschen oder lächerlich zu machen. Macht, die sich von der Lust, der sie nachstellt, überwältigen läßt; und ihr gegenüber eine Macht, die ihre Bestätigung in der Lust, sich zu zeigen, einen Skandal auszulösen oder Widerstand zu leisten, findet. Erschleichung und Verführung, Konfrontation und gegenseitige Verstärkung [...]. Diese Appelle, Ausweichmanöver und Reizkreise haben um die Körper [...] die *unaufhörlichen Spiralen* der Macht und der Lust gezogen. [...] Lust und Macht heben sich nicht auf, noch wenden sie sich gegeneinander, sondern übergreifen einander, verfolgen und treiben sich an. Sie verketten sich vermöge komplexer und positiver Mechanismen von Aufreizung und Anreizung. [...] vor allem – und das ist der Punkt, auf den es ankommt – sichert hier ein Dispositiv, das sich – selbst wenn es sich örtlich auf Verbotsprozeduren stützt – erheblich vom Gesetz unterscheidet, durch ein Netz untereinander verketteter Mechanismen die Wucherung der Lust und die Vermehrung [...] der Macht.¹⁶⁸

Vor diesem Hintergrund analysiert Foucault also das Sexualitätsdispositiv als den Zentralmechanismus der Machttechnologie, welche die Lebensverwaltung organisiert.

2.2.3. Das Sexualitätsdispositiv

„Die Geschichte der Sexualität“, wie man in *Der Wille zum Wissen* liest, „muß in erster Linie vom Gesichtspunkt einer Geschichte der Diskurse angegangen werden.“¹⁶⁹ Foucaults Analyse des Dispositivs der Sexualität geht von dem Konzept des Diskurses aus. Dem Philosophen geht es darum, dass der Diskurs als das Element gilt, in dem sich Macht und Wissen fügen¹⁷⁰. Das heißt, dass der Diskurs als die „Serie diskontinuierlicher Segmente“¹⁷¹ und „taktische[r] Elemente [...] im Feld der Kräfteverhältnisse“¹⁷² wirkt, der

¹⁶⁸ Ebd., S. 48 ff.

¹⁶⁹ Ebd., S. 72.

¹⁷⁰ Zum foucaultschen Diskursbegriff siehe: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (Originalausgabe: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966); Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (Originalausgabe: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969); Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, Hanser, München 1974 (Originalausgabe: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1972).

¹⁷¹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, a. a. O., S. 100.

¹⁷² Ebd., S. 101.

„[Macht] befördert und produziert“¹⁷³, indem ihm einen bestimmten Willen zum Wissen immaniert, der einer bestimmten Strategie von Macht sekundiert. Daraus folgert Foucault, dass sich Sexualität als Dispositiv erst installiert hat, als Diskursverfahren sie investiert haben, wodurch Wissenstechniken und Machttaktiken sie als Erkenntnisgegenstand beziehungsweise als Politikzielscheibe instituiert haben. Foucault zufolge wurde tatsächlich die menschliche Sexualität seit dem achtzehnten Jahrhundert in den westlichen Gesellschaften der diskursiven Praktik unterworfen, die sie in eine geregelte Wissens-Macht-Ordnung eingeschrieben hat. So schreibt er:

Die Gesellschaft, die sich im 18. Jahrhundert entwickelt, [...] hat [...] einen ganzen Apparat in Gang gebracht, um [...] Diskurse über ihn [den Sex] zu produzieren. [...] [Daraus] hat sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte langsam ein Wissen vom Subjekt gebildet, [...] das [...] immer engere Kreise um die Frage des Sexes gezogen [hat]. [...] Keineswegs jedoch auf Grund eines Naturvermögens, das dem Sex innewohnt, sondern als Funktion von Machttaktiken, die diesem Diskurs immanent sind.¹⁷⁴

So stellt Foucault der „Repressionshypothese“¹⁷⁵ die „Produktionshypothese“ gegenüber, wonach die menschliche Sexualität in der neuzeitlichen Gesellschaft nicht so sehr unterdrückt und untersagt, als vielmehr aufgereizt und ausgefragt wurde. Zwar weist er auf, dass es von der pastoralen Beichte über die moderne Familie zu der klinischen Medizin um nicht reprimierende, sondern produzierende Mechanismen gehe, die einzelne Individuen sowie gesamte Bevölkerungen auffordern, sexuelle Verhaltensweisen sorgfältigen Überwachungsprozeduren und weitläufigen Diskursivierungstranspositionen unterziehen zu müssen. Dadurch entstehe also „eine ganz neue Technologie des Sexes“¹⁷⁶, welche darin bestehe, dass sie menschlichen Sex zu staatlicher Sache macht. Daher gelte der Sex beziehungsweise die Sexualität als die Effekte, die politische Machttechnologien durch

¹⁷³ Ebd., S. 100.

¹⁷⁴ Ebd., S. 20.

¹⁷⁵ Ebd., S. 72 f.

¹⁷⁶ Ebd., S. 115.

historische Machtdispositive in Individuen sowie in Bevölkerungen provozieren und produzieren. So Foucault:

[...] die Hypothese einer Unterdrückungsmacht, die unsere Gesellschaft [...] über den Sex ausübt, [scheint] entschieden zu kurz gegriffen, berücksichtigt man die ganze Serie von Verstärkungen und Intensivierungen, die schon eine erste Übersicht deutlich macht [...]. Weit eher als um einen negativen Ausschließungs- und Verwerfungsmechanismus handelt es sich um ein feines Netz von Diskursen, Wissen, Lüsten, Mächten, [...] Prozesse[n], die ihn [den Sex] an der Oberfläche der Dinge und der Körper ausstreuen, die ihn anreizen, kundmachen und zum Sprechen bringen, ihn im Wirklichen einpflanzen und ihm einschärfen, die Wahrheit zu sagen. [...] Es kommt also darauf an, diese Dispositive ernst zu nehmen und die Analyserichtung umzukehren: anstatt von einer allgemein anerkannten Repression [...] muß man von diesen positiven, wissenproduzierenden, diskursvermehrenden, lusterregenden und machterzeugenden Mechanismen ausgehen, ihre Erscheinungs- und Funktionsbedingungen verfolgen und die Verteilung der mit ihnen verknüpften Untersagungen und Verschleierungen erforschen. Insgesamt geht es darum, die Machtstrategien zu bestimmen, die diesem Willen zum Wissen immanent sind. [...] [Es] handelt [...] sich [...] um die Produktion der Sexualität. Diese ist nämlich nicht als eine Naturgegebenheit zu begreifen, welche niederzuzwingen die Macht sich bemüht, und auch nicht als ein Schattenreich, das das Wissen allmählich zu entschleiern sucht. >Sexualität< ist der Name, den man einem geschichtlichen Dispositiv geben kann. Die Sexualität ist keine zugrundeliegende Realität, die nur schwer zu erfassen ist, sondern ein großes Oberflächennetz, auf dem sich die Stimulierung der Körper, die Intensivierung der Lüste, die Anreizung zum Diskurs, die Formierung der Erkenntnisse, die Verstärkung der Kontrollen und der Widerstände in einigen großen Wissens- und Machtstrategien miteinander verketten.¹⁷⁷

Foucault zufolge sind letztere natürlich diejenigen, worauf die Macht zum Leben beruht, wofür der Sex zur Scheibe wird, indem er die gemeine Entstehungsmatrix deren beider Entwicklungslinien bildet. Der politische Plan der staatlichen Regie des menschlichen Sexes liegt also darin, dass er den auf das biologische Menschenleben bezogenen Machtverfahren als den für die verschiedensten Strategien verwendbaren Stützpunkt dient, indem er an der Kreuzung des Individuumslebens und des Gattungslebens steht, von dem aus man in die Register der Körperdisziplinierung sowie der Bevölkerungsregulierung einzugreifen vermag. Das heißt, von dem aus man die politisch disziplinierende Mikromacht über den anatomisch individuellen Menschenkörper sowie die politisch regulierende Makromacht über den biologisch kollektiven Gattungskörper

¹⁷⁷ Ebd., S. 75 ff.

auszuüben vermag. So liegt die Existenzberechtigung des Sexualitätsdispositivs darin, dass es mit der politischen Organisation des Sexes zu der politischen Organisation des Lebens führt. So liest man in *Der Wille zum Wissen*:

Die Sexualität [...] erscheint als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen [...] zwischen Verwaltungen und Bevölkerungen. [...] Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung verständlich, die der Sex in den politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat. Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen. [...] Der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Er dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierungen. [...] Zwischen den beiden Polen dieser Technologie staffelt sich eine ganze Serie verschiedener Taktiken, die in wechselnder Proportion das Ziel der Körperdisziplin mit dem der Bevölkerungsregulierung kombinieren. Daher die Bedeutung der [...] Angriffsfronten, an denen die Politik des Sexes seit zwei Jahrhunderten im Vormarsch ist. Jede von ihnen verbindet auf ihre Weise die Disziplintechniken mit den Regulierungsverfahren.¹⁷⁸

Foucaults Analyse gemäß entspricht also dem Übergang von einem zum anderen Gewaltssystem derjenige von einer Gesellschaft des „>Blutes“¹⁷⁹ oder des „>Geblütes“¹⁸⁰ zu einer des „>Sexes“¹⁸¹ oder der „>Sexualität“¹⁸². Dem Philosophen zufolge entfalten die zwei Machtsysteme tatsächlich die zwei Sexualregime, die geschichtlich nacheinander abfolgen und die grundsätzlich voneinander abweichen. Im ersten Fall rührt das Sexualregime nämlich vom „Allianzdispositiv“¹⁸³ her, das auf der Blutessymbolik gründet und zu dem Gesellschaftstyp gehört, der auf die „Reproduzierung“¹⁸⁴ des Gesellschaftskörpers beziehungsweise auf dessen „Gleichgewicht [...], das er aufrechterhalten soll“¹⁸⁵, bezogen ist. Daher kommt dessen Band mit der

¹⁷⁸ Ebd., S. 103 ff.

¹⁷⁹ Ebd., S. 142.

¹⁸⁰ Ebd.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Ebd.

¹⁸³ Ebd., S. 105.

¹⁸⁴ Ebd., S. 106.

¹⁸⁵ Ebd.

Souveränitätsform, indem es sich zwischen die Sexualpartner aufgrund der „Symbolfunktion“¹⁸⁶ schaltet, die sich durch das Blut definiert beziehungsweise die durch das System der Verheiratungen und der Verwandtschaften die Struktur der Verbindungen und der Vorherrschaften reproduziert und konserviert; dann mit der Gesetzesform, indem es auf festen und binären Regelsystemen stützt, die das Erlaubte und das Verbotene determinieren; schließlich mit der Todesrechtsform, indem es seinen Wert selbst auf dem Blut fußt, das man in Kriegen oder in Martern zu wagen beziehungsweise zu strafen vermag. Dagegen rührt das Sexualregime im zweiten Fall vom „Sexualitätsdispositiv“¹⁸⁷ her, das auf der Sexualitätsanalytik gründet und zu dem Gesellschaftstyp gehört, der auf die „Intensivierung“¹⁸⁸ des Gesellschaftskörpers beziehungsweise auf dessen „Aufwertung als Wissensgegenstand und als Element in den Machtverhältnissen“¹⁸⁹ bezogen ist. Daher kommt dessen Band mit der Machtbeziehungsform, indem es sich zwischen die Sexualpartner aufgrund des „Sinnwert[es]“¹⁹⁰ schaltet, der sich durch den Sex definiert beziehungsweise der durch die Kontrolle der Gefühle und der Gelüste die Konturen des Wissens und der Macht intensiviert und expandiert; dann mit der Strategieförm, indem es auf mobilen und multiplen Machttaktiken stützt, die die Verwaltung und die Herrschaft determinieren; schließlich mit der Lebensmachtform, indem es seinen Effekt selbst auf dem Sex fußt, der die Körper und die Bevölkerung zu disziplinieren beziehungsweise zu regulieren vermag. So Foucault:

Lange Zeit war das Blut ein wichtiges Element in den Mechanismen, Manifestationen und Ritualen der Macht. Für eine Gesellschaft [...] des Blutes [...]: im Ruhm des Krieges [...], im Triumph des Todes, in der Souveränität des Schwertes, der Scharfrichter und der Martern spricht die Macht *durch* das Blut hindurch, das eine *Realität mit Symbolfunktion* ist. Wir hingegen leben in einer Gesellschaft des >Sexes< oder vielmehr der >Sexualität<: die Mechanismen der

¹⁸⁶ Ebd., S. 142.

¹⁸⁷ Ebd., S. 105.

¹⁸⁸ Ebd., S. 106.

¹⁸⁹ Ebd.

¹⁹⁰ Ebd., S. 142.

Macht zielen auf den Körper, auf das Leben und seine Expansion, auf die Erhaltung, Ertüchtigung, Ermächtigung oder Nutzbarmachung der ganzen Art ab. Wenn es um Gesundheit, Fortpflanzung, Rasse, Zukunft der Art, Lebenskraft des Gesellschaftskörpers geht, spricht die Macht *von* der Sexualität und *zu* der Sexualität, die nicht Mal oder Symbol ist, sondern Gegenstand und Zielscheibe. [...] Die Macht ruft sie auf den Plan und setzt sie als expansiven Sinn ein, den sie immer wieder unter Kontrolle bringen muß. Die Sexualität ist ein *Effekt mit Sinnwert*. [...] Es sind die neuen im Laufe des klassischen Zeitalters entwickelten und im 19. Jahrhundert voll eingesetzten Machtprozeduren, die unsere Gesellschaften von einer *Symbolik des Blutes* zu einer *Analytik der Sexualität* haben übergehen lassen. Es ist leicht zu sehen, daß das Blut auf der Seite des Gesetzes, des Todes, der Überschreitung, des Symbolischen und der Souveränität steht; die Sexualität hingegen gehört zur Norm, zum Wissen, zum Leben, zum Sinn, zu den Disziplinen und Regulierungen.¹⁹¹

In diesem Zusammenhang distanziert sich Foucault von „der allgemeinen Theorie“¹⁹², wonach die Sexualität gegenüber der Macht etwas Inneres konstituiere, während der Sex gegenüber der Macht etwas Äußeres beziehungsweise „etwas Anderes“¹⁹³ repräsentiere, „was seine inneren Eigenschaften und seine eigenen Gesetze hat“¹⁹⁴, den Lebensmachttechnologien durch Sexualitätsdispositivstechniken einzusetzen tendieren. Dagegen führt Foucault aus, dass sie nicht so sehr theoretisch auseinander zu halten, als vielmehr historisch aufeinander zu beziehen sind. Zwar weist er auf, dass die „Idee des >Sexes<“¹⁹⁵ im neunzehnten Jahrhundert vom „Dispositiv der >Sexualität<“¹⁹⁶ installiert wurde. Das heißt, dass sie von dem historischen Sexualitätsdispositiv zu dessen strategischem Funktionsprinzip als „imaginäre[r] Punkt“¹⁹⁷ und als „spekulatives Element“¹⁹⁸ fixiert wurde. So schreibt er:

Der Sex, diese Instanz, die uns zu beherrschen scheint, dieses Geheimnis, das allem, was wir sind, zugrunde zu liegen scheint, dieser Punkt, der uns fasziniert durch die Macht, die er offenbart, und durch den Sinn, den er verbirgt, von dem wir erwarten, daß er uns offenbart, was wir sind, und uns befreit, was uns definiert – der Sex ist doch nur ein idealer Punkt, der vom Sexualitätsdispositiv und seinem Funktionieren notwendig gemacht wird. Gehen wir ab von der

¹⁹¹ Ebd., S. 142 f.

¹⁹² Ebd., S. 148.

¹⁹³ Ebd., S. 147.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., S. 148.

¹⁹⁶ Ebd., S. 147.

¹⁹⁷ Ebd., S. 150.

¹⁹⁸ Ebd., S. 151.

Vorstellung, daß der Sex eine autonome Instanz ist, die dann an ihrer Berührungsfläche mit der Macht auch noch die vielfältigen Effekte der Sexualität hervorbringt. Der Sex ist das spekulativste, das idealste, das innerlichste Element in einem Sexualitätsdispositiv, das die Macht in ihren Zugriffen auf die Körper, ihre Materialität, ihre Kräfte, ihre Energien, ihre Empfindungen, ihre Lüste organisiert. [...] Es geht also nicht an, eine Geschichte der Sexualität an die Instanz des Sexes zu binden. Vielmehr ist zu zeigen, wie >der Sex< von der Sexualität historisch abhängig ist. [...] Die Sexualität ist eine sehr wirkliche historische Figur, die zu ihrem Funktionieren ein spekulatives Element braucht und auf den Plan gerufen hat: den Begriff des Sexes.¹⁹⁹

Foucaults Auffassung nach sind unter dessen Funktionen drei besonders bedeutend. So ist die Erste die Einheitsfunktion des Sexeskonzeptes im Sexualitätsdispositiv. Laut Foucault ermöglicht es nämlich, „anatomische Elemente, biologische Funktionen, Verhaltensweisen, Empfindungen und Lüste in einer künstlichen Einheit zusammenzufassen“²⁰⁰ und „diese [...] als ursächliches Prinzip, als allgegenwärtigen Sinn und als allerorts zu entschlüsselndes Geheimnis funktionieren zu lassen“²⁰¹, sodass es als „einziger Signifikant“²⁰² und als „universaler Signifikat“²⁰³ wirkt. Die Zweite ist dann die Inversionsfunktion der Relationsrepräsentation der Macht zur Sexualität. Für Foucault gestattet der Sexesbegriff nämlich, die Vorstellung von der Beziehung der Macht zur Sexualität umzudrehen, indem er sie nicht als das von der Macht bestimmte „wesenhaft[e]“²⁰⁴ und „positiv[e]“²⁰⁵ Dispositiv, sondern als die von der Macht bedrohte „eigenartig[e]“²⁰⁶ und „selbstständig[e]“²⁰⁷ Instanz darstellt, sodass er es erlaubt, wie er schreibt, „gerade das auszublenden, was die Macht >macht<“²⁰⁸, beziehungsweise, „die Macht nur als Gesetz und Verbot zu denken.“²⁰⁹ Schließlich ist die Dritte die „>Begehrens-

¹⁹⁹ Ebd., S. 149 ff.

²⁰⁰ Ebd., S. 148 f.

²⁰¹ Ebd., S. 149.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Ebd.

Wert²¹⁰-Funktion der Sexesidee. Nach Foucault macht sie es möglich, „den Sex als begehrenswert“²¹¹ beziehungsweise „das Begehren nach Sex“²¹² auszubilden, das auf der einen Seite, so Foucault, „uns an den Befehl [bindet], ihn zu erkennen, sein Gesetz und seine Macht an den Tag zu bringen“²¹³, und auf der anderen „uns glauben [macht], daß wir die Rechte unseres Sexes gegen alle Macht behaupten, während er uns in Wirklichkeit an das Sexualitätsdispositiv kettet“²¹⁴. Foucault zufolge muss man also in der Gestaltung des Konzeptes des Sexes die Geschichte des Dispositivs der Sexualität erkennen lernen, welches Menschen theoretisch an die Souveränität der Sexesgesetze zu glauben disponiert, während es sie tatsächlich an die Strategien der Sexualitätsprozesse zu binden tendiert. „Glauben wir nicht“, wie sich *Der Wille zum Wissen* schließt, „daß man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt: man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositiv. [...] Ironie dieses Dispositivs: es macht uns glauben, daß es darin um unsere >Befreiung< geht.“²¹⁵

²¹⁰ Ebd., S. 151.

²¹¹ Ebd.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Ebd., S. 151 ff.

2.3. Zu Giorgio Agambens biopolitischer Konzeption

2.3.1. Zu Agambens *Homo Sacer*

Nach Foucault ist der Begriff von Biopolitik aufgegriffen und fortgeschrieben worden, bis er heute zum essenziellen Thema im intellektuellen Diskurs geworden ist, wobei er heftig aus differenten disziplinären Perspektiven erörtert wird. Daraus bilden sich andersartige Rezeptionslinien heraus, die alternative Akzentsetzungen und aktualisierte Auslegungen anbieten²¹⁶. Während die naturalistische, politizistische und medizinische Lesart von Biopolitik heute nur selten rezipiert wird²¹⁷, wird die akademische, philosophische und politische immer mehr expandiert. In diesem Zusammenhang stammt eine der bedeutendsten und einflussreichsten vom italienischen Philosophen Giorgio Agamben. Er setzt sich auf der internationalen Bühne durch, als er 1995 das fundamentale Werk *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*²¹⁸ herausbringt. Das bildet den Auftakt der umfangreichen Forschung, die die unterschiedlichen Bände

²¹⁶ Für den Einblick in das Spektrum verschiedener Reformulierungen und gegenwärtiger Positionierungen wird auf die folgenden Studien verwiesen: Thomas Atzert, Serhat Karakayali, Marianne Pieper, Vassilis Tsianos (Hrsg.), *Biopolitik – in der Debatte*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011; Renata Brandimarte, Patricia Chianterra-Stutte, Pierangelo Di Vittorio, Ottavio Marzocca, Onofrio Romano, Andrea Russo, Anna Simone (Hrsg.), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006; Ulrich Bröckling, Benjamin Bühler, Marcus Hahn, Matthias Schöning, Manfred Weinberg (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Narr, Tübingen 2004; Patricia Ticineto Clough, Craig Willse (Hrsg.), *Beyond Biopolitics. Essays on the Governance of Life and Death*, Duke University Press, Durham 2011; Antonella Cutro (Hrsg.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005; Andreas Folkers, Thomas Lemke (Hrsg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Suhrkamp, Berlin 2014; Thomas Lemke, *Biopolitik zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007; Thomas Lemke, *Gouvernementalität und Biopolitik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008; Susanne Lettow, *Biophilosophien. Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Campus, Frankfurt am Main 2011; Damiano Palano, *La soglia biopolitica. Materiali su una discussione contemporanea*, Aracne, Roma 2012; Eva Sängler, Malaika Rödel (Hrsg.), *Biopolitik und Geschlecht. Zur Regulierung des Lebendigen*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012; Martin G. Weiß (Hrsg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.

²¹⁷ Siehe Andreas Folkers, Thomas Lemke (Hrsg.), *Biopolitik. Ein Reader*, a. a. O., S. 7 ff.

²¹⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002 (Originalausgabe: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer I*, Einaudi, Torino 1995).

zusammenbringt, die dem sogenannten „*Homo Sacer*“-Projekt zugehören²¹⁹. Wenn schon die vielen Bücher einen thematisch kontinuierlichen Diskurs führen, liefert doch der erste Band einen philosophisch konstitutiveren Beitrag. Durch eine Vielzahl von Quellen und Verweisen, wobei sich Hannah Arendts, Carl Schmitts und Walter Benjamins politische Lehren als theoretische Basen erweisen, fügt sich Agambens Erstlingband in Foucaults Themenfeld ein und dehnt es aus, indem er wichtige Konzepte einführt, womit sich weitere Arbeiten über moderne Biopolitik auseinander setzen müssen.

Agambens Fortschreibung Foucaults Forschungsfeld geht auf die Spuren von der Biopolitik in der Antike ein. Lehnt sich Foucaults Definition der Biopolitik an das archaische beziehungsweise aristotelische Verständnis des Politischen und des Menschlichen an, schließt sich Agambens Reflexion an diesen Faden an und geht von diesem Punkt aus. So greift er die begriffliche Unterscheidung auf, mit der die klassische Theorie die doppelte Struktur des menschlichen Lebens bezeichnete. „Die Griechen kannten für das“, so fängt *Homo Sacer* an, „was wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort.“²²⁰ Dabei erinnert er daran, dass der ontologischen Polarisierung von *zōē* und *bios* die topologische von *oikìa* und *pólis* entsprach. Das heißt, dass sich die *zōē*, die

²¹⁹ Zum „*Homo Sacer*“-Projekt zählen die Bände: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O.; Giorgio Agamben, *Ausnahmestand*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Stato d'eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003); Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015; Giorgio Agamben, *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, Suhrkamp, Berlin 2010 (Originalausgabe: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3*, Laterza, Roma Bari 2013); Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Suhrkamp, Berlin 2010 (Originalausgabe: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 4*, Neri Pozza, Vicenza 2007); Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archäologie des Amtes*, Fischer, Frankfurt am Main 2013 (Originalausgabe: *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5*, Bollati Boringhieri, Torino 2012); Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 (Originalausgabe: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998); Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Fischer, Frankfurt am Main 2012 (Originalausgabe: *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011); Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014. Thematisch verbunden sind auch die Bücher: Giorgio Agamben, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, diaphanes, Zürich Berlin 2001 (Originalausgabe: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996); Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 (Originalausgabe: *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002); Giorgio Agamben, *Nacktheiten*, Fischer, Frankfurt am Main 2010 (Originalausgabe: *Nudità, Nottetempo*, Roma 2009).

²²⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 11.

„allen Lebewesen [...] (Tieren, Menschen und Göttern) gemein[e]“²²¹, „einfache Tatsache des Lebens“²²², auf die *oikìa*, die Ökonomie des Haushalts, beschränkte, während sich der *bios*, die „einem einzelnen oder einer Gruppe eigen[e]“²²³, „qualifizierte Form oder Art und Weise des Lebens“²²⁴, an der *pólis*, der Politik des Stadtstaates, beteiligte. Ersichtlich ist, dass Agambens theoretisches Schema explizit Arendts politische Theorie aufgreift. Von hier aus schließt sich Agamben tatsächlich Arendt an, indem er sich an ihre Diagnose des modernen Okzidents beziehungsweise des modernen Bruchs zwischen *oikìa* und *pólis* hält und sie zur Prämisse seiner biopolitischen Analyse macht: Politik wird Biopolitik, als die Register der *zōé* in der *oikìa* und des *bios* in der *pólis* „in eine [...] Zone der Ununterscheidbarkeit“²²⁵ geraten sind. Das heißt, als die beiden ursprünglich getrennten Sphären des biologischen Lebens und des politischen Lebens aus der Antike in der Moderne ineinander verschwommen sind. So Agamben:

Jeder Versuch, den politischen Raum des Abendlandes neu zu denken, muß von dem klaren Bewußtsein ausgehen, daß wir von der klassischen Unterscheidung zwischen *zōé* und *bios*, zwischen privatem Leben und politischer Existenz, zwischen dem Menschen als einfachem Lebewesen, das seinen Ort im Haus hat, und dem Menschen als politischem Subjekt, das seinen Ort im Staat hat, nichts mehr wissen. [...] die Möglichkeit, zwischen unserem biologischen Körper und unserem politischen Körper [...] zu unterscheiden, ist uns ein für allemal genommen.²²⁶

So definiert Agamben in Anlehnung an Foucault die Biopolitik als das „Eintreten der *zōé* in die [...] *pólis*“²²⁷ beziehungsweise des biologischen Lebens in die politische Macht. Doch problematisiert er das Ereignis, indem er es in einen umfangreicheren und komplexeren theoretischen Horizont einordnet. Zwar assoziiert er Biopolitik mit Souveränität, insofern er die ursprüngliche Struktur der abendländischen Politik enthüllt, die die originäre Kopplung

²²¹ Ebd., S. 11.

²²² Ebd.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd.

²²⁵ Ebd., S. 14.

²²⁶ Ebd., S. 197.

²²⁷ Ebd., S. 14.

von biologischem Leben und politischer Macht ermöglicht. Dabei rekurriert er auf Schmitt und Benjamin, aus denen er die Grundbegriffe entnimmt. So aktualisiert er die Theorie der Biopolitik, indem er, von der Schmittschen „souveränen Ausnahme“ und von dem Benjaminschen „bloßen Leben“ ausgehend, im normalisierten Ausnahmezustand und im nackten Leben des heiligen Menschen die theoretischen Axiomen zur kritischen Auslegung des modernen Abendlandes erkennt.

Auffällig ist, dass Foucaults und Agambens Theorien aufgrund zwei Aspekte auseinander gehen, die Agambens Konzeptionen als Foucaults Korrekturen ausdrücklich verstehen. An erster Stelle geht es um das Verständnis der Genealogie der Biopolitik. Wenn Foucault ihren Ursprung an die Schwelle der Moderne setzt, rückt Agamben ihn an die Anfänge der Antike, indem er die gesamte westliche Politik in der originären souveränen Ausnahme gegründet sieht, die nacktes Leben und politische Macht aneinander knüpft. Somit radikalisiert er den Begriff der Biopolitik, indem er folgert, „daß die abendländische Politik von Anfang an eine Biopolitik ist“²²⁸. Damit verbunden geht es an zweiter Stelle um das Verhältnis der Biopolitik zur Souveränität. Wenn Foucault sie analytisch und historisch voneinander trennt, bindet Agamben sie systematisch und unauflöslich aneinander. Auf der einen Seite bildet für Foucault die Souveränität eine negativ-repressive Macht, die sich als „Abschöpfungsinstanz“²²⁹ beziehungsweise als „Zugriffsrecht auf die Dinge, die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben“²³⁰ vollzieht; die Biopolitik bezeichnet dagegen eine positiv-produktive Macht, die „Kräfte hervor[bringt], wachsen [lässt] und [ordnet], (anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten)“²³¹, um sie „im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren.“²³² So handelt es sich bei Foucault um den Übergang von einem zum anderen Machtmodell. Für Agamben bewahrt auf der anderen Seite die

²²⁸ Ebd., S. 190.

²²⁹ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, a. a. O., S. 132.

²³⁰ Ebd.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd., S. 133.

Souveränität das Paradigma der Biopolitik, derer „fundamentale Leistung“ die Ausnahme des Lebenden *in* das Politische beziehungsweise „die Produktion des nackten Lebens als ursprüngliches politisches Element und als Schwelle der Verbindung zwischen [...] *zōé* und *bios* [ist].“²³³ So handelt es sich bei Agamben um die Kontinuität von einem selben Machtmodell, das sich von der Antike in der Moderne darin verändert, dass sich dessen biopolitische Fond vom Rand ins Zentrum des politischen Feldes verschiebt, sodass sich Politik in Biopolitik verwandelt.

Dass es unter den eminentesten Biopolitologen zu keiner eindeutigen Interpretation von den erwähnten Problematiken kommen kann, muss von den erheblichen Resistenzen zeugen, die die biopolitische Materie dem theoretischen Denken gewährt. So ist es nicht das erstrebte Ziel der vorliegenden Studie diese strittige Kontroverse aufzugreifen. Nun gilt es eher in den folgenden Seiten auf die agambensche Theorie näher einzugehen.

2.3.2. Das Paradox der Souveränität

Den theoretischen Ausgangspunkt der biopolitischen Überlegung Giorgio Agambens bilden die Untersuchungen über die Souveränität des deutschen Juristen und politischen Philosophen Carl Schmitts. Dabei interessiert sich Agamben vor allem für die formale Struktur der souveränen Ausnahme, die Schmitt von einer Doppelaporie ausgehend entwickelt, die seinem Souveränitätsbegriff selbst innewohnt, wie weiter näher betrachtet wird.

²³³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 190.

Im 1922 verfassten Aufsatz *Politische Theologie*²³⁴ analysiert Schmitt einen konstitutiven Zusammenhang zwischen Souveränität und Dezisionismus. Aus dem letzteren folgert er das Wesen der Souveränität sowie das Primat des Politischen vor dem Rechtlichen in seiner Staatsauffassung. Schmitt hebt tatsächlich hervor, dass der rechtlichen Ordnung eine andersartige, vorrechtliche Ordnung zwangsläufig vorausgeht, welche zunächst die Rahmenbedingungen herstellen muss, damit das Recht dann auf die Wirklichkeit Anwendung finden kann. So liegt die unabdingbare Voraussetzung für die Anwendbarkeit des Rechts im vorhergehenden Schaffen einer Situation von Normalität und Ordnung, mit Schmitts Worten, „eine[r] normale[n] Gestaltung der Lebensverhältnisse“²³⁵. Auf diese Weise wird sozusagen eine Trennungslinie zwischen einem Innen und einem Außen des Gesetzes gezogen, die den Referenzbereich des Rechts in der Wirklichkeit festlegt. Schmitts Analyse gemäß ist diese vorrechtliche Ordnung auf die souveräne Sphäre vollständig zurückzuführen, von der aus über die Geltung „eine[r] normale[n] Situation“²³⁶ erst entschieden wird. So schreibt er:

Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand tatsächlich herrscht.²³⁷

Dieses ausschließlich souveräne Vorrecht betrachtet Schmitt im Zusammenhang mit dem Ausnahmezustand. Nach seiner berühmten Definition, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“²³⁸, gilt die Souveränität als die Entscheidungsinstanz über den Ausnahmezustand beziehungsweise über die Aufhebung der durch das Recht gestalteten Ordnung. So folgert Schmitt aus dieser grundlegenden Entscheidungsgewalt das

²³⁴ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1922.

²³⁵ Ebd., S. 19.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Ebd., S. 13.

Wesen selbst der Souveränität, von der allein die letzte, nicht appellative Entscheidung über die Gültigkeit der politisch-juridischen Ordnung abhängt. So liest man in *Politische Theologie*:

Der Souverän schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität. Er hat das Monopol dieser letzten Entscheidung. Darin liegt das Wesen der staatlichen Souveränität, die also richtigerweise nicht als Zwangs- oder Herrschaftsmonopol, sondern als Entscheidungsmonopol juristisch zu definieren ist [...].²³⁹

Wie schon oben erwähnt, bringt die Bestimmung der über den Ausnahmezustand entscheidenden Souveränität eine doppelte Aporie mit sich. Eine erste Aporie betrifft einerseits die Stellung der Souveränität zum Gesetz, indem es ihr die Macht anerkennt, über die Suspendierung der Rechtsordnung durch die Ausrufung des Ausnahmezustandes zu entscheiden. Daraus ergibt sich, dass die Souveränität sich zugleich außerhalb und innerhalb des Gesetzes setzt. „[Der Souverän] steht“, so Schmitt, „außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann.“²⁴⁰ Andererseits berührt eine zweite Aporie die Beziehung des Ausnahmezustandes zur Rechtsordnung, indem sie ihre eigene Aufhebung kodifiziert und mithin eine willkürliche Ausübung der souveränen Gewalt legalisiert. Wie auch Roberto Esposito in *Bíos. Biopolitica e filosofia* betont, bildet der Ausnahmezustand einen ja extralegalen, aber nicht extrarechtlichen Raum, insofern er vom Recht selber vorgesehen ist²⁴¹. Innerhalb der virtuellen Grenzen des Ausnahmezustandes bleibt daher eine noch rechtliche und doch paradoxerweise von allem rechtlichen Inhalt entleerte Ordnung bestehen. Das Gesetz besteht, anders gesagt, in der leeren Form einer Geltung ohne Gehalt, das gleichwohl als eine reine Form gilt. Diese als

²³⁹ Ebd., S. 19.

²⁴⁰ Ebd., S. 14.

²⁴¹ Vgl. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004, S. 200.

leeres Prinzip geltende, reine Gesetzform, die als solche in der *Kritik der praktischen Vernunft*²⁴² Immanuel Kants eine erste Formulierung findet, bildet die äußerste und kräftigste Form des Gesetzes, insofern es jede Möglichkeit vor sich bestehen lässt, indem es nichts anderes als sich selbst vorschreibt. „Innerhalb dieses örtlichen und zeitlichen Bereichs [des Ausnahmezustandes] kann alles geschehen“, wie Schmitt in *Der Nomos der Erde* schreibt, „was nach Lage der Sache faktisch notwendig erscheint.“²⁴³

Mit diesen grundlegenden Aporien setzt sich auch Agamben auseinander, indem er sie aufgreift und fortentwickelt. So bezeichnet er zum einen in *Homo Sacer* die Transzendenz, die im selben Zug auch eine Immanenz ist, des Souveräns dem Gesetz gegenüber als „das Paradox der Souveränität“²⁴⁴. Zum anderen benennt er in *Ausnahmezustand* die innerhalb des Ausnahmeraums wirkende Souveränität als die „reine Gesetzeskraft ohne Gesetz“²⁴⁵. „Der Ausnahmezustand“, stellt Agamben fest, „ist der anomische Raum, in dem eine Gesetzeskraft ohne Gesetz (die man jedoch Gesetzeskraft schreiben müsste) zum Einsatz kommt.“²⁴⁶ Die Souveränität wird zur einzigen, unmittelbaren Quelle vom Gesetz, die angesichts eines leeren Gesetzes in der absoluten Ununterschiedenheit zwischen dem Innen und dem Außen des Gesetzes, zwischen der Norm und dem Faktum sowie zwischen dem Recht und der Gewalt – im doppelten Sinn sowohl von Macht als auch von Gewalttätigkeit, wie Benjamins Gewaltkritik schon früher pointiert²⁴⁷, – wirkt. Dabei offenbart die souveräne Gewalt den ihr eigenen Dezisionismus in absoluter Reinheit. Das souveräne Wirken innerhalb des Ausnahmezustandes wird tatsächlich zur Durchsetzung eines reinen Willens, einer unwiderruflichen Dezision oder eines bedingungslosen Befehls, wie Esposito im oben erwähnten Werk schreibt, der sich der Norm durch eine Serie von subjektiven

²⁴² Vgl. der Begriff der „bloßen Form des Gesetzes“; Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, Bd. VII, S. 103-302, S. 138.

²⁴³ Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950, S. 66.

²⁴⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 25.

²⁴⁵ Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, a. a. O., S. 49.

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Vgl. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, a. a. O.

Entscheidungen entzieht, die jedoch in einen normativen Rahmen zurückgeführt werden müssen, da dieser aus einem vorgesehenen Notzustand hervorgeht²⁴⁸. Dementsprechend analysiert Agamben im gleichnamigen Buch den Ausnahmezustand als die Figur der suspendierten Ordnung, die zur „*fictio juris*“²⁴⁹, zur rechtstheoretischen Fiktion, zwingt, dass es noch das Gesetz ist, das die Ordnung behauptet, während der normative Aspekt fortwährend durch die Ausübung einer gesetzlosen Gewalt, mit Agambens Ausdruck, einer „Gesetzeskraft“²⁵⁰ gebrochen wird.

Das Problem des aporetischen Verhältnisses von Ausnahmezustand und Rechtsordnung hat doch eine lange und strittige Geschichte in der rechtswissenschaftlichen Reflexion. Es verweist zwar auf die heikle Frage der Beziehung zwischen einer konstituierenden Gewalt und einer konstituierten Gewalt, die stets sowohl der Theorie als auch der Gesetzgebung zu schaffen gemacht hat, seitdem der französische Staatsmann Emmanuel Joseph Sieyès im zu Beginn der Französischen Revolution erschienenen Pamphlet *Was ist der dritte Stand?*²⁵¹ die Unterscheidung zwischen den zwei Gewaltformen erst zum Ausdruck brachte. Vom essenziellen Unterschied zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt wird in der politikwissenschaftlichen Abhandlung Georges Burdeaus²⁵² eine exemplarische Ausformulierung geliefert. Burdeau weist darauf hin,

daß man die konstituierende Gewalt und die konstituierte Gewalt auf verschiedenen Ebenen ansiedeln muß, will man der Unterscheidung [...] ihren wirklichen Sinn verleihen. Konstituierte Gewalten existieren nur *im* Staat; sie sind von einer vorgängigen statuarischen Ordnung nicht zu trennen und bedürfen des staatlichen Rahmens, dem ihr Vorhandensein Realität verleiht. Die konstituierende Gewalt befindet sich dagegen außerhalb des Staates; sie schuldet ihm nichts und existiert ohne ihn, sie ist die Quelle, die dadurch, daß man aus ihrem Fluß schöpft, niemals ausgeschöpft wird.²⁵³

²⁴⁸ Vgl. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, a. a. O., S. 200 f.

²⁴⁹ Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, a. a. O., S. 71.

²⁵⁰ Ebd., S. 49.

²⁵¹ Emmanuel Joseph Sieyès, *Was ist der dritte Stand?*, hg. v. Otto Dann, Reimar Hobbing, Essen 1988 (Originalausgabe: *Qu'est-ce que le Tiers-état*, 1789).

²⁵² Georges Burdeau, *Traité de science politique*, vol. IV: *Le statut du pouvoir dans l'Etat*, Pichon et Durand-Auzias, Paris 1969.

²⁵³ Ebd., S. 183 f.

So bezeichne die konstituierte Gewalt einerseits die ausschließlich an die Verfassung gebundene Staatsmacht; andererseits benenne die konstituierende Gewalt die originäre, freie, vorverfassungsrechtliche und deshalb rechtlichunabhängige Macht, von der aus die Verfassung und die konstituierte Ordnung erst gesetzt werden. Doch gründet das eigentliche Problem der theoretischen Synthese zwischen ihnen in der wesenseigenen Unerschöpflichkeit der konstituierenden Gewalt, deren Existenzbedingungen vorsehen, dass der schöpferische Akt in der Schöpfung nicht seine Eigenheit verliert²⁵⁴. Das heißt, dass die konstituierende Gewalt sich überhaupt nicht mit der Verfassungsgebung erschöpft, sondern in die konstituierte Gewalt übergeht und irgendwie gleichzeitig in ihr erhalten bleibt. Das macht sich insbesondere beim von den Verfassungstexten selber vorgesehenen Ausnahmezustand oder Verfassungsänderungsrecht bemerkbar, wobei es sich als schwer erweist, die unterschiedlichen Ebenen auseinanderzuhalten, von denen Burdeau schreibt. In diesem Zusammenhang legt Agamben die der Verfassungslehre zugrunde liegende Auffassung Sieyès', dass die Verfassung zuallererst eine konstituierende Gewalt voraussetzt, in dem Sinn aus, dass die Verfassung beziehungsweise die konstituierte Gewalt sich selbst als konstituierende Gewalt voraussetzt²⁵⁵. Es wird somit Agamben zufolge mit der Vorstellung einer sich selbst als konstituierend voraussetzenden, konstituierten Gewalt die prägnanteste Formulierung der komplexen Problematik gegeben, die der Schmittschen

²⁵⁴ Vgl. Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugar & Co., Milano 1992, S. 30 ff.

²⁵⁵ Hervorzuheben ist, dass schon Benjamin darauf hinzuweisen scheint, als er in *Zur Kritik der Gewalt* vom unabdingbaren Vorhandensein der konstituierenden Gewalt in der konstituierten Gewalt schreibt. Die Zentralthese des Aufsatzes ist, dass jedes Recht auf Gewalt fußt, welche sich in zwei grundlegende Formen teilt. Dabei greift Benjamin die Unterscheidung zwischen konstituierender und konstituierter Gewalt auf, die er „rechtsetzende“ und „rechtserhaltende“ Gewalt benennt und denen er entgegengesetzte Funktionen der Rechtsordnung gegenüber zuschreibt. Die erste zielt einerseits darauf, neues Recht zu begründen oder zu modifizieren; die zweite zielt andererseits darauf, sanktioniertes Recht zu konservieren. Benjamins Analyse gemäß schafft das Verhältnis der einen zur anderen eine „mythische“ beziehungsweise sich geschichtszyklisch wiederholende Dialektik zwischen den rechtsetzenden und rechtserhaltenden Gewaltformen, deren „Schwankungsgesetz [darauf] beruht“, dass ein und jedes Rechtsinstitut verfällt, wenn „das Bewußtsein von der latenten Anwesenheit der [rechtsetzenden] Gewalt in [ihm] [schwindet]“. Siehe Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, a. a. O., S. 201 f.

Definition der über den Ausnahmezustand entscheidenden Souveränität inhärent ist. „Das Paradox der Souveränität“, wie man in *Homo Sacer* liest, „zeigt sich wohl nirgendwo in so klarem Licht wie beim Problem der konstituierenden Gewalt und ihrem Verhältnis zur konstituierten Gewalt.“²⁵⁶

Auf dem theoretischen Hintergrund von diesem hochkomplexen Problemkreis wird der Ausnahmebegriff ausgeführt, dem Schmitt sowie Agamben eine zentrale Stelle zuschreiben, indem er das fundamentale Prinzip bereitstellt, aufgrund dessen sich die dargestellten Aporien erst entwirren.

2.3.3. Die souveräne Ausnahme als das biopolitische Dispositiv

Die Ausnahme bildet den Zentralbegriff Schmitts Staats- und Rechtslehre, wobei sie die Grundstruktur der Souveränität sowie der Rechtsbeziehung bezeichnet. „Die Ausnahme“, wie Schmitt in *Politische Theologie* schreibt, „ist das nicht Subsumierbare.“²⁵⁷ Sie stellt den der geltenden Generalnorm entziehenden Einzelfall dar, der sich eigentlich dadurch auszeichnet, dass er deswegen nicht ohne Beziehung zur Norm steht. Schmitt zufolge bleibt die Norm in Form der Aufhebung mit der Ausnahme in Beziehung und bekommt durch das Im-Verhältnis-Sein zu ihr ihre Bedeutung. In diesem Sinn ist „die Ausnahme“, wie Agamben erklärt, „eine Art der Ausschließung“²⁵⁸, die aus der Norm nicht völlig ausgeschlossen, sondern einzig herausgenommen ist²⁵⁹. Dabei verrät die begriffliche Präzisierung den impliziten Anknüpfungspunkt zwischen Ausschließung und Zugehörigkeit, der das Paradox der Souveränität bildet. Schmitts Auffassung nach liegt das

²⁵⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 50.

²⁵⁷ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, a. a. O., S. 19.

²⁵⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 27.

²⁵⁹ Hervorzuheben ist, dass Agamben die Ausnahme im etymologischen Wortsinn – *excaptum* - *excipere*: *herausgenommen* – versteht; siehe ebd., S. 27.

Spezifikum der Struktur der Ausnahme darin, dass sie der Norm äußerlich und innerlich ist. Sie gehört der Norm, um es mit Agambens Worten auszudrücken, in Form der paradoxen „einschließende[n] Ausschließung“²⁶⁰ zu.

In seiner Rechtstheorie erkennt Schmitt den absoluten Vorrang der Ausnahme vor der Norm an. Denn ist die Ausnahme die Äußerlichkeit, mit der die Norm, um als solche gelten zu können, eine Beziehung unterhalten muss, dann ist es nicht so sehr die Ausnahme, die sich der Norm entzieht, als vielmehr die Norm, die, indem sie sich aufhebt, die Ausnahme stattgibt und ein Verhältnis zu ihr herstellt, durch das sie sich als Norm erst setzt. In diesem Sinn schreibt Schmitt, dass „die Regel [...] überhaupt nur von der Ausnahme [lebt]“²⁶¹. Von der Ausnahme her rührt also die Bedingung der Möglichkeit der Gültigkeit der Rechtsnorm. „In seiner absoluten Reinheit ist der Ausnahmefall dann eingetreten“, wie man in *Politische Theologie* liest, „wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können.“²⁶² Daraus kann Schmitt folgern, dass die Normierung der Wirklichkeit zuallererst in der Ausnahme beziehungsweise in der Hereinnahme des Außens besteht. Die Festlegung einer politisch-rechtlichen Ordnung vollzieht sich, anders gesagt, in der negativen Form einer souveränen Entscheidung über die Ausnahme und zwar „über die Voraussetzung der juristischen Referenz in der Form ihrer Aufhebung.“²⁶³ Auf diesem Weg liefert Schmitts Definition der über den Ausnahmezustand entscheidenden Souveränität die originäre formale Struktur der politischen rechtlichen Beziehung. Sie ist nämlich die souveräne Entscheidung über die Ausnahme, die den Raum selbst schafft und bestimmt, in dem die Rechtsordnung gelten kann, indem sie mittels deren Suspendierung die Äußerlichkeit, die ihr Sinn erst verleiht, in die Ordnung beziehungsweise in das Dispositiv des Ausnahmezustandes einschließt.

²⁶⁰ Ebd., S. 17.

²⁶¹ Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, a. a. O., S. 21.

²⁶² Ebd., S. 19.

²⁶³ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 30 f.

Aufgrund der formalen Struktur der souveränen Ausnahme scheinen sich also die im vorigen Abschnitt erörterten Aporien aufzulösen. Einerseits lassen sich das Paradox der Souveränität und das Problem der Bewahrung der konstituierenden Gewalt in der konstituierten Gewalt erklären. Die Einschließung der extralegalen souveränen Macht beziehungsweise der unerschöpflichen konstituierenden Gewalt in die konstituierte Ordnung hat die Form der souveränen Ausnahme, die das Recht weder setzt, noch erhält, sondern im Dispositiv des Ausnahmezustandes suspendiert. Andererseits lassen sich das Vorhandensein und die Funktion des Ausnahmezustandes in der Rechtsordnung explizieren. Der Ausnahmezustand bildet nämlich die Einschreibung in den Rechtskörper der Äußerlichkeit, von der aus die Gültigkeit der Ordnung erst ermöglicht wird. So schreibt Agamben in *Homo Sacer*:

Sie [die souveräne Ausnahme] ist [...] die fundamentale >Ortung<, die sich nicht darauf beschränkt, zwischen dem, was außen, und dem, was innen ist, zwischen normaler Situation und Chaos zu unterscheiden; sie zieht dazwischen eine Schwelle (den Ausnahmezustand), von der aus Innen und Außen in jene komplexen topologischen Beziehungen treten, welche die Gültigkeit der Rechtsordnung ermöglichen. [...] In seiner archetypischen Form ist der Ausnahmezustand das Prinzip jeglicher juristischen Lokalisierung; denn nur in ihm öffnet sich der Raum, in dem die Festlegung einer gewissen Ordnung und eines bestimmten Territoriums erstmals möglich wird.²⁶⁴

So erweist sich der Ausnahmezustand als der ursprüngliche und unabdingbare Kern, durch den die Souveränität die Situation für die Geltung der Ordnung schafft und garantiert. Die letztere lebt von dem Ausnahmezustand in demselben Sinn, in dem die Regel von der Ausnahme lebt.

Wie sich herausstellt, nimmt die Ausnahme eine Vorrangstellung in Agambens Untersuchung ein. „Die Struktur der Ausnahme“, wie er in *Homo Sacer* ausführt, „scheint [...] konsubstantiell mit der abendländischen Politik zu sein.“²⁶⁵ Indem er sie weiter

²⁶⁴ Ebd., S. 29.

²⁶⁵ Ebd., S. 17.

entwickelt, erkennt er sie als die fundamentale politische Struktur sowie als das originäre biopolitische Dispositiv, insofern sie die ursprüngliche Verknüpfung zwischen biologischem Leben und politischer Macht erst ermöglicht. Anhand Schmitts Analyse betrachtet Agamben die Ausnahmestruktur als die Beziehungsform, die er in *Homo Sacer* unterschiedslos als die der Ausnahme oder des Banns bezeichnet²⁶⁶. Agamben zufolge liegt die äußerste Komplexität der formalen Struktur der souveränen Ausnahme oder des souveränen Banns darin, dass sie „eine Grenzform der Beziehung“²⁶⁷ darstellt, die „etwas einzig durch seine Ausschließung einschließt“²⁶⁸. „Der Bann“, wie er schreibt, „ist wesentlich die Macht, etwas sich selbst zu überlassen, das heißt die Macht, die Beziehung mit einem vorausgesetzten Beziehungslosen aufrechtzuerhalten.“²⁶⁹ So rührt die besondere Kraft des souveränen Gesetzes daher, dass es ein Außen beziehungsweise ein Beziehungsloses, indem es dieses als *exceptio* konstituiert, durch eine einschließende Ausschließung in sich einzubeziehen imstande ist. Daraus ergibt sich, so Agamben, dass „es [...] kein Außerhalb des Gesetzes [gibt]“²⁷⁰. Denn bildet die Ausnahme die Struktur des Gesetzes, dann bewahrt all das, was außerhalb des letzteren steht, eine Beziehung der Ausnahme oder des Banns damit; das heißt es ist nicht ausgeschlossen, sondern herausgenommen beziehungsweise ausgeschlossen und eingeschlossen, vom Gesetz entlassen und im Ausnahmezustandesdispositiv festgesetzt.

Aus dieser Perspektive erahnt Agamben die biopolitische Tragweite von der souveränen Ausnahme. Denn so wie die Wirklichkeit, muss auch das Lebende der souveränen Normierung unterlegen, um die objektive Rechtsreferenz bilden zu können. Wenn also die souveräne Ausnahme die originäre Struktur der politisch-rechtlichen

²⁶⁶ Agamben weist darauf hin, dass die Semantik des altgermanischen Wortes *Banns*, indem es sowohl den Ausschluss aus der Gemeinschaft als auch das Banner der Souveränität benennt, interessanterweise die Doppelsinnigkeit aufzeigt, welche die Beziehungsstruktur auszeichnet; siehe ebd., S. 39.

²⁶⁷ Ebd., S. 40.

²⁶⁸ Ebd., S. 28.

²⁶⁹ Ebd., S. 119.

²⁷⁰ Ebd., S. 39.

Beziehung benennt, besteht auch die ursprüngliche Einbeziehung des menschlichen Lebens in die politisch-juridische Ordnung zuallererst in der Voraussetzung der Ausnahme. „Das Leben, das auf diese Weise obligat gemacht, ins Recht einbezogen ist“, wie Agamben schreibt, „kann dies letztlich nur durch die Voraussetzung seiner einschließenden Ausschließung, nur in der *exceptio* sein.“²⁷¹ Auf die klassische Unterscheidung zwischen *zōé* und *bios* zurückgreifend, zeigt Agamben auf, dass das Leben in der Form der Ausnahme in die Politik erst eingeschlossen wird. Wie schon erwähnt, nimmt der klassische Mensch an der städtischen Politik teil, indem er ein *bios*, ein politisch qualifiziertes Subjekt, ist. Anders gewendet, tritt er in die *pólis* erst ein, indem er die *zōé* von sich absondert, ihr den *bios* entgegensetzt und zugleich in einer einschließenden Ausschließung die Beziehung zur ihr aufrechterhält. Daraus kann Agamben folgern, dass die abendländische Politik sich durch die souveräne Ausnahme des natürlichen Lebens bildet. Im Anschluss daran betrachtet Agamben die Biomacht als die an die souveräne Macht ursprünglich gebundene Dimension. Sie gründet nämlich in der spezifischen Struktur der souveränen Ausnahme, die als biopolitisches Dispositiv wirkt, insofern sie durch eine einschließende Ausschließung das biologische Leben in die politische Ordnung einbezieht. Wie die Norm die Ausnahme, so schließt auch die politisch-rechtliche Ordnung das natürlich-biologische Leben in sich ein, indem sie sich aufhebt, sich in die dem Recht eigene Ausnahme zurückzieht. So macht die *zōé*, das biologische Leben, die zur Referenz der Souveränität im Ausnahmezustand wird, den Eintritt in die Politik, den Foucaults Definition als Biomacht bezeichnet. „In diesem Sinn“, führt Agamben aus, „ist die Biopolitik mindestens so alt wie die souveräne Ausnahme.“²⁷²

²⁷¹ Ebd., S. 37.

²⁷² Ebd., S. 16.

Das Leben, das *in* die politisch-juridische Ordnung ausgenommen wird, definiert Agamben in Anlehnung an Benjamins „bloßes Leben“²⁷³ als „nackte[s] Leben“²⁷⁴. Darunter versteht er nicht so sehr die Naturheit des Lebens als vielmehr die Nacktheit des Lebens, die sich daraus ergibt, als das Recht sich von diesem abwendet, zurückzieht. Das nackte Leben benennt also nicht eine Sache der Natur, sondern ein Konstrukt der Politik; nicht eine natürliche Existenz, sondern ein biologisches Leben, das politisiert wird, „ein[e] *zōé politiké*“, so Agamben, die bei „de[n] Athener Bürger[n] [...] keinen Sinn ergeben [hätte]“²⁷⁵. So wie Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* das „bloße Leben“ als „de[n] [...] Träger der Verschuldung“²⁷⁶, der Verknüpfung von Recht und Gewalt, bezeichnet, betrachtet Agamben in *Homo Sacer* das „nackte Leben“ als den Träger des souveränen Banns. Das heißt, als die Form des menschlichen Lebens, die vom Gesetz verlassen und in ihrer sozusagen anomischen Konsistenz der souveränen Gewalt, die sie verbannt hat, ausgeliefert ist.

In diesem Zusammenhang analysiert Agamben den heiligen Menschen als die originäre Figur des im souveränen Bann genommenen nackten Lebens. Der *homo sacer* ist eine rätselhafte Figur des archaischen römischen Strafrechts, die schwerlich miteinander zu vereinbarende Züge trägt, indem sie einen Menschen bezeichnet, der einerseits als heilig, andererseits als vogelfrei gilt. Nach der überlieferten Definition des lateinischen Grammatikers Sextus Pompeius Festus’ benennt sie einen schlechten und unreinen Menschen, den das Plebiszit wegen eines Delikts anklagte und der straffrei getötet werden konnte, aber nicht durch die vom Ritus vorgegebenen Formen zu Tode gebracht werden durfte²⁷⁷. So ergibt sich das römische Rechtsinstitut der *sacratio* aus der doppelten Sanktion

²⁷³ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, a. a. O., S. 201.

²⁷⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 14.

²⁷⁵ Ebd., S. 11.

²⁷⁶ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, a. a. O., S. 202.

²⁷⁷ Vgl. Sexti Pompei Festi, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, hg. v. Wallace Martin Lindsay, Teubner, Leipzig 1913.

des *impune occidi* und des *neque fas est eum immolari* beziehungsweise der Straflosigkeit der Tötung und des Verbotes der Opferung. Der heilige Mensch ist das menschliche Leben, so Agamben, das „getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf“²⁷⁸. Agambens Interesse liegt hier daran, dass es sich an dem Menschen, der heiliggesprochen wird, eine doppelte Ausnahme abzuzeichnen scheint. „Die [...] Struktur, die diese doppelte Ausnahme aufweist“, stellt Agamben fest, „ist die eines doppelten Ausschlusses und einer doppelten Einnahme“²⁷⁹. Wenn der *homo sacer* nämlich sowohl vom *ius humanum* als auch vom *ius divinum* ausgeschlossen ist, ist er jedoch in beide Ordnungen in Form der Ausnahme eingeschlossen, und zwar in die erste „in Form des Tötbaren“²⁸⁰ und in die zweite „in Form des Nichtopferbaren“²⁸¹. So ist es „in der Figur dieses >heiligen Menschen<“²⁸², der durch eine einschließende Ausschließung in die Ordnung einbezogen wird, dass Agamben „so etwas wie ein nacktes Leben in der abendländischen Welt erst auf[tauchen]“²⁸³ sieht. So liest man in *Homo Sacer*:

die Heiligkeit [ist] [...] die ursprüngliche Form der Einbeziehung des nackten Lebens in die juristisch-politische Ordnung, und das Syntagma *homo sacer* benennt etwas wie die ursprüngliche >politische< Beziehung, das heißt das Leben, insofern es in der einschließenden Ausschließung der souveränen Ausnahme als Bezugsgröße dient. Heilig ist das Leben nur, insofern es in der souveränen Ausnahme erfaßt wird. [...] *Sacer esto* ist [...] die ursprüngliche politische Formulierung, die das souveräne Band auferlegt.²⁸⁴

Also dient der *homo sacer* als das Zeugnis vom uralten Ursprung der Bio-Macht beziehungsweise der Bio-Thanato-Macht, die auf der souveränen Ausnahme gründet, mittels welcher nicht nur das menschliche Leben in die Politik eingeschrieben, sondern auch die politische Dimension selber in dem Abendland konstituiert wird. So Agamben:

²⁷⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 18.

²⁷⁹ Ebd., S. 92.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd.

²⁸² Ebd., S. 109.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd., S. 95.

Eine obskure Figur des archaischen römischen Rechts, in der das menschliche Leben einzig in der Form ihrer Ausschließung in die Ordnung eingeschlossen wird, liefert also den Schlüssel, dank dessen nicht nur die heiligen Texte der Souveränität, sondern allgemeiner noch die Kodices der politischen Macht selbst ihre *arcana* enthüllen. Aber zugleich stellt uns diese vielleicht älteste Bedeutung des Begriffs *sacer* vor das Rätsel einer Figur des Heiligen diesseits oder jenseits des Religiösen, die das erste Paradigma des politischen Raumes im Abendland bildet.²⁸⁵

Indem Agamben also die souveräne Ausnahme als das originäre biopolitische Dispositiv analysiert, radikalisiert er den foucaultschen Begriff von Biomacht, insofern er deren Ursprung an die Anfänge selber der Politik rückt. Laut Agamben „[ist] die abendländische Politik von Anfang an eine Biopolitik“²⁸⁶, denn sie gründet in der souveränen Ausnahme beziehungsweise in der einschließenden Ausschließung des nackten Lebens. So stellt sich die Biomacht ursprünglich an den Rand der Ordnung, in den Raum der Ausnahme, in dem das Leben nackt oder heilig erst wird. Deshalb, wie Agamben schreibt,

[ist] Carl Schmitts Definition der Souveränität („Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“) [...], noch bevor man begriffen hätte, wovon sie wirklich handelt, zu einem Gemeinplatz geworden. Es ist nicht weniger als der Grenzbegriff der Staats- und Rechtslehre, die in ihm [...] an die Sphäre des Lebens anstößt und sich mit ihr vermischt.²⁸⁷

Im Unterschied zu Foucault versteht Agamben die Biomacht also nicht als das neue moderne politische Modell, sondern als den selben uralten souveränen Nomos, der nacktes Leben und politische Macht ursprünglich miteinander verbindet. Auf diese Weise eine direkte Linie von der antiken souveränen Macht zu der modernen Biomacht festsetzend, weist Agamben auf, dass es immer nur eine Politik in der Geschichte des Abendlandes

²⁸⁵ Ebd., S. 18 f.

²⁸⁶ Ebd., S. 190.

²⁸⁷ Ebd., S. 21 f.

gegeben hat. Diese ist nämlich die souveräne Politik, die auf der *exceptio* gründet und Leben und Politik in der Struktur des Banns aneinander bindet.

So von diesen theoretischen Voraussetzungen ausgehend führt Agamben eine tiefgehende Analyse der modernen Biomacht durch, die ihre paradigmatischen Achsen im Ausnahmezustand und im nackten Leben des *homo sacer* hat.

2.3.4. Die moderne biopolitische Souveränität

Agambens Analyse gemäß besteht die tiefgehende Transformation der politischen Macht in dem modernen Okzident in der zunehmenden Ausdehnung bis zur vollständigen Koextension auf den gesamten politischen Raum des originären biopolitischen Paradigmas. Das ergibt sich aus dem Doppelprozess, den Agamben in der Moderne in dem Abendland in Gang kommen sieht. Diesen analysiert er einerseits als das progressive Auftauchen bis zum definitiven Durchsetzen des Ausnahmezustandes als der Staatsstruktur; andererseits als die folgende Axialverschiebung des politischen Handelns in den spezifischen Bereich des nackten Lebens. So wird auf diese Weise Politik zu Biopolitik. Darin gründet also der politische Umschwung der westlichen Moderne, wobei die Auseinandersetzung Agambens mit Foucault auftaucht. Denn beruht die Biomacht auf den ersten Anfängen der politischen Tradition, dann besteht das gründende Ereignis der modernen Politik nicht so sehr darin, dass das menschliche Leben in die Politik eintritt, wie Foucault behauptet; als vielmehr darin, dass das nackte Leben, zusammen mit dem Auftauchen des Ausnahmezustandes, auf den es ursprünglich beschränkt ist, die zentrale Position in der Politik einnimmt, wie Agamben beteuert. So schreibt er:

Die Foucaultsche These muß [...] berichtigt oder wenigstens ergänzt werden: Was die moderne Politik auszeichnet, ist nicht so sehr die an sich uralte Einschließung der *zōē* in die *pólis* noch einfach die Tatsache, daß das Leben als solches zu einem vorrangigen Gegenstand der Berechnungen und Voraussicht der staatlichen Macht wird; entscheidend ist vielmehr, daß das nackte Leben, ursprünglich am Rand der Ordnung angesiedelt, im Gleichschritt mit dem Prozeß, durch den die Ausnahme überall zur Regel wird, immer mehr mit dem politischen Raum zusammenfällt und auf diesem Weg Ausschluß und Einschluß, Außen und Innen, *zōé* und *bíos*, Recht und Faktum in eine Zone irreduzibler Ununterscheidbarkeit geraten. Der Ausnahmezustand, in dem das nackte Leben zugleich von der Ordnung ausgeschlossen und von ihr erfaßt wurde, schuf gerade in seiner Abgetrenntheit das verborgene Fundament, auf dem das ganze politische System ruhte. Wenn seine Grenzen bis ins Unbestimmte verschwimmen, dann setzt sich das nackte Leben, das ihn bewohnte, im Staat frei und wird zum Subjekt und Objekt der Konflikte der politischen Ordnung, dem einzigen Ort sowohl der Organisation der staatlichen Macht als auch der Emanzipation von ihr.²⁸⁸

Es ist Benjamin, der Agamben die Vorstellung des permanenten und normalisierten Ausnahmezustandes suggeriert. In den 1940 verfassten Thesen *Über den Begriff der Geschichte*²⁸⁹ hebt er hervor, dass „wir [...] zu einem Begriff der Geschichte kommen [müssen]“, welcher dem entspricht, dass „der >Ausnahmezustand<, in dem wir leben, die Regel ist.“²⁹⁰ Angesichts der Politik der zwanziger Jahre beziehungsweise des Aufstiegs der europäischen Totalitarismen weist er auf, dass Ausnahme und Regel sowie Gewalt und Recht nicht mehr voneinander geschieden, sondern ineinander verwoben sind. Das heißt, dass sie innerhalb eines wachsend zur Regel werdenden Ausnahmezustandes vereinigt sind. So analysiert Agamben, sich an Benjamin anschließend, die Normalisierung des Ausnahmezustandes, die er aus einer verbreiteten Anwendung von Ausnahmegesetzgebungen infolge einer allgemeinen Phase von Rechtsinvolution folgert. Agamben zufolge beginnt diese mit der zunehmend wachsenden Einführung in die moderne europäische Gesetzgebung von „generellen Klauseln und unbestimmten Begriffen“²⁹¹, wie Schmitt sie in *Staat, Bewegung, Volk* benennt, die, indem sie nicht auf

²⁸⁸ Ebd., S. 19.

²⁸⁹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, hg. v. Tiedemann, Rolf, Schweppenhäuser, Hermann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, Bd. I/2, S. 693-703.

²⁹⁰ Ebd., S. 697.

²⁹¹ Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der Politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, S. 43.

eine Norm, sondern auf eine Situation verweisen, eine von einer normativen Ebene immer autonomere Praxis normalisiert haben. So stellt Agamben die These auf, „daß gerade der Ausnahmezustand als fundamentale politische Struktur in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt und letztlich zur Regel zu werden droht.“²⁹² Das heißt, dass der Ausnahmezustand sich von seltenen Notsituationen zu emanzipieren und sich als stabiles Staatsparadigma zu setzen tendiert.

Das zieht selbstverständlich zahlreiche Folgen sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktischen Ebene nach sich, die hier nicht ausführlich analysiert werden können. Es sind doch zwei Aspekte interessant, indem sie mit der Biomacht unauflöslich verbunden sind. An erster Stelle lässt sich schließen, dass sich die Staatsstruktur als der Ausnahmezustand charakterisiert. Das heißt, dass sich die politische Praxis als die tatsächliche Gewalt präsentiert, die innerhalb einer politisch-juridischen Ordnung wirkt, die ihrerseits eine zunehmend stabile Ununterschiedenheit zwischen Regel und Ausnahme beziehungsweise Norm und Faktum schafft. Wie Schmitt in *Der Nomos der Erde* formuliert, dass es innerhalb der Grenzen des Ausnahmezustandes alles geschehen kann, was faktisch als notwendig erscheint²⁹³, so analysiert Agamben in *Homo Sacer*, dass das der modernen und gegenwärtigen Politik zugrunde liegende Prinzip dasjenige ist, wonach sich alles als möglich wieder erweist. An zweiter Stelle lässt sich folgern, dass die Ausdehnung des Ausnahmezustandes die Ausweitung des nackten Lebens impliziert. Das heißt, dass die souveräne Entscheidung über das nackte Leben sich virtuell von dem engen Raum des Ausnahmezustandes löst und sich potenziell auf den ganzen Raum der Staatspolitik ausbreitet. Mit der Durchsetzung des Ausnahmezustandes als der Staatsstruktur kommt man dazu, einem und jedem Bürger den rechtlichen Status möglicherweise zu entziehen und ihn als nackten Menschen der faktischen Gewalt

²⁹² Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 30.

²⁹³ Vgl. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, a. a. O., S. 66.

konsequenterweise zu überlassen. So ist es in diesem Zusammenhang, dass Benjamins bloßes Leben oder Agambens nacktes Leben den höchsten Unbestimmtheitsgrad erreicht. Im Anschluss daran weist Agamben auf eine weitere Perspektive hin. Er analysiert nicht nur eine potentielle Ausbreitung des nackten Lebens auf die gesamte Bürgergemeinschaft, sondern auch eine substantielle „Absonderung des nackten Lebens im Bereich der abendländischen Politik“²⁹⁴ sowie eine tendenzielle Verschiebung des politischen Handelns auf dasselbe. Anders gesagt wird das nackte Leben zum gewählten Wirkungsfeld und zum gezielten Einsatz der politischen Macht. Was also die Moderne auszeichnet, ist gerade, so Agamben, „die radikale Transformation der Politik in einen Raum des nackten Lebens“²⁹⁵ beziehungsweise „[der] Politik in ein[e] [...] vollständig[e] Biopolitik“²⁹⁶.

Aus einer solchen Auffassung folgt die radikale Inaktualität der klassischen Kategorien der politischen Tradition, durch die doch das Abendland ihn noch zu denken zwingt. Denn werden der Ausnahmezustand und das nackte Leben zur stabilen politischen Einrichtung beziehungsweise zum expliziten politischen Schwerpunkt, dann erfahren die tradierten Begriffe der klassischen Reflexion eine notwendige Entleerung, die die moderne Politik zu einer dauernden Finsternis verurteilt. Daher rührt auch die dringende Notwendigkeit der kritischen Neuauslegung der westlichen Politik, ausgerechnet von den Veränderungen ausgehend, die ihre Kategorien entleert haben. So stellt Agamben den Ausnahmezustand zum einen und den *homo sacer* zum anderen als die paradigmatischen Kategorien zur neuen Auslegung des politischen Abendlandes dar. Auf diese Weise setzt er auch eine Verknüpfung zwischen Archaischem und Modernem fest, die in ihrer ganzen Tragweite aufzunehmen sich das moderne Denken zumeist weigert.

Zum Paradigma des Okzidents wird der Ausnahmezustand als der Virtualraum der Ununterschiedenheit zwischen *zōē* und *bíos* beziehungsweise zwischen biologischer und

²⁹⁴ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 190.

²⁹⁵ Ebd., S. 128.

²⁹⁶ Ebd.

politischer Sphäre. Es wird in den meisten Recherchen über die moderne Biopolitik aufgewiesen, dass der Politisierung des Biologischen auch die Biologisierung des Politischen entspricht. Das heißt, dass sich nicht nur das Politische auf das Biologische, sondern auch das Biologische auf das Politische verschiebt. Daraus ergibt sich eine so radikale Engführung der Bereiche, dass jede Entscheidung über die Politik eine über das Leben sowie jede Entscheidung über das Leben eine über die Politik impliziert. So, auf die berühmte Definition von der modernen Biopolitik zurückgreifend, weist Agamben auf, dass „wir [...] nicht nur, mit Foucaults Worten, Tiere [sind], in deren Politik es um ihr Leben als Lebewesen geht, sondern umgekehrt auch Bürger, in deren natürlichem Körper ihre Politik selbst in Frage steht.“²⁹⁷ Es lässt sich folgern, dass politische Paradigmen daher auch innerhalb weiterer Phänomene ergründet werden müssen, die davor überhaupt nicht als politisch betrachtet werden konnten. Es ist deshalb notwendig, einen rein politischen Standpunkt aufzugeben, um einen eher gemischten beziehungsweise biopolitischen aufzunehmen, der, indem er biologische und politische Gegebenheit aneinander bindet, als adäquates Deutungsprinzip für die evidente Lebensresonanz der modernen Politik zu dienen vermag. Beispielhaft dafür ist, dass Esposito²⁹⁸ die mittelalterliche Metapher des politischen Körpers als die treffendste Darstellung der biopolitischen Moderne anbietet²⁹⁹. Dabei weist er darauf hin, dass der politischen Theologie entstammende Metaphern, die Staat und Körper vereinen, der faktischen Realität entsprechende Signifikanzen erreichen, denn waren sie in der Vergangenheit nur metaphorische Übertragungen, dann werden sie in der Gegenwart zu tatsächlichen Wirklichkeiten. So hebt er hervor, dass die Anwendung politischer Praxen von biologischen Prozeduren deutlich gemacht wird, wenn die Auffassung politischer Organisationen als biologischer Organismen konkret genommen

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Vgl. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, a. a. O., S. 181 ff.

²⁹⁹ Siehe hierzu auch Agambens Titelbild-Analyse von Hobbes Leviathan-Allegorie; Giorgio Agamben, *Leviatano e Behemoth*, in: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, a. a. O., S. 33-77.

wird. Das heißt, dass der Auftrag der Politik wird, den individuellen und kollektiven Körper zu immunisieren³⁰⁰ beziehungsweise den „gesunden“ und „wahren“ Körper von dem „kranken“ und „trägen“ Fleisch zu differenzieren, um letzteres zum präventiven Schutz der biologischen Gesundheit des gesamten Organismus zu eliminieren. Dabei wird auch der implizite Punkt bloßgelegt, an dem Biopolitik in Thanatopolitik umschlägt, der sich an der Kreuzung zwischen dem Recht zum Leben und dem Recht zum Töten befindet. Das liefert nach Esposito die Erklärung, wie Demokratien in Totalitarismen haben umkippen können, die das beredteste historische Zeugnis der engen inneren Bindung zwischen Bio-Macht und Thanato-Macht sind. Das weist auch Agamben auf, der das nationalsozialistische Lager als den bio-thanato-politischen Raum schlechthin, den „*nómos* der Moderne“³⁰¹, präsentiert³⁰². Esposito weist ferner auf eine weitere Perspektive hin, die in Übereinstimmung mit Agamben die Vorstellung von dem Primat des Fleisches vor dem Körper aufwirft³⁰³. Er argumentiert, dass es nach dem Sturz der Totalitarismen das Bild des Körpers schwindet, um dem Bild des Fleisches zu weichen. Das heißt, dass einer Weigerung des politischen Körpers eine Wucherung dessen biologischer Materie nachfolgt, die einer Ent-Körperung“ zugunsten einer „Ver-Fleischung“ der Politik entspricht. Es ist nämlich so, wie wenn aus dem „politischen Körper“ das „körperlose Fleisch“ übrig bliebe und neu entstünde, um den neuesten Mittelpunkt der gegenwärtigen Politik zu besetzen. Das gilt für Esposito nicht als eine Reduzierung, sondern als eine Potenzierung der biopolitischen Dynamik, indem es um nacktes oder heiliges Leben geht, das als solches abgesondert und eingesetzt wird.

³⁰⁰ Hervorzuheben ist, dass der Begriff der Immunität beziehungsweise des negativen Schutzes des menschlichen Lebens in Espositos biopolitischer Reflexion zentral ist; siehe hierzu insbesondere die Werke: Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, a. a. O.; Roberto Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, diaphanes, Zürich Berlin 2004 (Originalausgabe: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002); Roberto Esposito, *Termini della biopolitica. Comunità, immunità e biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

³⁰¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 175.

³⁰² Siehe ebd., S. 175-189.

³⁰³ Vgl. Roberto Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, a. a. O., S. 181 ff.

Das letztere Auftreten im gegenwärtigen Abendland macht Agamben zufolge das nicht opferbare und doch tötbare Leben beziehungsweise das träge und daher eliminierbare Fleisch in Form des „lebensunwerten Lebens“³⁰⁴. Der Ausdruck wurde von Karl Binding und Alfred Hoche im 1920 erschienenen Pamphlet *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*³⁰⁵ erst geprägt, das die Zulässigkeit der Euthanasie behandelt. So wird mit dem Begriff von „lebensunwerten Leben“ die Kategorie von menschlichen Leben bezeichnet, „die so stark die Eigenschaft des Rechtsgutes eingebüßt haben, daß ihre Fortdauer für die Lebensträger wie für die Gesellschaft dauernd allen Wert verloren hat“³⁰⁶. Dabei geht es für die Autoren um „unrettbar Verlorene“³⁰⁷ oder um „unheilbar Blödsinnig[e]“³⁰⁸, denen gegenüber es „weder vom rechtlichen, noch vom sozialen, noch vom sittlichen, noch vom religiösen Standpunkt aus schlechterdings keinen Grund“ vorzuliegen scheint, „die Tötung dieser Menschen [...] nicht freizugeben.“³⁰⁹ Agambens Interesse liegt hier daran, wie es in Bindings und Hoches Abhandlung ersichtlich wird, dass die Entscheidung über das „lebensunwerte“ Leben beziehungsweise über dessen zulässige Vernichtung nicht so sehr von medizinisch-psychologischen als vielmehr von politisch-juridischen Maßstäben her rührt. Das heißt, dass es bei der Euthanasie sowie bei den Fragen, welche Bioethik zuziehen, um das Problem der Festlegung der Grenze geht, jenseits derer das Leben für prinzipiell lebensunwert und für legitim beseitigbar gehalten wird. Darin erkennt Agamben die originäre Dezision über die souveräne Ausnahme des nackten oder heiligen Lebens. Dabei geht es nicht nur darum, dass es das „wertlose“, „lebensunwerte“ Leben beschlossen wird; sondern auch darum, dass es allein durch dessen Voraussetzung das „wertvolle“, „lebenswerte“ Leben bestimmt wird. Dementsprechend

³⁰⁴ Siehe Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 145 ff.

³⁰⁵ Karl Binding, Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Meiner, Leipzig 1920.

³⁰⁶ Ebd., S. 27.

³⁰⁷ Ebd., S. 29.

³⁰⁸ Ebd., S. 31.

³⁰⁹ Ebd., S. 31 f.

analysiert Agamben die moderne Biopolitik als die souveräne Entscheidung über die Verteilung von Zonen von Wert und Unwert auf das Lebende, in der der letzte souveräne Machtbestand beziehungsweise die moderne biopolitische Souveränität besteht. „Wenn es dem Souverän [...] zu allen Zeiten zukommt, über [das nackte Leben] zu entscheiden“, wie er schreibt, „dann [ist] [...] im Zeitalter der Biopolitik [...] derjenige souverän, der über den Wert oder Unwert des Lebens als solches entscheidet.“³¹⁰ Daher gilt die neueste Kategorie des „wertlosen“ oder „lebensunwerten“ Lebens als „die extreme Metamorphose des tötbaren und nicht opferbaren Lebens [...], das der *homo sacer* verkörpert und auf dem sich die souveräne Macht gründet.“³¹¹ So Agamben:

Die neue Kategorie eines >wertlosen< oder >lebensunwerten Lebens< entspricht exakt, wenngleich in einer wenigstens dem Anschein nach anderen Richtung, dem nackten Leben des *homo sacer* und kann leicht [...] erweitert werden. Es scheint so, als ginge jede Wertung und jede >Politisierung< [...] zwangsläufig mit einer erneuten Entscheidung über die Schwelle einher, jenseits deren das politisch relevante Leben aufhört, um nun mehr >heiliges Leben< zu sein und als solches straflos eliminiert werden zu können. Jede Gesellschaft legt diese Grenze fest, jede Gesellschaft – auch die modernste – entscheidet darüber, welches ihre *homines sacri* [...] sind. Es ist sogar möglich, daß diese Grenze, von der die Politisierung und die *exceptio* des natürlichen Lebens in der staatlichen Rechtsordnung abhängt, sich in der abendländischen Geschichte immer nur ausgedehnt hat und heute – im neuen biopolitischen Horizont der Staaten mit nationaler Souveränität – notwendigerweise durch das Innere jedes menschlichen Lebens und jedes Bürgers geht. Das nackte Leben ist nicht mehr an einem besonderen Ort oder in einer definierten Kategorie eingegrenzt, sondern bewohnt den biologischen Körper jedes Lebewesens.³¹²

Erst wenn die neueste Kategorie des „lebensunwerten“ Lebens in den bio-thanato-politischen Zusammenhang, welchem sie entstammt, wieder gestellt wird, wird auch die ausgesprochene Gewalt bloß gelegt, die der gegenwärtigen Politik eignet. Denn innerhalb des Horizonts, in dem all Politik Ausnahme und all Leben nackt oder heilig wird, wird nicht nur die politische Grenze, von der die Unwertigkeit beziehungsweise die Heiligkeit des Lebens abhängt, zu jeder Zeit modifiziert, sondern auch die souveräne Deziision, von

³¹⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 151.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd., S. 148.

der die Bestimmung der Grenze herrührt, auf weitere Bereiche expandiert. So schreibt Agamben:

Wenn es in jedem modernen Staat eine Linie gibt, die den Punkt bezeichnet, an dem die Entscheidung über das Leben zur Entscheidung über den Tod und die Biopolitik somit zur Thanatopolitik wird, dann erweist sich diese Linie heute nicht mehr als feste Grenze, die zwei klar unterschiedene Bereiche trennt. Sie ist beweglich und verschiebt sich in immer weitere Bereiche des sozialen Lebens, wo der Souverän immer mehr nicht nur mit dem Juristen, sondern auch mit dem Arzt, dem Wissenschaftler, dem Experten und dem Priester symbiotisiert.³¹³

Agambens Analyse gemäß liefert also der neuartige Begriff des lebensunwerten Lebens die letzte Variante der uralten Figur des heiligen Menschen, „dessen bedeutende Funktion in der modernen Politik“ er „zu erweisen beabsichtig[t]“. ³¹⁴ Denn dem Philosophen zufolge führt der *homo sacer* paradigmatisch die *conditio humana* vor, welche dem modernen Menschen innewohnt, auf dessen nacktes Leben sich die doppelte Gewalt der politischen Tradition auswirkt. Dabei weist Agamben darauf hin, dass diese in der gegenwärtigen Epoche der vollständigen Biopolitik so intensiv geworden ist, wie sie in den vorhergehenden Zeitaltern nie gewesen ist, da die Nacktheit oder die Heiligkeit des Menschenlebens dem Am-Leben-Sein der Bürgergemeinschaft virtuell koextensiv geworden ist. Das heißt, dass das nackte Leben des heiligen Menschen in das eines jeden Bürgers eingedrungen ist, so dass die Ausgesetztheit der souveränen Macht über das Leben und über den Tod allen und jederzeit potenziell anhftet. „Wenn es heute keine vorbestimmbare Figur des *homo sacer* [...] mehr gibt“, so schreibt er, „so vielleicht deshalb, weil wir alle virtuell *homines sacri* sind.“ ³¹⁵ In diesem Zusammenhang problematisiert Agamben, sich wiederholt an Benjamin und Arendt anlehnend, das Prinzip der Heiligkeit des Lebens, das der modernen Demokratie und dem modernen Nationalstaat zugrunde liegt.

³¹³ Ebd., S. 130.

³¹⁴ Ebd., S. 18.

³¹⁵ Ebd., S. 124.

Denn ist nun heiliges Leben ursprünglich nur nacktes Leben³¹⁶, dann tritt die Heiligkeit, „die man heute [...] als Menschenrecht [...] geltend machen möchte“³¹⁷, in ganz anderes Licht. Dabei wird bei Foucault sowie bei Agamben betont, dass es sich um einen fundamentalen Denkfehler handle, durch den sich die demokratischen Menschenrechtserklärungen im kollektiven Bewusstsein des modernen Abendlandes durchgesetzt hätten. So schreibt der eine:

Lassen wir uns nicht täuschen durch die Einführung geschriebener Verfassungen auf der ganzen Welt seit der Französischen Revolution, durch die zahllosen und ständig novellierten Gesetzbücher, durch eine unaufhörliche und lärmende Gesetzgebungstätigkeit: das alles sind Formen, die eine wesenhaft normalisierende Macht annehmbar machen.³¹⁸

Und so der andere:

Nun ist es an der Zeit, damit aufzuhören, die Erklärungen der Menschenrechte als wohlfeile Proklamationen von ewigen metajuridischen Werten anzuschauen, die [...] den Gesetzgeber zu Respekt vor ewigen ethischen Prinzipien verpflichten sollen, um ihre reale historische Funktion bei der Herausbildung des modernen Nationalstaates zu betrachten.³¹⁹

Wie für Benjamin und Arendt, so ist es auch für Foucault und Agamben verdächtig, dass die Demokratie mit der Erklärung der Menschenrechte zum Schutz der Lebensform entsteht, die der griechischen *zōé* beziehungsweise dem natürlichen Leben entspricht. Das

³¹⁶ Agamben erinnert hier daran, dass das Prinzip der Heiligkeit des Lebens im klassischen Denken überhaupt nicht existiert und bei der Figur des heiligen Menschen beziehungsweise des straflos tötbaren und nicht opferbaren Menschen auf ein menschliches Leben als solches erstmals bezogen wird: „Das Prinzip der Heiligkeit des Lebens ist uns so vertraut geworden, daß wir zu vergessen scheinen, daß das alte Griechenland, dem wir den Großteil unserer ethisch-politischen Konzepte verdanken, [...] dieses Prinzip nicht kannte [...]. Die Opposition von *zōé* und *bíos* [...] (das heißt von Leben im allgemeinen und der qualifizierten, den Menschen eigenen Lebensart), die doch so entscheidend ist für die Anfänge der abendländischen Politik, enthält nichts, was an ein Vorrecht oder eine Heiligkeit des Lebens als solchen denken ließe; [...] heilig wurde es nur mittels einer Reihe von Ritualen, deren Zweck gerade darin bestand, es aus seinem profanen Kontext herauszulösen. [...] Wenn das zutrifft, wann und auf welche Weise ist dann ein menschliches Leben zum ersten Mal für sich selbst als heilig betrachtet worden? [...] [das] Lemma *sacer mons* [bewahrt uns] das Gedächtnis der Figur [des *homo sacer*] [...], in der sich die Heiligkeit zum ersten Mal mit einem menschlichen Leben als solchem verbunden findet.“; ebd., S. 77 ff.

³¹⁷ Ebd., S. 93 .

³¹⁸ Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, a. a. O., S. 139.

³¹⁹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 136.

heißt, dass sie von Anfang an die Politisierung der *zōé* einfordert und die Prolifizierung des nackten Lebens freisetzt, das aber ursprünglich genau die bedingungslose Unterwerfung des menschlichen Lebens unter die souveräne Macht darstellt. Die moderne Demokratie, indem sie auf den Schutz des natürlichen Lebens gerichtete Maßnahmen in Grundgesetzformen beziehungsweise von dem Schutz des juridischen Gewands entblöbte Leben in Lebensformen zu verwandeln und „sozusagen den *bíos* der *zōé* zu finden“³²⁰ versucht, wiederholt und vervollständigt die Normierung des Lebenden. Sie, anders gesagt, führt die originäre *exceptio* der *zōé* in die politische Ordnung aus und erlegt dem nackten Leben der gesamten Gemeinschaft den souveränen Bann auf. So weist Agamben auf, dass die modernen demokratischen Menschenrechtserklärungen immer nur an dem impliziten politischen Dispositiv teilhaben, das, indem es das Leben heiligspricht und ihm Rechte zugesteht, die stille Einschreibung des nackten Lebens in die politische Macht organisiert, „wie wenn es zwischen der Heiligkeit des Lebens und der Macht des Rechts eine geheime Komplizenschaft gäbe.“³²¹ So liest man in *Homo Sacer*:

Die Erklärung der Menschenrechte stellt die originäre Figur der Einschreibung des natürlichen Lebens in die juridisch-politische Ordnung des Nationalstaates dar. Jenes natürliche nackte Leben, das [...] in der antiken Welt [...] als *zōé* klar vom politischen Leben (*bíos*) abgegrenzt war, wird nun erstrangig in der Struktur des Staates und bildet sogar das irdische Fundament der staatlichen Legitimität und der Souveränität. [...] [Das] bedeutet, daß die Geburt – das heißt, das natürliche nackte Leben als solches – zum ersten Mal [...] zum unmittelbaren Träger der Souveränität wird. Das Prinzip der Nativität und das Prinzip der Souveränität [...] vereinigen sich [...] im Körper des >souveränen Subjekts<, um das Fundament des neuen Nationalstaats zu bilden.³²²

Daher rühre auch die spezifische Aporie der westlichen Demokratie, die darin bestehe, „die Freiheit und Glückseligkeit der Menschen am selben Ort – dem >nackten Leben< – ins

³²⁰ Ebd., S. 20.

³²¹ Ebd., S. 76 f.

³²² Ebd., S. 136 f.

Spiel bringen zu wollen, der doch ihre Verknechtung bezeichnete.³²³ Denn nicht einen *bíos*, sondern eine *zōé politiké* beziehungsweise nicht einen politisch qualifizierten Bürger, sondern einen biopolitisch nackten Körper setzt die moderne westliche Demokratie als das fundamentale politische Subjekt. So schreibt Agamben:

Auf diese Weise [stellt] die [...] europäische Demokratie nicht *bíos*, das qualifizierte Leben des Bürgers, [...] sondern *zōé*, das nackte Leben in seiner Namenlosigkeit, das als solches in den souveränen Bann genommen wird, ins Zentrum ihres Kampfes [...]. Was da [...] ans Licht tritt, [...] ist einmal mehr der Körper des *homo sacer* und einmal mehr das nackte Leben. Das ist die Stärke und zugleich der innerste Widerspruch der modernen Demokratie: Sie schafft das heilige Leben nicht ab, sondern zersplittert es, verstreut es in jedem einzelnen Körper, um es zum Einsatz in den politischen Konflikten zu machen. Und hier liegt die Wurzel ihrer geheimen biopolitischen Bestimmung: Derjenige, der sich [...] als Träger der Menschenrechte und mit einem merkwürdigen Oxymoron als das neue souveräne Subjekt (*subiectus superaneus*, das was zugleich unten und am höchsten ist) präsentieren wird, kann sich als solches nur dadurch konstituieren, daß er die souveräne Ausnahme wiederholt und in sich selbst [...] das nackte Leben isoliert.³²⁴

So erhält die moderne Politik, indem sie die Ausnahmebeziehung erneuert, die souveräne Unterjochung des menschlichen Lebens in der politischen Macht in ständiger Bewegung. Agamben zufolge gründet sich also die moderne westliche Demokratie immer noch in dem uralten souveränen Bann, unter dem heutige Bürger als heilige Menschen leben. Agambens Arbeit zielt daher einerseits darauf, die Aporie ins Bewusstsein des Okzident zu heben; andererseits darauf, den Bann als das Prinzip der Politik zu zeigen. „Diese Struktur des Banns“, wie er schreibt, „müssen wir in den politischen Beziehungen und den öffentlichen Räumen, in denen wir auch heute noch leben, zu erkennen lernen.“³²⁵ Denn werden Politik zu Biopolitik und Bürger zu *homines sacri*, dann ist das nur deshalb möglich, weil der Bann die Struktur der Politik bildet. So Agamben:

³²³ Ebd., S. 20.

³²⁴ Ebd., S. 132 f.

³²⁵ Ebd., S. 121.

Indem Aristoteles [...] den >schönen Tag< [...] des einfachen Lebens den >Beschwerlichkeiten< des politischen *bíos* entgegensetzte³²⁶, gab er der Aporie, die der abendländischen Politik zugrunde liegt, ihre vielleicht schönste Ausformulierung. Die vierundzwanzig Jahrhunderte, die seither verfließen sind, haben keine anderen als vorläufige und unwirksame Lösungen gebracht. Es ist der Politik in der Ausführung des metaphysischen Auftrags, der sie zunehmend die Form einer Biopolitik hat annehmen lassen, nicht gelungen, die Verbindung herzustellen, die den Bruch zwischen *zōé* und *bíos* [...] hätte überwinden sollen. Das nackte Leben bleibt in diesem Bruch in der Form der Ausnahme eingefasst, das heißt als etwas, das nur durch eine Ausschließung eingeschlossen wird.³²⁷

Aus dieser Perspektive möchte man Foucaults und Agambens Theorien in das komplexe Bild einheitlich konvergieren lassen, das in der folgenden Weise summarisch zusammengefasst werden könnte: nur weil die souveräne Ausnahme oder der souveräne Bann die grundlegende Struktur der abendländischen Politik bildet, hat es Biopolitik erst geben können; nur weil sich die politische Moderne durch den doppelten Umstand der Normalisierung des Ausnahmezustandes und der Vorrangstellung des nackten Lebens auszeichnet, hat Politik zu Biopolitik zunehmend werden können; und, so Agamben, „nur weil die Politik in unserer Zeit vollständig Biopolitik [...] ist“³²⁸, hat sich die Lebensmachttechnologie entwickeln und durchsetzen können. Mit anderen Worten hätte die Biomacht, die Foucaults Analyse gemäß den biologischen Körper des Individuums und der Gattung investiert, innerhalb eines politischen Horizonts erst entstehen können, der sich Agambens Untersuchung zufolge in einen normalisierten Ausnahmeraum schon transformiert hatte, wo alle Politik *exceptio* und alle Bürger *homines sacri* geworden waren.

³²⁶ Agamben verweist hier auf den in *Homo Sacer* vorher zitierten Ausschnitt aus der *Politik*, in dem Aristoteles den schönen Tag (*euhēmería*) im Sinne von Glücksgefühl dem natürlichen Leben (*zōé*) gleichsetzt und ihn den Beschwerlichkeiten des politischen Lebens (*bíos*) gegenüberstellt: „Und das [dem Guten gemäß zu leben] ist nun besonders das Ziel, sowohl für alle in Gemeinschaft als auch voneinander getrennt. Sie kommen aber auch bloß um des Lebens willen zusammen, und sie verfügen zusammen über eine politische Gemeinschaft. Vielleicht liegt nämlich schon ein Teil des Guten im Leben allein an sich. Wenn die Beschwerlichkeiten des Lebens nicht zu sehr überhandnehmen, so ist es klar, daß viele Menschen in ihrem Verlangen nach Leben [*zōé*] reichlich Not ertragen, als gäbe es in diesem ein gewisses Glücksgefühl [*euhēmería*] und eine natürliche Annehmlichkeit.“; Aristoteles, *Politik*, hg. v. Wolf, Ursula, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994, 1278b, 23-30.

³²⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 21.

³²⁸ Ebd., S. 128.

3. Zum Werk Georg Büchners

3.1. Das Gesellschaftliche: soziale Frage und politische Aporie

Im literarischen Schaffen und politischen Denken des Poeten und Aktivisten Georg Büchners gilt das Gesellschaftliche als der Grundgedanke. Diesbezüglich hat die Forschungsliteratur insbesondere zwei Hauptperspektiven hervorgehoben. Die eine ist, dass Büchner das Motiv des Sozialen mit dem Motiv des Politischen verknüpft; die andere ist, dass er es in der Persona des Volks vorführt (sei es in der Kollektivfigur oder in der Individualfigur der hessischen Bauer in *Der Hessische Landbote*³²⁹, der französischen Bürger in *Dantons Tod*³³⁰, der Popoer Untertanen in *Leonce und Lena*³³¹ beziehungsweise des einfachen Soldaten in *Woyzeck*³³² und des jungen Protagonisten in *Lenz*³³³), welches er jedoch nicht als politischen Körper, sondern als biologischen Körper vorstellt, wobei es nämlich nicht so sehr um dessen Rechte, als vielmehr um dessen Physis geht³³⁴. Hierzu hat Horn betont, dass der Dichter das Volk auf der Ebene nicht des Politischen, sondern des Physischen darbiere. Das heißt, dass er es als die Gesamtheit nicht von staatlichen Bürgern mit politischen Rechten, sondern von lebendigen Körpern mit physischen Nöten darstelle. So Horn:

³²⁹ Georg Büchner, *Der Hessische Landbote*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 39-65.

³³⁰ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 67-133.

³³¹ Georg Büchner, *Leonce und Lena. Ein Lustspiel*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 159-195.

³³² Georg Büchner, *Woyzeck*, Lesefassung erarbeitet von Lehmann, Werner R., in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 233-255.

³³³ Georg Büchner, *Lenz*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 135-158.

³³⁴ Siehe hierzu Theo Buck, *Zur Einschätzung und Darstellung des Volkes*, in: *Büchner-Studien*, Rimbaud Verlag, Aachen 2000, Bd. II, S. 9-39; Roberta Carnevale, "In carne e ossa": *il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, a. a. O., S. 59-137; Gerhard Friedrich, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten. Der menschliche Körper als Schlachtfeld und Bildraum von Geschichte*, in: *AION* 5.3 (1995), S. 1-47; Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Dantons Tod*, a. a. O.; Hans-Thies Lehmann, *Dramatische Form und Revolution in Georg Büchners Dantons Tod und Heiner Müllers Der Auftrag*, a. a. O.; Barbara Natalie Nagel, *The Spirit of Matter in Büchner*, a. a. O.; Clemens Pornschlegel, *Volk*, a. a. O.

Büchner fragt nicht mehr nur nach den rechtlichen und vertraglichen Bedingungen einer Einheit, er fragt nach dem physischen Zustand des Volks-Leibs, der nichts anderes sein kann als die Gesundheit oder Krankheit, der Überfluß oder Mangel all jener vereinzelt [...], lebendige[n], sich ernährende[n], sexuelle[n], sich fortpflanzende[n], [...] kranke[n] oder gesunde[n], [...] hungernde[n] oder satte[n], [...] vitale[n] oder alternde[n] Körper, aus denen die Gemeinschaft besteht.³³⁵

Von hier aus lässt sich die büchnersche Problematik in der biopolitischen Perspektive entfalten. Denn der konjunkturelle Umstand, dass die soziale Darstellung auf der politischen Dimension fußt und nach den materiellen Bedingungen lebendiger Bürger als leiblicher Körper fragt, scheint das zentrale Thema des Gesellschaftlichen in die moderne Frage des Biopolitischen zu rücken. In diesem Zusammenhang wird sich zeigen, dass Büchner die Gesellschaftsentstehung im Sinne der Moderne und mithin die Grundveränderung am Wesen der Politik seziert, wie schon im Erstlingsdrama sichtbar wird. Unter diesen Prämissen wird also versucht, Büchners spezifische Volksdarstellung und seine szenische Revolutionsdarbietung in *Dantons Tod* anhand Arendts politischer Theorie und ihrer historischen Analyse in *Vita activa* beziehungsweise in *Über die Revolution* auszulegen.

Im Frühling 1834 schreibt Büchner an die Verlobte Louise Wilhelmine Jaeglé den sogenannten Fatalismusbrief, wo er ihr unter anderem mitteilt, dass er „seit [...] Tagen [...] die Geschichte der Revolution“³³⁶ studiert. Im Sommer verfasst er mit dem Pfarrer Friedrich Ludwig Weidig das achtseitige Pamphlet *Der Hessische Landbote*, wo er das hessische Landvolk auffordert, gegen dessen soziale Missstände aufzustehen. Im Winter beginnt er mit der Niederschrift dessen ersten Dramas *Dantons Tod*, wo er sich mit der Reinszenierung beziehungsweise mit der Reelaborierung der Französischen Revolution befasst. Offensichtlich ist, dass Büchner sich der Revolution in Frankreich zuwendet,

³³⁵ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 242 ff.

³³⁶ Georg Büchner, *Briefe*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 271-326, S. 288.

während er sich die Revolution in Deutschland erhofft. Verwunderlich ist daher nicht so sehr, dass er die Französische Revolution zu dessen dramatischer Materie macht, als vielmehr, dass er sie in deren drastischstem Moment malt. Diesbezüglich hebt Horn hervor, dass Büchner „nicht den glorreichen Sturm auf die Bastille, nicht die Versammlung vom Jeu de Paume, mithin die heroischen und symbolischen Momente der Revolution [...], sondern den Tiefpunkt revolutionärer Selbstzerfleischung [wählt].“³³⁷ Zwar lässt er das Drama in dem Frühjahr 1794 beziehungsweise in der Terrorphase spielen, als die Revolution deren blutigsten Punkt erreicht und das Volk dessen brutalstes Gesicht zeigt. Daraus lässt sich folgern, indem der Autor den nahen Aufruhr sowie den niedrigen Stand befördert, dass eine solche Auswahl nun eine gezielte Absicht bekundet. Hierzu postuliert Horn, dass das büchnersche Drama darauf ziele, das fundamentale Problem zu zeigen, das die Französische Revolution stellt:

Er [Büchner] wählt diesen Moment als Moment einer radikalen Zuspitzung des revolutionären Impetus, einer Zuspitzung, in der sich auch die Aporien der politischen Ideale zeigen, für die die Revolution angetreten war. Büchner liefert so eine Analytik der Revolution, die auf deren blinden Fleck verweist: eine Politik, die die Konvergenz von Gesetz und Physis [...] zwar auf ihre Fahnen schreibt, aber gerade nicht einzulösen im Stande ist. [...] In der Terreur stößt die Revolution im Gestus der Selbstzerfleischung auf ihren eigenen blinden Fleck.³³⁸

Auf diesem Weg scheint der Fleck, den Horn als die Crux bezeichnet, welche die Revolution in der Terreur erkennt, auf die Aporie zu weisen, die Arendt an die Wende bindet, welche die Politik in der Moderne erfährt. Wie schon erläutert, sieht Arendt vom theoretischen Standpunkt aus die Änderung als die Ausweitung der *oikìa* in die *pólis* beziehungsweise des Sozialen in das Politische an, wodurch sich private und präpolitische Dringlichkeiten in öffentliche und politische Angelegenheiten verwandeln. Vom historischen Standpunkt aus führt sie sie auf die Französische Revolution beziehungsweise

³³⁷ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 246.

³³⁸ Ebd., S. 246 ff.

auf die Jakobinische Regierung zurück, welche deren Fokus und deren Zweck von der Republik auf das Volk sowie von dem „Wille[n] zur Freiheit“³³⁹ auf das „Verlangen nach Befreiung“³⁴⁰ verlagert. Nun scheint Büchners Darstellung genau Arendts Diagnose dieser bestimmten Gegebenheiten in deren dramatischen Geschehnissen zu schildern. Zwar scheint der eigentliche Kern des Dramas weniger die politische Fehde der „Revolutionsparadegäule“³⁴¹ als vielmehr die soziale Sache des Volks zu sein, wie weiter unten genauer erörtert wird.

„Die soziale Revolution ist noch nicht fertig“³⁴², lässt Büchner Robespierre bereits im ersten Akt betont erklären. Von Anfang an macht das Drama klar, dass sich die Revolution nicht um die Sache der Republik, sondern um die Sache des Volks beziehungsweise nicht um das Politische, sondern um das Soziale dreht. Auf diese Weise scheint Büchners Drama also Arendts Diagnose der „Akzentverlagerung von der Republik auf das Volk“³⁴³ vorzuführen, welche den Revolutionsverlauf von dem Politischen auf das Soziale verschiebt. Zwar gilt die soziale Divergenz als das zentrale Dramenmotiv, welche Volksangehörige und Revolutionäre trennt, wobei sie sich den einen und den anderen als biologische Belastung beziehungsweise als politische Forderung stellt. So wie Arendt in *Über die Revolution*, scheint Büchner in *Dantons Tod* somit den Brennpunkt des Geschehens in Begriffen des Eintretens des Sozialen in das Politische und zwar des Volks als biologischer Entität in die Revolution als politisches Ereignis bloßzulegen. Bezeichnend dafür ist, dass die Rede des Biologischen und die Rede des Politischen in der Rhetorik des Dramas verwoben sind. Hierzu lässt sich eine Doppelsemantik verfolgen, welche den Einbruch des Biologischen in das Politische oder „den Einschlag des Körpers in die

³³⁹ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 37.

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ Vgl. Walter Hinderer, *Büchner-Kommentar zum dichterischen Werk*, Winkler, München 1977, S. 49.

³⁴² Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 85.

³⁴³ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 96.

Politik³⁴⁴ verbildlicht, wie Lehmann ihn bezeichnet hat. Dabei handelt es sich um eine Kleidungssemantik einerseits und um eine Körpersemantik andererseits, welche sich auf die Staatspolitik beziehungsweise auf den Volkskörper beziehen, wie die Desmoulins-Figur formuliert:

CAMILLE. Die Staatsform muß ein durchsichtiges Gewand sein, das sich dicht an den Leib des Volkes schmiegt. Jedes Schwellen der Adern, jedes Spannen der Muskeln, jedes Zucken der Sehnen muß sich darin abdrücken. Die Gestalt mag nun schön oder häßlich sein, sie hat einmal das Recht zu sein wie sie ist, wir sind nicht berechtigt ihr ein Röcklein nach Belieben zuzuschneiden.³⁴⁵

So wie das Gewand an den Körper muss sich der Staat an das Volk beziehungsweise das Politische an das Soziale schmiegen. Wie Arendts Revolutionsstudie, zeigt Büchners Revolutionsdrama also die Parifikation des Sozialen mit dem Politischen und mithin die Identifikation der biologischen Dringlichkeiten mit den politischen Angelegenheiten. Zwar stellt das Drama dar, wie die biologischen Ansprüche des bedürftigen Volks zu den politischen Aufgaben der proklamierten Revolution werden, indem es weniger im Politischen als vielmehr im Biologischen ist, dass der neuralgische Punkt beziehungsweise die grundsätzliche Kluft wurzelt, welche die gemeinsame Sache sowie die staatliche Einheit verhindert. Hierzu stellt Horn fest, dass Büchner das politische Problem der Revolution als das physische Problem der Körper erfasse, worin er „de[n] Grund ihres [der Menschen] Uneins-Seins³⁴⁶ erkenne. So Horn:

Was er dabei entdeckt, ist eine Ungleichheit dieser Körper, die jenseits aller juristischen Gleichheit der proklamierten Einheit hohnspricht und sie zugleich auf ihren blinden Fleck verweist: die Physis. [...] Nicht umsonst wird die politische Aufgabe [...] in *Danton's Tod* von Anfang an in einer Rede über Körper – den Leib der >allerliebsten Sünderin Frankreich<, aber auch die arbeitenden, hungernden und begehrenden Körper ihrer Bürger – gefaßt. [...] Diese [...] Ungleichheit [...] ist für Büchner der eigentliche Kern des politischen Problems,

³⁴⁴ Hans-Thies Lehmann, *Dramatische Form und Revolution in Georg Büchners Dantons Tod und Heiner Müllers Der Auftrag*, a. a. O., S. 138.

³⁴⁵ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 71.

³⁴⁶ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 247.

[...] die jede Gemeinschaft unmöglich macht. Seine [...] Durcharbeitung der Französischen Revolution zielt darauf, genau dieses Problem [...] freizulegen [...].³⁴⁷

Der Körperungleichheit sowie der Einheitsunmöglichkeit liegt die Notwendigkeit zugrunde. So wie Arendt in *Über die Revolution*, tut auch Büchner in *Dantons Tod* dar, dass das Volk genau die Nöte mitbringt, die ihm der Leib auferlegt. Wie die Denkerin, zeigt der Dichter zwar das Volk im Licht der dringenden Notwendigkeit beziehungsweise der biologischen Notwendigkeit. Ersichtlich ist, dass die Dramenfiguren auf den Plan des Biologischen auf die Bühne treten. Das heißt, dass sie sich angesichts des Biologischen und des Benötigten untereinander uniformieren beziehungsweise voneinander unterscheiden. Das wird in einer Aussage Desmoulins im vierten Aufzug klar:

CAMILLE. [...] Die Unterschiede sind so groß nicht [...]. Schlafen, Verdaun, Kinder machen das treiben Alle, die übrigen Dinge sind nur Variationen aus verschiedenen Tonarten über das nehmliche Thema.³⁴⁸

Nivellieren sich alle also aufgrund deren biologischer Triebe („CAMILLE. [...] Schlafen, Verdaun, Kinder machen das treiben Alle“³⁴⁹), variieren sie doch aufgrund deren zu befriedigender Nöte („CAMILLE. [...] die [...] Variationen aus verschiedenen Tonarten über das nehmliche Thema“³⁵⁰). Dadurch wird eine Spannung entfacht, welche der Spaltung entspricht, welche Volksangehörige und Revolutionäre beziehungsweise Notwendigkeit-Habende und Notwendigkeit-Nicht-Habende trennt. Auffallend ist, dass sich den schön angezogenen, gut ernährten und sexuell genießenden Revolutionärenkörpern spiegelbildlich die lumpig gekleideten, ständig hungernden und reproduktiv verhinderten Volksangehörigenkörper entgegenstellen. Hervorzuheben ist hierzu, dass die in Arendts Studie analysierte programmatische Verschiebung in der Jakobinerherrschaft auf die

³⁴⁷ Ebd., S. 242 ff.

³⁴⁸ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 128.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd.

Sansculottenrechte nun eine in Büchners Drama zu pointierende semantische Entsprechung in der Darstellung von den Volksangehörigen findet. Leitmotivisch sind dabei die Verweisungen auf die Volksnotwendigkeit von „Kleidung, Nahrung und Reproduktion der Gattung“³⁵¹.

Eng verbunden mit dem Motiv der Notwendigkeit ist ferner das Motiv der Gewalt, welches Büchners Volk charakterisiert. Zwar tritt das „Volk“ als den „Minotaurus“³⁵² auf, „der wöchentlich seine Leichen haben muß“³⁵³, wie Lacroix sagt. Der Grund dafür liegt darin, wie Arendt seziert, dass die Verbindung von Notwendigkeit und Revolution zur Verbreitung von Gewalt und Terror führt. Arendts Auffassung nach bilden die potenten Kräfte der Notwendigkeit und der Gewalt die paradigmatischen Komponenten des Präpolitischen oder des Sozialen, indem die Gewalt das Mittel bereitstellt, wodurch die Notwendigkeit des Lebens bewältigt wird, um die Freiheit der Welt zu bekommen³⁵⁴. Arendt folgert daraus, dass das Volk, zusammen mit der Notwendigkeit, womit es belastet wird, auch die Gewalt, womit es sich davon zu befreien pflegt, auf dem Schauplatz der Revolution mit sich bringt³⁵⁵. So wie Arendt in *Über die Revolution*, zeigt also Büchner in *Dantons Tod*, dass die brutale Volksgewalt aus der biologischen Volksnotwendigkeit entspringt. Zwar macht das Drama klar, wie das Volk die Gewalt benutzt, um die Notwendigkeit – von Kleidung, Nahrung und Reproduktion – zu besiegen. Aus dieser Perspektive lässt sich auch das in der umfangreichen Forschungsliteratur unterstrichene Kannibalismusmotiv lesen, welches das Volk auszeichnet. Zwar übt das Volk die Gewalt gegen die Feinde der Republik aus, um dessen Hunger mit deren Fleisch zu stillen („1. BÜRGER. Unsere Weiber und Kinder schreien nach Brod, wir wollen sie mit

³⁵¹ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 75.

³⁵² Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 80.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Siehe hierzu Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, a. a. O., S. 38 ff.

³⁵⁵ Siehe hierzu Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 146.

Aristokratenfleisch füttern³⁵⁶; „3. BÜRGER. [...] wir wollen ihnen das Fett auslassen und unsere Suppen mit schmelzen³⁵⁷), dessen Durst mit deren Blut zu löschen („3. BÜRGER. [...] Die paar Tropfen Bluts vom August und September haben dem Volk die Backen nicht rot gemacht. [...] Wir brauchen einen Platzregen³⁵⁸; „CAMILLE. [...] Das [Blutgerüst] ist ein klassisches Gastmahl, wir liegen auf unsern Plätzen und verschütten etwas Blut als Libation³⁵⁹) und dessen Leib mit deren Haut zu kleiden („LACROIX. [...] d[as] Volk [...] läuft [...] barfuß in den Gassen und will sich aus Aristokratenleder Schuhe machen³⁶⁰; „3. BÜRGER. Wir wollen ihnen die Haut von den Schenkeln ziehen und uns Hosen daraus zu machen³⁶¹). Beispielhaft dafür ist die Szene am Ende des Stücks, in der sich eine dem Volk zugehörige Frau mit ihren vor Hunger schreienden Kindern durch die auf dem Revolutionsplatz versammelte Menge durchzudrängen versucht, um sie die Exekution Dantons zusehen zu lassen und sie dadurch still zu machen, als wenn das Spektakel der Guillotine sie sättigen könnte („EIN WEIB MIT KINDERN. Platz! Platz! Die Kinder schreien, sie haben Hunger. Ich muß sie zusehen machen, daß sie still sind. Platz!³⁶²). In dieser Hinsicht hebt Lehmann hervor, das Drama zeige ein Volk, „dem sich der Hass auf alle, denen es besser geht, tief in den Körper gesenkt hat. Sein Wunsch ist Brot – und Rache.“³⁶³ Auf dieser Linie wird sich zeigen, dass der Spannung, die die Volksnotwendigkeit auslöst, die Stringenz entspricht, der die Volksgewalt gehorcht. Wie Lehmann betont, richtet das Volk dessen Hass gegen die Besser-Gehenden beziehungsweise dessen Gewalt gegen die Notwendigkeit-Nicht-Habenden. Das taucht in

³⁵⁶ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 75.

³⁵⁷ Ebd., S. 74.

³⁵⁸ Ebd., S. 75.

³⁵⁹ Ebd., S. 131.

³⁶⁰ Ebd., S. 80.

³⁶¹ Ebd., S. 74.

³⁶² Ebd., S. 130.

³⁶³ Hans-Thies Lehmann, *Dramatische Form und Revolution in Georg Büchners Dantons Tod und Heiner Müllers Der Auftrag*, a. a. O., S. 140.

einer Aussage des Bürgers im ersten Aufzug auf, welche erneut die Sansculottenrechtesemantik explizit aufweist:

1. BÜRGER. [...] Ein Messer für die Leute, die das Fleisch unserer Weiber und Töchter kaufen! Weh über die, so mit den Töchtern des Volkes huren! Ihr habt Kollern im Leib und sie haben Magendrücken, ihr habt Löcher in den Jacken und sie haben warme Röcke, ihr habt Schwielen in den Fäusten und sie haben Samthände. Ergo ihr arbeitet und sie tun nichts, ergo ihr habt's erworben und sie haben's gestohlen; ergo, wenn ihr von eurem gestohlenen Eigentum ein paar Heller wieder haben wollt, müßt ihr huren und betteln; ergo sie sind Spitzbuben und man muß sie totschiagen.³⁶⁴

Die Logik, wonach diejenigen ums Leben gebracht werden müssen, welche von Nöten nicht belastet sind, kommt an zahlreichen Punkten des bühnerschen Dramas zutage („3. BÜRGER. [...] Totgeschlagen, wer kein Loch im Rock hat!“; „1. BÜRGER. Totgeschlagen, wer lesen und schreiben kann!“; „2. BÜRGER. Totgeschlagen, wer auswärts geht!“³⁶⁵). Bezeichnend dafür ist die Episode zu Beginn des Dramas, in der einige wütende Männer aus dem Volk einen jungen Menschen auf die Straße schleppen und ihm an die Laterne aufzuhängen drohen:

ALLE *schreien*: totgeschlage, totgeschlage!
[...]
EINIGE STIMMEN: Er hat ein Schnupftuch! ein Aristokrat! an die Laterne! an d. Late!
2. BÜRGER. Was? er schneuzt sich die Nase nicht mit den Fingern? An die Laterne! [...]
JUNGER MENSCH. Ach meine Herren!
2. BÜRGER. Es gibt hier keine Herren! An die Laterne!³⁶⁶

Evident ist hierzu, dass die Gewalt von der Menge gegen den Jungen durch den Umstand entfacht wird, dass er ein Taschentuch *hat* („EINIGE STIMMEN: Er hat ein Schnupftuch!“³⁶⁷), während sie es *nicht haben* („2. BÜRGER. Was? er schneuzt sich die

³⁶⁴ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 73 f.

³⁶⁵ Ebd., S. 74.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Ebd.

Nase nicht mit den Fingern?³⁶⁸), woraus sie folgern, dass er deswegen ein Aristokrat beziehungsweise ein Notwendigkeit-Nicht-Habender sein mag („EINIGE STIMMEN: [...] ein Aristokrat!³⁶⁹), welcher deshalb ums Leben gebracht werden muss („ALLE [...]: totgeschlage, totgeschlage!“; „EINIGE STIMMEN: [...] an die Laterne!³⁷⁰).

Diese Stringenz „Notwendigkeit-Nicht-Haben ergo Totschlagen“ wird dann Dantons Schicksal bestimmen, welches Büchners Stück betitelt. Dabei wird sich zeigen, wie die biologische Notwendigkeit des Volks auch die politischen Ereignisse der Revolution steuert. Es lohnt sich hierzu, an zwei Passagen zu erinnern, aus deren paralleler Lektüre sich eine prinzipielle Perspektive erschließt. Es geht zum einen um den Passus aus der Studie Arendts, wo die Denkerin betont, dass „unter den Männern, die durch die Revolution an die Macht [kamen], [...] sich nur die halten [konnten], welche zu Wortführern der Massen [...] und [...] der elementaren Notwendigkeit [wurden]“³⁷¹, welcher diese gehorchten. Zum anderen geht es um den Punkt aus dem Brief Büchners an den Freund Gutzkow vom Juni 1836, wo der Dichter schreibt, dass „es [für die große Klasse] nur zwei Hebel [gibt], materielles Elend und *religiöser Fanatismus*. Jede Partei, welche diese Hebel anzusetzen versteht, wird siegen.“³⁷² Von hier aus lässt sich nun die Auseinandersetzung der Fraktionen neu lesen, die zur Todesverurteilung der Dantonisten leiten wird. Entscheidend ist hierfür weniger der ideelle Konflikt zwischen Danton und Robespierre, welche das Laster und die Tugend verkörpern wollen³⁷³, als vielmehr der materielle Kontrast zwischen Habendem und Nicht-Habendem, welche das Volk und

³⁶⁸ Ebd.

³⁶⁹ Ebd.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 140.

³⁷² Georg Büchner, *Briefe*, a. a. O., S. 319 f.

³⁷³ In der Forschungsliteratur wurde oft vermutet, dass die Kontroverse zwischen Danton und Robespierre um den Kontrast zwischen Laster und Tugend kreise; siehe hierzu Gonthier-Louis Fink, *Das Bild der Revolution in Büchners Dantons Tod*, in: Burghard Dedner, Günter Oesterle (Hrsg.), *Zweites Internationales Georg-Büchner-Symposium 1987. Referate*, Hain, Frankfurt am Main 1990, S. 175-202, S. 182.

dessen Nöte vertreten sollen³⁷⁴. Was in dem Streit anders gesagt auf dem Spiel steht, ist die Vertretung der Volksnotwendigkeit, die der Steuerung der Volksgewalt dient. Fundamental ist ferner die Identifikation des Lasters mit dem Genuss und der Tugend mit der Abstention³⁷⁵, die der Hass des Volks auf die Fraktion der Dantonisten lenkt, wie die Figur Lacroix' es auf den Punkt bringt, indem sie sich der Hebelmetapher bedient:

LACROIX. [...] das Volk ist materiell elend, das ist ein furchtbarer Hebel. [...] Und außerdem Danton, sind wir lasterhaft, wie Robespierre sagt d.h. wir genießen, und das Volk ist tugendhaft d.h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht in's Bordell, weil es nach Käs und Hering aus dem Hals stinkt und die Mädels davor einen Ekel haben.
DANTON. Es haßt die Genießenden, wie ein Eunuch die Männer.
[...]
[...] die Jakobiner haben erklärt, daß die Tugend an der Tagesordnung sei [...]. Robespierre ist das Dogma der Revolution, es darf nicht ausgestrichen werden. Es ginge auch nicht. Wir haben nicht die Revolution, sondern die Revolution hat uns gemacht.³⁷⁶

Somit verliert Danton gegen Robespierre, indem er fehlt, die elementare Volksnotwendigkeit zu befürworten beziehungsweise das materielle Volkselend zu hebeln. Zwar verkörpert der „Epicuräer“³⁷⁷ gegenüber dem „Unbestechlichen“³⁷⁸ den Gegensatz von der Notwendigkeit, wodurch das Volk schwer belastet wird, und mithin den Gegenstand von der Gewalt, wodurch das Volk sich davon zu befreien versucht. Darum wird Danton zum großen Beispiel, wovon Robespierre im ersten Aufzug spricht („ROBESPIERRE. Beruhige dich tugendhaftes Volk, [...]. – Wir werden der Republik ein

³⁷⁴ Siehe auch die hierfür zentrale Stelle aus dem bereits zitierten Brief: „Die Gesellschaft mittels der *Idee* [...] zu reformieren? Unmöglich! Unsere Zeit ist rein *materiell* [...]. [...] Unsre Zeit braucht Eisen und Brod – und dann ein *Kreuz* oder sonst so was“; Georg Büchner, *Briefe*, a. a. O., S. 319 f..

³⁷⁵ Auffallend ist außerdem die Parifikation des Präpolitischen mit dem Politischen in Begriffen der Identifikation des Lasters und der Tugend mit dem Republikverrat beziehungsweise mit der Republiktreue („ROBESPIERRE. [...] die Kraft der Republik ist die Tugend. [...] Das Laster ist [...] in einer Republik [...] ein politisches Verbrechen; der Lasterhafte ist der politische Feind der Freiheit“; Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 78).

³⁷⁶ Ebd., S. 84 ff.

³⁷⁷ Ebd., S. 86.

³⁷⁸ Ebd., S. 75.

großes Beispiel geben...³⁷⁹). Beispielhaft dafür ist, dass sich das Volk am Schluss gegen Danton mit Worten ausspricht, die die Stringenz „Notwendigkeit-Nicht-Haben ergo Totschlagen“ sowie die Semantik der Sansculottenrechte auf Kleidung, Nahrung und Sexualität aufweisen beziehungsweise aufgreifen:

1. BÜRGER. Wer sagt, daß Danton ein Verräter sei?
2. BÜRGER. Robespierre.
1. BÜRGER. Und Robespierre ist ein Verräter.
2. BÜRGER. Wer sagt das?
1. BÜRGER. Danton.
2. BÜRGER. Danton hat schöne Kleider, Danton hat ein schönes Haus. Danton hat eine schöne Frau, er badet sich in Burgunder, ißt das Wildpret von silbernen Tellern und schläft bei euren Weibern und Töchtern, wenn er betrunken ist. [...] Was hat Robespierre? der tugendhafte Robespierre. Ihr kennt ihn alle.
- ALLE. Es lebe Robespierre! Nieder mit Danton! Nieder mit dem Verräter!³⁸⁰

So wie Arendt, zeigt auch Büchner schließlich die soziale Revolution im Modus der politischen Aporie. Wie die Denkerin in *Über die Revolution*, legt der Dichter in *Dantons Tod* bloß, wie die jakobinische Regierungsgewalt gegen die spezifische Revolutionsaporie stoßt, welche darin besteht, das Soziale durch das Politische besorgen zu wollen. Das heißt, die sozial-biologischen Volksbedingungen durch die juridisch-politischen Vorkehrungen besiegen zu wollen. So wie Arendts Diagnose, zeigt auch Büchners Drama zwar diesen Vorgang beziehungsweise diesen Versuch in Begriffen der Vergeblichkeit sowie der Gefährlichkeit³⁸¹. Als vergeblich erweist er sich, weil die soziale Sache tatsächlich die ungelöste Frage bleibt³⁸². Arendts theoretische Auffassung, dass das Soziale nicht dem

³⁷⁹ Ebd., S. 79.

³⁸⁰ Ebd., S. 121.

³⁸¹ Siehe hierzu Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 145.

³⁸² Die folgenden Dramenpassagen sind beispielhaft dafür: „3. BÜRGER. [...] Sie haben uns gesagt: schlägt die Aristokraten tot, das sind Wölfe! Wir haben die Aristokraten an die Laternen gehängt. Sie haben gesagt das Veto frißt euer Brot, wir haben das Veto totgeschlagen. Sie haben gesagt die Girondisten hungern euch aus, wir haben die Girondisten guillotiniert. Aber sie haben die Toten ausgezogen und wir laufen wie zuvor auf nackten Beinen und frieren“, Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 74; „3. BÜRGER. [...] Die paar Tropfen Bluts vom August und September haben dem Volk die Backen nicht rot gemacht“, ebd., S. 75; „LACROIX. Die Sache ist einfach man hat die Atheisten und Ultrarevolutionärs aufs Schafott geschickt; aber dem Volk ist nicht geholfen es läuft noch barfuß in den Gassen [...]“, ebd., S. 80; „2. BÜRGER. Ich wollte das Vaterland machte sich um uns verdient; über all den Löchern, die wir in anderer Leute Körper machen, ist noch kein einziges in unsern Hosen zugegangen“, ebd., S. 100; „DILLON. Man füttert das Volk

Politischen, sondern dem Ökonomischen zukommt³⁸³, scheint Büchners dramatische Andeutung darauf widerzuspiegeln, dass Dantons und Desmoulins' Frauen Julie und Lucile Geld unter das Volk verteilen³⁸⁴, welche außerdem Dillons Aussage ausdrücklich verstärkt („DILLON. Man füttert das Volk nicht mit Leichen, Dantons und Camilles Weiber mögen Assignaten unter das Volk werfen, das ist besser als Köpfe“³⁸⁵). Als gefährlich erzeigt er sich, weil die robespierreische Herrschaft in den reißenden Todesstrom mündet. Bemerkenswert ist, dass die Denkerin sowie der Dichter das Bild verwenden, das die Revolution mit dem Saturn vergleicht, der dessen Kinder vernichtet („DANTON. [...] die Revolution ist wie Saturn, sie frißt ihre eignen Kinder“³⁸⁶). So wie Arendts Revolutionsstudie, stellt auch Büchners Revolutionsdrama dar, dass es, zusammen mit dem Einbruch des Sozialen in das Politische, zu demjenigen der Kräfte der Notwendigkeit und der Gewalt in die Sphäre der Freiheit und der Politik kommt, welche dazu führt, dass die Politik des Lebens in die Politik des Todes umschlägt, wie Büchner im Monolog St. Justs bedeutet:

ST. JUST. [...] Ich frage nun: [...] Soll überhaupt ein Ereignis, was die ganze Gestaltung der [...] Menschheit umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? [...] da Alle unter gleichen Verhältnissen geschaffen werden, so sind Alle gleich, die Unterschiede abgerechnet, welche die Natur selbst gemacht hat. Es darf daher jeder Vorzüge und darf daher Keiner Vorrechte haben, weder ein Einzelner, noch eine geringere oder größere Klasse von Individuen. Jedes Glied dieses in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getötet. Der 14. Juli, der 10. August, der 31. Mai sind seine Interpunktionszeichen. Er hatte 4 Jahre Zeit nötig um in der Körperwelt durchgeführt zu werden, und unter gewöhnlichen Umständen hätte er ein Jahrhundert dazu gebraucht und wäre mit Generationen interpunktiert worden. Ist es da so zu verwundern, daß der Strom der Revolution bei jedem Absatz bei jeder neuen Krümmung seine Leichen ausstößt? [...] Moses führte sein Volk durch das rote Meer und in die Wüste bis die alte verdorbene Generation sich aufgegeben hatte, eh' er den neuen Staat gründete. Gesetzgeber!

nicht mit Leichen“, ebd., S. 113; „DANTON. [...] Wie lange sollen die Fußstapfen der Freiheit Gräber sein? Ihr wollt Brod und sie werfen Euch Köpfe hin. Ihr durstet und sie machen euch das Blut von den Stufen der Guillotine lecken“, ebd., S. 121; „1. BÜRGER. Ja, das ist wahr, Köpfe statt Brod, Blut statt Wein“, ebd.; „EINIGE WEIBER. Die Guillotine ist eine schlechte Mühle und Samson ein schlechter Bäckerknecht, wir wollen Brod, Brod!“, ebd.

³⁸³ Siehe hierzu Hannah Arendt, *Über die Revolution*, a. a. O., S. 115 f.

³⁸⁴ Siehe hierzu Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 113, S. 116 und S. 120.

³⁸⁵ Ebd., S. 113.

³⁸⁶ Ebd., S. 84.

Wir haben weder das rote Meer noch die Wüste aber wir haben den Krieg und die Guillotine.³⁸⁷

Die Guillotine, das „systematische Getötetwerden“³⁸⁸ in „allen Formalitäten“³⁸⁹, ist das unverkennbare Symbol der revolutionären Aporie, wie Horn betont, welche „die grauenhafte Verkoppelung von Leben und Tod im 20. Jahrhundert antizipiert“³⁹⁰.

Wenn also die Französische Revolution das gründende Ereignis der modernen Politik markiert, dann scheint Büchner auf deren folgenreiche Wende sowie auf deren fundamentale Aporie zu fokussieren, die Arendt als die prinzipielle Ausdehnung des Sozialen in das Politische und als die potentielle Umkehrung der Lebenspolitik in die Todespolitik analysiert. So wie Arendt, zeigt auch Büchner, anders gewendet, wie das Volk die Notwendigkeit mitbrachte, die Gewalt auslöste und die Revolution zerstörte. Das Volk zerfraß die Politik, sein „Leib“³⁹¹ zerriss ihr „Gewand“³⁹².

3.2. Das Geschlechtliche: sexuelle Körper und politische Macht

Als Themen- und Metaphernfeld spielt die Sexualität in Büchners Prosa- und Dramentexten eine Primärrolle. Diesbezüglich stellt Lehmann fest, dass der Dichter „in potenzierten und zirkulären Vergleichen und Metaphern Körper, Politik, Tod und Leben als von Sexualität gesättigt und durchgedrungen“³⁹³ zeige. Hervorzuheben ist hierzu, überblickt man Büchners Werk nun insgesamt, dass sich das Sexuelle an das Weibliche

³⁸⁷ Ebd., S. 103 f.

³⁸⁸ Vgl. Dantons Aussage im dritten Aufzug: „DANTON. Wär’ es ein Kampf, daß die Arme und Zähne einander packten! aber es ist mir, als wäre ich in ein Mühlwerk gefallen und die Glieder würden mir langsam systematisch von der kalten physischen Gewalt abgedreht. So mechanisch getötet zu werden!“, ebd., S. 118.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 265.

³⁹¹ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 71.

³⁹² Ebd.

³⁹³ Johannes F. Lehmann, *Sexualität*, a. a. O., S. 232.

bindet, wobei sich ein Doppelumstand bietet. Es geht auf der einen Seite darum, wie die Büchner-Forschung betont³⁹⁴, dass es die Spaltung der Frauen in Liebenden und Erotischen beziehungsweise in „Ehefrauen und Huren“³⁹⁵ gibt, wie Bischoff sie bezeichnet. Auffallend ist, dass die mehreren Ehepartnerinnen (die Gattinnen Julie und Lucile in *Dantons Tod* und die Prinzessin Lena in *Leonce und Lena*) eine agapisch-asexuelle Liebe vertreten, während die anderen Frauengestalten (die Volkstöchter in *Der Hessische Landbote*, die Grisetten Rosalie, Adelaide und Marion sowie die Prostituierte Sannchen in *Dantons Tod*, die Kurtisane Rosetta in *Leonce und Lena* und die Geliebte Marie in *Woyzeck*) einen sinnlich-sexuellen Eros verkörpern. Auf der anderen Seite geht es darum, dass sich Hurenfiguren zu Männerfiguren gesellen, welche oberen Gesellschaftsständen generell zugehören. Aus dieser Perspektive wird also klar, dass Büchner das Sexuelle und das Erotische mit dem Sozialen und dem Politischen verflechtet. Das heißt, dass er die sexual-erotische Thematik und Metaphorik mit den sozial-politischen Problematiken und Mechaniken verknüpft. Auf dieser Linie schreibt Lehmann, dass „hinter den politisch-sozialen Konflikten [...] für Büchner [...] realiter und metaphorisch die Sexualität und die Körperlichkeit des Menschen [steht].“³⁹⁶ Von hier aus wird sich zeigen, wie Büchners Darstellung nun Foucaults Diagnose zu spiegeln scheint, wonach Sexualität vom Politischen angesetzt und administriert wird. Ersichtlich ist, dass die Sexualität bei Büchner die Spaltung verschärft, welche der Gesellschaftskörper vorstellt. Das heißt, wenn man so sagen darf, welche die Reichen und die Armen veruneinigt. In dieser Hinsicht hat Horn betont, dass Büchner eine

³⁹⁴ Siehe hierzu Doerte Bischoff, *Geschlecht*, a. a. O.; Roberta Carnevale, „*In carne e ossa*“: *il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, a. a. O., S. 173-216; Reinhold Grimm, *Coeur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, in: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Georg Büchner I/II. Sonderband Text + Kritik*, edition text + kritik, München 1979, S. 299-326; Olaf Hildebrand, „*Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern*“. *Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners „Dantons Tod“*, in: *ZfdPh* 118 (1999), S. 530-554.

³⁹⁵ Doerte Bischoff, *Geschlecht*, a. a. O., S. 225.

³⁹⁶ Johannes F. Lehmann, *Sexualität*, a. a. O., S. 232.

„Ökonomie des Genießens“³⁹⁷ beziehungsweise eine „Ungleichheit im Genießen“³⁹⁸

beschreibe, welche das Grundproblem der Gemeinschaft bildet. So Horn:

Das Genießen [...] ist ein knappes Gut, zu dem die meisten Bürger in ihrer Armut einfach keinen Zugang haben. [...] das >Genießen< [ist] in Büchners Texten [...] diese tiefe Kluft in d[er] politische[n] Gemeinschaft [...] – die Kluft zwischen denen, die genießen und denen die nicht genießen. [...] Das Genießen ist die Herausforderung und die Grenze der Gemeinschaft, sowohl der Geschlechter als auch des ganzen Volkes, denn es ist das Fundament der Ungleichheit.³⁹⁹

Büchner tut einerseits dar, dass die Reichen Zugang zur Sexualität haben, wobei das Sexuelle nämlich das Genießen besagt, welches dem Epikureismusmotiv entspricht. Andererseits stellt der Dichter nun die Armen dar, worunter sich erneut Männerrollen von Frauenrollen explizit unterscheiden. Zwar werden Männer von Sexualität ausgeschlossen, woraus das Rachemotiv beziehungsweise das Gewaltmotiv entspringt, wie schon erwähnt, welches deren Beziehungen zu den Bessergehenden auszeichnet⁴⁰⁰. Dagegen haben die Frauen Zugang zur Sexualität, wobei das Sexuelle jedoch nicht das Genießen oder Gelüsten, sondern das Verzehren und Verschwenden besagt, indem es zwar nicht der Lust- oder Reproduktionsfunktion, sondern dem Sozial- und Überlebensbedürfnis dient, wie weiter unten genauer erläutert wird. Hierzu pointiert Cardinale prägnant, dass sich die Darstellung der Sexualität der Frauen an die Thematisierung der Schinderei des Volks knüpft, welches „mit allen Gliedern“⁴⁰¹ und mithin auch mit den Geschlechtsorganen zu arbeiten gezwungen ist⁴⁰². Somit wird das Sexuelle oder das Erotische zum Komplementärdiskurs des Sozialen und des Politischen. Zwar wird hier klar, dass Büchner

³⁹⁷ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 254.

³⁹⁸ Ebd., S. 251.

³⁹⁹ Ebd., S. 251 ff.

⁴⁰⁰ Siehe hier S. 88.

⁴⁰¹ Vgl. die Aussage der Mutter Sannchens in *Dantons Tod*: „WEIB. Und meine Tochter war da hinunter gegangen um die Ecke, sie ist ein braves Mädchen und ernährt ihre Eltern. [...] Wir arbeiten mit allen Gliedern, warum denn nicht auch damit“, Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 73.

⁴⁰² Siehe hierzu Roberta Carnevale, „*In carne e ossa*“: *il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, a. a. O., S. 173.

eine Disposition der sexual-genießenden Menschenkörper schildert, die diejenige der sozial-politischen Machtverhältnisse spiegelt. Das heißt, dass er Sexus als Faktum entwirft, welches der Gesellschaftsordnung sowie der Gesellschaftsspaltung in Begriffen des unabdingbaren Lebensbestandteils beziehungsweise des unbefriedigten Lebensbedürfnisses zugrunde liegt⁴⁰³.

Schon in *Der Hessische Landbote* stellt Büchner dar, wie die Menschensexualität unmittelbar die Machtverhältnisse spiegelt, welche Reiche von Armen beziehungsweise Fürsten vom Volk scheidet. Zwar setzt der Dichter der genießenden und geiligen Wollust der Adligen die depravierte und degradierte Sexualität der Volkstöchter entgegen. So liest man im Pamphlet:

Der Fürstenmantel ist der Teppich, auf dem sich die Herren und Damen vom Adel und Hofe in ihrer Geilheit übereinander wälzen – mit Orden und Bändern decken sie ihre Geschwüre und mit kostbaren Gewändern bekleiden sie ihre aussätzigen Leiber. Die Töchter des Volks sind ihre Mägde und Huren [...].⁴⁰⁴

Die Semantik und Metaphorik von Körpern und Gütern macht hier klar, dass Sexualität sinnlichen Genuss und privilegierten Besitz der Reichen auf der einen Seite und körperliche Ausbeutung und soziales Bedürfnis der Armen auf der anderen ist. Denn „decken“⁴⁰⁵ und „bekleiden“⁴⁰⁶ die „Herren und Damen vom Adel und Hofe“⁴⁰⁷ deren „Geschwüre“⁴⁰⁸ und

⁴⁰³ In dieser Richtung interpretiert Lehmann das Motiv der Sexualität anhand des Begriffs der Menschenrechte: „Büchners starke Fokussierung der Sexualität steht in engem Zusammenhang mit seinem politischen Denken und seiner Auseinandersetzung mit den Menschenrechten, insofern Büchner in seinen Texten durchdekliniert, was es heißt, ein Recht auf die biologische Gattungszugehörigkeit zu begründen. [...] Der Begriff der Menschenrechte rekurriert [...] auf den Körper des Menschen und seine Geburtlichkeit – hat also sein Fundament in der Sexualität. [...] Betrachtet man Büchners Texte aus dieser Perspektive, dann geht es dort [...] um die Kritik am Fehlen der Menschenrechte [...]“, Johannes F. Lehmann, *Sexualität*, a. a. O., S. 231 ff.

⁴⁰⁴ Georg Büchner, *Der Hessische Landbote*, a. a. O., S. 51.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Ebd.

⁴⁰⁷ Ebd.

⁴⁰⁸ Ebd.

„Leiber“⁴⁰⁹ mit „Orden“⁴¹⁰, „Bänden“⁴¹¹ und „Gewändern“⁴¹², dann dienen und huren die „Töchter des Volks“⁴¹³, so Lehmann, um „etwas zum Bekleiden“⁴¹⁴ zu haben.

In *Dantons Tod* wird einerseits explizit, dass die Revolutionäre Zugang zur Sexualität haben, während die Volksmänner davon ausgeschlossen werden. Andererseits stellt Büchner dar, wie die Frauenfiguren Zugang zur Sexualität haben, wofür sie körperliche Verschwendung sowie soziales Überlebensbedürfnis ist. Exemplarisch dafür ist die Darstellung der Grisetten Rosalie und Adelaide sowie der Volkstochter Sannchen, welche sich prostituieren, um sich „ihr Nachtessen“⁴¹⁵ zu verschaffen beziehungsweise um „ihre Eltern“⁴¹⁶ zu ernähren. Somit bindet sich der sexual-erotische Themenkomplex an die sozial-materiellen Lebensbedingungen, welche Frauenfiguren zur Prostitution zwingen, wie in einer Aussage des Bürgers im ersten Aufzug auftaucht: „1. BÜRGER. Ja ein Messer, aber nicht für die arme Hure, was tat sie? Ihr Hunger hurt und bittelt.“⁴¹⁷

In *Woyzeck* wird wiederum klar, dass die Sexualitätsdisposition genau der Gesellschaftsordnung entspricht. Dies zeigt sich einerseits darin, dass nicht der Protagonist, sondern der Tambourmajor Zugang zur Sexualitätssphäre hat; andererseits darin, dass Maries Untreue auf deren Elend zurückzuführen ist, das „die Faszination für das Materielle“⁴¹⁸ erregt, wie Cardinale betont.

Aus dieser Perspektive stellt sich heraus, dass Büchners Texte nun Foucaults Theorie zu spiegeln scheinen, wonach sexual-genießende Menschenkörper von sozial-politischen Machtverhältnissen durchgedrungen und disponiert werden, wodurch strategisch-

⁴⁰⁹ Ebd.

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Johannes F. Lehmann, *Sexualität*, a. a. O., S. 232.

⁴¹⁵ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 73.

⁴¹⁶ Ebd., S. 78.

⁴¹⁷ Ebd., S. 73.

⁴¹⁸ Siehe hierzu Roberta Carnevale, *“In carne e ossa”: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, a. a. O., S. 173.

vielschichtige Gesamtherrschaftseffekte in spezifisch-geschichtlichen Gesellschaftssituationen entworfen und produziert werden.

3.3. Das Gesetzliche: ewiger Ausnahmezustand und nacktes Menschenleben

Die Frage des Gesetzlichen – anders als die des Sozialen und des Politischen – wirkt in Büchners Werk sekundär. Hierzu stellt Niehaus fest, dass sie „in [dessen] literarischen Schaffen [...] zwar häufig mittelbar präsent [ist], [...] aber kaum unmittelbar thematisiert [wird]“⁴¹⁹. Darunter spielt sie vor allem in *Der Hessische Landbote* und in *Dantons Tod* eine Rolle, wobei sich zeigen wird, inwieweit sich Büchners Darstellung des Gesetzesmotivs anhand Agambens Vorstellung des Ausnahmezustandes und des nackten Lebens deuten lässt. Diesbezüglich hat Niehaus betont, dass es um Texte gehe, welche nicht nur von *Ausnahmezuständen* handeln würden, sondern auch unter *Ausnahmeumständen* geschrieben wurden, indem sich Büchner als Flüchtling zwar vom Gesetz verlassen und doch in dessen Band gehalten befand⁴²⁰. Demzufolge lässt sich vermuten, dass er seine Situation und seine Existenz als Ausnahmezustand beziehungsweise als nacktes Leben verspüren musste. Das heißt, dass er sie als existentielle Erfahrungen erleben musste, sodass er ihnen auch literarische Gestaltungen geben konnte.

Wie bereits erwähnt, sind Gedanken zum Gesetzlichen in den Schriften sowie in den Dichtungen insgesamt vereinzelt. Dabei ist auffallend, dass sich dessen diskursive sporadische Form durch das paradoxe semantische Feld auszeichnet, welches >Gesetz<- und >Gewalt<-Wörter als Antonym- und Synonym-Begriffe anwendet. Dafür sind zwei

⁴¹⁹ Michael Niehaus, *Recht und Strafe*, a. a. O., S. 191.

⁴²⁰ Ebd., S. 194.

Brief-Passus exemplarisch, in denen deren Gegenüber- und Gleichstellungen ersichtlich sind. So schreibt Büchner in einem Brief an die Familie vom August 1834:

Der Vorfall ist so einfach und liegt so klar am Tage, daß man [...] öffentlich erklären muß, das Gesetz sei aufgehoben und eine Gewalt an seine Stelle getreten, gegen die es keine Appellation [...] gebe.⁴²¹

Und in einem Brief an die Familie vom April 1833 erklärt er:

Sind wir denn aber nicht in einem ewigen Gewaltzustand? [...] Was nennt Ihr denn *gesetzlichen Zustand*? Ein *Gesetz*, das die große Masse der Staatsbürger zum fronenden Vieh macht, um die unnatürlichen Bedürfnisse einer unbedeutenden und verdorbenen Minderzahl zu befriedigen? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pffiffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine *ewige, rohe Gewalt* [...].⁴²²

Obwohl Büchners soeben zitierte Absätze auf zwei differenzierte Anlässe verweisen⁴²³, verraten dessen angeführte Argumente das modernste Verständnis vom paradoxen Verhältnis des Gesetzes zur Gewalt. Zwar lassen sich deren scheinbar widersprüchliche Anwendungsweisen anhand der agambenschen Ausnahmezustandesanalyse verdeutlichen. Also scheint Büchner mit der Aussage, „das Gesetz sei aufgehoben“⁴²⁴ und „eine Gewalt [sei] [...] [ein]getreten“⁴²⁵, einerseits auf die Aporie des Gesetzes hinzuweisen, die Agamben als das „Paradox der Souveränität“⁴²⁶ bezeichnet und als die Gründungsstruktur der Gesetzesbeziehung betrachtet, wobei sich Gesetz und Gewalt gegenüberstellen und sich letztere als Kern ersteren bloßlegt, indem sich das Gesetz durch die Ausnahme oder durch den Bann der Gewalt bildet, welche aus der Gesetzesordnung ausgeschlossen und in deren Aufhebungszustand beziehungsweise in dem Ausnahmezustand eingeschlossen wird.

⁴²¹ Georg Büchner, *Briefe*, a. a. O., S. 296.

⁴²² Ebd., S. 278.

⁴²³ Büchner bezieht sich im ersten Brief auf die polizeiliche Durchsuchung seines Gießener Zimmers, welche am 4. August 1834 in seiner Abwesenheit vom Universitätsrichter zugelassen wurde, und im zweiten Brief auf den Frankfurter Wachensturm, welcher am 3. April 1833 scheiterte.

⁴²⁴ Georg Büchner, *Briefe*, a. a. O., S. 296.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 25.

Andererseits scheint er mit der Aussage, das Gesetz sei „eine [...] *rohe Gewalt*“⁴²⁷ und der Gesetzeszustand sei „[ein] ewige[r] Gewaltzustand“⁴²⁸, auf die Normalisierung des Ausnahmezustandes hinzudeuten, die Agamben als das Paradigma der Moderne begreift und als die „*fictio juris*“⁴²⁹ beschreibt, wobei sich Gesetz und Gewalt gleichstellen, indem ersteres als Leerform noch theoretisch besteht, während letztere als „Gesetzeskraft“⁴³⁰ doch tatsächlich herrscht, welche sich als rein-souveräne Dezision oder als nicht-appellative Willkür behauptet, insofern sie angesichts dessen Geltung ohne Gehalt in der Ununterschiedenheit zwischen Gesetz und Gewalt nach der Notwendigkeit von Sachlagen wirkt. Auf dieser Linie hebt Niehaus hervor, dass Büchner Recht als bloßer Schein demaskiere, indem er Gesetz als „formlos[e]“⁴³¹ Gewalt diagnostiziere und Gesetzeszustand als „permanent[en]“⁴³² Ausnahmezustand deklariere:

bei Büchner [...] ist [die Form] des Rechts [...] außer Kraft gesetzt und [...] es gibt [...] nur den *Schein* des Rechts. [...] Hinter ih[m] steht die Gewalt [...]. [...] Es [das Recht] wirkt an einem Verblendungszusammenhang mit, der das wahre Gewaltverhältnis verschleiert [...]. [...] Büchner deklariert einen Ausnahmezustand. [...] Wenn hinter allen rechtsförmigen Institutionen die rohe Gewalt steht, dann ist der Ausnahmezustand, der die Gesetzesform außer Kraft setzt, permanent.⁴³³

In *Der Hessische Landbote* wird der Diskurs von Gesetz und Gewalt in denjenigen von Menschenrechten und Klassenkampf eingebunden. Hier geht Büchner davon aus, dass der Staat eine „Ordnung“⁴³⁴ und das Gesetz dessen „Ordner“⁴³⁵ sind, welche das Wohl von Allen theoretisch sichern sollten, um dann zu zeigen, dass er ein „gewaltiges Ding“⁴³⁶ und

⁴²⁷ Georg Büchner, *Briefe*, a. a. O., S. 278.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, a. a. O., S. 71.

⁴³⁰ Ebd., S. 49.

⁴³¹ Michael Niehaus, *Recht und Strafe*, a. a. O., S. 193.

⁴³² Ebd., S. 194.

⁴³³ Ebd., S. 191 ff.

⁴³⁴ Georg Büchner, *Der Hessische Landbote*, a. a. O., S. 43.

⁴³⁵ Ebd.

⁴³⁶ Ebd.

es dessen nötiges „Mittel“⁴³⁷ sind, welche das Wohl von Wenigen – den Fürsten – und das Elend von Vielen – dem Volk – tatsächlich erhalten:

Im Namen des Staates wird es erpreßt, die Presser berufen sich auf die Regierung und die Regierung sagt, das sei nötig, die Ordnung im Staat zu erhalten. Was ist denn nun das für gewaltiges Ding: der Staat? Wohnt eine Anzahl Menschen in einem Land und es sind Verordnungen oder Gesetze vorhanden, nach denen jeder sich richten muß, so sagt man, sie bilden einen Staat. Der Staat also sind *Alle*; die Ordner im Staate sind die Gesetze, durch welche das Wohl *Aller* gesichert wird, und die aus dem Wohl *Aller* hervorgehen sollen. – Seht nun, was man in dem Großherzogtum aus dem Staat gemacht hat; seht was es heißt: die Ordnung im Staate erhalten! [...] In Ordnung leben heißt hungern und geschunden werden. Wer sind denn die, welche diese Ordnung gemacht haben, und die wachen, diese Ordnung zu erhalten? Das ist die Großherzogliche Regierung.⁴³⁸

So zeigt Büchner eine Staatsordnung an, in der „eine Obrigkeit [...] über ein Volk“⁴³⁹ „die Gewalt [...] durch die Gesetze“⁴⁴⁰ ausübt. Das heißt, in der sich das Gesetz als rohe Gewalt und der Gesetzeszustand als permanenter Gewaltzustand politischer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung der Vielen durch die Wenigen erweist, deren Gesetzeskraft sich noch des Gesetzes als Leerform bedient („Denn was sind diese Verfassungen in Deutschland? Nichts als leeres Stroh, woraus die Fürsten die Körner für sich herausgeklopft haben“⁴⁴¹) und sich doch in deren Exekution als Willkür behauptet („Für das Ministerium des Innern und der Gerechtigkeitspflege werden bezahlt 1,110,607 Gulden. Dafür habt ihr [Hessische Volksangehörige] einen Wust von Gesetzen, zusammengehäuft aus willkürlichen Verordnungen aller Jahrhunderte [...]. [...] Diese Gerechtigkeit ist nur ein Mittel, euch in Ordnung zu halten, damit man euch bequemer schinde [...]“⁴⁴²; „Ihr dürft [...] einmal klag[en], daß ihr der Willkür gewissenloser Subjekte überlassen seid und daß diese Willkür Gesetz heißt [...]“⁴⁴³).

⁴³⁷ Ebd., S. 45.

⁴³⁸ Ebd., S. 43.

⁴³⁹ Ebd., S. 59.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 49.

⁴⁴¹ Ebd., S. 55.

⁴⁴² Ebd., S. 45.

⁴⁴³ Ebd.

In *Dantons Tod* gestattet dann der Gegenstand das Gesetzliche in dessen Grundzügen darzubieten. Hier erlaubt zwar der Ausnahmezustand der Revolution die Aporie des Gesetzes in dessen Attributen der Gehaltlosigkeit, Gewaltsamkeit und Notwendigkeit darzulegen. So stellt Büchner auf der einen Seite dar, dass das Gesetz als Aufhebungsform und als Gesetzeskraftform besteht. Das heißt, dass es als geleertes und gehaltloses Gesetz gilt und damit als reine und rohe Gewalt wirkt. Bezeichnend dafür sind die Gestaltung von Gesetzesbildern durch Gewaltbilder zum einen, wie die Metapher des „Schwert[es] des Gesetzes“⁴⁴⁴ oder des „Beil[es] des Gesetzes“⁴⁴⁵ veranschaulicht, und das Gespräch zwischen Robespierre und einem Bürger zum anderen, wo er eine wütende Menge zu überreden versucht, einen jungen Menschen zu verschonen:

ROBESPIERRE. Was gibt's da Bürger?
 [...]
 ALLE. totgeschlagen! totgeschlagen!
 ROBESPIERRE. Im Namen des Gesetzes!
 1. BÜRGER. Was ist das Gesetz?
 ROBESPIERRE. Der Wille des Volks.
 1. BÜRGER. Wir sind das Volk und wir wollen, daß kein Gesetz sei, ergo ist dieser Wille das Gesetz, ergo im Namen des Gesetzes gibts kein Gesetz mehr, ergo totgeschlagen!⁴⁴⁶

So führt hier der Aufruf zur Gesetzesachtung („ROBESPIERRE. Im Namen des Gesetzes!“⁴⁴⁷) zur Frage nach der Gesetzesbedeutung („1. BÜRGER. Was ist das Gesetz?“⁴⁴⁸), wobei der Syllogismus weist, dass das Gesetz nicht nur als Geltung ohne Gehalt besteht („1. BÜRGER. [...] ergo im Namen des Gesetzes gibts kein Gesetz mehr“⁴⁴⁹), sondern auch als Setzung von Gewalt verfährt („1. BÜRGER. [...] ergo ist dieser Wille das Gesetz [...], ergo totgeschlagen!“⁴⁵⁰). Dazu stellt Horn fest, dass „in dieser

⁴⁴⁴ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 77.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 101.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 75.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Ebd.

Konvergenz [...] die Aporie eines Gesetzes zutage [tritt], das im Moment seiner Exekution mit bloßer, gesetzloser Gewalt zusammenfällt⁴⁵¹, sodass „Gewalt und Gesetz [...] in der Welt von *Danton's Tod* identisch [werden].“⁴⁵² Auf der anderen Seite führt Büchner auf, dass sich dieser Zusammenfall von Gesetz und Gewalt beziehungsweise diese ~~Gesetzeskraft~~ auf die Notwendigkeit bezieht. Das heißt, dass sie sich in deren exekutiver Durchsetzung nicht auf das sanktionierte Staatsordnungsgesetz, welches der revolutionäre Ausnahmezustand aufhebt, sondern auf das situationelle Notwendigkeitsgesetz, welches die faktische Sachlage vorstellt, beruft. Explizit sagt das St. Just im berühmten Monolog vor dem nationalen Konvent im zweiten Aufzug:

ST. JUST. Es scheint in dieser Versammlung einige empfindliche Ohren zu geben, die das Wort Blut nicht wohl vertragen können. Einige allgemeine Betrachtungen mögen sie überzeugen, daß wir nicht grausamer sind als die Natur und als die Zeit. Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen, der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Konflikt kommt. [...] Ich frage nun: soll die moralische Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen, als die physische? Soll eine Idee nicht eben so gut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt? Soll überhaupt ein Ereignis, was die ganze Gestaltung der moralischen Natur d.h. der Menschheit umändert, nicht durch Blut gehen dürfen? Der Weltgeist bedient sich in der geistigen Sphäre unserer Arme eben so, wie er in der physischen Vulkane oder Wasserfluten gebraucht. [...] Ist es denn nicht einfach, daß zu einer Zeit, wo der Gang der Geschichte rascher ist, auch mehr Menschen außer Atem kommen? [...] Jedes Glied dieses in der Wirklichkeit angewandten Satzes hat seine Menschen getötet. Der 14. Juli, der 10. August, der 31. Mai sind seine Interpunktionszeichen.⁴⁵³

Indem St. Just also Natur- und Physikgesetz mit Moral- und Geschichtesgesetz parallelisiert und identifiziert, fundiert und legitimiert er die sich in der Ununterscheidbarkeit von Gesetz und Gewalt exekutierende ~~Gesetzeskraft~~ durch die sich aus der Lage der Sache resultierende Notwendigkeit. So wie die Unwiderstehlichkeit beziehungsweise die Notwendigkeit der Physikrevolutionsgesetze „Mensch[en] [...] vernichtet“⁴⁵⁴, die „mit

⁴⁵¹ Eva Horn, *Militär und Polizei*, a. a. O., S. 187.

⁴⁵² Ebd., S. 190.

⁴⁵³ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 103 f.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 103.

ihnen in Konflikt komm[en]⁴⁵⁵, hat diejenige der Geschichterevolutionsgesetze „Menschen getötet“⁴⁵⁶, die „sich ih[nen] widersetzt“⁴⁵⁷ haben.

Neben der Thematisierung des Ausnahmeverhältnisses des Gesetzes zur Gewalt kommt auch diejenige dessen Anwendungsimplication aufs Leben bei Büchner zur Darstellung. Somit scheint Büchners Dichtung Agambens Diagnose nicht nur des permanenten Ausnahmezustandes, sondern auch des nackten Lebens und mithin des bio-thanato-politischen Komplexes darzustellen. Wie Agambens Analyse zeigt, liegt die Normierung des Lebenden in der Ausnahme des Biologischen. So wie die Gewalt *in* dem Gesetz, wird auch das Biologische *in* dem Politischen ausgenommen beziehungsweise aus der Rechtsordnung ausgeschlossen und in dem Ausnahmezustand eingeschlossen, wo es in Form des nackten Lebens tritt und zum Objekt der biopolitischen Gesetzeskraft wird, welche, indem sie in der Ununterschiedenheit von Gesetz und Gewalt verfährt, auch über dessen Leben und Tod verfügt. Daher gilt das nackte Leben nicht als „das einfache natürliche Leben“⁴⁵⁸, sondern als „*das dem Tod ausgesetzte Leben*“⁴⁵⁹, welches das straflos tötbare und nicht opferbare Leben des *homo sacer* paradigmatisiert. Agambens Auffassung zufolge kommt man also in der Moderne, zusammen mit der Normalisierung des Ausnahmezustandes, auch zu derjenigen des nackten Lebens, welches sich auf alle Menschen virtuell ausweitet, sodass sie alle als *homines sacri* potenziell auftauchen. Nun scheint Büchner gerade dieses allgemeine und ausgedehnte, nackte oder heilige Leben aufzuführen. Zwar stellt er ein biologisches Leben dar, das einem politischen Tod ausgesetzt ist, sodass alle dramatischen Figuren als heilige Menschen auftreten.

Beispielhaft trifft dies für Büchners Volksdarstellung in *Der Hessische Landbote* und in *Dantons Tod* sowie in den anderen Dramen zu, wobei das büchnersche Volk als das

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 104.

⁴⁵⁷ Ebd.

⁴⁵⁸ Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, a. a. O., S. 98.

⁴⁵⁹ Ebd.

nackte Leben auftritt, indem dessen biologisch-reproduktives Leben Objekt der politisch-rechtlichen Macht ist. Das heißt, indem dessen Leben, welches vom sozial-politischen Gewaltzustand im materiell-biologischen Grenzzustand gehalten wird, dem Tod ausgeliefert ist. Hierzu pointiert Horn prägnant, dass Büchner „der nackte Volksleib“⁴⁶⁰ darbiete, indem es „den Raum der Politik als ein Leben [betritt], das [...] abstirbt“⁴⁶¹ beziehungsweise „das in seinen Bedürfnissen und Funktionen immer schon auf die *Grenze* dieser biologischen Funktionen bezogen ist“⁴⁶².

In *Der Hessische Landbote* lassen sich also die aufgeforderten Bauern als *homines sacri* auffassen, indem, so liest man im Pamphlet, die regierenden Fürsten ihnen „Menschen- und Bürgerrechte [...] rauben“⁴⁶³ und sie „schwitzen, stöhnen und hungern“⁴⁶⁴ lassen, sodass „das Volk [...] nackt und gebückt“⁴⁶⁵ vor den „Herren in Fräcken“⁴⁶⁶ steht, wie Büchner bezeichnenderweise schreibt, welche „beisammen [sitzen]“⁴⁶⁷ und „Gewalt über [...] [sein] Leben durch die Gesetze, die [sie] mach[en],“⁴⁶⁸ haben.

In *Dantons Tod* treten dann nicht nur die Volksangehörigen, sondern auch die Revolutionäre als *homines sacri* auf, deren Leben, wie Horn betont, „getötet werden kann und gelegentlich getötet werden muß.“⁴⁶⁹ Hier führt Büchner auf, wie der einzelne Mensch in dem revolutionären Ausnahmezustand auf dem rechtlichen Nacktheitsniveau der gesetzlosen Gewalt übergeben ist, der die unanfechtbare Entscheidung über dessen biologisches Leben nach der faktischen Notwendigkeit der veränderlichen Sachlage überlassen ist, sodass jeder – nicht nur das Volk, sondern auch der Revolutionär – als

⁴⁶⁰ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 252.

⁴⁶¹ Ebd., S. 257.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Georg Büchner, *Der Hessische Landbote*, a. a. O., S. 45.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 43.

⁴⁶⁵ Ebd., S. 47.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 49 f.

⁴⁶⁹ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 257.

straflos tötbares und nicht opferbares Leben erscheint. „Das Beil des Gesetzes schwebt über allen Häuptionern“⁴⁷⁰, wie Büchner im Stück einen Deputierten im Konvent sagen lässt. Bezeichnend dafür sind die zahlreichen Verweise auf die politischen Morde wie zum Beispiel auf diejenigen vom September 1792 oder auf diejenigen von Aristokraten, Royalisten, Atheisten, Girondisten und Hébertisten unter anderen. Hierzu zeigt sich die bio-thanato-politische Dimension nicht nur darin, wie Agamben erörtert, dass sich die Entscheidung über die Heiligkeit beziehungsweise über die Tötbarkeit auf jedes Leben möglicherweise bezieht und sich nach der Sachlage notwendigerweise bewegt; sondern auch darin, wie Esposito erläutert, dass sie der Immunitätslogik folgt, die das Leben durch den Tod negativ schützt. Das heißt, die das Leben des gesunden Nations- oder Gesellschaftskörpers durch das Töten des kranken Nations- oder Gesellschaftsflisches präventiv sichert. So werden die vermeintlichen Feinde „im Namen der Republik“⁴⁷¹ und „zum Besten der Republik“⁴⁷² dem zugelassenen Mord ausgeliefert (die Aussagen des Lyoners im Jakobinerklub, „Nur ein Feigling stirbt für die Republik, ein Jakobiner tötet für sie“⁴⁷³, Legendres im Bezug auf die Septembermorde, als er Danton als „d[en] Mann“⁴⁷⁴ bestimme, „welcher im Jahr 1792 Frankreich [...] rettete“⁴⁷⁵, und Robespierres im Nationalkonvent, „Wir haben nur wenige Köpfe zu treffen und das Vaterland ist gerettet“⁴⁷⁶, oder im Disput mit Danton, als er denjenigen zum Feind erkläre, der „[ihm] in den Arm“⁴⁷⁷ falle, wenn „[er] das Schwert“⁴⁷⁸ zur Verteidigung „d[er] gesunde[n] Volkskraft“⁴⁷⁹ ziehe, sind dafür beispielhaft). In ähnlicher Richtung argumentiert Horn: „Im Versuch, den fehlerhaften und fehlgehenden >Leib des Volkes< gesund zu erhalten, wird

⁴⁷⁰ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 101.

⁴⁷¹ Ebd., S. 120.

⁴⁷² Ebd., S. 111.

⁴⁷³ Ebd., S. 76.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 101.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Ebd., S. 103.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 85.

⁴⁷⁸ Ebd.

⁴⁷⁹ Ebd.

dieser Leib in seinem eigenen Interesse immer neuen Reinigungen, Aussonderungen und Ausmerzungen seiner unziemlichen Elemente ausgesetzt.⁴⁸⁰ Wie schon erwähnt, ist das Symbol dieses bio-thanto-politischen Komplexes die Guillotine, in der die souveräne Gesetzeskraftvollziehung und die immunitäre Nationalgesundheitsregulierung konvergieren. Hier stellt Büchner dar, indem er sie als „Kur“⁴⁸¹ sowie als „Gastmahl“⁴⁸² für die Republik beziehungsweise für das Volk metaphorisiert, dass sie das Exekutivinstrument nicht nur des Souveränitätsdektionismus über das Menschenlebensnacktheit, sondern auch des Staatsinterventionismus in die Nationslebensökonomie konstituiert, welche das Leben einer gesunden Republik durch das Morden deren kranken Glieder zu retten versucht (das lässt Büchner St. Just explizit sagen: „ST. JUST. [...] Es gibt Leute im Konvent, die eben so krank sind wie Danton und welche die nehmliche Kur fürchten“⁴⁸³). Somit wird die Guillotine zum Emblem der Politik, wofür die Todesmacht als Kehrseite und als Komplement der Lebensmacht gilt.

In *Woyzeck* lässt sich schließlich der Protagonist als *homo sacer* auf andersartige und modernere Art und Weise deuten. Büchner-Forscher haben oftmals betont, dass das Menschenexperiment als das Zentraldramenmotiv anzusehen sei, indem es Woyzecks gesellschaftlich-wirtschaftlicher Degradierung mit dessen medizinisch-wissenschaftlicher Instrumentalisierung verknüpft. Pethes hebt hierzu hervor, dass der büchnersche Protagonist zu den modernsten Versuchspersonen zähle, indem er sowie sie infolge faktischen Entzugs des normalen politisch-juridischen Status ohne ethische Einwände den extremen psycho-physischen Versuchen unterzogen werden. So Pethes:

⁴⁸⁰ Eva Horn, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, a. a. O., S. 257.

⁴⁸¹ Georg Büchner, *Dantons Tod. Ein Drama*, a. a. O., S. 116.

⁴⁸² Ebd., S. 131.

⁴⁸³ Ebd., S. 116.

Die bildungslose, sozial depravierte, krank gemachte und hinsichtlich ihrer Willensfreiheit in Frage gestellte Woyzeck-Figur gehört zur Gruppe derjenigen Versuchspersonen, die im 19. und 20. Jahrhundert zu extremen Menschenversuchen herangezogen werden konnte, nachdem ihnen die Zugehörigkeit zu demjenigen Bereich gesellschaftlicher Normalität abgesprochen wurde, die das Erheben ethischer Einsprüche ermöglicht hätte.⁴⁸⁴

Pethes Auslegung folgend, kann man also Büchners Darstellung des Protagonisten als Versuchsperson anhand Agambens Vorstellung des Menschen als Lebensunwerten lesen. Denn lässt sich im vollständig depravierten und daher zulässig experimentierbaren Leben Woyzecks so etwas wie das prinzipiell wertlose und daher legitim eliminierbare Leben des Lebensunwerten erblicken, indem es bei dem Einen sowie bei dem Anderen um die Degradierung des Lebens durch die Staatsordnung und um dessen Aussetzung dem Tod durch die Experimentierung beziehungsweise durch die Eliminierung geht. So handelt es sich in den beiden Fällen um die moderne Entscheidung über die menschliche Lebensunwertigkeit, in welche die souveräne Entscheidung über die menschliche Lebensheiligkeit beziehungsweise über die menschliche Lebensnacktheit übergeht.

Wie sich herausstellte, thematisieren diese Texte das Gesetz in dessen Verhältnis zur Gewalt auf der einen sowie in dessen Anwendung aufs Leben auf der anderen Seite. Aus dieser Perspektive scheint also Büchners Doppeldarstellung des Gesetzeszustandes und des Lebens, welche auf den Gewaltzustand beziehungsweise auf den Tod dauernd bezogen sind, Agambens Doppeldiagnose des Ausnahmezustandes und des nackten Lebens darzubieten, welche zur Staatsmachtsstruktur beziehungsweise zur Menschenlebensbedingung definitiv geworden sind.

⁴⁸⁴ Nicolas Pethes, *Wissenschaftliches und literarisches Experiment*, a. a. O., S. 264.

4. Schlussbetrachtungen

Diese Studie hat sich mit der Theorie der Biomacht und mit dem Werk Georg Büchners auseinandergesetzt. Sie ist deshalb von der Erörterung der Forschungen Hannah Arendts, Michel Foucaults und Giorgio Agambens ausgegangen, um daraufhin auf die Analyse des Werks Georg Büchners einzugehen.

Im ersten Schritt hat sich die Arbeit mit der Frage der Biopolitik beschäftigt. Zunächst wurden Arendts Theorien untersucht, wobei akzentuiert wurde, wie die Denkerin den Prozess beleuchtet, der zur Entstehung der neuzeitlichen Gesellschaft und mithin zur Einbeziehung des biologischen Menschenlebens in den politischen Machtwirkungsbereich führt, worum die Biomachttheorie zentriert ist. Danach wurden Foucaults Forschungen exponiert, welcher als erster den Begriff der Biomacht oder der Biopolitik in den Horizont der Philosophie und der Politik einordnet und entwickelt. Dabei wurden dessen Lebensmachtanalytik sowie dessen Sexualitätsdispositivanalyse vertieft. Schließlich wurden Agambens Recherchen erörtert, wobei unterstrichen wurde, inwiefern der italienische Philosoph die foucaultsche Theorie weiterdenkt und revidiert, indem er die schlüssigen Konzepte des normalisierten Ausnahmezustandes und des nackten Lebens einführt und determiniert.

Im zweiten Schritt hat sich die Studie mit dem Werk Büchners befasst, wobei versucht wurde, den biopolitischen Perspektiven in dessen literarischer Produktion nachzugehen. Dabei hat sich der Analyseversuch auf die Deutungsansätze des Gesellschaftlichen, des Geschlechtlichen und des Gesetzlichen beschränkt. Zuerst wurde die büchnersche soziale Thematik anhand der arendtschen politischen Theorie untersucht, wobei betont wurde, dass Büchners Erstlingsdrama die Gesellschaftsentstehung in der Moderne und mithin die Grundveränderung in der Politik darzustellen scheint, die Arendts Forschungen als die

Ausweitung des Sozialen in das Politische beziehungsweise als die Verwandlung der Menschenlebensfürsorge in die Staatspolitikaufgabe definieren. Anschließend wurde die Thematisierung des Geschlechtlichen analysiert. Dabei stellte sich heraus, dass Büchners Texte die von der Organisation der sozial-politischen Machtverhältnisse vorgegebene Disposition der sexual-genießenden Menschenkörper schildern, die somit Foucaults Diagnose der von der Staatsmacht verwalteten Sexualität zu spiegeln scheinen. Zuletzt wurde das Gesetzesmotiv vertieft, wobei pointiert wurde, wie sich Büchners Thema anhand Agambens Theorie deuten lässt, indem der Dichter einen sich als ewige Gewaltordnung erweisenden Gesetzeszustand sowie ein dem Tod ausgesetztes Leben porträtiert, die der Philosoph mit dem normalisierten Ausnahmezustand beziehungsweise mit dem heiligen Menschenleben paradigmatisiert. Die Arbeit hat somit beabsichtigt, hervorzuheben, wie der deutsche Schriftsteller einige der tiefsten Wenden in der politischen Moderne ergründet und gestaltet hat, die die biopolitische Reflexion erst über ein Jahrhundert später ins Bewusstsein des Abendlandes erheben sollte.

5. Literaturverzeichnis

Primärliteratur:

Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Stato d'eccezione. Homo sacer II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003);

Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 (Originalausgabe: *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002);

Agamben, Giorgio, *Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides*, Suhrkamp, Berlin 2010 (Originalausgabe: *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer, II, 3*, Laterza, Roma Bari 2013);

Agamben, Giorgio, *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung*, Suhrkamp, Berlin 2010 (Originalausgabe: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 4*, Neri Pozza, Vicenza 2007);

Agamben, Giorgio, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform*, Fischer, Frankfurt am Main 2012 (Originalausgabe: *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011);

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002 (Originalausgabe: *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Homo sacer I*, Einaudi, Torino 1995);

Agamben, Giorgio, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014;

Agamben, Giorgio, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, diaphanes, Zürich Berlin 2001 (Originalausgabe: *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996);

Agamben, Giorgio, *Nacktheiten*, Fischer, Frankfurt am Main 2010 (Originalausgabe: *Nudità*, Nottetempo, Roma 2009);

Agamben, Giorgio, *Opus Dei. Archäologie des Amts*, Fischer, Frankfurt am Main 2013 (Originalausgabe: *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II*, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2012);

Agamben, Giorgio, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II*, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2015;

Agamben, Giorgio, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003 (Originalausgabe: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Bollati Boringhieri, Torino 1998);

Arendt, Hannah, *Der Perlen-Taucher*, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, hg. v. Ludz, Ursula, Piper, München Zürich 1989 (Originalausgabe: *Men in Dark Times*, Harcourt, New York 1968), S. 229-242;

Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1955 (Originalausgabe: *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt, New York 1951);

Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, Piper, München 1970 (Originalausgabe: *On Violence*, Harcourt, New York 1970);

Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, Piper, München 1965 (Originalausgabe: *On Revolution*, The Viking Press, New York 1963);

Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München 1967 (Originalausgabe: *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958);

Aristoteles, *Politik*, hg. v. Wolf, Ursula, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994;

Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, hg. v. Tiedemann, Rolf, Schweppenhäuser, Hermann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, Bd. I/2, S. 693-703;

Benjamin, Walter, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, hg. v. Tiedemann, Rolf, Schweppenhäuser, Hermann, Suhrkamp, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980, Bd. II/1, S. 179-203;

Binding, Karl, Hoche, Alfred, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Meiner, Leipzig 1920;

Büchner, Georg, *Briefe*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 271-326;

Büchner, Georg, *Dantons Tod. Ein Drama*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 67-133;

Büchner, Georg, *Der Hessische Landbote*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 39-65;

Büchner, Georg, *Lenz*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 135-158;

Büchner, Georg, *Leonce und Lena. Ein Lustspiel*, in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 159-195;

Büchner, Georg, *Woyzeck*, Lesefassung erarbeitet von Lehmann, Werner R., in: *Georg Büchner. Werke und Briefe*, Münchner Ausgabe, hg. v. Pörnbacher, Karl, Schaub, Gerhard, Simm, Hans-Joachim, Ziegler, Edda, DTV, München 2015, S. 233-255;

Burdeau, Georges, *Traité de science politique*, vol. IV: *Le statut du pouvoir dans l'Etat*, Pichon et Durand-Auzias, Paris 1969;

Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004;

Esposito, Roberto, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, diaphanes, Zürich Berlin 2004 (Originalausgabe: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002);

Esposito, Roberto, *Termini della biopolitica. Comunità, immunità e biopolitica*, Mimesis, Milano 2008;

Festi, Sexti Pompei, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome*, hg. v. Lindsay, Wallace Martin, Teubner, Leipzig 1913;

Foucault, Michel, *Archäologie des Wissens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (Originalausgabe: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969);

Foucault, Michel, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. II: *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984);

Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. I: *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976);

Foucault, Michel, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris 2004);

Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (Originalausgabe: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966);

Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970*, Hanser, München 1974 (Originalausgabe: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Gallimard, Paris 1972);

Foucault, Michel, *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979-1980*, Suhrkamp, Berlin 2013 (Originalausgabe: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, Seuil, Paris 2012);

Foucault, Michel, *Die Sorge um sich, Sexualität und Wahrheit III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989 (Originalausgabe: *Histoire de la sexualité*, vol. III: *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984);

Foucault, Michel, *Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973*, Suhrkamp, Berlin 2015 (Originalausgabe: *La société punitive. Cours au Collège de France 1972-1973*, Gallimard, Paris 2013);

Foucault, Michel, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Merve, Berlin 1978;

Foucault, Michel, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (Originalausgabe: *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*, Gallimard, Paris 1997);

Foucault, Michel, *Mikrophysik der Macht. Über Straffjustiz, Psychiatrie und Medizin*, Merve, Berlin 1976;

Foucault, Michel, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004 (Originalausgabe: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004);

Foucault, Michel, *Über den Willen zum Wissen. Vorlesungen am Collège de France 1970-1971*, Suhrkamp, Berlin 2012 (Originalausgabe: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Gallimard, Paris 2011);

Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976 (Originalausgabe: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris 1975);

Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, Bd. VII, S. 103-302;

Negri, Antonio, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugar & Co., Milano 1992;

Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum*, Duncker & Humblot, Berlin 1950;

Schmitt, Carl, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin 1922;

Schmitt, Carl, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der Politischen Einheit*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933;

Sieyès, Emmanuel Joseph, *Was ist der dritte Stand?*, hg. v. Otto Dann, Reimar Hobbing, Essen 1988 (Originalausgabe: *Qu'est-ce que le Tiers-état*, 1789);

Sekundärliteratur:

Atzert, Thomas, Karakayali, Serhat, Pieper, Marianne, Tsianos, Vassilis (Hrsg.), *Biopolitik – in der Debatte*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2011;

Bischoff, Doerte, *Geschlecht*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 225-230;

Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009;

Brandimarte, Renata, Chianterra-Stutte, Patricia, Di Vittorio, Pierangelo, Marzocca, Ottavio, Romano, Onofrio, Russo, Andrea, Simone, Anna (Hrsg.), *Lessico di biopolitica*, Manifestolibri, Roma 2006;

Bröckling, Ulrich, Bühler, Benjamin, Hahn, Marcus, Schöning, Matthias, Weinberg, Manfred (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Narr, Tübingen 2004;

Buck, Theo, *Zur Einschätzung und Darstellung des Volkes*, in: *Büchner-Studien*, Rimbaud Verlag, Aachen 2000, Bd. II, S. 9-39;

Carnevale, Roberta, *“In carne e ossa”: il corpo nelle opere di Georg Büchner. Büchner, Rousseau e i materialisti francesi del Settecento*, Firenze University Press, Firenze 2009;

Cutro, Antonella (Hrsg.), *Biopolitica. Storia e attualità di un concetto*, Ombre Corte, Verona 2005;

Dal Lago, Alessandro, *La città perduta*, in: Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2011, S. VII-XXXIII;

Fink, Gonthier-Louis, *Das Bild der Revolution in Büchners Dantons Tod*, in: Dedner, Burghard, Oesterle, Günter (Hrsg.), *Zweites Internationales Georg-Büchner-Symposium 1987. Referate*, Hain, Frankfurt am Main 1990, S. 175-202;

Folkers, Andreas, Thomas Lemke (Hrsg.), *Biopolitik. Ein Reader*, Suhrkamp, Berlin 2014;

Friedrich, Gerhard, *Körperbilder, Hunger und Kannibalismusmetaphern in Büchnertexten. Der menschliche Körper als Schlachtfeld und Bildraum von Geschichte*, in: *AION* 5.3 (1995), S. 1-47;

Grimm, Reinhold, *Coeur und Carreau. Über die Liebe bei Georg Büchner*, in: Heinz Ludwig Arnold (Hrsg.), *Georg Büchner I/II. Sonderband Text + Kritik, edition text + kritik*, München 1979, S. 299-326;

Hahn, Barbara, „Zernichtet unter dem gräßlichen Fatalismus der Geschichte“. „Dantons Tod“ mit Hannah Arendt gelesen, in: Hahn, Barbara (Hrsg.), *Büchner-Lektüren. Für Dieter Sevin*, Olms, Hildesheim 2012, S. 11-24;

Hildebrand, Olaf, „Der göttliche Epicur und die Venus mit dem schönen Hintern“. Zur Kritik hedonistischer Utopien in Büchners „Dantons Tod“, in: *ZfdPh* 118.4 (1999), S. 530-554;

Hinderer, Walter, *Büchner-Kommentar zum dichterischen Werk*, Winkler, München 1977;

Horn, Eva, *Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners Danton's Tod*, in: Fricke, Beate, Klammer, Markus, Neuner, Stefan (Hrsg.), *Bilder und Gemeinschaften. Studien zur Konvergenz von Politik und Ästhetik in Kunst, Literatur und Theorie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2011, S. 237-269;

Horn, Eva, *Militär und Polizei*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 187-191;

Lehmann, Hans-Thies, *Dramatische Form und Revolution in Georg Büchners „Dantons Tod“ und Heiner Müllers „Der Auftrag“*, in: *Das politische Schreiben. Essays zu Theatertexten*, Theater der Zeit, Berlin 2012, S. 127-147;

Lehmann, Johannes F., *Sexualität*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 231-236;

Lemke, Thomas, *Biopolitik zur Einführung*, Junius, Hamburg 2007;

Lemke, Thomas, *Gouvernementalität und Biopolitik*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2008;

Lettow, Susanne, *Biophilosophien. Wissenschaft, Technologie und Geschlecht im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, Campus, Frankfurt am Main 2011;

Nagel, Barbara Natalie, *The Spirit of Matter in Büchner*, in: *CLCWeb* 13.3 (2011);

Neumeyer, Harald, „Hat er schon seine Erbsen gegessen?“ Georg Büchners „Woyzeck“ und die Ernährungsexperimente im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, in: *DVjs* 83.2 (2009), S. 218-245;

Niehaus, Michael, *Recht und Strafe*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 191-198;

Palano, Damiano, *La soglia biopolitica. Materiali su una discussione contemporanea*, Aracne, Roma 2012;

Pethes, Nicolas, *Wissenschaftliches und literarisches Experiment*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 261-266;

Pornschlegel, Clemens, *Volk*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 161-167;

Reinhard, Nadja, *Überwachen und Strafen. Armut und Ausgrenzung in Büchners „Woyzeck“*, in: *REAL* 4 (2013), S. 24-40;

Sänger, Eva, Rödel, Malaika (Hrsg.), *Biopolitik und Geschlecht. Zur Regulierung des Lebendigen*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012;

Schäfer, Armin, *Biopolitik*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 176-181;

Schnyder, Peter, *Ökonomie*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 182-186;

Thüring, Hubert, *Konstruktion und Dekonstruktion der biopolitischen Schreibszene. Von Schiller zu Büchner*, in: Morgenroth, Claas, Stingelin, Martin, Thiele Matthias (Hrsg.), *Die Schreibszene als politische Szene*, Fink, München 2010, S. 109-128;

Thüring, Hubert, *Leben*, in: Borgards, Roland, Neumeyer, Harald (Hrsg.), *Büchner-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart Weimar 2009, S. 209-217;

Ticineto Clough, Patricia, Willse, Craig (Hrsg.), *Beyond Biopolitics. Essays on the Governance of Life and Death*, Duke University Press, Durham 2011;

Weiß, Martin G. (Hrsg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009.