

5. Das Subjekt als Schimäre

Oftmals werden *Macht* und der *Diskurs* als die zentralen Forschungsschwerpunkte Michel Foucaults dargestellt. Was genau Foucault unter Macht und Diskurs verstand, ändert sich in etwa in der Abfolge der sich ändernden Forschungsintentionen Foucaults. Doch er betont mehrfach und ausdrücklich, dass sein eigentlich durchgängiges Interesse dem Subjekt in unserer Kultur gegolten habe.¹ Foucault geht es um die Dezentrierung des souveränen Subjekts, dessen überhöhende Formierung seinen Abschluss im Denken der Aufklärung und konkret bei Immanuel Kant stattgefunden hat. Der »Mensch« und das autonome Subjekt seien Produkte moderner Humanwissenschaften, während gleichzeitig moderne Institutionen den Kranken, den Wahnsinnigen, den Geisteskranken und den Kriminellen wegsperrten. Bei der Untersuchung der disziplinarischen Institutionen der Moderne (Kaserne, Psychiatrie, Klinik, Fabrik, Schule etc.) kommt Foucault zum Schluss, dass diese die eigentlichen »Geburtsorte« der Subjektivität sind.² Foucaults Dezentrierung leitet also den Blick von Kants autonomem Subjekt auf das »historische Apriori«, auf die teils widersprüchlichen diskursiven Praktiken, die das moderne Subjekt hervorgebracht haben. Worin die Aufklärer und der Liberalismus bis heute eine Entwicklung zu mehr Freiheit sahen und sehen, ganz konkret im Umgang mit Geisteskranken, im Strafvollzug, in den sexuellen Freiheiten, darin sieht Foucault das Aufkommen einer modernen »Rückbezüglichkeit«. Formierungszwänge und Sanktionen werden im Subjekt verinnerlicht und entwickeln sich aus einem Fremd- zu einem »Selbstzwang«. Der programmatische Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, wie es Kant treffend formulierte, ist für Foucault keine absolute Bewegung weg von der Fremdbestimmung.

»Autonomie, das große Prinzip der Aufklärungsbewegung, gilt in dieser Perspektive nicht primär als Auflösung der von der ›Vernunft‹ durchschauten Fremdbestimmungen, sondern als Internalisierung der für ›vernünftig‹ geltenden Kontrollen

1 Vgl. Rath, Norbert: Ein Erbe Nietzsches – Foucault als Theoretiker der Konstitution von Subjektivität, in: *Psychologie und Geschichte*, 3. Jahrgang, Heft 1/2, 1991, S. 88.

2 Vgl. Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.

und Regeln. Die äußeren Autoritäten scheinen in ihrer unmittelbaren Gewaltförmigkeit zu schwinden oder doch in ihrer Wirkung abgeschwächt zu werden, aber in verwandelter Gestalt entstehen sie im Innern des »autonomen Subjekts« wieder. [...] [D]ie neuen Freiheiten sind erkauft durch eine Innenwendung von Machtprinzipien.«³

In der Moderne kann der Einzelne sich in Foucaults Augen nur selbst erkennen, indem er in sich den Nicht-Wahnsinnigen, den Nicht-Kranken, den Nicht-Kriminellen sieht – und somit auch stets in sich den Wahnsinnigen, den Kranken, den Kriminellen sucht und vernichtet. Das *Andere* in sich zu finden, was nicht *vernünftig* ist, das ist das Joch, unter dem der moderne Mensch gehalten wird. Und im Feld der Sexualität bedeutet dies, dass eine juristische Logik der äußerlichen Ver- und Gebote einer ständigen Geständnislogik vor sich selbst weicht. Darum geht es in Foucaults *Der Wille zum Wissen*. Der Einzelne kann sich nur in der abgegrenzten Eingeschlossenheit erfahren, in seinem Verhältnis zu den verinnerlichten, aber doch äußerlichen Subjektpositionen (weil diskursiv-historisch-praktisch) – das Subjekt ist eben keine anthropologische Konstante, sondern Ergebnis historischer Diskurse und gleichzeitig ein unmittelbar auf den Körper wirkender Selbstdefinitions- und Selbstregulationsmechanismus. Durch Foucaults ganzes Wirken zieht sich ebendiese »Verlagerung der Kontrollen von außen nach innen« hindurch.⁴

Foucault und Jünger sind Erben Nietzsches. Beide geben sich auch als solche aus. Beide greifen Nietzsche unterschiedlich auf. Doch in einem Punkt sind sie sich einig: Die ketzerische Grundhaltung, dass die Philosophie und die Wissenschaften letztlich nichts anderes seien als »Sprechweisen«, als Ausdruck bestimmter Macht/Wissen-Korrelationen, welche wiederum die Subjektivität der Moderne so hervorgebracht haben. Das Subjekt ist weder eine anthropologische Konstante noch eine bis in die Urzeit zurück verfolgbare Grunderfahrung »der Selbst-, Natur- und Menschenbeherrschung«, wie etwa für die kritische Theorie, noch ist das Subjekt mit der Hegel'schen Lesart dem Wert des Individuums im Christentum entsprungen oder mit Weber Ergebnis bis heute andauernder beschleunigter Rationalisierungsprozesse in Zusammenhang mit dem Protestantismus und welche in eine »durchrationalisierte bürokratische Herrschaft einmünden« wird.⁵ Sondern:

3 Rath, Norbert: Ein Erbe Nietzsches – Foucault als Theoretiker der Konstitution von Subjektivität, in: *Psychologie und Geschichte*, 3. Jahrgang, Heft 1/2, 1991, S. 84f.

4 Vgl. ebd., S. 83f.

5 Vgl. ebd., S. 89.

»Für Nietzsche und seine Nachfolger [...] ist ›das Subjekt‹ überhaupt nur eine moderne Illusionsbildung, eine Art Größenwahn des europäischen ›Mischmenschentums‹ seit der Aufklärung.«⁶

Diese Worte bezieht Norbert Rath auf Foucault, Deleuze und einige weitere der poststrukturalistischen Denker. Doch sie gelten meines Erachtens auch für Ernst Jünger und darüber hinaus für einen ganzen Typus des politischen Denkens. Es geht um einen dezentrierenden Blick auf das Subjekt als nur scheinbare Errungenschaft der Aufklärung. Hier handelt es sich um eine letztlich erkenntnistheoretische Kritik am Humanismus. Es geht darum, die hinter dem Humanismus stehenden Machtinteressen anhand einer Dekonstruktion des Subjekts und dessen »historischem Apriori« offenzulegen. Nietzsches Einwand in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* gegen die Geschichtsphilosophie Kants, das »Ziel der Menschheit liege nicht am Ende, sondern in ihren höchsten Exemplaren«⁷, führt Nietzsche zu seinen weltbekannten Ausführungen über den Übermenschen. Inwiefern nun Ernst Jüngers Arbeiter ein Exemplar dieses Übermenschen ist oder identisch mit Nietzsches Übermensch, ist in der Forschung umstritten. Wohl klar ist, dass Jünger in *Der Arbeiter* sehr wohl mit dem Arbeiter eines dieser »höchsten Exemplare« als Ausgang aus dem Nihilismus, als »Umwertler aller Werte« zu entdecken versucht. Michel Foucault hingegen – wohl immunisiert durch den Faschismus – geht diesen Nietzscheanischen Weg nicht. Entscheidend für den biopolitischen Typus des politischen Denkens ist auch nicht so sehr die Frage nach dem Übermenschen, sondern die Dezentrierung des Subjekts mit dem genealogischen Ziel, die Macht/Wissen-Korrelate und die historischen Machtinteressen offenzulegen, die im humanistisch-liberalen Subjekt versteckt liegen sollen.

Ernst Jünger kommt über einen gänzlich anderen Weg als Michel Foucault zu dieser Genealogie des Subjekts. Jünger greift hierfür den »Pessimismus der Stärke« von Nietzsche auf, der für Jan Ipema Kennzeichen einer ganzen Generation an Denkern des frühen 20. Jahrhunderts und nicht zuletzt auch der sogenannten Konservativen Revolution gewesen sei. Für Ernst Jünger kommt dieser Pessimismus der Stärke in seiner historischen Betrachtungsweise von Hochkulturen und deren verfallender Jahrtausend-Bauten wie der Pyramiden auf. Der Verfall solcher Bauten erfülle den Betrachter mit Trauer und Pessimismus wegen der Einsicht, dass die Menschheit solch eine für die Ewigkeit erhebende Kulturhöhe nie mehr erreichen werde und doch gleichzeitig erfüllten sie einen mit einem Gefühl der Stärke des Wissens, dass auch wir diesen überzeitlichen Willen in uns trügen.

6 Ebd.

7 Zitiert nach: Ipema, Jan: Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche, in: Ester, Hans/Evers, Meindert (Hg.): Zur Wirkung Nietzsches. Der Deutsche Expressionismus, Menno Ter Braak, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Thomas Mann, Oswald Spengler, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 22.

»Wenn wir die Berichte von Reisenden studieren, die Bagdad, die maurischen Gärten von Granada, die Tadsch-Mahal, die Schlösser und Seen des staufischen Palermo oder die Parklandschaften von Yuen mit ihren fünfzig Palästen im vollen Glanze des Lebens erblicken durften, so stoßen wir immer wieder auf jenes Gefühl, wie es im ›Vedere Napoli...‹ zum Ausdruck kommt und wie es den Menschen der Vollendung gegenüber mit einer fast schmerzlichen Lust erfüllt. Es sind dies die Zeugnisse eines Willens, der irdische Paradiese zu schaffen wünscht. Ebenso wie ein solcher Wille aus einer tiefen Einheit aller technischen, gesellschaftlichen und metaphysischen Kräfte heraus am Werke ist, sind es alle Sinne, die er in Anspruch nimmt, so daß selbst die Luft seine Ausstrahlung zu enthalten scheint. [...] Wer von dieser Einheit, von dieser Identität der Kunst mit einer höchsten, den Raum durchaus erfüllenden *Lebensgewalt* [Hervorhebung N. A.] eine Ahnung besitzt, dem kann die Absurdität unseres musealen Betriebs als einer abstrakten Bilder- und Denkmälerschau nicht entgehen.«⁸

Geschichte ist ein ewiges Werden und Vergehen verschiedener Kulturen und Ausdruck eines *konstanten* Willens zur Macht über die Erde. Wissen, Kunst, Kultur, Technik und gesellschaftliche Kräfte einer jeden Hochkultur halten das Band eines einenden Willens zur Macht zusammen. Die verschiedenen Aspekte des Wissens, der Landschaftsgestaltung, der bildenden Kunst, der Sprache, der Art der Arbeit, der Werkzeuge und Instrumente sowie der gesellschaftlichen Konstruktionen, des Verhältnisses des Einzelnen zur Herrschaft und zum Herrschenden, sind komplexe Formationen, die zusammengehalten werden durch eine Lebensmacht, einen dem Organischen entspringenden Willen. Im Gegensatz zu Oswald Spengler bietet uns Ernst Jünger keine Geschichtsphilosophie dieses ewigen Werdens und Vergehens, des ständigen Auf und Ab an. Er definiert nicht, wie die Übergänge zwischen der »sinnlosen« Zeit des Niedergangs (in der sich das Abendland offensichtlich befindet) hin zu einer Hochkultur mit einem klar alle Formationen zusammenhaltenden Willen zur Macht, stattfindet und wie dann auch das von ihm schon erkannte planetarische Reich der Arbeitergestalt wieder niedergehen wird.

»Mit Nietzsches Postulat der *ewigen Wiederkehr* wußte Jünger in *Der Arbeiter* nichts anzufangen. Im Konzept des Kreises konnte das Fortschreiten der Moderne in der Form der Technik einfach keinen Platz haben. Ob und wann die Titanenherrschaft des Arbeiters ihr Ende haben wird, ist eine Frage, die Jünger in seinem Essay nicht beantwortet.«⁹

8 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 223f.

9 Ipema, Jan: Pessimismus der Stärke. Ernst Jünger & Nietzsche, in: Ester, Hans/Evers, Meindert (Hg.): *Zur Wirkung Nietzsches. Der Deutsche Expressionismus*, Menno Ter Braak, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Thomas Mann, Oswald Spengler, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 23.

Jüngers Arbeiter ist daher im Gegensatz zu Nietzsches Übermensch zwar auch ein »Zustand des Seins«, eine Art des Gegenentwurfes zur Gesellschaft, um zum »idealen Selbst« zu gelangen, indem man sich vom Willen zur Macht »in seiner vitalen und militanten Form« leiten lässt. Der entscheidende Unterschied zu Nietzsche liegt nun darin, dass bei Jünger der Arbeiter als Ausdruck des Willens zur Macht »trotz metaphysischer Bezugnahme geschichtsbezogen« ist.¹⁰ Nietzsches Wille zur Macht ist lediglich auf die höchsten individuellen Exemplare ausgerichtet, Jüngers Wille zur Macht des Arbeiters »repräsentiert Herrschaft aufgrund seiner Gestalt, vereinigt somit Macht und Sein«.¹¹

Das bedeutet nun, um die Parallele zu Michel Foucault deutlich zu machen, dass Jünger methodologisch an das Subjekt der Moderne und des Humanismus *genealogisch* herantritt. Jünger nähert sich der Geschichte mit dem Anspruch, den Willen zur Macht zu jeder Zeit in den Formationen des Wissens und der Gesellschaft sichtbar zu machen – und dies ist im Falle des folgenden Kapitels eben das Subjekt. Die Parallele liegt hier folglich nicht im programmatischen-revolutionären »Sehen von Gestalten«, das bedeutet, sich selbst nicht mehr als Individuum zu verstehen, aber als Typus, sondern eher in der genealogischen Betrachtung der Subjektivität der Moderne. Hinter dem Subjekt in unserer Kultur des Abendlandes sieht er die Kalküle einer vitalistisch-rationalen Lebensmacht, die das Leben einerseits heilig schreibt und gleichzeitig in einer ungekannten Dimension verfügbar und dynamisierbar macht. Das humanistische Subjekt ist für beide – Jünger und Foucault – lediglich eine Schimäre, dahinter stehen Machtkalküle eines Willens zur Macht über das vitale Leben. Auf der einen Seite steht genealogisch mit Jünger die metaphysische Gestalt des Arbeiters als Movens der Totalen Mobilmachung des Lebens, auf der anderen Seite mit Foucault steht hinter der Schimäre des Subjekts die biopolitische vitalistische Mobilisierung aller Lebenskräfte durch ein souveränes Machtkalkül, das sich durch eine Innenwendung juridischer Ver- und Gebote unsichtbar und somit noch effizienter gemacht hat.

Im Folgenden soll nun dieser Aspekt bei beiden Denkern untersucht werden. Beide Analysen werden abgerundet durch ein kurzes Zwischenfazit. In einem letzten Teil dieses Kapitels wird ein Gesamtfazit für die Konstruktion des Typus angefügt.

10 Vgl. ebd., S. 22f.

11 Ebd., S. 23.

5.1 Das Subjekt als Schimäre I – Michel Foucault

5.1.1 Der Mensch als Anker der modernen Rationalität

1966 erscheint im französischen Original *Les mots et les choses*, was wörtlich übersetzt so viel wie »Die Wörter und die Dinge« bedeutet. Die deutsche Ausgabe ist mit *Die Ordnung der Dinge* überschrieben. Nach seinen ersten zwei Archäologien *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik*, ging es Foucault um die grundsätzlichere Frage, woraus das Band besteht, das Worte und Dinge im Wissen der Moderne zusammengehalten hat und bis heute zusammenhält. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass auch hinter den Humanwissenschaften Regelmäßigkeiten stehen. Ein System steht hinter den Forschungsergebnissen und den »Entdeckungen«. In *Die Ordnung der Dinge* setzt Michel Foucault fort, was er zwischen *Wahnsinn und Gesellschaft* und *Die Geburt der Klinik* entdeckt hat. Dass das Wissen in jeder Epoche grundlegenden Ordnungen unterliegt, welche sich jeweils in einer bestimmten Grundkonfiguration der Wörter und der Dinge zeigen. Foucault ging der Tatsache nach, dass sowohl bei seinem Studium der Geschichte der Psychologie als positiver Wissenschaft sowie der klinischen Medizin dieselben Regelmäßigkeiten und dieselben zeitlichen und diskursiven Brüche aufzufinden waren. In der Ordnung der Dinge kommt er nun zu folgendem Schluss:

»In einer Kultur, und in einem bestimmten Augenblick, gibt es immer nur eine episteme, die die Bedingungen definiert, unter denen jegliches Wissen möglich ist.«¹²

Foucault erkennt – analog zu den Einteilungen in den vorherigen Archäologien – zwei Brüche zwischen der »episteme« der Renaissance und der Klassik sowie zwischen der der Klassik und der Moderne um das Jahr 1800. Während das wissenschaftliche Denken der Renaissance auf dem Erkennen transparenter gott- und naturgegebener Ähnlichkeiten basierte, so war das Denken der Klassik geprägt von komplexen Repräsentationen. Einer Interpretation der transparenten Zeichen in der Renaissance folgt ein Zwang zum Ordnen der Natur durch Bezugnahme auf *mathesis* und *taxinomia*. Dieses Ordnen führt zu den Disziplinen, welche sich auf die Naturgesetze der Wörter fokussieren, das taxinomische Tableau der Wesen aufstellen (Naturgeschichte) und die Natur der Bedürfnisse erforschen (Analyse der Reichtümer).¹³ Die Zeichen sind in der Klassik im Gegensatz zur Renaissance nicht von Natur aus solche, sondern werden erst durch das Denken, durch den Akt der Erkenntnis zu solchen. Die Ordnung durch *mathesis* und *taxinomia* (zu der

12 Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: Suhrkamp 2003, S. 213.

13 Vgl. ebd., S. 78-91.

noch eine genetische Analyse hinzukommt), zieht sich durch die drei großen Wissensgebiete, die Foucault anschließend untersucht: die Klassifikation der Wesen, die Theorie der Sprache und des Geldes und der Reichtümer. Kernaussage der Gegenüberstellung dieser drei Wissensgebiete der Klassik ist, dass die Ordnung der Natur und der Reichtümer die gleiche »Seinsweise« haben wie die Repräsentation bei den Wörtern. Das Denken in der Klassik folgt der Idee, dass die Wörter

»ein Zeichensystem bilden, das so ausreichend privilegiert ist, daß, wenn es sich darum handelt, die Ordnung der Dinge erscheinen zu lassen, die Naturgeschichte, wenn sie gut gebildet wird, und das Geld, wenn es gut geregelt wird, auf die Weise der Sprache funktionieren. Was die Algebra für die *mathesis* ist, sind die Zeichen und insbesondere die Wörter für die *taxinomia*: Konstitution und evidenten Manifestation der Ordnung der Dinge.«¹⁴

Die Sprache hat zwar ihre Unmittelbarkeit zu einer »natürlichen Ordnung« verloren und erscheint in der Klassik als System vereinbarter Zeichen, durch die ein Sprecher eine Repräsentation nur ermöglichen will. Es handelt sich folglich um eine Repräsentation, welche sich dessen bewusst ist, dass sie repräsentiert. Auch wenn sich die Sprache ihrer Mittelbarkeit zur natürlichen Ordnung bewusst ist, so arbeitet Foucault doch sehr nachvollziehbar heraus, dass in der Klassik die Sprache selbst, mit den Regeln, welche die allgemeine Grammatik entdeckt, zum Stütz- und Ausgangspunkt für den gesamten Raum des Wissens wird. Systeme der Geld-, Handels und Naturgeschichte werden unter denselben Bedingungen möglich wie auch die Sprache selbst. Alle empirischen Gebiete werden durch die Repräsentation, welche Ausfluss der Sprache ist, determiniert. Dies wird sich mit dem Bruch an der »Modernitätsschwelle« um 1800 so deutlich verändern, dass man zwischen den Wissensgebieten vorher und nachher nicht von einer häufig angenommenen Linearität ausgehen kann.¹⁵ Foucault macht hier wieder sein archäologisches Denken in Diskontinuitäten stark.

»Philologie, Biologie und Politische Ökonomie bilden sich nicht anstelle der allgemeinen Grammatik, der Naturgeschichte und der Analyse der Reichtümer, sondern dort, wo diese Wissensgebiete nicht existierten [...]. Der Gegenstand des Wissens im neunzehnten Jahrhundert bildet sich genau dort, wo die klassische Fülle des Seins zum Schweigen gelangte.«¹⁶

Diese klassische Fülle des Denkens gelangt nun in der modernen »episteme« durch eine neu aufkommende Historizität zum Schweigen. Jedes *Ding* hat nun seine *eigene Geschichte*. Das allgemeine Tableau der Klassik verschwindet und das Denken

14 Ebd., S. 255.

15 Vgl. ebd., S. 114-164, S. 252-260.

16 Ebd., S. 259.

der Geschichte tritt in das Denken ein. In seiner Auseinandersetzung mit der Politischen Ökonomie, der Biologie und der Philologie zeigt Foucault, dass jeweils das Eintreten einer völlig neuartigen Art »menschlicher Natur«, des Lebens und der Geschichtlichkeit der Sprache die Gebäude der Repräsentation zum Einsturz brachten. Es waren die Historisierung durch die *Arbeit, das Leben und die Sprache* als Quasi-Transzendentalien, die durch ihr Erscheinen zum Ende der einheitlichen Tableaus führten.

Die Ökonomie emanzipiert sich von der Analyse der Reichtümer, welche sich im klassischen Verständnis im Tauschakt gegenseitig repräsentierten. Zur universellen Größe wird der wesenhaft hinter allen Produkten stehende Schweiß des Arbeiters, sein Kampf gegen den drohenden Hungertod und sein Leid als fatale Kraft. Adam Smith führt in seiner Analyse des Tauschakts diese »transformierte, verborgene, vergessene Zeit und Mühe«¹⁷ als universales Untersuchungsrastraster in die Ökonomie ein. Bei der Organisation der Wesen zerbricht die allgemeine *taxinomia* am schieren Fakt, dass das Leben (von dem wir heute in der Biologie selbstverständlich ausgehen, das jedoch in dieser Konfiguration bis zur Klassik nicht im Feld des Wissens vorhanden war) auf dem Gebiet des Wissens seine Frist setzt. Die Natur als ein homogener Raum der *taxinomia* verschwindet. In der Biologie folgt auf die linguistische Zerlegung der Wesen mit der Anatomie eine *tatsächliche* Zerlegung der Organe nach funktionalen Einheiten. Es entsteht im Tableau ein Bruch in der Naturwelt, es entstehen Diskontinuitäten zwischen den Arten. Das Leben ist nicht mehr Teil der Ontologie, sondern wird zu einer Art mythischer Kraft am Grunde der Geschichte. Es entsteht der Raum für ein Leben, das stets vom Tode bedroht ist und sich den allgemeinen »Gesetzen des Seins« entzieht und sein eigenes Sein wird. Die Biologie ersetzt die Geschichtslosigkeit der Naturgeschichte durch eine unendliche Geschichte des Lebens (bspw. Darwinismus). Die Ordnung der Wesen wird zur Ordnung des Lebens bzw. zur Ordnung der Lebewesen. Wichtigstes Merkmal zur Ordnung ist nicht mehr ein äußeres, intelligibles Merkmal, sondern die innere Organisation, die jeweiligen Funktionen der Organe und der Körperteile für das Leben werden relevant.¹⁸

Am wichtigsten erscheint die radikale Historisierung der Sprache selbst, welche somit nicht mehr als privilegierter Stütz- und Ausgangspunkt des Raums des Wissens erscheinen kann. Die vergleichende Grammatik der Moderne stellt durch den Vergleich verschiedener Sprachen heraus, dass Sprache nicht einfach nur eine Repräsentation ist, sondern Sprachen selbst Geschichte haben, jede eine eigene Art der Bezeichnung entwickelt hat. Auch der Sprache kann man nicht »trauen«, es wird zur Aufgabe, auch ihre »geheimen Aderungen« im sie aufgliedernden Raum

17 Ebd., S. 278.

18 Vgl. ebd., S. 322-341.

und in ihrer Geschichte zu dekonstruieren.¹⁹ Zur Bedingung einer Sprache wird der »Geist« eines Volkes mit all seinen Erscheinungen heraufbeschworen. Die Sprache wird als autonome Organisation analysiert, wodurch mit einer allgemeinen Grammatik gebrochen wird. Während in der Klassik das Verb »sein« den Übergang zwischen Denken und Sprechen sicherte, ist dieser Mechanismus seit dem 19. Jahrhundert gebrochen. Die Sprache erhält durch die Historisierung ihrer inneren Organisation ihr eigenes, völkisches, mystisches *Sein*. Das führt zu einer intensiven Nivellierung der Sprache. Denn während in der Klassik jede Sprache eine Art Diskurs war, der zwar nicht ein naturgegebenes Zeichen war, aber immer einen notwendigen Versuch darstellte, die natürliche Logik der Welt zu repräsentieren, so wird die Sprache nun im 19. Jahrhundert zurückgestuft zu einem Erkenntnisgegenstand.²⁰

»Die Sprache zu erkennen, heißt nicht mehr, sich der Erkenntnisse selbst möglichst stark zu nähern, sondern heißt lediglich, die Methoden des Wissens im allgemeinen auf ein besonderes Gebiet der Objektivität anzuwenden.«²¹

Doch die Sprache kann freilich nicht nur ein Objekt der Erkenntnis sein, sondern ist zwingende Vermittlung jeglichen Wissens. Daher rührt der Versuch, die Sprache in der Wissenschaft möglichst »rein« zu halten und eine Logik jenseits der Sprache durch Zeichen zu entwickeln. Der Wahrheit des Diskurses ist seitdem eine »Falle« gestellt. Der Sprechende ist nicht mehr Herr über die Sprache, denn sie funktioniert nach historischen Apriori, hat zu tun mit der Völkergeschichte, mit historischen Traumata, derer man sich nicht mal bewusst sein mag. Der Mensch muss die Sprache nutzen, welche jedoch eigentümlichen Gesetzen folgt. Es liegt auf der Hand, dass seit dem 19. Jahrhundert die Logik der Exegese, welche in der Klassik nivelliert wurde, unter neuen Vorzeichen aufflammen musste. Marx' Projekt ist für Foucault eine Exegese des Werts, Nietzsches Projekt eine Exegese grundlegender griechischer Begriffe usw. Der der Exegese zugrunde liegende Konnex zu etwas Göttlichem nimmt Foucault in diesem Zitat sehr gut in den modernen Rahmen auf: »Gott ist vielleicht weniger ein Jenseits des Denkens als ein bestimmtes Diesseits unserer Sätze.«²²

Seit der Modernitätsschwelle um 1800 kann es kein Wissen mehr geben ohne den Menschen. Im klassischen Denken gab es noch keinen *Raum* für den modernen Menschen in der Sphäre des Wissens. Der Mensch war durch die Gelehrsamkeit mit der Natur verknüpft. Das Paradoxe an der neuen Wissensordnung mit ihren schicksalhaften Quasi-Transzendentalien Arbeit, Leben, Sprache ist, dass sie den

19 Vgl. ebd., S. 269-306.

20 Vgl. ebd., S. 342-361.

21 Ebd., S. 361.

22 Ebd., S. 363.

Menschen als »dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis«²³ benötigt. Während in der Klassik der Kreuzungspunkt zwischen dem Descart'schen *ich denke* und *ich bin* die Souveränität des Diskurses, der Sprache war, so befindet sich seit dem 19. Jahrhundert an diesem Kreuzungspunkt der Mensch. Für Foucault ist die Modernitätsschwelle erreicht, wenn der Mensch in seiner *Endlichkeit* zum Ausgangspunkt für das Denken und die Wissenschaft wird. An die Stelle einer Metaphysik des Unendlichen beginnt ein steter Versuch der Metaphysik der Arbeit, des Lebens und der Sprache.²⁴ Der moderne Mensch beginnt zu sein,

»als er im Zentrum einer Arbeit zu existieren beginnt, deren Prinzip ihn beherrscht und deren Produkt ihm entgeht; als er sein Denken in die Falten einer Sprache legt, die so viel älter als er ist, daß er die durch die Insistenz seines Sprechens wiederbelebten Bedeutungen nicht beherrschen kann. [...] Die moderne Kultur kann den Menschen denken, weil sie das Endliche von ihm selbst ausgehend denkt. [...] Der ›Humanismus‹ der Renaissance, der ›Rationalismus‹ der klassischen Epoche haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen nicht denken können.«²⁵

Die Selbstverständlichkeit, durch die aus dem *ich denke* das *ich bin* folgte, ist seitdem verloren. Es stellen sich Fragen, die sich unergründlich zwischen dem Denken und dem Sein eingenistet haben: Bin ich wirklich die Sprache, deren Regeln mir doch so unergründlich sind, bin ich die Arbeit meiner Hände, deren Produkte sich mir entziehen, und bin ich das Leben, das ich doch nur eine so kurze Zeit von der Natur geborgt habe? Das Ich ist zersplittert und wirft anthropologische Fragen auf. Die Anthropologie überschattet jede Philosophie, denn jedes Denken scheint außer Kurs gesetzt und muss auf der Höhe der drei Quasi-Transzendentalien und der Forschung in den Wissenschaften und Humanwissenschaften darüber stattfinden. Das erste Mal in der Moderne stellt sich die Frage nach dem Ungedachten im Gedachten (*cogito*). Die Suche nach dem Hegel'schen Inhalt des *an sich* im *für sich* konnte beginnen.²⁶

Die Anthropologie, das was der Mensch ist, wird zur Basis für jedes Denken. Und jedes Denken wird zu einem gefährlichen Akt, weil die Entscheidung darüber, was das Ungedachte im Gedachten ist, was die »ursprüngliche« Natur des Menschen ist, immer zugleich eine *politische Frage* ist. »Noch grundlegender dringt das moderne Denken vor in jene Richtung, in der das Andere des Menschen das Glei-

23 Ebd., S. 375.

24 Vgl. ebd., S. 367-384.

25 Ebd., S. 384.

26 Vgl. ebd., S. 384-395.

che werden muß, das er ist.«²⁷ Jedes Denken in der Moderne gibt sich sein eigenes Gesetz, jede Philosophie hat ihre Anthropologie (oder vielleicht gar andersherum?), die Frage nach gut und böse wird verlagert und erscheint als Frage über *Essenz* und *Bestimmung* des Menschen. Der Mensch ist durch die Zeit zerrissen, er ist seinem Ursprung, seiner Essenz gleichzeitig nah und dem Anderen, was er sein *sollte* auch und somit dem Ursprung fern. Modernes Denken zeichnet sich für Foucault seit dem 19. Jahrhundert dadurch aus, dass es nicht mehr auf einer Repräsentation natürlicher Ordnungen, sondern auf der Analyse von Seinsweisen des Menschen versucht Wissen zu begründen.²⁸ Das Denken ist nun räumlich gegliedert, während es in der Klassik zeitlich organisiert war.

Foucault spricht vom *anthropologischen Schlaf*, der die Philosophie seit dieser »episteme«, seitdem der Mensch am Kreuzungspunkt des Wissens und des Denkens steht, fest im Griff hat. Die Sprache als souveräner Diskurs ist seit der Klassik verschwunden und an ihrer Stelle steht – alles Denken und Wissen stabilisierend – der Mensch in seiner dichten Materialität, im Angesicht seines Todes.²⁹ Ohne zu denken, dass der Mensch ist, dass er eine bestimmte Seinsweise hat, gibt es kein Denken mehr. Für Foucault erscheint die einzige Möglichkeit, die Philosophie, das Denken zu befreien, in der Zerstörung jeglicher Anthropologie bis in ihre Grundfesten und damit den Menschen, wie wir ihn seit dem 19. Jahrhundert kennen.

»[...]D]as Ende des Menschen [ist] dagegen die Wiederkehr des Anfangs der Philosophie. In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. [...] Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken. [...] [Allen,] die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.«³⁰

Auch die Humanwissenschaften sind infiziert vom Menschen und müssen von ihm gereinigt werden. Dies liegt an ihrer Konstruktion in der »episteme« der Moderne. Die Humanwissenschaften, so führt Foucault aus, füllen die Zwischenräume zwischen den so basalen Feldern der Arbeit (Ökonomie), des Lebens (Biologie) und der Sprache (Linguistik) – sie sind die Vermittler, die die Entfernung zwischen dem

27 Ebd., S. 396.

28 Vgl. ebd., S. 396–410.

29 Hier befindet sich eine Überschneidung mit der *Geburt der Klinik*, in der Foucault über die neue Anatomie Bichats schrieb: »Es ist von entscheidender und bleibender Bedeutung für unsere Kultur, daß ihr erster wissenschaftlicher Diskurs über das Individuum seinen Weg über den Tod nehmen mußte.« Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München, 1973, S. 207.

30 Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 412.

Sein des Menschen und der Möglichkeit seiner Erkenntnis auffüllen. Durch diese Vermittlung zwischen den Quasi-Transzendentalien sind auch die Humanwissenschaften einer steten Gefahr der Anthropologisierung ausgesetzt und können darüber hinaus in Foucaults Augen *nie* positive Wissenschaften sein. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um Repräsentationen von Leben, Arbeit und Sprache mit ihren jeweiligen Methoden.³¹

Dieser Mensch ist nicht das »älteste Problem der Philosophie«, er ist keine zu jeder Zeit in der Geschichte transparente und somit historische Konstante. Foucault argumentiert letztlich, dass der Mensch nichts anderes sei als selbst eines dieser *Dinge*, welche aus einer diskursiven Praktik hervorgehen. Der Mensch ist Ankerpunkt einer »episteme« der Moderne, die ihrerseits auf Machtstrukturen basiert. Das ist es, was Foucault uns sagen will. Um das Denken zu befreien, um außerhalb der hegemonialen Machtstrukturen zu denken, muss man Posivist sein und den Menschen sterben lassen. Jede Wissenschaft, die vom Menschen, vom autonomen Subjekt der Moderne ausgeht, stellt sich im Endeffekt in den Dienst einer kalten Vernunft der Bourgeoisie und kann somit niemals für sich beanspruchen »objektiv« zu sein oder widerständig. Das Subjekt gibt es nicht *an sich*, sondern nur *im Akt* der kühlen, einsperrenden und dressierenden Rationalität der Moderne. Es kann daher nicht als Basis des Politischen erscheinen, sondern muss ganz im Gegenteil radikal kritisiert und eingeeht werden.

Auf diesen Erkenntnissen aus *Die Ordnung der Dinge* basiert Michel Foucaults Tilgung des Subjekts durch die Methode der Archäologie, worauf diese Arbeit in Kapitel 4 eingegangen ist. All die Instrumente der Archäologie, die Aussagen, die Äußerungsmodalitäten, die Diskursformationen, die Infragestellung des Dokuments usw., sie alle dienen letztlich diesem Zweck: der Reinigung der Geschichte vom Menschen, vom autonomen Subjekt, da in ihm eine Rationalität der Moderne verankert liegt, die sichtbar gemacht und umgangen werden muss, um »positivistisch« zu arbeiten einerseits, aber auch um andererseits die emanzipative Dimension des Denkens sicher zu stellen.³²

5.1.2 Der Mensch als Produkt der modernen Disziplinarmacht

Foucaults Werk wird gerne in drei Teile unterteilt: in eine archäologische Phase, eine genealogische Phase und eine Phase der Ethik des Selbst. Philipp Sarasin betont diese Einteilung in drei Phasen sehr.³³ Seit *Die Ordnung der Dinge* befand sich Foucaults Denken in einem Spannungsfeld zwischen einer genealogischen Fragestellung Nietzsches und einer strukturalistischen Antwort Mallarmés. Die *genealogische*

31 Vgl. ebd., S. 412-449.

32 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

33 Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005.

Fragestellung: Nietzsche fragte in seiner Philosophie für Foucault nicht nach gut und böse, sondern danach, wer die Sprache besitze, also wer ihr Autor sei. Foucaults Archäologie ist der Versuch, eine »Entfremdung« der Sprache vom Menschen mit ihren diskursiven Formationen und Eigengesetzlichkeiten durch ihre »episteme« und das *Archiv* theoretisch zu fassen. Nicht die Menschen besitzen die Diskurse und können frei über sie verfügen, sondern Menschen sind in den Diskursen als der grammatischen Struktur ihrer Kultur gefangen, die in ihrer ganzen Materialität einem diskontinuierlichen Gesetzhorizont angehören und deren materielle Praxis letztlich die Subjekte in Gefangenschaft halten. Hierin liegt der schon in der Einleitung beschriebene Unterschied zwischen Nietzsches und Foucaults Methode: Letzterer versucht eine weitergehende Reinigung unseres Denkens vom Subjekt. »Wer besitzt die Diskurse?«, müsste man Nietzsches Frage aktualisieren. Die Antwort ist klar: für Foucault sicherlich nicht die Subjekte (siehe Kapitel 5.1.2). Wer oder was dann?

Die *strukturalistische Antwort* auf diese Frage liefert für Foucault in seiner archäologischen Phase Mallarmé: Das Wort in seiner »unendlichen Vibration« sei es, das spreche.³⁴ Also zeitlose Gesetze der Sprache, ihr Hang zur Metonymie, was Jacques Derrida die *différance* und die *Spur* nennen würde,³⁵ das ist es, was die Gesetze der Diskurse ausmache und die Menschen in ihrer Knechtschaft des *logos* der Moderne halte. Das Räderwerk der Unterdrückung in der Moderne ist strukturalistisch betrachtet Ausfluss der Herrschaft eines *logos*, das uns vermittels unserer Sprache beherrscht.

Doch diese Antwort, die Foucault selbst bei Mallarmé findet und er mit den Strukturalisten seiner Zeit teilt, stellt er zunehmend infrage. Schon Ende der 1960er Jahre holt ihn immer wieder das Problem ein, dass die Fragestellung Nietzsches die Mallarmé'sche Antwort überschießt. In der *Archäologie des Wissens* formuliert Foucault klar in Abgrenzung zum Strukturalismus, dass ein Festhalten an einem zeitlosen *logos*, das über Jahrhunderte hinweg stabil bleibt, einer Essenzialisierung und einer Vorstellung einer »Notwendigkeit« der Geschichte Vorschub leiste, welche die radikal emanzipatorische Fragestellung Nietzsches nicht annähernd erkenne. In seiner späten Archäologie setzt Foucault zunehmend auf eine Art Positivismus, eine Art Materialität der Diskurse und ihrer Regeln, die sich durch Revolutionen und andere große Einschnitte stets verändern können. Völlig lösen kann er sich von dem strukturalistischen Ansatz letztlich auch nicht. Und ein machtheoretischer, genealogischer Überschuss der Frage von Nietzsche bleibt bestehen. Es bleibt die Frage nach den Machtverhältnissen und Machttechniken in einer Gesellschaft offen, auf die Foucault in seiner archäologischen

34 Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M., S. 370.

35 Vgl. Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.

Phase nicht direkt eingeht, ebenso wenig wie auf die Beziehungen zwischen sozio-ökonomischen und diskursiven Formationen. Nach 1968 radikalisiert sich Foucault und versucht gar nicht mehr, seine Archäologie zu reformieren oder um diese Punkte zu ergänzen, sondern beginnt mit seiner ersten Genealogie in *Überwachen und Strafen* von einem ganz neuen Punkt aus. Er sucht nach der »genealogischen Modernitätsschwelle«, anhand derer er eine Machtanalytik entwickeln kann.³⁶ Konkret heißt das, dass die positivistische Deskription und Analyse der Diskurse, welche die Archäologie ausmachten, in den Hintergrund geraten und zunehmend eine Rekonstruktion der Machtordnung hinter Diskursen durch eine Genealogie in den Vordergrund rückt. Die Archäologie wird zum Instrument der Genealogie degradiert. Foucault geht es um die Aufdeckung einer zunehmend normalisierenden Machttechnik, die anhand kaum merklicher Instrumente und Institutionen eine »total verwaltete Welt« geschaffen hat. Neben der Psychiatrie, die Foucault schon analysiert hat, ist auch das Gefängnis für Foucault Ausdruck einer »total verwalteten Welt«, in der Staat und Gesellschaft selbst große Anstalten sind, in der die Regierenden die Psychologen sind und das Volk der Patient ist.³⁷ Es geht Foucault zunehmend um hinter den Institutionen liegende Machtstrukturen und den Übergang zwischen Machtstrukturen. Noch konkreter beschreibt es Maria Muhle in ihrem Buch *Eine Genealogie der Biopolitik*. Sie deutet darauf hin, dass Foucault in seinen Machtanalysen post-souveräne Machtformen analysiert, welche jedoch trotzdem als Beherrschungsmechanismen funktionieren. Es geht ihm also um Strukturen, welche nicht mehr auf souveräner Repression und Gewalt basieren und trotzdem Beherrschung und Ausbeutung bedeuten.³⁸ Den konkreten Übergang von der souveränen Macht hin zur Disziplinarmacht, von der feudalen Gesellschaft hin zur Normalisierungsgesellschaft, diesen erläutert Foucault anhand der Genealogie des Gefängnisses. Die Macht ist in Foucaults Denken eingetreten, und doch war sie von Beginn an mittels der Nietzscheanischen Fragestellung – so Sarasin – vorhanden.

Durch diese genealogische Verschiebung in *Überwachen und Strafen* bekommt Foucaults Anti-Humanismus eine ganz neue Wendung, die für meine Arbeit hier sehr entscheidend ist. In *Die Ordnung der Dinge* und in der *Archäologie des Wissens* speist sich seine Kritik am Humanismus aus dem Versuch, die Philosophie aus dem *anthropologischen Schlaf* zu erwecken. Die Humanwissenschaften und der von ihnen konstruierte Mensch des Humanismus erscheint in seiner dichten Materialität als Antwort auf quasi-transzendente Kräfte, die ihn und den Verlauf der Geschichte zu determinieren scheinen. Für eine radikal-befreiende Philosophie ist hier kein

36 Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 125-131.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 253.

Platz mehr.³⁹ So plädiert Foucault für seine Archäologie auf eine Dezentrierung des Subjekts, das nicht als souveräner Autor der Diskurse, der Geschichte im Ganzen erscheinen dürfe. Denn dieses Festhalten am Konzept des souveränen Subjektes führe zu Determinismus und einem Einfallstor für das *logos* in die Analyse und verhindere eine Wissenschaft von den Diskursformationen, die eigenartigen Regeln und Beziehungen folgen und sich selbst in ihrer eigenen Materialität als Praxis schaffen.⁴⁰ In *Überwachen und Strafen* bekommt seine Kritik am Humanismus eine ganz neue Wendung. Aufgrund der machttheoretischen Perspektive, die er nun einnimmt, wird es ihm möglich, sozio-ökonomische Prozesse der Moderne mit dem diskursiven Auftauchen des Menschen im Wissensfeld des Humanismus in Verbindung zu bringen. Die Ausrichtung der Macht auf die Dressur erscheint nun in einem komplexen Macht/Wissen-Feld als logische Folge einer neuen post-souveränen Macht, die sich positiv und nicht mehr nur negativ-repressiv-drohend auf das Leben bezieht. Mit dem neuen Wissen über den Menschen ändert sich zeitgleich auch die Macht und die Art der Ausbeutung. Das ist letztlich die These, die hinter allen machtanalytischen Schriften des Michel Foucault steht. Erster Schritt: Übergang von der souveränen Repression des Untertanen-Körpers zur Disziplinierung des mechanischen Körpers hin zur biopolitischen Regulation des Körpers als Teil einer global zu steuernden Bevölkerung als einem natürlichen Milieu.⁴¹ Nun zum ersten Schritt: Anhand von Institutionen, die in der Folge noch näher beschrieben werden, und einer Disziplin, auf die ebenso noch eingegangen wird, entsteht ein materiell dichter Mensch mit einer Seele, derer er nicht Herr ist, sondern die einerseits gezeichnet ist von tiefen quasi-transzendentalen Kräften und andererseits abhängig von einer Macht. Eine entscheidende dieser Institutionen, durch die Körper dressiert werden, ist das Gefängnis. Foucault schafft es auf eine spektakuläre Art und Weise, die Geschichte des Gefängnisses zu verbinden mit der Geschichte des Menschen in der Moderne. Die Seele erscheint als Effekt von Individualisierungsprozessen der Disziplinarmacht, wie etwa der Zelle in Gefängnissen oder der allgegenwärtigen Prüfung in Schulen oder Kasernen. Also die Seele als Effekt von Institutionen und Machtverhältnissen; und somit schon immer etwas ›uns selbst‹ Fremden.

»Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft

39 Vgl. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

40 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

41 Vgl. Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 203-246.

ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.«⁴²

Das, was uns als unser Intimstes erscheint, ist – so argumentiert Foucault – Ergebnis einer jahrzehntelangen Bearbeitung unserer Kultur durch ein neues Regime, das sich zwischen Macht und Körper etabliert hat. Und hier erweitert der genealogische Foucault die Humanismus-Kritik des archäologischen Foucaults, da er die »Seelenapparate«, wie er sie zuvor nennt, nun konkret mit machtvollen Prozessen und Institutionen einer Gesellschaft verknüpft. Die Gesellschaft, der Souverän und der Staat erweitern nun das bisherige Denken Foucaults. Foucault geht es um eine »politische Ökonomie des Körpers«, eine Betrachtung aller Strukturen und Prozesse einer Gesellschaft, die den menschlichen Körper durch verschiedene Prozesse besetzen und unterwerfen, indem sie ein Wissensobjekt aus ihm machen. Es ist klar, dass aus dieser Perspektive Strafpraktiken nicht Folge einer bestimmten Rechtstheorie sind, sondern Folgen einer solchen politischen Ökonomie. Der radikale Wandel zwischen der Marter und der Disziplin erscheint somit nicht als Siegeszug des Humanismus, sondern die Abschaffung des Schafotts und der öffentlichen Martern folgte einer neuartigen Macht, die das Schwert, das über dem Volke schwebt, übertüncht und nicht durch Terror, sondern durch Disziplin auf die Körper wirkt.⁴³ Hintergrund ist die Analyse Foucaults, dass die schlimmsten Formen der Marter (er bringt das Beispiel der fürchterlichen letzten in Frankreich praktizierten Vierteilung des Königsmörders Damians an) abgeschafft wurden und durch total disziplinierende, aber körperlich nicht versehrende Gefängnis-Strukturen ersetzt wurden. Foucault widerspricht der landläufigen Vorstellung, dass die Abschaffung der körperlichen Rachejustiz des Souveräns etwas mit einem zunehmenden philosophischen Humanismus zu tun habe. Sondern eine neue innere Ökonomie der Macht, eine Macht, die nicht mehr wie die alte souveräne Macht negativ, abschöpfend-repressiv funktioniert, sondern eine positive Macht, die die Nutzkraft der Körper ihrer Untertanen vervielfachen will, darf ihren Untertanen nicht mehr mit dem Terror körperlicher Entstellung drohen. Genau wie bei dem Gladiatoren-Beispiel von Paul Veyne (siehe *Kapitel* 4.1.3), bei dem der Hirten-König natürlich im Rahmen seines Diskurses anders handelt als der Kindsvater-König, so verhält es sich auch in diesem Falle. Neu ist lediglich in dieser genealogischen Phase die Fokussierung auf die Ökonomie zwischen Macht, Körper und Wissen.

Die alte Rachejustiz basierte seit dem 16. Jahrhundert auf dem Grundprinzip der Inquisition: der autoritativen Befragung, der Feststellung der Wahrheit des *Verbrechens* und der Bestimmung der dafür vorgesehenen Strafe. Die Erkenntnis

42 Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 42.

43 Vgl. ebd., S. 40–92.

des Verbrechens, des Verantwortlichen und der Gesetze, die in diesem Fall gelten, erlaubten es, Urteile auf einer Wahrheit zu begründen. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts geht es nun bei der Strafe zunehmend um ganz andere Wahrheiten, die einer anderen Frage folgen und völlig anderen Ebenen angehören als der nach der Tat, des Verantwortlichen und des Gesetzes.⁴⁴

»Was ist denn eigentlich diese Tat, was ist dieses Gewaltverbrechen oder dieser Mord? Welcher Ebene oder welchem Bereich ist die Tat zuzuordnen – Wahngelbte, psychotische Reaktion, Augenblick der Verwirrung, Perversität? [...] Nicht mehr einfach: ›Welches Gesetz sanktioniert dieses Vergehen?‹, sondern: ›Welche Maßnahmen sind die angemessensten? Wie läßt sich die Entwicklung des Individuums voraussehen? Auf welche Weise wird es am sichersten gebessert werden können?‹⁴⁵

Ein ganzes System an Abschätzungen und das Ziel der Besserung schleicht sich in die inquisitorische Logik der autoritativen Befragung ein. Obwohl durch das neue, revolutionäre französische Strafgesetzbuch ausdrücklich verboten (denn Wahnsinn galt als Ausnahme von der Strafe), hat sich der Wahnsinn im Metier der Strafjustiz eingenistet.⁴⁶ Jedes Strafverfahren wird zu einer Abschätzung, inwiefern Wahnsinn, Teilwahnsinn, kurzzeitige Wahnreaktion als »mildernder Umstand« einfließen sollte. Strafe und Wahnsinn schließen sich nicht mehr aus, sondern unterwandern sich gegenseitig. Der inquisitorische Dualismus zwischen Schuld und Unschuld, wird horizontal perforiert durch eine neue Dualität zwischen Wahnsinn und Zurechnungsfähigkeit, zwischen Pathologischem und Gesundem, oder kurz gesagt: zwischen normal und anormal. Wieso braucht es diese Abschätzungen? Um das zu verstehen, muss man dies vom Ziel her verstehen.⁴⁷ Die alte Strafjustiz stellte ein System der Rache des Souveräns dar, denn jede Straftat wurde als ein Verstoß gegen das Gesetz des Souveräns und somit als Straftat gegen den Souverän konstruiert. Es galt:

»In jedem Vergehen steckt ein crimen majestatis, und auch im geringsten Verbrecher noch ein kleiner potentieller Königsmörder.«⁴⁸

44 Vgl. ebd., S. 29.

45 Ebd.

46 Foucault bringt hier vor allem in seiner Vorlesungsreihe ausführlich die Entwicklung des psychiatrischen Gutachtens im Strafprozess an. Damit, so seine These, entstand eine zunehmende gegenseitige Unterwanderung der Logik des Juridischen mit des Wahnsinns. Foucault, Michel: Die Anormalen Vorlesungen am Collège de France 1974-1975, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

47 Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976, S. 29ff.

48 Ebd., S. 71.

Dieses Motiv der Rache des Souveräns passt zu einer Zeit, in der der Einzelne und sein Körper keinen Arbeitskraft-Wert haben und für die der Tod durch Epidemien usw. sowieso allgegenwärtig war. Die Grässlichkeit der Strafe war zugleich Vollzug einer inquisitorisch festgestellten Wahrheit als auch die Selbstvergewisserung einer Macht, die keinen Hehl daraus machte, sich nach Belieben an den Körpern auszulassen und sich in den »Blutfesten« selbst steigerte und feierte. Es handelt sich – im Gegensatz zu heute – um eine Artikulation zwischen Macht und Wissen, die »mangels einer lückenlosen Überwachung ihre Bekräftigung in aufsehererregenden Kundmachungen sucht; einer Macht, die an rituellen Ausbrüchen ihrer Übermacht neue Kraft schöpft«. ⁴⁹ Ihr gegenüber steht eine neue Verknüpfung zwischen Macht und Körper, die sich human geriert, weil sie den unterworfenen, gelehrigen Körper als Humankapital in Beschlag nehmen will. Waren paradigmatisch gesehen bei der Rache des inquisitorischen Souveräns die Zielscheiben der Körper und ein Volk, das terrorisiert werden sollte, so sind es nun vor allem die »Seele« und eine produktive Gesellschaft, deren Unterwerfung durch Dressur sicherstellen soll, dass die Körper gelehrig und nützlich sind. Es ist eine Macht, die sich auf andere Art als zuvor des Körpers bemächtigt. Eine Macht, die ihn unterwirft, indem sie ihn durch Milde überhöht, ihn durch Rechte schützt, ihm gegenüber das Schwert nicht mehr verwendet, sondern ihn dressiert, ihn beinahe industriell normiert und sich seiner Produktion ermächtigt. Der zunehmende Humanismus als rechtsphilosophische Denktradition, von dem die Historiker erzählen, ist nicht Ausgangspunkt für eine neue Milde der Strafen, sondern dieser Humanismus selbst ist *Ergebnis* einer neuen Art der Artikulation zwischen Macht und Wissen und einer neuen Souveränität, die eher von der Dividende der Dressur des Körpers als von der räuberischen Abschöpfung des Feudalismus geprägt ist. ⁵⁰ Foucault erweitert also seinen Anti-Humanismus um die Perspektive der Macht. Der Mensch taucht nicht nur als entscheidender Knotenpunkt des Wissens auf in einer von Historizität geprägten Wahrheitsökonomie, dieser »episteme« der Moderne, sondern zugleich ist der Mensch als Macht/Wissen-Korrelat einer Macht zu verstehen, welche eher dressierend auf den Körper wirkt, als dass sie abschöpft.

Michel Foucault analysiert in *Überwachen und Strafen* den Diskurs der französischen Strafreformer im 18. Jahrhundert. Grundlegend ist ihre Kritik an der Schwäche der Gesetze. Die Rachephantasien des Monarchen gingen ja einher mit weiten Feldern der Delinquenz, welche nach den Lettern des Gesetzes verboten waren, jedoch nicht verfolgt wurden. Das Besondere an dieser souveränen Ökonomie war die Arbitrarität. Viele Aristokraten, Bekannte des Königs usw. konnten Ausnahmen erwirken – und gleichzeitig gab es vom Volk erkämpfte Sonderrechte, die *de jure* unter Strafe standen, jedoch *de facto* nicht geahndet wurden. Vor allem ging es

49 Ebd., S. 74.

50 Vgl. ebd., S. 30–92.

hier um soziale Absicherungssysteme, wie etwa die Erlaubnis für das arme Volk, in fürstlichen Forsten Holz für den Eigenbedarf zu schlagen oder den Schleichhandel an Häfen. Viele sich überkreuzende Rechtsinstitutionen und Ausnahmen sowie die Möglichkeit der Straffreiheit aufgrund persönlicher Verstrickungen führen für die Reformer zu Ineffizienz und Käuflichkeit. Der Traum der Reformer ist keine mildere Strafe aus humanitären Gründen, sondern eine universale Ökonomie der Bestrafung, eine, die lückenlos die Gesellschaft durchkämmt und penetriert.⁵¹ Der dauerhafte »Ausnahmestand« ist das größte Feindbild der Reformer, sie wünschen sich in gewisser Weise eine »totale« Strafjustiz, die jeglichen Lebensbereich durchkreuzt und universale Gültigkeit sogar gegen die Familie des Fürsten haben würde. War im monarchischen System jede Straftat ein potenzielles *crimen majestatis*, so ist für die Reformer jede Übertretung gegen geltendes Recht ein *crimen societatis*. Geschützt werden muss die *Gesellschaft* vor den Delinquenten – ihr Projekt ist eine *Verteidigung der Gesellschaft* gegenüber »inneren« Gefahren der Gesellschaft selbst. Diese Verschiebung auf die Verteidigung der Gesellschaft gilt es für Foucault detaillierter zu betrachten. Denn diese Wendung gegen die Gesetzwidrigkeiten ist nur vor dem Hintergrund einer zunehmend entstehenden Bourgeoisie zu verstehen, die ihre Macht absichern will. Es ist daher kein Wunder, dass die Gesetzwidrigkeiten des einfachen Volkes am stärksten in den Fokus geraten. Eine zunehmend kapitalistische Gesellschaft ließ Toleranzräume im Bereich der Eigentumsdelikte wegfallen und im Interesse der Kapitalakkumulation und der Produktionsverhältnisse kommt ein Strafsystem auf, das alle kleinen Verstöße bis ins Letzte ahndet. Die Härte der Strafe ist nicht von erster Priorität, sondern eine universale Gewissheit, dass auf jedes Vergehen eine Strafe folgt.⁵²

Während das Ziel der Strafe im Ancien Régime die Rache des Fürsten und bei der Marter ganz konkret die für jeden sichtbare Demonstration einer brutalen Macht war, die von ihrer Ausdehnung her jedoch insuffizient und nicht allmächtig war, so spiegelt sich im Denken der Reformer eine neu entstehende Macht wider, die in alle Winkel der Gesellschaft ausstrahlt und Exempel statuiert. Anstelle der Rache erscheint das Strafexempel. Nicht die konkrete Tat muss gerächt werden, sondern nachfolgende Taten müssen durch eine der Gefahr der Nachahmung/Wiederholung angepasste Strafe verhindert werden.⁵³

»Das Strafexempel ist nicht mehr ein Manifestationsritual, sondern ein Verhinderungszeichen. Mit dieser Technik der Strafzeichen [...] wollen die Reformer der Strafgewalt ein ökonomisches, wirksames und auf den gesamten Gesellschaftskörper auszuweitendes Instrument an die Hand geben, mit dem sich alle Verhal-

51 Vgl. ebd., S. 95-105.

52 Vgl. ebd., S. 111-120.

53 Vgl. ebd.

tensweisen kodifizieren lassen und folglich auch der gesamte diffuse Bereich der Gesetzeswidrigkeiten reduzieren läßt.«⁵⁴

Im Gegensatz zur Strafgewalt des Ancien Régime verschiebt sich das prioritäre Strafziel weg vom Körper, hin zur Seele. Die Gewalt wirkt auf etwas, das im Körper »lebt«, und dies tut es nur vermittelt des Körpers. Das Ideal, das die Strafreformer im Kopf haben und zu dem es so nie kommen wird, basiert auf der Vorstellung des Strafschauspiels, das eine total gesetztreue Gesellschaft hervorruft einfach nur durch ein universales Zeichensystem, das jedem Gesellschaftsmitglied klarmacht, dass jede Gesetzesübertretung sicherlich zu einer klar kalkulierten Strafe führt, die die Gesetzesübertretung *ökonomisch* für den Einzelnen nicht mehr sinnvoll erscheinen lässt. Die Zielscheibe der Strafe sind somit die Vorstellungen und Gefühle des Subjekts, kurzum: seine Seele.⁵⁵ Es geht

»um ein Spiel von Vorstellungen und Zeichen, die diskret, aber mit zwingender Gewißheit im Geiste aller zirkulieren. Nicht mehr der Körper, sondern die Seele, sagte Mably. *Nun wird sichtbar, was unter ›Seele‹ zu verstehen ist: das Korrelat einer Machttechnik. Man gibt den alten Bestrafungs-→Anatomien den Abschied.*«⁵⁶

Die Reformer wünschten sich also Strafschauspiele, welche jeweils angepasst wären an die Folgen der Straftat für die Gesellschaft. Hierzu – das führt Foucault sehr ausschweifend aus – kommt es nicht. Aus pragmatischen Gründen wird sich die aus dem angelsächsischen Sprachraum stammende Institution des Gefängnisses durchsetzen. Es folgt eine Art der industriellen Normierung der Strafe. Trotzdem bleibt eines festzuhalten: Es kommt, wie die Reformer es forderten, zu einer Strafe auf der Ebene der Seele und in Verteidigung der Gesellschaft. Durch diese große Einkerkierung, wie sie Foucault nennt, weil nun sprunghaft Millionen Menschen inhaftiert werden, wird das Verhalten der Menschen zum Homo oeconomicus hin modernisiert. Die große Inhaftierung: eine große Umerziehung im Namen der Gesellschaft.⁵⁷ Was bedeuten diese neuen Gefängnisse konkret? Für Foucault sind sie – mit den aufkommenden modernen Kasernen und den Entwicklungen in den staatlichen Schulen – die disziplinarischen Institutionen, welche es für Foucault begründen, ab dem Beginn des 19. Jahrhunderts von einer Disziplinargesellschaft zu sprechen. Foucault erläutert die Funktionsweise der Gefängnisse: Harte Arbeit, teilweise Isolation und ein riesiger Apparat, der ein schriftliches Wissen über das Individuum festhält, sind die Kennzeichen dieser neuen Einschließungs-Apparate. Das Wissen, die Vernehmungsprotokolle, die Aufzeichnungen von Gesprächen mit

54 Ebd., S. 120.

55 Vgl. ebd., S. 120-129.

56 Ebd., S. 129.

57 Vgl. ebd., S. 130-160.

Wärtern, Psychologen usw. spielen eine essenzielle Rolle, da anhand ihrer der Erfolg der Verhaltensänderungen und der Erziehung gemessen werden kann. Das Gefängnis wird zu einem riesigen Wissensapparat. Die Reformer wollten mit dem Strafschauspiel eine Verteidigung der Gesellschaft vor denjenigen, die aus dem Gesellschaftsvertrag ausgebrochen sind. Diese wollten sie wieder erziehen zu vollwertigen Rechtssubjekten. Das Gefängnis, das sich nun mit all seinen Instrumentarien entwickelt, zielt jedoch nicht auf ein wiederherzustellendes Rechtssubjekt, sondern auf die Manipulation des Individuums zu einem *Gehorsamssubjekt*! Darin besteht Foucaults Pointe. All die Reformgedanken, die seit zweihundert Jahren die immer selben Forderungen aufstellen (Resozialisierung, rechtsstaatliche Abschreckung, Vermeidung von Straftaten), gehen vom reformerischen Gedanken des Rechtssubjekts aus, das wiederhergestellt, das resozialisiert werden muss und einer Gesellschaft, der die Gesetzwidrigkeiten durch die reine Vorstellungskraft abgezogen werden müssen. Das alles im Rahmen des Gesellschaftsvertrages und mit einer gewissen Empfindsamkeit, einer Vorstellung der Menschenwürde als Schranke jeglicher Strafe. Was jedoch für Foucault bei jeder Strafreform-Diskussion bis in die heutigen Tage strukturell übersehen wird, ist, dass sich eine Institution mit einer ganz anderen Schwere, mit einer ganz anderen Zielsetzung in diese Strafreform gegen die Martern eingeschlichen und die Macht vollends an sich gerissen hat: das Gefängnis. Die Gravitationskraft des Gefängnisses zieht das ganze Strafsystem in eine andere Richtung. Ihr Ziel sei zwar auch die Besserung, so wie beim Strafschauspiel der frühen Reformer, doch keine Besserung als Rechtssubjekt eines Gesellschaftsvertrags. Ihr geht es um **Gehorsam** per se, um das Gefügigmachen des Körpers schlechthin, ohne Schranke, ohne Autonomie der Menschenwürde, um das Phantasma der totalen Kontrolle des menschlichen Körpers durch die Manipulation seiner Seele.⁵⁸

Foucault kommt im weiteren Verlauf von *Überwachen und Strafen* zur Ausformulierung der genauen Bestandteile dieser Disziplinar-Institutionen und ihrer Mechanismen. Es geht um die zunehmend peinlich genaue Kontrolle über die Anatomie und Physiologie des Körpers und die Ausnutzung ihrer inneren Kräfte durch das richtige Anordnen, das In-Reihe-Schalten mehrerer Körper in Zeit und Raum. Es geht um die feste Verörtlichung durch Parzellierungen, um die Konstituierung von Mensch-Maschinen-Komplexen in der Kaserne und v.a. in der Fabrik. Ziel der disziplinierenden Macht ist es, jede Regung des Körpers zu normieren und so effizient wie möglich in den produktiven Gesamtzusammenhang einzuspannen. Das Gefängnis erfüllt hierbei eine korrigierende und eine in diesen Zusammenhang wiederengliedernde Funktion.⁵⁹ Eine abschöpfende Macht der Vormoderne wird nicht durch eine ausbeutende neue Macht ersetzt, sondern durch eine, die das

58 Vgl. ebd., S. 160-172.

59 Vgl. ebd., S. 192-201.

Individuum perfekt in einen Produktionsapparat einfügt. Der entscheidende Charakter der Disziplinarmacht liegt in der Synthese mit dem Apparat. »[E]s geht ihr [der Disziplinarmacht, Anm. N. A.] weniger um Ausbeutung als um Synthese, weniger um Entwindung des Produkts als um Zwangsbindung an den Produktionsapparat.«⁶⁰ Die Individualität, welche der Disziplinarmacht entspricht, ist analytisch (sie dekonstruiert den Menschen anatomisch und physiologisch und rekonstruiert ihn in einem Produktionsapparat), sie ist zellenförmig (das Individuum kann sich also nur in den vielfältigen Einschließungen durch die Disziplinarinstitutionen reflektieren und selbst erkennen) und ist darüber hinaus auch natürlich und organisch (die Machttechniken erzwingen nichts, das dem Körper von seiner Anlage her völlig fremd ist, sondern dressieren eine bestimmte Seite). Das bedeutet somit, dass für Foucault unser abendländisches Individuum, auf dem so viele politische Hoffnungen der Emanzipation und der Liberalismen ruhen, dass dieses auch Ausfluss einer Disziplinarmacht ist, einer Macht, die auf totalem Gehorsam in Institutionen liegt. Auch wenn Foucault diese in *Überwachen und Strafen* am Gefängnis zeigt, so macht er doch klar, dass das erste Experimentierfeld dieser Macht das Militär war – die rasche Ausbreitung weiterer Institutionen, die unser Abendland so geprägt haben (Gefängnis, Psychiatrie, Schule, Fabrik usw.) ist somit als Ausweitung eines dezidiert militärischen Disziplin-Modells zu verstehen. Unsere heutigen demokratischen Gesellschaften erzählen stets das Narrativ des zunehmenden Liberalismus und Humanismus der Geschichte, aus dem sie entsprungen seien, doch genealogisch und positivistisch betrachtet, ist eine entscheidende Basis unserer Gesellschaften das militärische Phantasma der total kontrollierten und dressierten Körper. Das Individuum, von dem wir im politischen Bereich sprechen, ist eine Dublette. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert ist das Individuum als naturalistischer Träger von Rechten, also als Rechtssubjekt ununterscheidbar vom zugleich total disziplinierten, total gehorsamen und total dressierten Individuum. Dies ist für Foucault ein innerer Widerspruch unserer Gesellschaften, der völlig unterbelichtet ist.

»Der Traum von einer vollkommenen Gesellschaft wird von den Ideenhistorikern gern den Philosophen und Rechtsdenkern des 18. Jahrhunderts zugeschrieben. Es gab aber auch ein militärisches Träumen von der Gesellschaft; dieses berief sich nicht auf den Naturzustand, sondern auf die sorgfältig montierten Räder einer Maschine; nicht auf einen ursprünglichen Vertrag, sondern auf dauernde Zwangsverhältnisse; nicht auf grundlegende Rechte, sondern auf endlos fortschreitende Abrichtungen; nicht auf den allgemeinen Willen, sondern auf die automatische Gelehrigkeit und Fügsamkeit.«⁶¹

60 Ebd., S. 197.

61 Ebd., S. 219.

Das Individuum ist Ergebnis einer Macht, die normierend auf den Körper wirkt und gleichzeitig das Anormale ausschließt. Das Paradoxe ist, dass die Individualisierungsmaßnahmen vor allem denjenigen gegenüber mit aller Härte ausgeführt werden, die nicht normal sind. Die Irrsinnigen, die Wahnsinnigen, die Delinquenten, die Kinder, die Perversen usw. sind die vordergründige Zielscheibe dieser Macht. Geboren wurde das moderne Individuum bzw. der moderne Mensch für Foucault in den unspektakulär trögen Archiven der Institutionen der Moderne, in denen die neuen Zwänge gegen den Körper, das Verhalten und die Gesten der Anormalen ausgearbeitet wurden. Auf dieses Paradox deutet Folgendes hin: Je unterwerfener das Individuum ist, desto mehr Wissen wird durch die Beobachtung über es im Archiv angehäuft. Hatte das Geschriebene jahrhundertlang eher nach dem Credo funktioniert: je mächtiger, desto sichtbarer, desto mehr wird über ihn geschrieben, so kehrt sich dies nun um. Die Randexistenzen sprengen plötzlich die Archive, also die Anormalen, die Wahnsinnigen und die Verbrecher sowie die Kinder, die noch nicht *normalisiert* wurden. Je direkter der Macht unterworfen, desto sichtbarer.

»Es sind jedenfalls immer die [...] [Unterworfenen und Anormalen. Anm. N.A.], auf die unsere Zivilisation alle Individualisierungsmechanismen ansetzt; und wenn man den gesunden, normalen, gesetzestreuenden Erwachsenen individualisieren will, so befragt man ihn immer danach, was er noch vom Kind in sich hat, welcher geheime Irrsinn in ihm steckt, welches tiefe Verbrechen er eigentlich begehen wollte. Alle Psychologien, -graphien, -metrien, -analysen, -hygienien, -techniken und -therapien gehen von dieser historischen Wende der Individualisierungsprozeduren aus.«⁶²

Das Individuum, von dem wir bis heute ausgehen, ist nicht Ausfluss eines neuen Humanismus, sondern für Foucault Ergebnis einer Unterwerfung jeglichen ›Anormalen‹. In unserem Spiegelbild sehen wir nicht irgendein Individuum, sondern die Reflexion des unterworfenen Anormalen. Die gängige Vorstellung, dass eine Gesellschaft, die aus freien Individuen besteht, der Vertragstheorie der modernen Denker entspringt, weil sie am besten zur Warengesellschaft passe, trifft für Foucault teilweise zu. Doch

»darf man nicht vergessen, daß es in derselben Epoche eine Technik gab, mit deren Hilfe die Individuen als Macht- und Wissenselemente *wirklich* hergestellt worden sind. Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ›ideologischen‹ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ›Disziplin‹ produziert worden ist. Man muß aufhören, die

62 Ebd., S. 249.

Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ›ausschließen‹, ›unterdrücken‹, ›verdrängen‹, ›zensieren‹, ›abstrahieren‹, ›maskieren‹, ›verschleiern‹ würde. In Wirklichkeit ist die Macht *produktiv*; und sie *produziert Wirkliches* [Kursivsetzungen N. A.]. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.«⁶³

Während Foucault in seinen Archäologien eher die repressiven Seiten der modernen Macht beleuchtet hat, die ausschließende in die Psychiatrie stoßende Macht, welche darauf die Vernunft gründet, so geht es ihm hier nun um die positive Seite der Macht, welche sie von der klassischen, souveränen Macht trennt: Die kalte Rationalität der Moderne, die repressiv wirkt, ist Ausfluss derselben Macht-Körper-Ökonomie, welche das moderne Individuum im wahrsten Sinne des Wortes *produziert* hat. Um Macht zu verstehen, darf man sie nicht ausschließlich repressiv verstehen, sondern in erster Linie produktiv. Sie produziert die grammatische Struktur unserer Kultur, sie produziert die ›episteme‹ und sie produziert damit auch die entscheidenden Knotenpunkte dieser Grammatik – im Falle unserer Epoche ist dies das Individuum bzw. der Mensch. Der Mensch, der zugleich fixierender Knotenpunkt des Wissens ist, der Basis eines demokratischen Rechtssystems ist, entstand und entsteht in der Logik des totalen Gehorsams gegenüber militärischen Disziplinen der Moderne. Das ist ein Grundwiderspruch, der unsere politischen/philosophischen Diskurse durchzieht und darin begründet liegt, dass Wissen und Macht in enger Umklammerung sich befinden.

»Die schöne Totalität des Individuums wird von unserer Gesellschaftsordnung nicht verstümmelt, unterdrückt, entstellt; vielmehr wird das Individuum darin dank einer Taktik der Kräfte und der Körper sorgfältig fabriziert. Wir sind weit weniger Griechen, als wir glauben. Wir sind nicht auf der Bühne und nicht auf den Rängen. Sondern eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen.«⁶⁴

Die neu entstehenden post-souveränen und apersonalen Formen der Macht (Disziplinarmacht, Biomacht, Gouvernamentalität) stellen den Versuch dar, mit menschlicher Vielfalt möglichst ökonomisch umzugehen und überall hin, bis in den letzten Winkel hineinzuwirken.⁶⁵ Nicht zu vergessen ist eine neue Herausforderung, die

63 Ebd., S. 250.

64 Ebd., S. 280.

65 In dieser Arbeit unterscheide ich nicht zwischen dem Begriff der Biomacht und dem der Biopolitik. Beide bezeichnen eine Form der Macht – nicht der Politik –, welche das Leben positiv aufgreifen, das Leben regulieren und dadurch sehr effizient regierbar machen. Foucault hat diese Art der disziplinarisch-biopolitischen Macht in seinem Nachwort zum Buch von Dreyfus und Rabinow gut auf die Formel »Regieren durch Individualisieren« gebracht. vgl. Foucault,

aus der Bevölkerungsexplosion und der Zunahme nicht sesshafter Bevölkerungsteile in der Industrialisierung resultierte. Mehr Schüler, mehr Menschen, die gepflegt werden müssen, mehr Menschen, die umhervagabundieren – all das zusammenzuhalten und diese Menschen zu unterrichten, zu versorgen und zu ernähren brauchte ein neues Organisationsprinzip, das im Gegensatz zum feudalen nicht nur auf Abschöpfung basieren konnte. Die Disziplinarmacht als das historisch zuerst einsetzende Prinzip stellt den Versuch dar, die großen Herausforderungen durch eine Mikrophysik der Körper, durch eine feste Verörtlichung, durch Hinwendung zum Detail eine große Menschenmasse möglichst zu unterwerfen und zur Mehrproduktion anzureizen. Dabei ist es ein technisches Verfahren, »durch welches die Kraft des Körpers zu den geringsten Kosten als ›politische‹ Kraft zurückgeschraubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird.«⁶⁶ Daraus ergibt sich, dass die erste neue, disziplinäre Spielart der Macht auf der technisch-materiellen Seite der physischen/physikalischen Bearbeitung der Individuen liegt und nicht direkt abhängig ist von rechtlich-politischen Strukturen. Vielmehr ist sie die »physische« Basis der modernen und auch demokratischen Gesellschaften. Gleichzeitig mit den hehren Zielen der bürgerlichen Gleichheit und des Parlamentarismus kommt eine Kehrseite derselben Medaille in Form der Disziplin auf. Die allgemeine Rechtsform, der Vertrag als Paradigma und das gleiche Recht für alle, so stellt sich für Foucault heraus, basieren alle auf einem asymmetrischen System der Mikromächte im technischen Bereich.

»Die wirklichen und körperlichen Disziplinen bildeten die Basis und das Untergeschloß zu den formellen und rechtlichen Freiheiten. Mochte auch der Vertrag als ideale Grundlegung des Rechts und der politischen Macht erdacht werden: der Panoptismus stellte das allgemein verbreitete technische Zwangsverfahren dar.«⁶⁷

Für den Kern der Disziplinargesellschaft ist der architektonische Entwurf des Panopticons von Jeremy Bentham das Paradigma. Es ist eine Technik, deren netzartige Ausbreitung durch Institutionen hilft, totalen Gehorsam zu ermöglichen, auf die hier jedoch aus Platzgründen nicht im Detail eingegangen wird. Dieselbe Aufklärung, die wir immer dafür rühmen, die moderne Freiheit in die Welt gebracht zu haben, ist es, die auch die Disziplinen als Zwangsvollstreckung am Körper erbracht

Michel: Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 246.

66 Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 284.

67 Ebd., S. 285.

hat. Die Disziplin ist für Foucault bis heute eine Art »Gegenrecht«, das auf Normalisierung abzielt und die formelle Rechtsgesellschaft von Beginn an unterläuft. Im politischen und wissenschaftlichen Kontext bleibt seines Erachtens der Zustand völlig unterbeleuchtet, dass unsere freie Gesellschaft auf einer Dressur-Logik der Disziplin im technischen Bereich basiert.⁶⁸

Der Panoptismus, der durch Distinktionsprozesse Schritt für Schritt über die Grenzen der Disziplinen tritt, sich durch Aneinanderreihung von mehreren Institutionen und mithilfe der Polizei zu einem Machtapparat entwickelt, ist neben der Industrialisierung eine der größten technischen Errungenschaften der Moderne. Eines von Foucaults Hauptanliegen ist es, diesen Punkt, der in der allgemeinen Geschichtsschreibung völlig untergeht, hervorzuheben. So wie der Modus der Inquisition seit dem 16. Jahrhundert für den Gerichtsprozess (als autoritative Befragung nach Wahrheit zu suchen) noch den Ursprungspunkt bedeutet, so ist Selbiges die Disziplinaranalyse für die Wissenschaft vom Menschen! Denn das Objekt der Humanwissenschaften ist durch die »kleinlichen« und »boshaften« Gründlichkeiten der Disziplinarinstitutionen überhaupt erst konstituiert worden. Hier zeigt sich für Foucault, dass die jeweilig vorherrschende Macht auch das Wissen formt und hervorbringt und andersherum. Paradigmatische Zielscheibe der Macht der Strafjustiz, die auch die Zielscheibe des Wissens wird, ist nicht mehr der Körper des Königsmörders, sondern die Seele des Disziplinarindividuums. Damit wird auch nach dem hier Ausgeführten klar, dass die logische Strafe der Inquisition die Marter war, während die logische Strafe der Disziplin ein ständiges Unter-Beobachtung-Stellen ist – eine unendliche Aufzeichnung des Verhaltens, ein

»Urteil, mit dem ein nie abzuschließendes Dossier eröffnet würde; die kalkulierte Milde einer Strafe, die von der erbitterten Neugier einer Überprüfung durchsetzt wäre; ein Verfahren, das sowohl andauerndes Messen des Abstandes zu einer unerreichen Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge.«⁶⁹

Vor dem Hintergrund dieses Panoptismus als genealogische Entwicklung der Macht und des Wissens in der Moderne ist es nicht verwunderlich, dass das Zellengefängnis, der Kerker mit all seinen Ausprägungen des Zwanges und dem Normalisierungsdruck zur Strafanlage der Moderne schlechthin geworden ist. Und es lässt sich damit erklären, weshalb Gefängnisse, Fabriken, Kasernen, Spitäler und Schulen sich so gleichen und im Endeffekt alle dem Paradigma des Militärs folgen. Unsere heutige Gesellschaft basiert für Foucault immer noch auf einer großen Einsperrung, einer großen Dressur und Normalisierung, die das Individuum hervorgebracht hat. Ein Individuum bzw. ein Mensch, der Ergebnis

68 Vgl. ebd., S. 284f.

69 Ebd., S. 291.

einer neuen Macht/Wissen-Ökonomie ist, welche im physischen Bereich auf totalen Gehorsam abzielt, um die Nutzkräfte des Körpers auf Ebene der Mikromächte zu maximieren.⁷⁰ Die Geschichte des Gefängnisses steht im Zentrum einer neuen Anordnung von Wissen und Macht, einer neuen Machttechnik, die sich positiv auf das Leben bezieht, aber im Gegensatz zur Biomacht noch keine Globalsteuerung beinhaltet, sondern sich auf das Detail konzentriert. Der Bruch, der zur Geburt des Gefängnisses geführt hat, ist derselbe Bruch, der eine neue Macht etabliert hat. Eine Macht, die produktiv ist, eine Macht, die durch Hinwendung an das abzurichtende Individuum vermehrt anstatt abzuschöpfen, eine Macht, deren hinterlistiges Wirken nicht mehr durch die phantasmatischen Symbole der Übermacht sichtbar ist, sondern sich selbst unsichtbar und das Individuum schlagartig sichtbar macht. Das Individuum mit seinen Seelenapparaten ist Ergebnis dieser neuen disziplinären Machtanordnung, der Institutionen und des Panoptismus, der über sie hinausgeht. Foucault gibt seinem Anti-Humanismus in *Überwachen und Strafen* endlich durch die Verbindung der diskursiven und nicht-diskursiven Formationen eine konkrete Theorie durch das Konzept des Panoptismus.⁷¹ Das Individuum ist Effekt und Objekt einer panoptischen Macht, welche durch die Ausbreitung des Kerkers in die »Gesellschaft« omnipräsent wird. Die Logik des Panopticons und die Disziplin werden so tiefgreifend, dass ihre Genealogie anhand des Gefängnisses bzw. der Strafjustiz nicht nur die Produktionsapparate zu beschreiben hilft, sondern die Subjektwerdung in der Moderne als solche rekonstruiert. Gibt es einen Ausweg aus dieser Macht, in der wir laut Foucault alle nur ein »Rädchen« sind? Er selbst zeigt in *Überwachen und Strafen* keinen Ausweg auf, denn das Subjekt und der Mensch, welche Ausgangspunkt so vieler Widerstandsbewegungen sind, sind selbst durchzogen vom totalen Diskurs der Macht und der Unterdrückung.⁷² Während Foucault für Philipp Sarasin in seiner späten Hinwendung zum Subjekt einen präferierten Ort des Widerstands darlegt, so argumentiert Maria Muhle dagegen, dass Foucault auch in seinen letzten Werken den Rahmen der post-souveränen Macht, die trotzdem unterwirft, nie verlässt. Für Muhle wechselt Foucault nach *Überwachen und Strafen* lediglich noch zweimal die Perspektive: Einmal geht es ihm um eine Abwendung von den unflexiblen Machtinstrumenten der Disziplinarmacht hin zu einer viel komplexeren Biomacht, also einer Macht über das Leben, die nach dem vitalen Modell des Lebens funktioniert. Daraufhin wendet sich Foucault ihrer Meinung nach dem

70 Vgl. ebd., S. 291f.

71 Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 144.

72 Vgl. ebd. S. 145-148.

Subjekt *im Rahmen* dieses biopolitischen Machtparadigmas zu. Aber einen Raum für Widerstand sieht sie in Foucaults Werk selbst nicht.⁷³

5.1.3 Foucaults Vitalismus

Einer von Foucaults größten Kritikern ist wohl Jürgen Habermas. In seiner Vorlesungsreihe *Der philosophische Diskurs der Moderne* widmet er sich in zwei Vorlesungen Michel Foucault. Der Gesamtkontext der Kritik von Habermas an Foucaults Thesen ist nicht in seiner ganzen Breite von Relevanz für dieses Kapitel. Entscheidend sind vor allem einige Passagen der Vorlesung zur Machttheorie Foucaults. Generell kritisiert Habermas die Doppeldeutigkeit von Foucaults archäologischer und genealogischer Methode, die Paul Veyne so gelobt hat.⁷⁴ Foucault verstricke sich in Widersprüche, was schon daran liege, dass seine Genealogie »funktionalistische Sozialwissenschaft und historische Konstitutionsforschung zugleich«⁷⁵ sein wolle. Sein Grundbegriff der Macht sei deshalb so schwammig, weil Machttechnologien für ihn sowohl als Entstehungsfaktoren für humanwissenschaftliches Wissen und zugleich als soziale Effekte dieses Wissens analysiert werden sollen. Und im selben Atemzug soll die Analyse der Machttechnologien und der -verhältnisse auch erklären, wie Wissen überhaupt möglich ist und welche Rolle die Macht hierbei spielt. Foucault möchte damit der Subjektphilosophie entgehen, jedoch – so Habermas – funktioniere das schon allein deshalb nicht, weil sein Machtbegriff der Bewusstseinsphilosophie entspringe, die, auch wenn man das Subjekt vordergründig tilge, doch immer noch eine *Spur* des Subjekts enthalte. Macht bleibe dadurch auch bei Foucault letztlich etwas, womit Subjekte auf Objekte in erfolgreichen Handlungen einwirken.⁷⁶

»Dabei hängt der Handlungserfolg von der Wahrheit der in den Handlungsplan eingehenden Urteile ab; über das Kriterium des Handlungserfolges bleibt Macht von Wahrheit abhängig. Diese Wahrheitsabhängigkeit der Macht kehrt Foucault kurzerhand in eine Machtabhängigkeit von Wahrheit um. Deshalb braucht die fundierende Macht nicht länger an die Kompetenzen handelnder und urteilender Subjekte gebunden zu sein – die Macht wird subjektlos. Niemand entkommt jedoch den begriffsstrategischen Zwängen der Subjektphilosophie schon dadurch, daß er an deren Grundbegriffen Umkehrungsoperationen durchführt.

73 Vgl. Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 262–278.

74 Vgl. Veyne, Paul: Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

75 Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 322.

76 Vgl. ebd.

[...] So nimmt es nicht wunder, daß dieselben Aporien in einer als Antiwissen-schaft deklarierten Geschichtsschreibung, die sich auf einen derart paradoxen Grundbegriff stützt, auch wieder aufbrechen.«⁷⁷

Durch die Wende zur genealogischen Machtanalytik in den 1970er Jahren versucht Foucault, dem Zirkel der Humanwissenschaften und ihren Aporien zu entkommen. Die anthropozentrischen Humanwissenschaften würden sich stets in einem Zirkel der Objektivierung des Subjekts befinden, also in einer ständigen Vergegenständlichung des Menschen und dessen zunehmende Selbstbemächtigung. Die Genealogie Foucaults mit ihren methodischen Vorannahmen ist sich dessen bewusst und umgeht diese Selbstbemächtigung des Subjekts. Habermas' Vorwurf ist nun, dass Foucault eben selbst eine Scheinwissenschaft hervorbringt, wie er es den Humanwissenschaften auch vorwirft. Und dies aus dem einfachen Grund, dass er der Objektivierung des Subjekts der szientistischen Selbstbemächtigung durch die kalte Rationalität der Moderne einen heillosen genealogischen Subjektivismus entgegenstellt, der daraus resultiert, dass Foucault das Subjekt historisch auslöschen will.⁷⁸ Genauso wie die Humanwissenschaften in Foucaults Augen, so entpuppe sich auch

»die genealogische Geschichtsschreibung als genau die *präsentistische, relativistische* und *kryptonormative* Scheinwissenschaft, die sie nicht sein will. [...] [S]ie folgt der Bewegung einer radikal historischen Auslöschung des Subjekts und endet in *heillosem Subjektivismus*.«⁷⁹

Dieser »heillose Subjektivismus« zeige sich daran, dass Foucault außer der Macht, welche stets einen subjektiven bewusstseinsphilosophischen Rest beinhalte, keinerlei Stabilisatoren für das Soziale kennt. Geltungsansprüche, Wahrheit, Verständigung, Vernunft müssen aus Foucaults Warte als rationalistische und kryptonormative Erklärungen erscheinen. Habermas bringt dies gegen Ende seiner ersten Vorlesung auch auf den Punkt. Er schreibt, dass Foucault sich einen ganz und gar »unsoziologischen Begriff des Sozialen« erlaube und es bleibe völlig unverständlich, welche Prozesse nebenbarer Gewalt die Stabilisierung von Herrschaft ermöglichen. Foucault gebe neben strategischem Handeln angeblich vom Subjekt gereinigten Institutionen keine Stabilisierungen von Handlungsbereichen »über Werte, Normen und Verständigungsprozesse« an, wie etwa Äquivalente, die aus Tausch- oder Systemtheorien bekannt seien. Unter diesen Umständen ist es Habermas unerklärlich, wie ständige lokale Kämpfe sich zu einer Macht institutionalisieren und konsolidieren könnten.⁸⁰ Foucault wird diesem Gegenargument später entgegen-

77 Ebd., S. 323.

78 Vgl. ebd., S. 323ff.

79 Ebd., S. 324.

80 Ebd., S. 284ff.

halten, Macht sei der Name für eine Situation komplexer strategischer Beziehungen in der Gesellschaft – Macht müsse man somit nominalistisch verstehen. Er wehrt sich auch gegen die Interpretation, er habe funktionalistisch gearbeitet.⁸¹ Man könne Foucaults Machttheorie, dass Macht strategische Ziele verfolge, Menschen in deren Sinne handeln, aber nicht genau wissen, was ihr »Tun tut«, also was der Gesamteffekt ihres Handelns ist, nicht als neue Art des Funktionalismus verstehen, entgegen Dreyfus und Rabinow der Kritik Habermas'. Denn weder ist Foucaults Gesellschaftssystem in einer Art des Gleichgewichtes, noch könne man hier wirklich von einem System sprechen. »Es gibt keine innere Logik der Stabilität.«⁸² Die Gerichtetheit der Macht entsteht überhaupt erst durch das Zusammenstoßen der verschiedenen Willen, durch die kleinen Berechnungen sowie die Verwicklungen der Interessen auf lokaler Ebene. Macht bezeichnet Stabilität der Macht, welche aus diesen vielen lokalen Bewegungen entsteht. Sie interagieren auf komplexe Art und Weise mit politischen Machttechnologien und erhalten damit globale Form und Richtung. »Nichts an dieser Gerichtetheit ist eigenständig und folglich läßt sie sich auch nicht ableiten. Sie ist kein angemessenes Objekt für eine Theorie. Aber analysiert kann sie werden – und das ist Foucaults Vorhaben.«⁸³ Dreyfus und Rabinow nehmen Foucault in Schutz gegen den Vorwurf, er unterscheide nicht zwischen legitimen und illegitimen Formen der Macht/Herrschaft. Eben weil er diffizile Machtverhältnisse, welche zwar intentional seien, aber scheinbar ohne Subjekte auskämen, untersuchen würde, welche ohne Strategien Strategien verfolgten, beschränke er sich darauf, Macht radikal physisch/hegemonial und lokal zu betrachten und halte sich mit allgemeinen Bemerkungen zur Macht und bei der Einordnung von Macht zurück. Er ist der Überzeugung, eine Theorie der Macht sei nicht fruchtbar, da man mit ihr kulturelle Praktiken nicht wirklich bearbeiten könne. Zur Basis seiner Analytik der Macht Foucault somit den Konflikt der Willen bzw. die Gewalt am Grunde der Gesellschaft. Nicht zuletzt aufgrund der *In Verteidigung der Gesellschaft* ausformulierten Kriegshypothese wirft Habermas Foucault daher vor, eine »umstandslose Einebnung von Kultur und Politik auf die unmittelbaren Substrate der Gewaltausübung«⁸⁴ vorzunehmen, welche in seinen Studien zu großen Lücken führe. Beispielsweise zu nennen ist die Lücke, dass in *Überwachen und Strafen* ab der Modernitätsschwelle um 1800 herum Foucault gar nicht mehr auf

81 Vgl. Foucault, Michel: Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts, in: Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

82 Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 219.

83 Ebd.

84 Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 340.

die Entwicklung des *Strafprozessrechts* eingeht, sondern nur noch auf den *Strafvollzug*. Bei näherer Betrachtung des *Strafprozessrechts* sei sofort augenfällig, wie zunehmende Liberalität, zunehmende Rechtssicherheit und Rechtsgarantien für die Bürger sich ausbreiteten. Diese Aussparung der *Freiheit* nähere den Eindruck, dass der Verfassungsstaat nur ein Relikt der Vergangenheit und das Recht lediglich Überbleibsel des absolutistischen Staates und Freiheit lediglich pure Ideologie sei. Übrigens ein Eindruck, der sich auch an vielen Stellen bei der Lektüre von *Homo sacer* von Giorgio Agamben aufdrängt. Das liegt wohl am selben Ausgangspunkt bei der Machtanalytik Michel Foucaults.⁸⁵ Foucaults konkrete Replik auf Habermas' Kritik und die Verteidigung seiner Machttheorie der 1970er Jahre wird in dieser Arbeit in *Kapitel 6* aufgearbeitet. Kurz gesagt gibt diese Arbeit Habermas in seiner Kritik Recht, dass Foucault das Soziale nur als Kampf und von Gewalt durchzogen denken kann – jedoch gesteht sie mit Dreyfus, Rabinow und auch Fraser Foucault zu, dass er dadurch bestimmte Formen (post-)moderner Machtverhältnisse sehr gut erklären und dies für eine Kritik der aufklärerischen Vernunft nützlich sein kann.

Von seiner Kriegshypothese wird Foucault sich Ende der 1970er Jahre zugunsten des Konzepts der Biomacht wieder etwas distanzieren. In der Vorlesung *Geschichte der Gouvernementalität* merkt man diese Distanzierung und die Modulierung seiner Machttheorie sehr deutlich. Im Rahmen einer Genealogie der Regierung in der Moderne nimmt nun die Freiheit (welche Foucault zuvor eher zugunsten struktureller oder institutioneller Determination, Bemächtigung und Gewalt unterbelichtet gelassen hat) eine große strategische Rolle im Rahmen der modernen Biomacht ein. Trotzdem basiert seine Machttheorie auf der Mikro-Ebene, also auf Basis der Institutionen, auf etwas per se Gewalthaltigem.

Das liegt schlicht und ergreifend an Foucaults durchgängig strategischer Herangehensweise an Machtverhältnisse. In *Kapitel 6* wird näher analysiert, wie genau Foucault methodologisch argumentiert. Hier lässt sich schon einmal andeuten, dass Foucault einen nominalistischen Machtbegriff über die konkreten, lokalen Widerstände gegen eine historisch sich entfaltende *Macht über das Leben* konstruiert. Dies harmonisiert grundlegend mit dem Anspruch von Foucaults Genealogie, den »unterdrückten Wissen«, den Subalternen, den Gefangenen und den Patienten eine Stimme zu geben. Foucault nennt etwas Macht, das *per definitionem* auf der Grunderfahrung der leiblichen Dressur, Folter, Unterwerfung und des körperlichen Schmerzes fußt. Obwohl Foucault sich vordergründig zunehmend von vitalistischen Argumenten distanziert, so zeigt für Habermas sein Machtbegriff, dass Foucault sich im Kern davon nie verabschiedet hat. Macht behält bei Foucault eine *buchstäblich ästhetische* Bezugnahme auf den Körper, auf die Wahrnehmung von Schmerzen und die Erfahrung von Marter und Tortur. All das, was schon in der

85 vgl. Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin, 2015.

Disziplinargesellschaft auf Ebene der Mikromächte geschieht, ist Teil eines größeren Ganzen, was Foucault später mit einer eigenen Makro-Theorie der Biomacht *von oben* ergänzen wird. Dadurch, so Habermas, wird das Moment dieser basalen vitalistischen Erfahrung maßgebend für Foucaults Verständnis des Sozialen und das macht letztlich auch Foucaults biopolitischen Blick aus: Der verdinglichte Leib ist Ergebnis der Mikro- und der Makromächte auf unser Innerstes und nimmt unseren ganzen Organismus im Namen einer kalten Rationalität in Beschlag.⁸⁶

»Biomacht heißt diejenige Form der Vergesellschaftung, die alle Naturwüchsigkeit beseitigt und das kreatürliche Leben insgesamt in ein Substrat der Vermachtung umwandelt. Die normativ gehaltvolle Asymmetrie, die Foucault in Macht-komplexen angelegt sieht, besteht nicht eigentlich zwischen machthabendem Willen und erzwungener Unterwerfung, sondern zwischen den Machtprozessen und jenen Leibern, die in ihnen zerrieben werden. Stets ist es der Körper, der in der Tortur geschunden und zum Schauplatz der souveränen Rache gemacht wird; der vom Drill erfaßt, in ein Feld mechanischer Kräfte zerlegt und manipuliert wird; der von Humanwissenschaften vergegenständlicht und kontrolliert, zugleich in seiner Begehrlichkeit stimuliert und entblößt wird. Wenn Foucaults Begriff der Macht sich einen Rest von ästhetischem Gehalt bewahrt, dann verdankt er diesen der vitalistisch-lebensphilosophischen Lesart der Selbsterfahrung des Leibes.«⁸⁷

Foucaults Sozialisations- und Machtanalytik ist für Habermas letztlich eine vitalistische und eine Nietzscheanische Form der Theoretisierung. Ohne dies an dieser Stelle zu lange auszuführen, kann man sagen, dass Habermas all die Aporien und all die Widersprüche, die er in der bei Foucaults Kritik an den Humanwissenschaften, seiner Genealogie und seiner disziplinargesellschaftlichen und biomächtigen Machttheorie letztlich darauf zurückführt, dass Foucault keine letzten Stabilisierungen des Sozialen findet als auf der Höhe dieses Vitalismus einer lebensphilosophischen Grunderfahrung. Das Aufeinanderprallen, die strategischen Wechselbeziehungen der nackten Körper, der Leiber, des nackten Lebens sind Foucaults hintergründiger Referenzrahmen. Auch wenn Foucault dies nicht oft durchscheinen lässt, so lassen sich doch einige Indizien hierfür finden. In *Kapitel 4.1.5* ist diese Arbeit schon darauf eingegangen. Foucault sucht hier im Wahnsinn eine Art natürlichen Widerstand des Körpers gegen die kalte Rationalität der Moderne – eine Art natürlicher, erster intuitiver Widerstandsform. Sich dem rationalen Diskurs dadurch zu entziehen, keinen Sinn zu ergeben, kein *œuvre* zu liefern, sich nicht zu erkennen zu geben. Auch wenn er dies – wie in dem Kapitel schon ausgeführt – später wieder fallenlässt, so bleibt doch eine Art Vitalismus in Foucaults Denken im-

86 Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 330-334.

87 Ebd., S. 334f.

plizit virulent. Denn Foucault begründete seine Genealogie stets mit der Betonung der Gegen-Wissen, den marginalisierten Wissen, den Wissen der Geschundenen und der Gefolterten – oder wie Rancière es sagen würde: der »Anteillosen«.⁸⁸ Diese Wissen sind nicht in erster Linie geistige, sondern körperliche Erfahrungen. Hierin zeigt sich einerseits eine Art Dezisionismus, den Habermas als Präsentismus (im Sinne von: heutige Maßstäbe an die Geschichte anzulegen) bezeichnet: Welche Gegen-Wissen und welche Widerstände nun als maßgeblich für eine Geschichtsschreibung heranzuziehen sind, entscheidet der Autor der Genealogie. Doch wie passt dies mit Foucaults positivistischer Tilgung des Autors zusammen? Wie kann solch ein Zugang in Foucaults Logik »positivistisch« und neutral sein? Nur unter der Bedingung, dass die natürliche Unterdrückung unseres heutigen Diskurses der Moderne, der kalten Rationalität eine ist, die auf einer Grunderfahrung basiert. Einer zunehmenden Macht über das Leben. Das ist für Foucault keine geistige Erfahrung des Subjekts – denn das Subjekt ist ja disqualifiziert. Nein, die Basis muss eine Art grundsätzliche Erfahrung des Leidens auf Ebene des Körpers sein. Und sie muss unabhängig von der Einschätzung des Autors sein. Foucaults Themenwahl, der Wahnsinn, die Medizin, das Gefängnis, die Disziplinarmacht, die Sexualität und die Biomacht (zu der ich noch kommen werde), sie alle in Kombination mit seinem privaten Wirken bspw. für die Rechte von geprägten Gefangenen deuten auf diesen letztlichen vitalistischen Anker hin. Foucault: der Philosoph der Befreiung der Körper! Foucaults Einlassungen zu Disziplinarmacht müssen als große Kritik an Marx' Ideologiekritik gelesen werden. Diese habe versucht, die Moderne zu entlarven, indem sie den substantiellen, normativen Inhalt der bürgerlichen Ideale eingeklagt habe. Doch dieser Gegen-Diskurs war stets auf eben derselben Ebene der Seelenapparate und der geistigen und subjektiven Ebene angesiedelt, wo der Humanismus der modernen Disziplinarmacht die dialektischen Fallstricke legen konnte. Dies wäre eine reine Fortsetzung des modernen Sprachspiels mit den binären Grundbegriffen der Moderne, die am Ende zu keiner gangbaren Ideologiekritik führe. Ein gutes Beispiel hierfür sei der Strukturalismus. Daher versteht sich Foucault nicht als Ideologiekritiker, sondern als Dissident, der sich nicht auf den humanistischen Diskurs einlässt, sondern ihm Fallen stellt, ihn unterläuft, sich in ein strategisches Verhältnis des Krieges zu ihm begibt. Es bringt für Foucault nichts, auf geistiger, subjektiver Ebene des Sprachspiels der Moderne »anzugreifen«, wie Marx es noch versucht hatte.⁸⁹

»Jene Disziplinarmacht, deren lokalen, stetigen, produktiven und allesdurchdringenden, kapillarisch vernetzten Charakter er immer wieder beschreibt, setzt sich

88 Vgl. Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Philosophie und Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

89 Vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 330ff.

eher in den Körpern als in den Köpfen fest. Sie hat die Gestalt einer Biomacht, die eher von den Leibern als von den Geistern Besitz ergreift und den Körper einem unnachsichtig normalisierenden Zwang unterwirft – ohne dazu einer normativen Grundlage zu bedürfen. Die Disziplinarmacht funktioniert ohne den Umweg über ein notwendig falsches Bewußtsein, das sich in humanistischen Diskursen gebildet hätte und daher der Kritik von Gegendiskursen ausgesetzt wäre. Die humanwissenschaftlichen Diskurse verschmelzen vielmehr mit den Praktiken ihrer Anwendung zu einem opaken Machtkomplex, an dem jede Ideologiekritik abprallen muß. Die humanistische Kritik, die sich, wie die von Marx oder Freud, auf den überholten Gegensatz von legitimer und illegitimer Macht, bewußten oder unbewußten Motiven stützt und gegen Instanzen der Unterdrückung, Ausbeutung, Verdrängung usw. zu Felde zieht, steht vielmehr ihrerseits in Gefahr, den inzwischen vom Himmel auf die Erde geholten, zur normalisierenden Gewalt geronnenen ›Humanismus‹ nur zu verstärken.«⁹⁰

Habermas arbeitet sehr eindrucksvoll heraus, dass Foucault bis auf seine vitalistischen Indizien, die er uns gibt, keinen normativen Grund angeben kann, weshalb überhaupt diese Disziplinarmacht der strategische Krieg erklärt werden muss. Fast noch besser bringt dies Nancy Fraser in ihrem Debattenbeitrag *Michel Foucault: A »Young Conservative«?* auf den Punkt.⁹¹ Da Foucault die Frage nach der Legitimität ausklammert, kann er überhaupt nicht begründen, weshalb man dieser Macht den Krieg erklären müsse. Foucault scheint sich im Feld der Schmitt'schen Deizision zu bewegen. Oder er vertritt die These, dass jede Herrschaft auf Macht und Gewalt hinausläuft und es daher unsere kritische Verantwortung sei, zu jeder Herrschaft zu jeder Zeit eine polemische Grundhaltung einzunehmen. Antworten auf diese Fragen hat Foucault uns letztlich nicht gegeben, weshalb sein Werk stets mit Problemen behaftet bleiben wird. Nach eingehender Betrachtung von Foucaults post-souveräner und apersonaler Disziplinarmacht komme ich daher zu der Erkenntnis, dass Foucaults Vorstellung der Sozialisation eine *Konzeption der »Vermachtung der nackten Körper* ist. Gegen diese Vermachtung des Körpers gilt es, einen Krieg anzuzetteln. Eine postmoderne Theorie ist das Ziel, eine ferne Utopie, die diesen Körper aus den Fängen der Macht löst. Ein letztes Beispiel hierfür ist das Ende von *Der Wille zum Wissen*, in dem Foucault die Sexualität als ein bürgerlich-disziplinarisch-biopolitisches Dispositiv, das dem Menschen durch die alte christliche Logik des Geständnisses abverlangt über dieses *Etwas*, über diese Sexualität stets aus seinem Innersten zu berichten und sich unter Kontrolle zu stellen. Letztlich ist die Sexualität für Foucault Instrument dieser Zwangsbindung des Körpers an die Macht und

90 Ebd., S. 332f.

91 Vgl. Fraser, Nancy: Michel Foucault: A »Young Conservative«?, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge, 1994.

kann somit nicht Ausgangspunkt für Emanzipation sein. Sein Fazit auf den letzten Seiten macht Foucaults vitalistische Grundlage noch einmal mehr sichtbar:

»Glauben wir nicht, daß man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt [...]. Man muß sich von der Instanz des Sexes frei machen, will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste. [...] Und träumen müssen wir davon, daß man vielleicht eines Tages, in einer anderen Ökonomie der Körper und der Lüste, nicht mehr recht verstehen wird, wie es den Hinterhältigkeiten der Sexualität und der ihr Dispositiv stützenden Macht gelingen konnte, uns dieser kargen Alleinherrschaft des Sexes zu unterwerfen; wie es ihnen gelingen konnte, uns an die endlose Aufgabe zu binden, sein Geheimnis zu zwingen und diesem Schatten die wahrsten Geständnisse abzurufen.«⁹²

Foucaults Ziel ist eine postmoderne, neue Ordnung der Körpern – anders könne man der kalten Rationalität der Moderne, welche sich vermittels der Dispositive der Disziplinar- und der Biomacht der Körper ermächtigt hat, nicht entkommen. Ausgangspunkt jedes Widerstands darf somit nicht die Sphäre des hermeneutischen Sinns, der Struktur, der Sphäre des Bewusstseins oder des Subjekts sein, sondern muss der an sich widerständige und durch die Jahrhunderte geschundene Körper sein.

5.1.4 Vitalismus und Biopolitik

Habermas hat in seiner Vorlesung von 1985 auf einen wichtigen Punkt hingewiesen: und zwar auf den Vitalismus, den man bei Foucault finden kann. Wo Habermas' Kritik jedoch nicht ganz differenziert ist, möchte ich auch kurz anbringen. Es ist ein Punkt, an dem Maria Muhles Buch *Eine Genealogie der Biopolitik* Klarheit schafft. Habermas betrachtet die Normalisierungsgesellschaft der Biomacht⁹³ als eine Ausweitung der Disziplinarmacht aus *Überwachen und Strafen*, also der Kerker-gesellschaft auf die ganze Gesellschaft. Das ist jedoch ein Missverständnis, dem auch Giorgio Agamben in seinem *Homo sacer* aufsitzt. Foucaults machttheoretisches Wirken seit *Überwachen und Strafen* folgt dem Versuch, Macht/Wissen-Korrelaten genealogisch nachzuspüren. Die entscheidende

92 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 151ff.

93 In dieser Arbeit unterscheide ich nicht zwischen dem Begriff der Biomacht und dem der Biopolitik. Beide bezeichnen eine Form der Macht – nicht der Politik – welche sich positiv auf das Leben bezieht, welche das Leben reguliert und dadurch sehr effizient regierbar macht.

genealogische Wende von der souveränen hin zur disziplinarischen Macht besteht für Foucault in der positiven Hinwendung der Macht auf den Körper. Damit geht gleichzeitig ein neues, mechanistisches, organisches Wissen vom Körper in der Klassik einher. Die Biopolitik circa ab 1800 basiert hingegen auf einem neu aufkommenden Wissen über das Leben nicht nur als etwas Organischem, sondern auch Biologischem. Die Vorstellung, dass der Mensch in sich ein Leben trägt, das biologischen Gesetzen folgt, implantiert eine neue *Natur* in ihn hinein, die es zu ergründen gibt, und setzt ihn in eine Umwelt, ein Milieu, wo er sich die ökologische Nische sucht, die er sich selbst kreiert. Die Biomacht greift dieses neue Wissen über das Leben und sein Milieu in doppelter Hinsicht auf. Sie ist einerseits Verwaltung und Optimierung des Lebens durch das Wissen über seine biogenetischen und medizinischen Codes (also durch Maßnahmen wie Impfung, Hygieneregeln etc.). Im selben Augenblick jedoch ist Biopolitik noch etwas viel Komplexeres, was schwer zu fassen ist: die Regierung einer Bevölkerung bestehend aus lebendigen Menschen *nach dem inneren Funktionsmodell des Lebens selbst*. Die Biomacht zeichnet sich eben nicht einfach dadurch aus, dass sie jetzt das erste Mal seit 2000 Jahren Abendland das Leben einfach nur in das Visier der Macht rückt, sondern dass die Macht das Leben *imitiert*.⁹⁴ (vgl. hierzu auch *Kapitel 3*) Anstatt wie souveräne Machtstechniken den Körpern mit dem Schwert etwas abzupressen oder wie disziplinäre Machtstechniken den einzelnen Körper durch penible Dressur und Kontrolle effizienter zu machen, schaffen biopolitische Machtstechniken auf einer globalen Ebene Rahmenbedingungen im Milieu (durch stadtplanerische, ökonomische, geographische Eingriffe), in denen das Leben *sich selbst optimiert*. Die Macht greift ein neues Verständnis der *vitalen Norm* des Lebens auf, welche Michel Foucault von Georges Canguilhem übernimmt. Das Leben folgt keinem vitalistischen, positivem Prinzip, wie das etwa noch die klassischen Vitalisten der *École de Montpellier* vertraten. Sondern mit Xavier Bichat gesprochen folgt es einem negativen Lebensprinzip: Das Leben besteht in einem ständigen Kampf gegen den Tod. Seine Wahrheit liegt also im Tode. Der Tod und somit die pathologischen Prozesse sind nicht das Gegenteil des Lebens, sondern konstruktiver Bestandteil des Lebens, die die *Normalität* der Physiologie überhaupt erst konstruieren. Die Lebendigkeit besteht in einer ständigen dynamischen Selbstüberschreitung des Physiologischen, des Organischen, um sich dem Milieu anzupassen und um die pathologischen Prozesse zu überwinden. Ein Organismus, der nur in Homöostase verbleibt, ist für Canguilhem schon pathologisch. Die dynamische Normativität, sich stets selbst zu optimieren, das ist die vitale Norm des Lebens.⁹⁵ Foucault

94 Vgl. Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 203-246.

95 Vgl. ebd., S. 59-102.

schreibt selbst nicht über die vitale Norm, aber letztlich meint er sie, so argumentiert Maria Muhle überzeugend. Auch wenn Foucault dem Trugschluss, die Biomacht sei die Ausdehnung der Disziplinarmacht auf das Leben, auch in *Der Wille zum Wissen* durch Ungenauigkeiten nährt, so wird spätestens bei der Betrachtung seiner Vorlesungen 1978 und 1979 klar, worin Biomacht für Foucault besteht: Sie basiert auf einem neuen Macht/Wissen-Korrelat, welches das Leben als ständige normative Selbstüberschreitung zur Selbstoptimierung versteht und welche versucht, diese innere Dynamik für die Macht fruchtbar zu machen.

»Die Normen der [biopolitischen, Anm. N. A.] Normalisierungsgesellschaft sind künstlich, aber der Impuls, Normen zu schaffen, ist vital, denn das Leben ist im Sinne Canguilhem's normativ. Auch das Einwirken der Macht auf das Milieu ist eine äußerliche und künstliche Beziehung, aber das Erschaffen und Verändern eines Milieus ist ein vital-normativer Impuls, dessen Logik die Biopolitik aufgreift. Durch diese natürlich-künstliche Beschaffenheit ist es der Biopolitik möglich, das Leben der Bevölkerung wie aus seinem Innern heraus zu erfassen und zu regieren.«⁹⁶

Die »Bevölkerung« und ihr »Milieu« als neue entscheidende Variablen der Macht werden zum Hilfsinstrument, diese vitale Norm fruchtbar zu machen. Die Regierung der künstlich als natürlich konstruierten Bevölkerung wird als eine Regierung durch Selbstoptimierung angelegt. Es entsteht das Sicherheitsdispositiv, welches diesen vitalen Gedanken aufgreift.⁹⁷

Nun zurück zur von mir stark gemachten Kritik Habermas', dass Foucaults Machttheorie letztlich auf nicht mehr als einer vitalistischen Grunderfahrung des leidenden und rebellierenden Körpers basiere. Jetzt habe ich auf den letzten Seiten dagegen argumentiert, dass Foucault diesen disziplinarischen Blickwinkel (den Habermas kritisiert) durch seinen Schwenk zur Biomacht verwirft. Mit Maria Muhle zeigte ich auf, dass Foucault hier den biologischen, normativen und selbst-dynamischen Vitalismus von Georges Canguilhem für sein Konzept der Biomacht verwendet. Nicht der leidende Körper, sondern eine beinahe humane Macht, die die kreative Kraft des Lebens aufnimmt, ist die Basis. Geht Habermas' Kritik also ins Leere, weil Foucault sich von dem in *Überwachen und Strafen* Geschriebenen distanzieren? Spätestens mit der Vorlesungsreihe *Geschichte der Gouvernementalität* stellt sich tatsächlich auch die viel diskutierte Frage, ob Foucault eventuell seinen vitalistischen Blick, dass die Macht stets die *leidenden Anderen* produziere und er ihnen eine Stimme geben möchte (wie er das in der Begründung seiner Genealogie in *In Verteidigung der Gesellschaft* formuliert und was Jacques Rancière aufgreifen wird),

96 Ebd., S. 249.

97 Vgl. Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

ablegt und ein »Loblied des Liberalismus« singt, wie Philipp Sarasin das über die Gouvernamentalität und die dortige Liberalismus-Analyse Foucaults formuliert.⁹⁸ Kurzum: Nein, die Argumentation von Maria Muhle und auch von Michel Sennelart⁹⁹ sind überzeugender und besagen, dass es einen solchen Bruch nicht gibt. Foucault bleibt bei seiner grundsätzlichen Ausrichtung seit *Überwachen und Strafen*. Es geht ihm um die Analyse post-souveräner, apersonaler und im letzten Abschnitt nicht-juridischer Machtstrukturen im Zusammenspiel mit Wissensstrukturen, die sich letztlich zunehmend zu einer *Macht über das Leben* entwickelt haben und der Körper ist auch weiterhin bei Foucault der Hauptfokus dieser Macht. Seit der Einführung des Konzepts der Biomacht interessiert Foucault lediglich, wie das dynamische, vitale Leben eine gewisse Freiheit in das Kalkül der Macht hineingebracht hat, ein *laissez-faire* und *laissez-passer* mit dem Ziel der *Steigerung der Ausbeutung*! Und er verwirft die Kriegshypothese im Zuge dessen, wobei er weiterhin strategisch argumentieren wird.

»Das letzte Ziel der Macht, auch der liberalen Macht, ist nicht die Freiheit des Individuums, sondern die Aufrechterhaltung und Steigerung der Organisationsformen einer lebendigen Bevölkerung. Die Techniken der Gouvernamentalität stehen also für eine Recodierung von Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnissen auf der Grundlage einer neuen Topographie des Sozialen.«¹⁰⁰

Foucault bleibt bei der Grundlage seiner Genealogie. Und auch wenn Habermas diese äußerst interessante und theoretisch ambitionierte Perspektivverschiebung Foucaults hin zu einer Biomacht, die die innere Selbstoptimierung des Lebens durch kalkulierte Freiheit aufnimmt, nicht mitberücksichtigt, so behält er am Ende meines Erachtens trotzdem recht: Jede Macht, auch die an das neue Wissen über das Leben angepasste Macht über das Leben, dient einer objektiv nachweisbaren Ausbeutung. Diese Ausbeutung ist – wie ich oben schon ausgeführt habe – deshalb so offensichtlich zu bekämpfen und zu überwinden (was ja das erklärte Ziel der Genealogie darstellt), weil auch sie letztlich auf dem Leid der Anderen, der *Anormalen*, Pathologischen, die nun in Verteidigung des Ganzen ausgeschlossen werden müssen, auf den in den durch weiterhin existierenden disziplinären und souveränen Maßnahmen gewaltvoll körperlich Dressierten und die durch das hinter allem lauende Recht des Schwertes in den Tod gestoßen werden, basiert. Oder einfach nur,

98 Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 179.

99 Vgl. Sennelart, Michel: Situierung der Vorlesungen, in: Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernamentalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 527-571.

100 Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 259.

weil man jeder Herrschaft gegenüber Widerstand leisten muss, da jede Herrschaft letztlich auf Macht basiert. Hier bleibt Foucault, wie oben ausgeführt, nebulös.

5.1.5 Zwischenfazit: Foucaults Positivismus des Körpers

Im vergangenen Kapitel ist diese Arbeit nun auf das Subjekt als Schimäre bei Michel Foucault eingegangen. Foucaults Dezentrierungen des Subjekts wurde von drei Seiten her beleuchtet. Erstens beginnt Foucault sein Wirken mit dem Ziel der *Reinigung* der Wissenschaften vom Menschen, um die Philosophie wieder zu befreien. Zweitens schreibt er über die kleinlichen und hinterlistigen Mikro-Prozeduren der Disziplinarmacht, die das Individuum in der Moderne hervorbringen. Und es gibt eine dritte Ebene, die Foucault eher anschneidet, die jedoch für meine Arbeit entscheidend ist: die vitalistische Ebene, auf der Foucault den Körper als Ausgangspunkt seines Denkens versteht. Jede Macht ist für Foucault eine Ökonomie zwischen Macht und Wissen. Und das schließt auch das Wissen über den Körper ein. Dass wir uns als Mensch mit naturalistischen Rechten, mit einer eigenen evolutionären, transzendentalen oder wie auch immer gelagerten Geschichtlichkeit sehen, ist nicht natürlich oder immer so. Dass wir unseren Körper als Mensch konstituieren, dass wir unsere Erfahrungen bzw. unsere Welt aus der Perspektive eines Subjekts heraus verstehen, ist hingegen Ausfluss einer modernen Ökonomie der Macht. Es handelt sich um eine moderne Macht, die im Vergleich zur souveränen Macht nicht so sehr auf Extraktion und Ausbeutung der Körper, sondern auf gelehriger Dressur und Anreizung zu Mehrproduktion durch die Disziplinierung der Körper sowie auf der biopolitischen Selbstoptimierung basiert. Doch Foucault vertritt nicht die materialistische Auffassung, dass nun das Bewusstsein generell durch das Sein der Ökonomie der Macht determiniert wird, sondern für Foucault herrscht ein komplexes Überdeterminierungsverhältnis zwischen all den diskursiven Elementen. Denn es gibt keine zwingenden Strukturen, sondern – und darauf werde ich in *Kapitel 6* zurückkommen – die Macht ist stets das, was sich durch hegemoniale Kämpfe hindurch als solche formiert hat. Foucaults Anspruch ist es, Positivist zu sein. Was meint Foucaults Positivismus? Foucault betont damit nicht vom Sinn her, nicht theoretisch, nicht vom Bewusstsein, sondern von konkreten Handlungen und Kämpfen her die Theorie des Subjekts und des Diskurses zu denken. Daher spricht er nicht von Diskursen, sondern von diskursiven *Praktiken*. Foucault will die konkreten physischen Handlungen sichtbar machen, die das Subjekt hervorgebracht haben. Der Mensch ist nur *auch* in Kategorien des Wissens hervorgebracht worden – entscheidend sei jedoch die *physisch-praktische* Konstruktion des Subjekts. Der Mensch ist eine »empirisch-transzendente Dublette«. In Begriffen des Wissens ist der Mensch der Humanwissenschaften ein Mensch, der aus den Quasi-Transzendentalien Arbeit, Leben, Sprache historisch konstruiert wird und gleichzeitig als Ankerpunkt für das Funktionieren der Wissenschaften fungiert.

Dieser in Begriffen des Wissens hervorgebrachte Mensch ist jedoch zugleich – und das ist Ausfluss der grundlegenden Modulation der modernen Macht – Ergebnis einer Disziplinarmacht, welche darauf basiert, durch Parzellierung zu individualisieren, das Individuum zu lokalisieren, es sichtbar zu machen und festzuhalten und durch Dressur zu Mehrproduktion anzuleiten. Disziplinarmacht: individualisieren, um den Körper bestmöglich auszunutzen. Humanwissenschaften: individualisieren, um eine positive Wissenschaft zu begründen. Biomacht: Etablierung von Freiheiten für Individuen in Bevölkerungen, um durch Selbstoptimierung die Produktivität zu steigern.

Das Entscheidende ist somit die *Produktion des Individuums* im Herzen der Disziplinarmacht. Die Konstruktion des Individuums als Wissens-Knoten in den Humanwissenschaften ist die zweite Seite ein und derselben Medaille! Ein Humanismus nun, der nur auf der Seite des Wissens über das Individuum ansetzt, ist für Foucault eine Verschleierung der physischen Produktion desselben und somit der dahinterstehenden Machtverhältnisse. Daher ist der Humanismus unserer Tage kein möglicher Ankerpunkt für eine Kritik der Macht, weil er selbst *Teil* einer Macht ist, die scheinbar universalistische Rationalität aus dem individualisierten Menschen zieht und diese zur Dressur der Körper anwendet.

Foucaults Positivismus ist somit ein Positivismus des Körpers. Er stellt sich mit seiner Kritik, mit seiner Wiedererweckung der Philosophie aus dem anthropologischen Schlaf auf die Ebene der Körper – das hat Habermas gut herausgearbeitet. Foucault kann seinen lebensphilosophischen Vitalismus aus verschiedenen Gründen nicht zugeben, bei genauem Lesen, bei genauer Betrachtung seines kritischen Projekts, wird er jedoch offensichtlich. Foucault lässt den von den Quasi-Transzendentalien durchzogenen Menschen sterben, er reinigt die Wissenschaften von jeglicher scheinbar universalistischer Rationalität und auch vom Menschen, weil der Mensch ein Anker für eine solche Rationalität war und ist; und er zerschlägt das Bild vom souveränen Individuum, dem (Rechts-)Subjekt der Gesellschaftstheorie als Basis des politischen Diskurses und entlarvt all diese Kategorien als das, was sie sind: Schimären. Sie sind Ausfluss einer hegemonialen Machtstruktur, einer Ökonomie der Macht, des Wissens und der Körper. Es wurde Folgendes schlüssig herausgearbeitet: Wenn es bei Foucault um das Politische geht, wenn wir uns im politischen Diskurs, oder das, was Foucault in der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* den historisch-politischen Diskurs nennt, bewegen, dass für Foucault das Entscheidende die Urfahrungen des Körpers sind. Schmerz, Folter, Flucht, Dressur, Hunger und vieles mehr sind die einzigen durchgängig *wirklichen* Kategorien, auf die sich eine Philosophie stützen kann. Jede Macht stößt zu einem gewissen Grad auf eine »zentrifugale« Ausweichkraft, auf etwas »Plebejisches«, wie Foucault das einst in einem Gespräch mit Jacques Rancière geäußert hat. Hiermit wollte er ausdrücklich keiner neopopulistischen oder neoliberalen Kritik Vorschub leisten, welche auf die Wiederherstellung *natürlicher Rechte* beruht. Sondern viel-

mehr ist dieses Plebejische als Grenze eines Dispositivs der Macht über das Leben zu verstehen, wie jede Macht ihre Grenze eben im plebejischen Widerstand findet.¹⁰¹ Obwohl Foucault zwar nominalistisch verfahren will, ist es unter anderem diese Aussage, dass jede Macht auch ihren Widerstand habe, die ihm viel Kritik einbrachte. Trotz dieser offensichtlichen politischen Aussagen, die er hiermit trifft, begibt Foucault sich in seinen Hauptwerken nie ausdrücklich auf das Feld des Politischen. Er gibt uns keine positive Konzeption von Politik und der Möglichkeit des politischen Widerstandes. Doch das hält ihn nicht davon ab, weitreichende Implikationen für das Politische zu postulieren.

Hieraus resultiert eine Schwierigkeit des Foucault'schen Denkens, auf die Nancy Fraser aufmerksam macht. Foucaults methodologisches Setting reiche nicht hin, normative Aussagen zu treffen, doch genau das tue er ständig. Foucaults Diskurstheorie basiere gerade in Anlehnung an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* darauf, jeden Wert, jede Identität, jede normative Position genealogisch als »inszenierte[n] Karneval«, als »Maske« zu »entlarven«.¹⁰² Jeder Sinn ist radikal als *historischer Sinn* zu verstehen. Außerhalb seiner diskursiven Zusammenhänge ist der *Sinn* ein Nicht-Ort, dem ein überhistorisches Subjekt fehlt, das ihn denken könne.¹⁰³ Und Foucaults Methode

»beinhaltet unter anderem die Suspendierung des herkömmlichen modernen, liberalen, normativen Begriffsrahmens, der zwischen legitimer und illegitimer Ausübung der Macht unterscheidet. Foucault klammert diese Begriffe und die Fragen, zu denen sie Anlaß geben, aus, und konzentriert sich statt dessen darauf, in welcher Weise Macht tatsächlich arbeitet.«¹⁰⁴

Dieser Blick auf die Macht war dahingehend fruchtbar, dass er in einer bahnbrechenden Art und Weise ihre kapillare und nicht repressive, sondern produktive Seite analysieren konnte. Doch diese »Ausklammerung« der Legitimität und Normativität ist ein Fallstrick für Foucault. Denn Fraser deutet darauf hin, dass Foucault an vielen Stellen einen normativen Anspruch hat, der jedoch von seinem methodologischen Setting her überhaupt nicht rechtfertigbar sei.¹⁰⁵ Foucaults Werk mache auf den ersten Blick den Eindruck einen Weg gefunden zu haben, politisch motiviert über die Macht zu schreiben, ohne gleichzeitig dabei normative Wertungen

101 Vgl. Foucault, Michel: Mächte und Strategien, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden, Band III (Dits et écrits), hg. von Daniel Defert und Francois Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001-2005, S. 540ff.

102 Vgl. Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Stingelin, Martin (Hg.): absolute Michel Foucault, Freiburg: orange Press 2009, S. 113ff.

103 Vgl. ebd.

104 Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 32

105 Vgl. ebd., S. 31-55.

vornehmen zu müssen. Er lässt uns auch darüber im Unklaren, ob er die liberalen Werte über Bord wirft, sie verteidigt, oder gar alle normativen Werte per se über Bord wirft.¹⁰⁶ Wenn Foucault den Humanismus als Unterjochung und Unterdrückung entlarvt, legt er uns seine normativen Vorbedingungen nicht offen. Das ist ein Problem. Und es ist klar, woher es rührt: Foucault versucht eine Art der Kritik zu etablieren, die sich selbst jenseits von »gut und böse«¹⁰⁷ befindet. Hat er folglich keine Grundhaltung? Oder lehnt er die Werte der Revolution von 1789 ab, ist er gar, wie Habermas schreibt, ein weiterer »Junkonservativer«¹⁰⁸ und deshalb mit Ernst Jünger in Verbindung zu bringen? Es ist nicht angedacht, an dieser Stelle tiefgründig auf die Habermas-Foucault-Debatte einzugehen. Für den Fortgang dieser Arbeit reicht es an, diese Problematik aufzuzeigen.

Auf jeden Fall gilt, dass Foucaults Schweigen über die Normativität Teil einer Methode ist, um bestimmte Formen der unsichtbaren *Macht über das Leben* sichtbar zu machen. Um es mit Richard Bernstein zu formulieren: Wir haben es hier eher mit einer »disruptiven Rhetorik« denn mit einer geschlossenen Theorie zu tun. Ziel ist es, unserer Gesellschaft den Spiegel vorzuhalten durch die übersteigerte Betonung von alternativen, vernachlässigten, verstummten, unterdrückten Gegen-Geschichten.¹⁰⁹ In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Nancy Fraser. Zwar sieht auch Fraser das Problem, das Habermas aufwirft, doch trotzdem hält sie an der grundsätzlichen Fruchtbarkeit des Foucault'schen Programmes fest. Foucault ermangele

»eines zweipoligen normativen Gegensatzes [...], der mit Habermas' Gegensatz von partieller und einseitiger instrumenteller Rationalität einerseits und vollständiger, praktischer Rationalität andererseits vergleichbar wäre. [...] Weil Foucault keine Grundlage hat, um beispielsweise Machtformen, die Herrschaft beinhalten, von solchen, die keine beinhalten, zu unterscheiden, scheint es, als heiße er eine pauschale Ablehnung der Moderne gut. Er tut dies, ohne ein Konzept von dem zu haben, was die Moderne ersetzen könnte.«¹¹⁰

Gehe man mit der Fragestellung nach der *richtigen* Normativität an Foucault heran, so müsse er enträuschen. Fraser behauptet, Foucault verstricke sich aufgrund seiner genealogischen Methode zwar in normativen Widersprüchen. Doch sein Pro-

106 Vgl. ebd., S. 33.

107 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991.

108 Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, Leipzig: Reclam 1990, S. 52.

109 Vgl. hierzu Bernstein, Richard J.: Foucault, Critique as a Philosophical Ethos, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 222ff.

110 Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 53.

jekt zielte von Beginn an darauf, festgefahrene, diskurstheoretische, strukturalistische, phänomenologische und hermeneutische Herangehensweisen an die Wissenschaft des Menschen zu destabilisieren, indem er einen neuen Blickwinkel auf die Geschichte der Gegenwart anbietet. Im Gegensatz zu Habermas stellt sie die fruchtbare Seite an Foucaults Genealogie heraus:

»[...] Foucaults wertvollste Leistung [liegt] in der ergiebigen empirischen Darstellung von einigen unverwechselbar modernen Modalitäten der Macht in ihren Entstehungsstadien [...]. Diese Darstellung gewährt wichtige Einsichten in das Wesen moderner Macht, die wiederum politische Bedeutung haben – sie ermöglichen, einige ziemlich verbreitete politische Orientierungen auszuschließen, die gemessen an der Komplexität der Macht in modernen Gesellschaften unzureichend sind. [...] Foucault ermöglicht es uns, Macht ebenso umfassend wie detailliert als eine Macht zu verstehen, die in vielfältigen ›Mikropraktiken‹ verankert ist, also in den sozialen Handlungsweisen, die das Alltagsleben der modernen Gesellschaften ausmachen. Diese positive [nicht repressive, produktive und körperliche – Anm. N. A.] Konzeption der Macht beinhaltet die allgemeine, doch unmißverständliche Implikation einer Forderung nach einer ›Politik des Alltagslebens‹.«¹¹¹

Fraser sieht die bahnbrechende Leistung Foucaults vor allem in der Kritik bestehender Kritikformen und philosophischer Zugänge zum Verhältnis zwischen Macht und Wahrheit. Sie kritisiert jedoch Foucault dafür, dass er trotz seiner nominalistischen Herangehensweise an die Macht den Anschein erweckt, nicht nur über einzelne, dezidierte *Machtverhältnisse* zu sprechen, sondern über *die Macht, die Moderne und die Aufklärung*, die letztlich auch nicht haltbar seien. Foucault könne man nicht normativ lesen, sein Werk gebe keinen fixen Anhaltspunkt hierfür. Er ist weder ein »Jungkonservativer« noch ein Neoliberaler, für den er aufgrund seiner Vorlesungen zur Biopolitik auch schon gehalten wurde.¹¹²

Foucaults Werk ist der Versuch eines Kritikrahmens ohne normative Grundlage. Ihm geht es um das Ethos einer lokalen Kritikform, die unabhängig von normativen Vereinnahmungen funktionieren könnte. Die Rolle des Körpers ist hierbei entscheidend. Denn es sind der Schmerz, die Lust und auch die dissoziative Grunderfahrung des Wahnsinns, so das Ergebnis meiner Forschung, die einzig ›positiven‹ Dinge. Man darf nun hier nicht durcheinanderkommen: Die Erfahrung eines *ursprünglichen Körpers*, eines ursprünglichen Selbst ist hiermit nicht gemeint. Zu unserer *Identität* kommen wir auch über unsere Leiber nicht – alles bleibt bei Foucault vermittelt, alles dem historischen Werden verdankt. Diese Vermittlung jedoch sichtbar zu machen, das bedeutet für ihn die Geschichte sichtbar zu machen,

111 Ebd., S. 31f.

112 Vgl. hierzu etwa die Diskussion um den Band von Zamora, Daniel/Behrendt, Michael: Foucault and Neoliberalism, Cambridge: Polity Press 2016.

die sich in den Leib eingeschrieben hat. Genealogie, so Foucault, »rekonstruiert [...] die verschiedenen Unterwerfungssysteme: nicht die vorgreifende [ergo: finalistische, Anm. N. A.] Macht eines Sinns, sondern das zufällige Spiel der Herrschaftsbeziehungen«. ¹¹³ Selbst jede gerechte Ordnung ist für Foucault am Ende eine Unterwerfung der Körper unter ein *anderes* Regime. Foucaults Kritikrahmen ist einer, der Diskurse dadurch kritisiert, dass er sie als *historische Apriori* darstellt und ihre in ein Feld des Unentscheidbaren getroffenen Entscheidungen sichtbar macht. So verhält er sich auch dem Humanismus und Liberalismus gegenüber. Er zeigt die historisch-praktische Unterwerfung hinter den scheinbar universellen Werten der Aufklärung, indem er durch die Genealogie die Körper der Unterdrückten sichtbar, ihre Stimme hörbar machen will. Foucault selbst macht nur Andeutungen in seinem Werk, wie eine solche Theorie des Politischen aussehen könnte. Doch Rancière wird dies mit seinem Buch *Das Unvernehmen* in Fortsetzung des Foucault'schen Projektes tun. Und er wird ansetzen bei den »Anteillosen«, bei den Entrechteten, den Gebeutelten, denen, die physisch ausgegrenzt sind, deren Stimme nicht gehört wird. ¹¹⁴ Denjenigen, die an die Randbezirke der Macht gedrängt werden – dem »Plebeijischen«, von dem Foucault einst sprach. Es ist ein Indikator, der für die hier vertretene These spricht, dass Rancière auch auf die *wirklichen* Kategorien abzielt. Vernunft und Verständigung gibt es nur in Diskursen, Schmerz hingegen ist nicht kontingent. Foucault relativiert die Herrschaft und jegliche normative Wertung. Doch ist er ein absoluter Relativist? Nein, eines darf man nicht in Abrede stellen: Foucault sagt zwar, man könne nicht universell behaupten, die klassische Souveränität sei ungerechter als die Gouvernamentalität der Freiheit in der Moderne (auf die er in *Geschichte der Gouvernamentalität II* zu sprechen kommen wird), aber Foucault kann schon sagen: Wenn Menschen systematisch in Gefängnissen geschlagen und gefoltert werden, dann entsteht mehr Leid als in einem liberalen Gefängnisssystem, in dem es zumindest parlamentarische Aufsichtsbehörden und Rechtsstaatlichkeit gibt. Denn der verursachte Schmerz für die Körper ist messbar größer. Klar engagierte sich Foucault daher auch für die *Groupe d'information sur les prisons*, einer Organisation, die Missstände im Strafsystem des gaullistischen Frankreichs aufdeckte. Viele sehen hier einen Widerspruch, da doch Foucault vom Absterben des Menschen schreibt und gegen den Humanismus wettet. Doch hier liegt eben ein Missverständnis vor. Für Foucault ist es geboten, sich in einem humanistischen Diskurs für »humanere« Verhältnisse einzusetzen, sofern dies weniger Folter, Schmerz und andere körperliche, neurologische, psychische usw. Angriffe bedeuten kann. Und er hofft auf eine andere, postmoderne Ökonomie der Macht,

113 Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Stingelin, Martin (Hg.): absolute Michel Foucault, Freiburg: orange Press 2009, S. 104.

114 Vgl. Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

des Wissens und der Körper, die jedem Einzelnen auch zu einem Leben in dieser vitalistischen Freiheit verhilft, die er jedoch noch nicht beschreiben kann. Er wehrt sich dagegen, den humanistischen Diskurs als ein Ende der Unterwerfung zu sehen. Macht ist ubiquitär, sie ist nicht auszulöschen. Jede Gesellschaftsform läuft immer auch auf Machtausübung und Unterwerfung hinaus.

Das ist der Grund, weshalb Foucault zwar im Sinne des Humanismus handelt, ihn aber nicht als Maß der Dinge darstellen kann und will. Denn der Humanismus stattet den Menschen mit natürlichen Rechten aus, die jedoch im selben Moment an die kalte Rationalität der Disziplinarmacht, der Souveränität und diese ganze messbare Unterdrückung der Körper gebunden wird. Foucault will diese Unterwerfung der Körper als Konstante gesellschaftlicher Herrschaft sichtbar machen. Er ist nicht hedonistisch-naiv, um zu denken, dass die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse ausreicht, um eine gerechte Philosophie zu stiften. Sondern vielmehr will er uns sagen, dass bis auf unsere körperlichen Urfahrungen, diese tiefen Triebe und Regungen alles Gedachte, alle Kategorien, alle Begriffe immer Ausfluss einer Ökonomie der Macht sind, denen gegenüber wir rebellisch sein müssen, weil sie bis heute in jeder Epoche so konstruiert waren, dass die Körper ausgenutzt, missbraucht, dressiert usw. wurden. Ich habe in diesem Kapitel ebenso ausgeführt, dass Foucault sich bei diesem Projekt viele Kritiker einhandelt, allen zuvor Jürgen Habermas, der Foucault vorwirft, eine *kryptonormative Scheinwissenschaft* zu betreiben, die sich endlos in Aporien verstrickt.

5.2 Das Subjekt als Schimäre II – Ernst Jünger

5.2.1 Typus und Gestalt

Dieses Kapitel befasst sich mit der Jünger'schen These der Ablösung des Individuums des Bürgertums durch den neuartigen Typus. Im Typus tritt uns die metaphysische Arbeitergestalt im Alltag entgegen. Man erkennt den Typus vor allem an einer neuen Physiognomie, *Kleidung*, Ästhetik und an seiner Meisterung totaler Räume. Beginnen wir bei der Metaphysik der Gestalt: Anders als Michel Foucaults Angriff auf das autonome Subjekt der Aufklärung geht Jünger von einem metaphysischen Standpunkt aus. Sein Essay *Der Arbeiter* ist in einem Zeitalter des Übergangs vom Alten zum Neuen verortet. Laut Jünger befand man sich 1932 am Ende des Zeitalters des Bürgertums und der Aufklärung und am Beginn des Zeitalters des Arbeiters. »Der Arbeiter ist für mich nicht eine primär ökonomische Figur. Er ist in meiner Vorstellungswelt eine metaphysische Gestalt: der erste Titan, der

die Bühne unserer Zeit betritt.«¹¹⁵ Wir haben es hier mit einem Sein bzw. einer Existenz zu tun. Die Gestalt wird nicht, sondern ist. In Bezug auf die Gestalt verwirft Jünger das Konzept einer »Entwicklungsgeschichte«.¹¹⁶ Die Gestalt tritt uns als Wille entgegen. »Am Anfang steht der Wille zur Macht. Die Technik ist ihr Instrument.«¹¹⁷ Die dynamische Entwicklung der technischen Produktions- und Destruktionsmittel vollendet sich in Jüngers Augen in einer Totalen Mobilmachung. Diese betrifft alle Lebensbereiche, nicht nur den Krieg: »Die Gesetze des Krieges gelten auch für die Wirtschaft und für jedes andere Gebiet: Es gibt keinen Unterschied zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten mehr.«¹¹⁸ In Jüngers Augen befindet sich die (westliche) Welt 1932 in einem Umbruch. Die Gestalt wirkt schon mindestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts, doch in Kunst, Kultur, Geisteswissenschaften, Politik, Naturwissenschaften, Technikverständnis, Theologie und der Grunderfahrung des Selbst und des Subjekts sei das Denken in den Kategorien der Aufklärung noch sehr gegenwärtig. Spätestens durch den Ersten Weltkrieg und durch die Vorkommnisse der 1920er Jahre sei der liberale Geist erschüttert. Während nun viele von einem Chaos und einer großen Unordnung sprechen, spricht Jünger von einer klaren Ordnung: Sein Essay versucht, hinter den Entwicklungen die seiende Gestalt sichtbar zu machen – und beteiligt sich auch normativ daran, diese Sicht hegemonial zu machen. In den *Kapiteln* 3.2 und 4.2 wurde schon ausgeführt, dass *Ernst Jüngers* Methode darin besteht, die biopolitische Arbeitergestalt in der Technik, verstanden als »Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters«¹¹⁹ sichtbar zu machen. Die technischen Mittel, welche Produktions- und Destruktionskräfte ins Unermessliche haben steigern lassen, sind nicht einfach Werkzeuge des Menschen, sondern ihre Nutzung unterwirft den Einzelnen auch einem Willen zur Macht. Dieser Wille zur Macht ist im weitesten Sinne als allgemeines Lebensprinzip zu verstehen, welches ausgehend von der Arbeitergestalt die planvolle Meisterung des Erdkreises zum Auftrag hat. Wer sich der Technik bedient, macht sich diesem biopolitischen Willen zur Macht Untertan, diesem Willen zur Ausschöpfung der Lebensenergien, um sie zur Meisterung des Erdkreises und der Menschheit einzusetzen.

Entscheidend für die Ablösung des Individuums durch den Typus ist nun folgender Zusammenhang: Das Subjekt – das bürgerliche Individuum – ist dieser neuen Technik ausgelieferter Untertan, da es ihr nicht gewachsen ist. Doch ein

115 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929–1997, Hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 213.

116 Vgl. hierzu u.a. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 84 und S. 123.

117 Ebd.

118 Ebd., S. 152.

119 Vgl. die Zwischenüberschrift ab Kapitel 44, Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 157.

neuer, »aktiver Schlag« Mensch, kann die Technik meistern, da auch er innerlich an der Gestalt Anteil hat, sich selbst ihrem biopolitischen Willen unterworfen hat und letztlich »Freiheit als Gehorsam« versteht: **der Typus**. Genau diesen Zusammenhang erörtert Jünger in seinem Essay in den Kapiteln 36 bis 43.

Anders ausgedrückt: Jünger beschreibt nicht nur einen Prozess der »Mobilmachung der Materie«, sondern eine im selben Maße vorgehende »Mobilmachung des Menschen«. Es wird in Jüngers Augen in Zukunft zu einer »Verschmelzung des Unterschieds zwischen organischer und mechanischer Welt« kommen.¹²⁰ Der Mensch verschmilzt zunehmend mit seinen Werkzeugen – und genau, wie die Werkzeuge der Moderne seriell, präzise und typisch sind, wird auch der Mensch typisch. Dies zeigt sich vor allem in physiognomischen und ästhetischen Belangen. Darin zeigt sich auch der biopolitische Charakter von Gestalt und Typus in Jüngers Denken.

Kurzum: Das bürgerliche Individuum bzw. das autonome Subjekt, die (heilige) Person bzw. der Mensch der Menschenwürde sind dem Untergang geweiht, da sie nicht das Rüstzeug dazu haben würden, im »totalen Raum« des kommenden Zeitalters bestehen zu können. Das oben angebrachte Beispiel der Vorkommnisse von Lagemarck ist für Jünger ein symptomatisches Indiz hierfür. So, wie die bürgerliche Jugend im totalen Raum des Grabenkrieges untergehen musste und der Typus des stahlharten Frontsoldaten auftrat, so wird es in allen Lebensbereichen ablaufen. Denn die Totale Mobilmachung umfasst alle Lebensbereiche. Was Jünger in den Kapiteln 36 bis 43 über den Typus ausführt, ist somit als solches zu verstehen: als Indizien-Sammlung, um über die Zukunftschancen des bürgerlichen autonomen Subjekts zu urteilen. Jünger startet eine phänomenologische Beweissammlung, um sein Urteil zu untermauern: dass das autonome Subjekt dem Untergang geweiht ist. Nicht aus normativen Gründen, also weil Jünger die Aufklärung und deren Diskurs als »falsch« empfindet, sondern ganz einfach aufgrund von Tatsachen. Die Entwicklungen, die Jünger beschreibt, sind keine, denen man sich als Einzelner entziehen könnte – sie beruhen in seinen Augen »nicht mehr auf Kündigung, sondern [auf] existenzielle[r] Einbeziehung«.¹²¹

5.2.2 Gestalt als Wirklichkeit

Jüngers Arbeiter handelt vom Aufkommen eines neuen, mythischen Zeitalters. Der Arbeiter ist kein »Vertreter eines Standes oder einer Klasse«¹²², sondern ein Titan, der der Welt der Götter angehört. Jünger wiederholt in vielen Interviews und in

120 Ebd., S. 179.

121 Ebd., S. 152.

122 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 225.

mehreren späteren Schriften, mit dem Arbeiter sei keine ökonomische, sondern eine metaphysische Gestalt gemeint. In einem Interview mit Jean-Louis Foncine im Jahre 1985 äußert sich Jünger wie folgt:

»Der Arbeiter ist für mich nicht eine primär ökonomische Figur. Er ist in meiner Vorstellungswelt eine metaphysische Gestalt: der erste Titan, der die Bühne unserer Zeit betritt.«¹²³

Es stellt sich die Frage, was genau Jünger unter Mythos und Metaphysik versteht. Weder im *Arbeiter* noch in seinen weiteren Schriften führt Jünger die philosophischen Grundlagen seiner Mythologie aus. Doch wird aus der Lektüre des Kapitels »Die Gestalt als ein Ganzes, das mehr als die Summe seiner Teile umfasst« in *Der Arbeiter*¹²⁴ deutlich, dass Jünger sich hier der abendländischen Tradition metaphysischen Denkens der Neoplatoniker¹²⁵ bedient. Mehrere Analogien, die Jünger in diesem Kapitel anbringt, um das Verhältnis zwischen Arbeitergestalt und den Menschen zu illustrieren, deuten darauf hin. So spricht Jünger von einem Prägungsverhältnis, das dem »Gesetz von Stempel und Prägung«¹²⁶ folge. Zudem betont er mehrfach – nicht nur in der Überschrift – dass das Ganze mehr als die Summe seiner Einzelteile umfasse. Es geht Jünger um das »Mehr« bzw. die wirkliche Gestalt, die hinter den Dingen liege. Seine Ausführungen kulminieren im Begriff der Totalität. Dieser nicht weiter explizierte Verweis auf Hegels Phänomenologie liest sich wie folgt:

»Man hat sich im 19. Jahrhundert angewöhnt, jeden Geist, der sich auf dieses Mehr, diese Totalität zu berufen suchte, in das Reich der Träume zu verweisen, wie sie in einer schöneren Welt, nicht aber in der Wirklichkeit am Platze sind.«¹²⁷

Die Gestalt, der Mythos, das Ganze und die Totalität: Jünger schreibt 1932 – in Zeiten höchster politischer Polarisierung zwischen Links und Rechts – einen Essay über soziale, politische und kulturelle Entwicklungen seiner Zeit, der sich den Kategorien seiner Zeitgenossen entzieht. Seine Zeitdiagnose sieht weder eine Weltrevolution des Proletariats noch eine Weltrevolution des »Ariers« kommen. Sie sieht keine Welt-, sondern eine Erdrevolution bevorstehend.¹²⁸ Wir bewegen uns dem-

123 Ebd., S. 213.

124 Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart 2014, S. 25–50.

125 Jünger selbst verwendet den Begriff »neoplatonisch« in der rückblickenden Beschreibung seines *Arbeiters* in einem Interview, das er 1995 mit Luis Meana führt: vgl. Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929–1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 415.

126 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 35.

127 Ebd., S. 37.

128 Vgl. Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929–1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 353.

nach einer neuen Phase der Erdgeschichte entgegen. Eine neue Gestalt übernimmt hinter den Kulissen die Herrschaft. Marxistische und faschistische Revolution sind für Jünger Ausdruck des Aufkommens der Gestalt des Arbeiters. Es kommt für Jünger darauf an, die Augen zu schärfen, um die neue Wirklichkeit sehen zu können. Indem man das, was auf der Bühne geschieht, als **typischen** Ausdruck für jenes versteht, das hinter der Bühne abläuft. Jüngers *Arbeiter* will nicht zuletzt auch als Prozess des Aufstiegs verstanden sein, wie es Platon im Höhlengleichnis lehrte. Hinter den Schatten, die wir an der Wand der Zeitgeschichte erkennen, gibt es eine *Wirklichkeit* höherer Rangordnung. Genau wie Platon hat Jünger den Anspruch, uns von der Welt der vergänglichen Sinnesobjekte zur intelligiblen Welt der Ideen und der Urbilder zu führen. Jüngers Begriff der Wirklichkeit meint ebenjene Meta-Physik, jenen Kampf der Götter und Titanen um die Entwicklung der Erde, den wir Menschen nicht direkt miterleben können, aber dessen Schatten. Im 20. Jahrhundert ist die Gestalt des Arbeiters der neue Herrscher der Erde. Wer das in den Phänomenen der Wirtschaft, der Politik, der Kultur und des Krieges sehen kann und sich der Herrschaft des Arbeiters unterwirft, wird bestehen. Das ist einerseits Jüngers Beitrag zur Ideengeschichte, aber andererseits auch eine Art Glaubensbekenntnis.¹²⁹

Genau in diesem Sinne schreibt Jünger im Vorwort zur ersten Auflage von *Der Arbeiter*, er wolle jenseits der Theorien, jenseits der Parteiungen die Gestalt des Arbeiters sichtbar machen. »Da es sich hier weniger um neue Gedanken oder ein neues System handelt als um eine neue Wirklichkeit, kommt alles auf die Schärfe der Beschreibung an, die Augen voraussetzt, denen die volle und unbefangene Sehkraft gegeben ist.«¹³⁰ Jüngers Essay *Der Arbeiter* zeichnet sich – wie viele weitere Werke Jüngers auch – dadurch aus, dass er von der Einzelerscheinung etwas Allgemeineres, »hinter dem Individuellen den Typus – und hinter dem Typus das letzthin Prinzipielle, die Gestalt sichtbar«¹³¹ macht. Wenn Jünger wiederholt davon spricht, dass der revolutionäre Akt im Sehen der Gestalt liegt, so bringt er damit formelhaft auf den Punkt: Marxistische und faschistische Revolution sind Ausdruck ein- und derselben Erdrevolution, und das ist die Herrschaftsübernahme der Gestalt des Arbeiters, des neuen Titanen der Technik, der den Citoyen, den Proletarier, den Arier, den nationalen Menschen, den Menschen des Humanismus

129 Inwiefern Jüngers *Arbeiter* quasi-religiöse Züge trägt, wird in der Literatur über Ernst Jünger immer wieder thematisiert. Unter anderem in einigen Interviews im Band *Gespräche im Weltstaat* streift Jünger selbst diesen Aspekt.

Vgl. u.a. Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019.

130 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 11.

131 Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 224.

unter sein Diktat stellt. Es geht Jünger darum, die »Essenz« und somit die tatsächliche Wirklichkeit des Arbeiters zu ergründen.¹³²

Vorwagnahme dieser Entwicklung ist die auf unterster Ebene parallele Entstehung eines Menschenschlages, der dieser Herausforderung der organisch-mechanischen Einbeziehung, also der Totalen Mobilmachung gewachsen ist: der *aktive Typus*.¹³³ Der neue Mensch, welcher in eine planetarische Weltherrschaft eingebunden ist, die sich aus der Notwendigkeit der Sache ableitet, wird keine Herrschaft einer Klasse (wie etwa im Sozialismus), einer Rasse (Nationalsozialismus) oder eines Paradigmas der Freiheit und des Fortschritts (Liberalismus) sein, sondern eine Herrschaft des biopolitischen Willens zur Mobilisierung und Erschließung der Fülle der Welt und der Kräfte des Menschen. Jünger ist wohl eher vom Bolschewismus Lenins inspiriert bei diesen Worten. In seinem Essay von 1959, *An der Zeitmauer* schreibt er an einer Stelle zu den verschiedenartigen und gleich relevanten Funktionen der Dampfkraft und der Elektrizität für die demokratische Nivellierung:

»Es sei hier nur daran erinnert, daß die Bildung der Massen und Individuen des 19. Jahrhunderts mit der Dampfkraft, die Einschmelzung der Individuen in das technische Kollektiv mit der Elektrizität in Beziehung gebracht wurde. Wenn Lenin einem der großen Staatspläne die Formel ›Sozialismus plus Elektrifizierung‹ vorausschickte, so deutete er damit zwar primitiv, doch richtig zwei Hauptfunktionen der Gestalt des Arbeiters an.«¹³⁴

Lenins Theorie über die derzeitige imperiale Etappe des Weltkapitals besagt, dass die einzige Möglichkeit für die Russische Sozialistische Föderative Republik, die Revolution nach den gewonnenen Kriegen, zu sichern, darin bestand, dass man das Kleinbauernsystem und die Kleinindustrie Russlands »mobil macht«¹³⁵, und damit den neuen Menschen schafft, der aus der »Finsternis« der alten Ordnung die elektrische *Erleuchtung* und das dazugehörige Kraftwerk als »Stätte der Aufklärung« versteht. Das im Frieden total mobilmachte Russland solle mit seinem dichten Netz an Kraftwerken und technischen Komplexen mit seinem kommunistischen Wirtschaftsaufbau »Vorbild für das kommende sozialistische Europa und Asien werden«.¹³⁶ Dieser sogenannte *GOELRO-Plan*, auf den Lenin sich hier zu Beginn

132 Vgl. hierzu Jüngers Ausführungen im Aufsatz *Maxima – Minima*, Adnoten zum Arbeiter von 1963. Unter anderem: Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 346.

133 Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 156.

134 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 581f.

135 Lenin, Wladimir Iljitsch: Bericht über die Tätigkeit des Rats der Volkskommissare 22. Dezember 1920, VIII. Gesamtrussischer Sowjetkongress, 22.-29. Dezember 1920, in: Lenin Werke, Band 31, Berlin: Dietz 1959, S. 502.

136 Ebd., S. 515.

der Sowjetunion bezog, war nicht nur ein Industrialisierungs-, sondern zugleich eine Art säkularer Heilsplan.¹³⁷ Lenin ging es um den Ausgang der unaufgeklärten Bauernschaft aus ihren mittelalterlichen Lebensverhältnissen durch Erleuchtung in die neue Zeit. An dieser Stelle zeigt sich, mit welchen Schwierigkeiten eine proletarische Revolution in einem Land zu kämpfen hatte, in dem die allerwenigsten Menschen Arbeiter im Marx'schen Sinne waren. Sie hatte sich von Beginn an als Paradoxon der Geschichtsphilosophie gesehen, welche sie selbst im historischen Materialismus als gesetzt sah. Um den Kommunismus nun aus einer solchen paradoxen Situation heraus schaffen zu können, blieb nur eines: Die Funktion der Klasse der Bourgeoisie mit zu übernehmen und die Erleuchtung der technologischen Modernisierung, über die Marx schon in seinem Manifest der Kommunistischen Partei 1848 so positiv schrieb, mit Gewalt und Terror umzusetzen. So kommt Lenin hier, in seiner Rede auf dem achten Gesamtrussischen Sowjetkongress 1920 folglich zu seiner weltbekannten Formel:

»Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes.«¹³⁸

Lenin sieht die einzige Möglichkeit, dass die Bolschewiki dem kapitalistischen und bourgeoisen Wirtschaftssystem in Russland den Boden unter den Füßen hinwegziehen, indem sie selbst die historische Funktion der Bourgeoisie übernehmen und eine schärfste Industrialisierung unter Zerstörung der kleinwirtschaftlichen Strukturen umsetzen. Basis dieser Industrialisierung ist für Lenin 1920 die Mineralölbeschaffung, aber vor allem auch die Elektrifizierung des ganzen Landes. Die Schärfe, mit der Lenin die Dynamisierung des menschlichen Lebens, die Beschlagnahme der organischen Welt durch die Welt der Technik und den Wille, einen neuen Menschenschlag hervorzubringen, begrüßt, beeindruckt Jünger und ist es wohl, weshalb er wiederholt die Anlehnung an Lenin sucht – bei gleichzeitiger Ablehnung der dahinterstehenden Geschichtsphilosophie. Jüngers Kritik am Leninismus ist nämlich, dass auch Lenin rationalistisch an der Basis des Projekts von 1789 festhält. In der Geschichtsphilosophie sei weiterhin die Spur der großen modernen Verheißung, die letztlich durch die Revolution und ihre große bürgerlich-revolutionäre Geste auf die Welt gekommen ist, aufbewahrt. Auch der russische Kommunismus hänge letztlich den bürgerlichen, allzu rationalistischen Glücks- und Heilsvorstellungen an. Sichtbar werde dies nicht zuletzt darin, dass Lenin das

137 Vgl. Emmerich, Wolfgang/Wege, Carl: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Der Technikdiskurs der Hitler-Stalin-Ära, Stuttgart: Metzler 1995, S. 2.

138 Lenin, Wladimir Iljitsch: Bericht über die Tätigkeit des Rats der Volkskommissare 22. Dezember 1920, VIII. Gesamtrussischer Sowjetkongress, 22.-29. Dezember 1920, in: Lenin Werke, Bd. 31, Berlin: Dietz 1959, S. 513.

bürgerliche Projekt mit Marx nicht nur als Notwendigkeit der Geschichte sehe, sondern auch gutheiße und lediglich das bürgerliche Subjekt mit dem anderen Subjekt des Arbeiters, der die Spur des Bürgers in sich trage, ersetze. Die Verbindung zum Elementaren fehlt Jünger bei Lenin. Mit dem Elementaren bezeichnet Jünger

»nietzscheanisch die immer wieder zerstörenden und immer wieder schöpferischen Kräfte des Lebens, des Willens zur Macht. Erst dieses Bündnis zwischen der äußersten Spitze der instrumentellen Moderne und den Kräften des Lebens oder des Bluts ist instande, die tödliche Abstraktion des Verstandes zu ›verwinden‹ [...] und der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihren wahren Sinn zu geben.«¹³⁹

Das rücksichtslose Vorantreiben der instrumentellen Moderne ist es, was Jünger an Lenin fasziniert. Lenins und Marxens Arbeiter hingegen sei ein Gebilde des Rationalismus der Aufklärung. Sein Arbeiter könne daher nicht identisch mit demjenigen Lenins sein. Doch grundsätzlich ist Lenin eines von Jüngers Vorbildern für die Totale Mobilmachung. Deshalb ist der Kommunismus auch zu seinen nationalistischsten Zeiten kein Feind, sondern in seinen bisherigen Ausprägungen gewissermaßen zum Teil ein Vorbild. Die leninistische Vorstellung einer rücksichtslos total mobilmachten Welt, die Erzwingung einer Einheit zwischen technischer und organischer Welt erfährt Jüngers große Bewunderung und er forscht auch eine gewisse Zeit darüber. Daher bezeichnet er den Kommunismus an anderer Stelle seines *Arbeiters* als »die Voraussetzung einer schärfsten autoritären Gliederung«¹⁴⁰ und somit als Basisbestandteil der planetarischen Weltherrschaft der Zukunft. Aus diesen Gründen kommt Martin Heidegger in seinen Anmerkungen zu Ernst Jünger auch zu folgendem, sehr nachvollziehbaren Fazit:

»Ernst Jüngers ›Der Arbeiter‹ ist die aus der Grundstellung der Metaphysik Nietzsches geschaffene Metaphysik des recht verstandenen, d.h. von allen ›bürgerlichen‹ Vorstellungen gereinigten imperialen ›Kommunismus‹.«¹⁴¹

Der Typus ist somit aus dieser Jünger'schen Lesart der Vorstellung von Lenins Projekt Anfang der 1920er Jahre geprägt. Jüngers *neuer Mensch* ist eine Mischung zwischen dem unbekannten Frontsoldaten des Ersten Weltkriegs und dem gesichtslosen Industriearbeiter der Totalen Mobilmachung Lenins. Die neue Herrschaft der Gestalt zeigt sich im Auftauchen des Typus im Alltag. Jüngers Blick vom Individu-

139 Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 56.

140 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 252.

141 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 40.

ellen auf das Typische sowie dem Auftauchen des Typus und dessen Beschaffenheit geht das folgende Kapitel nun nach.

Dafür wird im folgenden Unterkapitel zuerst auf Jüngers stereoskopische Optik und seinen Gestalt- und Typenbegriff eingegangen. Dabei werden interessante Anleihen aus der Philosophie Spenglers und Goethes sichtbar werden. Daraufhin werden die Phänomene, die Jünger in der Beweisführung der Existenz des Typus anbringt, in ihrer biopolitische Eigenart aufgezeigt und analysiert.

5.2.3 Morphologie und Ästhetik: das Sehen von Gestalten

Zentrales Merkmal des *Arbeiter*-Essays ist die außergewöhnliche Perspektive, aus der er verfasst ist. Jünger nimmt eine »Schreib- und Sprechhaltung [ein], die das eigene Erkenntnis- und Beobachtungsprivileg auf eine Distanz wahrende und Distanz schaffende ›Optik‹ und eine damit einhergehende außergewöhnliche ›Sehkraft‹ zurückführt, die aus der Distanz heraus zugleich in die substantielle Tiefe der Erscheinungen einzudringen vermag«. ¹⁴² Während Jürgen Brokoff und andere Autoren – völlig zurecht – den Einfluss Nietzsches auf diese Methode betonen, so gibt es auch weitere methodologische Vordenker für Jünger.

Neben Nietzsche greift Jünger auch das Denken Oswald Spenglers und Johann Wolfgang Goethes auf. Wenn Jünger vom Typus spricht, dann meint er kein wissenschaftliches Instrument zur Erforschung »historischer Individuen« im Sinne Max Webers, sondern eine metaphysisch-materielle Realität, welche er sichtbar machen will. Jüngers Typus geht sämtlich in einer Gestaltphilosophie auf, die von Oswald Spengler inspiriert und letztlich erst vor dem Hintergrund des Goethe'schen Begriffs der »Urpflanze« zu verstehen ist. ¹⁴³

Der Literaturwissenschaftler Wonseok Chung hat in seiner Dissertation 2007 beeindruckend belegt, wie sehr Ernst Jüngers Werk in seinen verschiedenen Stadien und über alle Brüche hinweg von einigen Grundmotiven des Goethe'schen Wirken beeinflusst ist. Chungs tiefe Lektüre Jüngers Tagebücher belegt, dass Jünger sich seit seiner Schulzeit vor allem mit Goethes Faustdichtung in ihren beiden Teilen beschäftigt hat und diese sein Denken tief beeinflusste. Doch es ist bezeichnend, dass Jünger in seinen Tagebüchern selbst von Beginn an sich selbst eher folgende »Ahnenreihe« zuschreibt: Er zählt in seinem Alterstagebuch *Siebzig verweht* den Dichter Rimbaud, den Philosophen Schopenhauer, und den »magischen« Aufklärungskritiker Johann Georg Hamann auf. Doch Chung belegt durch eine Ana-

142 Brokoff, Jürgen: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt in: Schöning, Matthias (Hg.): Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2014, S. 107.

143 Vgl. Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008.

lyse der Tagebücher zwei Denker, welche die entscheidenden Bezugspunkte für Jüngers Wirken lieferten: Es ist der nihilistische Betrachtungswinkel Nietzsches und die zwiespältige Disposition Goethes gegenüber dem Fortschritt der Aufklärung, die »einerseits auf eine entschlossene Geistesgegenwart zielt, doch andererseits bedrohte Traditionen in sich einzubeziehen versucht, bevor diese in der fortschreitenden Geschichtslosigkeit, im Kampf zwischen musischem und technischem Potential versinken«. ¹⁴⁴ Jünger verstand Goethe als den genialen Denker einer Zeit, die von einer epochalen Diskontinuität um die Ereignisse der Französischen Revolution und um Napoleons Nationalismus sowie dessen Einfluss auf der ganzen Welt geprägt war. Jünger sieht sich ebenfalls als Denker in Zeiten einer ebenso epochalen Zeitenwende. In seinem neuen Vorwort zu *Der Arbeiter* 1963, also nach der großen Katastrophe, versucht Jünger sich vom Vorwurf loszuschreiben, er habe den Nationalsozialismus herbeigeschrieben. Hierauf antwortet er trocken, er überschätze »den Einfluss von Büchern auf die Aktion nicht« ¹⁴⁵ und: »Hätten die großen Akteure sich nach den hier entwickelten Prinzipien gerichtet, so würden sie viel Unnötiges, ja Unsinniges unterlassen und Notwendiges getan haben, vermutlich sogar ohne Waffengewalt.« ¹⁴⁶ Jünger bestärkt seine Rolle als ein feinsinniger Seismograph einer epochalen Zeitenwende und nicht als nationalistischer Agitator (der er freilich in den 1920er Jahren war). Über seinen historischen Fehler, den er mit einer ganzen Generation linker und rechter Theoretiker und Aktivisten teilt, die Rechtsstaatlichkeit und Demokratie von Weimar nicht verteidigt, sondern sogar niedergeschrieben zu haben, schweigt sich Jünger aus. Er zieht sich auf die Position des Diagnostikers zurück.

»Das Werk über den Arbeiter erschien im Herbst 1932, zu einer Zeit, in der bereits an der Unhaltbarkeit des Alten und der Heraufkunft neuer Kräfte kein Zweifel mehr bestand. Es stellte und stellt den Versuch dar, einen Punkt zu gewinnen, von dem aus die Ereignisse in ihrer Vielfalt und Gegensätzlichkeit nicht nur zu begreifen, sondern, obwohl gefährlich, auch zu begrüßen sind.« ¹⁴⁷

Jünger vollzieht dieselbe Entwicklung wie Goethe, der den »ungebändigten Menschen« des Sturm und Drang hinter sich lässt, und verlässt in den 1930er Jahren mit *Der Arbeiter* die Stahlgewitter, den Krieg sowie die existenzielle innere Erfahrung als hauptsächliche *Topoi* und widmet sich eher einer neuen Weltordnung, welche weniger das Register von *Feuer und Dynamik* denn das Register von *Form und Bewegung* betont. Klar: Beide sind bei Jünger zwischen 1920 und 1930 jeweils Seiten derselben Medaille. *Der Arbeiter* ist Ausdruck der stärkeren Orientierung Jüngers

144 Ebd., S. 10ff.

145 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 9.

146 Ebd.

147 Ebd.

an Goethes Entwicklung hin zu einer »Bändigung der Epoche«. Jünger geht es um eine andere Souveränität des Menschen in neuen Zeiten.¹⁴⁸ Schon Armin Mohler will aus einem Gespräch mit dem älteren Jünger erfahren haben, dass dieser selbst seine früheste Sturm-und-Drang-Phase der 1920er Jahre als eine Art »katholischen Expressionismus« habe verstehen wollen. Also eine Expressivität der Sprache, welche im Gegensatz zu anderen Autoren seiner Zeit keinem »unbestimmten Menschheitspathos« gedient hat, sondern ein Expressionismus, der die Suche nach festen Bindungen in neuen Ordnungen begründete.¹⁴⁹ Diese Ordnung ist die Gestalt des Arbeiters. Und erst im Rückgriff auf Goethe kann man nun verstehen, was Jünger mit seiner Definition des Gestaltbegriffs meint, die er in *Der Arbeiter* gibt:

»In der Gestalt ruht das Ganze, das mehr als die Summe seiner Teile umfaßt [...]. Die Gestalt ist [...] keine neue Größe, die zu den bereits bekannten hinzu zu entdecken wäre, sondern von einem neuen Aufschlag des Auges an erscheint die Welt als ein Schauplatz der Gestalten und ihrer Beziehungen. [...] Ein Mensch ist mehr als die Summe der Atome, der Glieder, Organe und Säfte, aus denen er besteht, eine Ehe ist mehr als Mann und Frau, eine Familie mehr als Mann, Frau und Kind.«¹⁵⁰

Die Gestalt ist keine verstandesmäßige Ordnung, sondern eine reelle, die es nicht zu begreifen, sondern mit dem Auge perspektivisch zu *sehen* gilt. Von ihr geht eine Formung der »Materie« und des »Menschen« aus, die eine neue Welt schafft. Jürgen Brokoff verdeutlicht, wie wichtig der Aspekt der *Formung* für das Jünger'sche Denken ist.¹⁵¹ Es zeigt einen von der russischen Avantgarde übernommenen Verlangen nach einer Einheit zwischen »Kunst und Staatskunst«. »Denn dieselbe Macht, welche die Staatskunst durch Herrschaft repräsentiert, wird von der Kunst durch Gestaltung offenbart.«¹⁵² Eine solche Tendenz erkennt Jünger schon in der Geschichte des beginnenden 20. Jahrhunderts. Um diese jedoch ausmachen zu können, komme es, wie Jünger schon im Vorwort ausführt, auf die richtige »Sehkraft« an. Ziel ist es, eine »Flosse des Leviathans« sichtbar machen.¹⁵³ Die Gestalt ist kein neuer Gedanke, nicht als neues System der Welt oder unserer Gesellschaft zu verstehen, sondern sie ist eine *Wirklichkeit*. Hierbei handelt es sich, so führt Chung nachvollziehbar aus, um das Goethe zugesprochene Erkenntnisprinzip der »Manigfaltigkeit und Einheit«, auf das Jünger rekurriert. Goethe kritisiert in seiner Abhandlung *Analyse und Synthese* den Erkenntnisweg, von vereinzelt klinischen

148 Vgl. ebd., S. 20f.

149 Vgl. Jünger, Ernst/Mohler, Armin (Hg.): Die Schleife. Dokumente zum Weg von Ernst Jünger, zusammengestellt von Armin Mohler, Zürich: Arche 1955, S. 67.

150 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 35ff.

151 Vgl. hierzu u.a. Brokoff, Jürgen: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt in: Schöning, Matthias (Hg.): Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, 2014.

152 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 223.

153 Vgl. ebd., S. 11.

Versuchen ohne vorherige kritische Analyse auf einen Gesamtzusammenhang zu schließen, während man das Übergeordnete »aus den Augen« verliere. Hierbei verwendet Goethe ebenjene Formel, die Jünger über ein Jahrhundert später wieder aufgreifen wird:

»Dabei ist das Ganze stets mehr als nur die Summe der Teile.«¹⁵⁴

Goethe und Jünger verbindet eine ästhetische Betrachtungsweise historischer Wirklichkeiten. Die Begriffe Gestalt und Typus sind vor diesem Hintergrund aus der Goethe'schen Morphologie zu verstehen. Diesen Aspekt der Goethe'schen Formenlehre übernimmt Jünger über den Umweg seines Lehrers Hans Driesch. Der neovitalistische Professor Driesch gab Jünger ein ganzes Set an Konzepten und Begriffen mit auf den Weg, wie etwa »Entwicklung«, »Typus«, »Zweck«, »Form«, »Gestalt« und »Leben«, welche bei Driesch »nicht eigentlich wissenschaftlich, sondern durchaus mit einer romantischen Sehnsucht nach Erfassung des Ganzen«¹⁵⁵ gebraucht werden. Jüngers Nationalismus der 1920er Jahren diente in den vielen Verzweigungen, Paradoxien, Sackgassen und Irrwegen beinahe durchgängig der Suche nach dem »organischen Ganzen«.¹⁵⁶ Und so kam es auch, dass Jünger, als er sich weg von vitalistischen Thesen hin zu der Morphologie Oswald Spenglers abwandte, er trotzdem in vielen Punkten Spenglers Arbeit bis zu seinem Lebensende bewunderte. In einem Punkt jedoch widersprach Jünger ihm von Anfang an. Seinem Bruder schrieb er hierzu:

»Bei der Lektüre von Spengler [...] wurde mir übrigens deutlich, daß ich in der Überzeugung von der Einheit der Menschheits-Geschichte nicht zu erschüttern bin. Ohne das würde sie für mich sogleich zur Zoologie. Ich meine allerdings, daß diese Einheit sich wie ein Rätsel in den Völkern verbirgt, und in glücklichen Augenblicken nähert man sich hier oder dort der Auflösung. Wie uns unter allen Lagen die senkrechte die angemessene ist, so gibt es auch ein menschliches Maß, das ich hier als unser höchstes Gattungs-Kennzeichen ansehe. Ich denke, daß man sich hierfür die Augen schärfen muß.«¹⁵⁷

Jünger sucht nicht nur eine Kritik am Geist, Wesen und Sein der Philosophen der Aufklärung, sondern nach einem andersartigen, tatsächlichen Wesen der Dinge.

154 Zitiert nach: Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008, S. 119.

155 Dupeux, Louis: Der »Neue Nationalismus« Ernst Jüngers 1925-1932. Vom Heroischen Soldatentum zur politisch-metaphysischen Totalität, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 23.

156 Vgl. ebd.

157 Schwillk, Heimo: Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 90f.

Mit Goethe sucht er einen universalen Punkt, von dem aus die Vielgestalt und Gegensätzlichkeit einer neuen Wirklichkeit nicht nur empirisch-historisch analysierbar und in Ursache-Wirkungs-Relationen dargestellt wird, sondern als »bloß erfahrene Realität« vom Einzelnen angenommen werden kann.¹⁵⁸ Jüngers Impetus in *Der Arbeiter* liegt nicht in der Parteinahme, der Bewertung historischer Prozesse, sondern in deren möglichst präziser Diagnostik, dem Aufzeigen eines metahistorischen Seins. Jünger zeigt sich damit als absoluter Einzelgänger in der sogenannten Konservativen Revolution, insofern er das Sehen der Gestalt des Arbeiters im Stahlgewitter des Ersten Weltkrieges als ästhetische Erfahrung zu einem revolutionären Akt ausruft. So stilisiert Jünger die Entwicklung der Totalen Mobilmachung in der Moderne, die Entwicklungen der Kriegslogik seit dem 18. Jahrhundert, die Industrialisierung der Wirtschaft, die Herausbildung von Individuum und Masse als eine Art organisch-morphologische Entwicklung. Der Einzelne ist Teil des Ganzen, das mehr als nur eine Summe aller Einzelteile ist, sondern Entwicklungen folgt, die jenseits des Geschichtlichen liegen. Jünger entzieht Fragen von Werturteilen (über den gerechten Krieg, über die richtige Wirtschaftsordnung, über die Rechte des Menschen in Zeiten der Totalen Mobilmachung) den Werte-Boden und ersetzt diesen bürgerlichen Blick auf die *Ordnung der Dinge* durch die Ordnung eines Organismus, einer Gestalt bzw. einer Goethe'schen Urpflanze.

»Die Gestalt als ›das der Zeit nicht unterworfenen Sein‹ zeitigt seine Wirkung in der Geschichte, weil sie das werdende Leben bestimmt, und nicht, weil sie Werte setzt.«¹⁵⁹

Die Gestalt besitzt keine Werte, sondern nur Form, daher sei es völlig sinnlos, in der Zeit der Gestalt über Werte zu reden. Richtig sei hingegen die Gestalt sichtbar zu machen, sie zu erkennen und daraus die richtigen Schlüsse der Rangordnung zu ziehen. Ethisch folgere sich daraus, dass das Ziel nicht länger sei, das gute, sondern das formgerechte Leben als Typus zu führen, der die Gestalt repräsentiert. Jünger verwirft damit die Entwicklungsgeschichte, Dialektik und auch zyklische Geschichtsphilosophien, wie etwa die Oswald Spenglers. Während nun Goethe die morphologische Methode im Bereich der Naturwissenschaften anwendete, um »lebendige Bildungen« erkennen zu können und die »greifbaren Teile« im Gesamtzusammenhang ihres Organischen zu verstehen, wendet Jünger diese Axiome auf Sein, Geschichte und Ästhetik des Menschen an. Entscheidend ist hierbei die Optik – und zwar das richtige Sehen. Es ist ein flexibles Sehen, welches die Kategorien der Natur sichtbar machen will, um durch diese hindurchzusehen. Nachdem das

158 vgl. Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008, S. 120f.

159 Ebd., S. 122.

Leben, um das es geht, in Bewegung ist, muss auch der Blick ein dynamischer sein. Die Gestalt ist somit eine Momentaufnahme des Gesamtzusammenhangs, also mit Goethes berühmten Worten »die geprägte Form, die lebend sich entwickelt«.¹⁶⁰ In diesem Prozess der lebendigen Entwicklung, nach der auch das Sehen sich mitentwickeln muss, entstehen in Metamorphosen die einzelnen Urphänomene und Urpflanzen, welche sich als Stadien des Lebens nacheinander ablösen. Jünger, so schlussfolgert Chung, beobachtet die Metamorphose der Urpflanze des Individuums hin zur Arbeitergestalt. Wichtig ist: Die Entwicklung betrifft hier nicht die Gestalt, sondern den Einzelnen – den Typus. In diesem Sinne ist sein ständiges Rekurren auf Stempel und Prägung zu verstehen. Die Gestalt als neue Urpflanze, als neue Logik, die sich das organische Leben auf einer metaphysischen Ebene gegeben hat, ist nicht sichtbar zu machen mit den Mitteln der Soziologie oder der Philosophie, sondern wie Jünger wiederholt anbringt, nur durch den »Dichter«. Bei der Lektüre Chungs wird klar, wen er mit dem Dichter meint: Goethe. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist keine anthropologische oder theologische, sondern es ist eine Frage nach der Gestalt unserer Epoche und deren Sinngebung für unser Leben. Und die entscheidende Volte ist nun bei Jünger, dass diese metaphysische Idee einer Urpflanze, welche sich in Metamorphosen im Bestand entwickelt, durch das richtige Sehen, also durch einen dynamisch-organischen Blick auf die Geschichte, zu erkennen ist.

Im Gegensatz zu Nietzsches Übermensch ist Jüngers Arbeiter nicht nur ein idealisiertes Einzelexemplar und wiederkehrendes, höchstes Exemplar der Menschheit, sondern eine empirisch belegbare Erscheinung, welche in Avantgarde-Kreisen der Frontsoldaten sich zuallererst in vollendeter Form zeigte und die Züge einer ganzen Generation von Industriearbeitern, Sportlern und Massenmenschen stahlhart machte. Die stahlharte Arbeitergestalt wird im menschlichen Bestand empirisch messbar und somit typisch. Auf ihre physiognomische (und somit biologische) sowie ästhetische Ausprägung wird diese Arbeit im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch zurückkommen. Wichtig an diesem Punkt ist, dass das Typische im menschlichen Bestand und den ästhetischen Formen der Kultur schon sichtbar sei. Für den Einzelnen erhebt sich in Jüngers Augen somit ein Imperativ: Durch das richtige Sehen seines Schicksals, also an sich selbst auch jenes Typische zu sehen und sich als Typus zu begreifen (und eben nicht als Individuum), könne dem Einzelnen verhelfen, am Siegeszug der Gestalt teilzuhaben, anstatt mit dem Individuum »unterzugehen«. In der Sinngebung liege die Kraft, deren Quelle die Gestalt ist, die zugleich dynamisch in Bewegung als auch ruhend in Form vorliegt. Der Raum der Gestalt ist derjenige zwischen Dynamik und statischer Form, also zwischen »Augenblicklichkeit« und »Ewig-

160 Zitiert nach: ebd., S. 123.

keit».¹⁶¹ Goethes Urpflanze und somit auch Jüngers Gestalt sind keine Ideen im klassischen platonischen Sinne, keine rein metaphysischen Dinge, die auf höherer Ebene in sich ruhen. In einem Brief 1980, also beinahe fünfzig Jahre nach dem Erscheinen des *Arbeiters* zu den vielen Missverständnissen, zu denen der Begriff der Gestalt geführt hatte:

»Der Mensch könnte einen Fehlsprung gewagt haben wie Nietzsches Seiltänzer. Es wäre aber verfehlt, den Arbeiter als den Übermenschen zu sehen oder als platonische Idee – eher schon als Gestalt im Sinne von Goethes Urpflanze. Sie ist auch kein Typus, sondern hat typenbildende Kraft.«¹⁶²

Doch auch wenn die Gestalt keine letztthin platonische Idee ist, so gehört sie doch dem Reich der metaphysischen Ideen an. Trotz dieser Distanzierung vom Platonismus bezeichnet er seinen Ansatz als »eine neoplatonische Sichtweise des Arbeiters, will heißen um eine Sichtweise der titanischen Substanz«.¹⁶³ So widersprüchlich dies nun klingen mag, muss man hier die Eigenständigkeit des Jünger'schen Wegs betonen. Mit der platonischen Idee geht Jünger dahingehend überein, dass die Gestalt ein Urbild ist. Zugleich stellt Jünger sie wiederholt als veränderbar dar. Ich schließe hieraus, dass die Gestalt in einer Art Zwischenstadium aufzufinden ist. Sie ist somit nur fast metaphysisch. Sie ist keine allerletzte Idee, sondern taucht auf mit den Erdzeitaltern, wirkt in diesen metaphysisch, aber wird wieder vergehen. Bei Jünger ist sehr häufig die Rede von einem neuen Titanentum und von einer neuen, mythischen Zeitrechnung. Wie im Titanenkampf auch, muss es in Jüngers Gedankenwelt die Zeiten des Ringens und des Übergangs von der einen zur anderen Gestalt geben. Zwar führt Jünger das nicht aus, doch allein der Gebrauch der Formel des »neuen Titanentums« lässt hierauf schließen.

Die Gestalt der neuen Zeit löst das Denken des langen 19. Jahrhunderts ab und somit konstatiert Jünger, man befinde sich 1932 in einer Art chaotischem Interregnum. Das Individuum sei noch am Untergehen, die Gestalt hingegen strebe auf. Armin Mohler, der umstrittene Analyst und Stichwortgeber der Neuen Rechten, welcher verschiedene Strömungen, die andernorts zusammengekommen als Wegbereiter oder gar ideologische Vorhut des Nationalsozialismus dargestellt werden, als eigenständige Theorie verteidigte, sieht in diesem Gedanken des Interregnums eine Gemeinsamkeit aller Denker, die er zur Konservativen Revolution zählt. Neben Ernst Niekisch, Oswald Spengler, Carl Schmitt und einigen weiteren zählt er auch Jünger zu dieser »Deutschen Bewegung« zwischen 1918 und 1932, die eine angeblich eigene theoretische Denkrichtung etablierten, welche vom Nationalsozia-

161 Vgl. ebd., S. 122f.

162 Jünger, Ernst: *Sämtliche Werke*, Band 8, Stuttgart: Klett-Cotta 2000, S. 395.

163 Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 415.

lismus unabhängig betrachtet werden müsse und nicht einfach als faschistisches Weltbild mit dem Nationalsozialismus subsumiert werden dürfe.¹⁶⁴ In der Einleitung zu seinem neurechten Standardwerk *Die Konservative Revolution* bringt Mohler, der zwischen 1949 und 1953 auch Privatsekretär Jüngers war, an, dass das Hauptziel der Konservativen Revolution (übrigens nicht nur in Deutschland) eine Revolution gegen die Revolution von 1789 sei. Ziel sei das gewesen, was der Romantik im Bereich des Politischen nicht gelingen konnte: ein Frontalangriff auf die Überzeugungen, die sich in weiten Feldern von den Liberalen über die Sozialisten bis zu den Nationalisten im politischen Denken breitgemacht hätten. Hierfür griffen sie zurück auf die Gedanken von Herder und Hamann. Diese Gegen-Revolution gehe bis auf die ersten Tage des Eindringens der Leitideen der Revolution durch Napoleons Reformen in Deutschland zurück.

»[...] [M]it der Französischen Revolution kommt *die* Welt zum Siege, die der ›Konservativen Revolution‹ als der eigentliche Gegner erscheint und die wir vorläufig umschreiben möchten als eine Welt, die an einen stufenweisen Fortschritt glaubt, alle Dinge, Beziehungen und Geschehnisse für verstandesmäßig durchschaubar hält und jeden Gegenstand zu vereinzeln und in sich selbst zu begreifen sucht. Aber nicht alles, was sich gegen die Französische Revolution und ihre Folgen richtet, gehört zur ›Konservativen Revolution‹. Nicht nur erwachsen der Revolution von 1789 Feinde im eigenen Lager, die das bisher Erreichte für ungenügend erachten (Marxismus, Anarchismus), sondern andere bekämpfen sie bloß, um die durch sie bedrohten oder zerstörten Stellungen zurückzugewinnen oder zu halten.«¹⁶⁵

Die Vertreter der Konservativen Revolution hingegen kämpften fundamental gegen die Revolution von 1789 und ihren Geist, jedoch wollen sie kein irgendwie geartetes Ancien Régime zurückerkämpfen. Sie wollen eine neuerliche Revolution nach vorne und nicht nach hinten. Zwar haben sie kein einheitliches und kein stringentes politisches Programm dafür formuliert, in welchem sich dieses gespiegelt habe, doch Mohler geht es hier um eine ideengeschichtliche Einteilung und Abgrenzung zu »reaktionären« und »altkonservativen« Positionen. Geistiges Milieu dieser Deutschen Bewegung zwischen 1918 und 1932 seien erstens das im 19. Jahrhundert in bestimmten Kreisen erwachsene völkisch-utopische Phantasma der »Entmischung« des seit Jahrhunderten ethnisch und religiös (oder auch »rassisch«) diversen Deutschlands und zweitens die diffusen Leitideen der Jugendbewegung (bspw. Wandervogeltum/Freie Deutsche Jugend).¹⁶⁶ Entscheidend für die Lektüre von *Der Arbeiter* ist, dass Jünger gegen die Ideen der Revolution von 1789 schreibt.

164 Vgl. Mohler, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart: Vorwerk 1950, S. 39.

165 Ebd., S. 19.

166 Vgl. ebd., S. 43.

Jünger schreibt auf eine ganz besondere Art *gegen* sie. Im Fortschreiten des Zeitalters der Aufklärung sieht er das Symbol für das Aufkommen einer neuen Gestalt, welche sich mit Autorität an den Einzelnen richte und das Individuum absterben lasse. Jünger schreibt über den Untergang des heiligen Individuums, welches das Zeitalter des Bürgers, des *citoyen* des Abendlandes ausmache. Die Gestalt des Arbeiters zwingt sich den Menschen durch bestimmte Anforderungen auf, welche sie zunehmend zu erfüllen haben. Arbeit ist für Jünger keine einfache Tätigkeit, sondern Ausdruck eines neuen metahistorischen Seins. Wonseok Chung zeigt in seiner Dissertation Parallelen zwischen Jüngers Begriff der Arbeit, der auf keinen Fall soziologisch zu verstehen sei, sondern vielmehr als Ausdruck eines Willens zur Macht, welcher sich beim alten Goethe im faustischen »strebenden Bemühen«, dem unbedingten Willen zum In-sich-Ruhen in der Dynamik der tätigen »Meisterung der Welt« im zweiten Teil der Faust-Dichtung zeige. Ganz im Sinne des Endes des zweiten Teils von Goethes Faust, wo der Engel die weltberühmten Worte spricht:

»Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen,
›Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.«
Und hat an ihm die Liebe gar
Von oben teilgenommen,
Begegnet ihm die selige Schar
Mit herzlichem Willkommen.«¹⁶⁷

Arbeit ist nicht materialistisch zu verstehen, sondern in Anlehnung an Goethe ist Arbeit, auch die Arbeit mit Maschinen und mit Instrumenten, als eine Lebensart, als ein innerer Ausdruck des Menschen zur Meisterung der Welt und Erlösung zu verstehen. Industrialisierung, die Urbarmachung ganzer Erdteile, die schon Marx bestaunte, die Totale Mobilmachung des Ersten Weltkrieges sind nicht Ausdruck ökonomischer oder anderer Motive, sondern in einem planetarischen Zusammenhang Ausdruck eines Willens zur faustisch-prometheischen Meisterung des Erdkreises und somit Ausdruck des Lebens selbst auf einer metaphysischen Ebene. Der technische Entwicklungsstand und die Auswüchse der Mobilisierung der Wirtschaftsgüter, des Humankapitals und natürlicher Ressourcen sind Ausdruck eines Mobilisierungswillens, der nicht Ausdruck individueller oder klassenbezoge-

167 Goethe, Johann Wolfgang von: Faust. Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam 2020, S. 214

ner Subjekte ist, sondern Ausdruck eines innerlichen Maßstabs des Menschen.¹⁶⁸ Der Mensch wird bei Jünger durch den Gestaltbegriff nicht nur als geschichtliches, sondern eben auch als natürliches Wesen aufgefasst, der eine organisch-vitale Lebenskunst in sich trägt. Der Maßstab für das richtige Leben liegt im Menschen selbst, diesem Maßstab muss sich der Einzelne jedoch durch das Sehen der Gestalt bewusst werden.

»Das strebende ›Bemühen‹ besteht für Jünger letztlich darin, dass der Einzelne sich selbst so zum Maßstab nimmt, indem er den Maßstab in sich als höchste Lebenskunst trägt.«¹⁶⁹

Arbeit ist also ein Ausdruck des Willens zur Meisterung der Welt und die Technik der Moderne ist ein Ausdruck dieses Gestaltungswillens. Man dürfe Technik nicht einfach als Instrument von Subjekten missverstehen, sondern sie »ist Projektion einer besonderen Lebensart, für die Arbeit der einfachste Ausdruck ist.«¹⁷⁰ Arbeit ist folglich Ausdruck eines Seins, welches Raum, Zeit und menschlichen Bestand bearbeitet und beeinflusst. Und konkret ist Arbeit Ergebnis der Anstrengung zur Totalen Mobilmachung aller Lebenskräfte unter Hinzunahme der Technik, in der die Lebenskräfte potenziert werden. Zunehmend wird es schwieriger, in den Industrielandschaften und großen Fabriken effektiv den Unterschied zwischen mechanischer und organischer Kraft zu erkennen, also ob nun das Leben sich in Formen der Technik widerspiegelt oder eben die Technik sich in den Menschen widerspiegelt. Beide sind Repräsentationen der Gestalt.

Man kann nach dieser Analyse festhalten: Die Gestalt gehört dem platonischen Raum der Ideen an, doch ist zugleich historisch kontingent.

Jüngers Erkenntnisweg im *Arbeiter* folgt dem Goethes, der über intuitive Eingaben zu Anschauungen überhöhte und am lebendigen zu taxierenden Lebewesen überprüfte. Nichts anderes unternimmt Ernst Jünger auch in seinem Großessay. Die Gestalt des Arbeiters ist Jüngers Versuch, den zwischen Statik und Dynamik liegenden Willen zur Macht in reiner Form historisch-empirisch sichtbar zu machen und gleichzeitig auf den überhistorischen Maßstab der Gestaltung zu deuten.¹⁷¹ Dabei ist Arbeit als Lebensart und Ausdruck des Willens zur Meisterung der Welt zu verstehen. Wie auch der Begriff der Urpflanze, welcher bei Goethe das Urbild aller höher entwickelten und organischen Gewächse darstellt, befindet sich

168 Vgl. Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008, S. 117-183.

169 Ebd., S. 158.

170 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 92.

171 Vgl. Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008, S. 126.

die Gestalt im Zentrum des Dreiecks, das die Konzepte der Idee, der Form und der Figur darstellen.

5.2.4 Der Typus

Der neu aufkommende Typus, der den individuellen Bürger ablöst, zeichnet sich eben dadurch aus, dass er zunehmend ununterscheidbar wird von der mechanischen Welt.¹⁷² Das bürgerliche Individuum löst sich auf. Kulminiert wäre diese Auflösung des Individuums im Weltkrieg, wo Jünger auf die Ereignisse vom November 1914 in Langemarck zu sprechen kommt. Wo das Kriegsfreiwilligenregiment bestehend aus einer bürgerlichen Jugend, die voll Euphorie und Siegeswillen, voll großer individualistischer Verve dem automatisierten Krieg zum Opfer fällt – ohne jegliche Chance. Jünger stilisiert dieses Ereignis zu einem Sinnbild für das Absterben des Individuums. Denn das paradigmatisch-heldenhafte Individuum der bürgerlichen Gesellschaft, welches in seinen individuellen Zügen und seinem großen Mut einen so großen Krieg entscheiden könne, wird niedergeschossen von einem Maschinengewehrnest einer arbeitsteiligen, hochtechnisierten Armee, die in ihrer inneren Gliederung eher einem Ameisenstaat ähnelt als einer Gesellschaft heroischer Freidenker. Hier kontrastiert Jünger das *Subjekt* des Kriegsfreiwilligen von 1914 mit dem Stoßtruppführer des Jahres 1918, welcher paradigmatisch für die Anforderungen der *Gestalt* des Arbeiters an den Einzelnen in diesem Zeitalter stehe. Es ging in diesem Krieg nicht darum, Individualität zu repräsentieren, einzigartig zu sein, selbst zu denken und kritisch zu sein, sondern sich selbst mit einer auferlegten Funktion zu identifizieren, für das Ganze zu sterben, ohne jemals nach dem Wozu und dem Wofür zu fragen – sein Leben einer vollendeten Form, einer Gestalt hinzugeben. Die Kampfkraft des *Kriegsarbeiters*, des Frontsoldaten von 1918 hätte nicht in ihrem individuellen Wert bestanden, sondern in ihrem funktionalen! Wenn man sterbe, so Jünger, dann falle man nicht mehr, sondern man falle *aus*.¹⁷³ Diese Veränderung der Kriegsstrategie und des inneren Aufbaus der Heere weg von Standes- zu modernen Arbeitsheeren und damit einhergehend die Anforderungen an den Einzelnen seien Ausdruck des Willens zur Macht mit seinen in allen Lebensbereichen ablesbaren *phänomenologischen* Implikationen. Diesen neuen Anforderungen auf dem Schlachtfeld ist nur ein bestimmter Schlag Mensch gewachsen, der sich deutlich im Krieg gezeigt habe.

Zusammenfassend kann man sagen: Die Gestalt des Arbeiters tritt uns in der Technik und im darin liegenden Willen zur Totalen Mobilmachung von Materie und Mensch entgegen. Bestehen kann nur, wer diese neue Industrie- und Kriegslandschaft meistern kann. Das bürgerliche Individuum kann nicht bestehen. Ex

172 Vgl. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 102f.

173 Vgl. ebd., S. 103-116.

negativo erläutert Jünger, dass das Individuum – verstanden als »souveräne Person« – dieser Anforderung nicht gewachsen und daher zum Untergang verdammt sei. Die große Maschinerie, in die der Einzelne eingespannt wird, um die Mobilmachung der Welt und seiner Lebenskräfte zu erreichen, verlangt von ihm nicht Individualität ab, sondern sich typisch, seriell und berechenbar zu verhalten. Wer jeden Tag an einer lebensgefährlichen Maschine arbeitet, im Fronteinsatz des Maschinenkrieges steht oder auch in einem Rennwagen bei hoher Geschwindigkeit sitzt, der wird nur bestehen und überleben, wenn er den Regeln der Maschinen gehorcht und sich berechenbar verhält. Während das Individuum sich in einer merkantilistischen Gesellschaftsform noch »durchschlagen« und seinen eigenen Weg zu gehen vermochte, stehen zunehmend Menschen an Maschinen, in totalen Zusammenhängen, im Einflussgebiet der Arbeitergestalt. Um zu überleben und bestehen hilft es nicht mehr, Individualität, Eigenartigkeit und Vieldeutigkeit an den Tag zu legen, sondern es nehmen die Zusammenhänge zu, in denen man als Einzeler Typisches, Serielles und Eindeutiges verkörpern muss. Doch für Jünger basiert dieser Prozess der Entwicklung vom Individuum zum Typus weniger auf dem bewussten, freiwilligen und souveränen Beschluss von Menschen, sondern es zeigt sich eher ein Imperativ, der bestimmten Menschengruppen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts einen neuen Lebensstil aufgezwungen hat. Es handelt sich um einen unbewussten Übergang vom Individuum zum Typus als Ausdrucksform einer Arbeitergestalt, den es mit Jüngers besonderer Optik überhaupt erst einmal zu erkennen gilt.

Wenn man noch einmal einen kurzen Schritt zurück zur Methode geht, kann man feststellen, dass Jünger sich am Typen-Begriff Goethes orientiert, sich jedoch in einem entscheidenden Punkt von ihm abwendet:

»Für Jünger konkretisiert sich im Typus die Gestalt, ohne sich zu individualisieren. [...] Anders als Goethes ›Urphänomen‹, das in der Vielfalt seiner Individuation zu erschauen ist, verkörpert Jüngers Typus die Gestalt in reinsten und zugleich sichtbarer Form [...].«¹⁷⁴

Anders ausgedrückt: Am zunehmend Typischen, das dem neu auftauchenden Schlag Mensch in der Massen- und Industriegesellschaft zu eigen ist, erkennt Jünger die Gestalt. Bei diesem Erkennen schließt er jedoch nicht direkt von den typischen Zügen des modernen Menschen, sondern er vergleicht die Entwicklung der Industrie- und Kriegstechnologien, um einen parallel ablaufenden Zug zu erkennen, in dem die Mensch und Maschine synthetisierende ›Organische Konstruktion‹ verläuft.

174 Chung, Wonseok: Ernst Jünger und Goethe. Eine Untersuchung zu ihrer ästhetischen und literarischen Verwandtschaft, Heidelberger Beiträge zur deutschen Literatur 18, Frankfurt a.M./Berlin: Peter Lang 2008, S. 128.

Das Bezeichnende an Jüngers Optik, die er von Goethe aufgegriffen hat, ist es nun, einen Zusammenhang zwischen der Entwicklung der Technik bzw. Totaler Mobilmachung und der biologischen und psychosozialen Entwicklung des Menschen zu sehen. Doch Jünger geht im Gegensatz zu den Soziologen und Psychoanalytikern seiner Zeit den Weg über eine metaphysische Gestalt. So wie die Technik und die Form der Materie der Gestalt folgen, so folgen auch Form und Eigenschaft des Menschen ihr. Man müsse nur seinen Blick schärfen, um in der Entwicklung von Form und Eigenschaften des Menschen die Gestalt zu sehen.

Genau wie Michel Foucault vier Jahrzehnte später, spricht auch Ernst Jünger in seinem *Arbeiter*-Essay vom »Tod des Individuums«. ¹⁷⁵ Als Beleg für diese These zieht Jünger drei Phänomene des eingehenden 20. Jahrhunderts heran: das maskenhafte Gesicht des Arbeiters, die Erscheinung der Uniform sowie eine neue Ästhetik. Jüngers These vom Tod des Individuums zugunsten des Typus ist im engsten Sinne des Wortes bio-politisch, da Jüngers politische Herrschaftsansprüche sich aus biologischen Beobachtungen speisen: einer neuen Physiognomie! Die Physiognomie ist in Jüngers Essay nicht zu unterschätzen. Die These lautet: Mit den neuen Maschinen trete ein neuer Schlag Mensch auf, der sie meistere.

Dieser Mensch sei kein »Maschinenmensch« ¹⁷⁶ (etwa im Sinne eines Cyborgs), aber durchaus ein Mensch, der sich nicht nur anders *verhält*, sondern der auch *biologisch und physiologisch anders ist*. Dieser körperlichen Veränderung des Menschen durch das Einwirken der Arbeitergestalt ist ein definitives Spezifikum Jünger'schen Denkens und macht seine Argumentation zu einer biopolitischen. Aufgrund der Goethe'schen Optik will Jünger eine Gleichzeitigkeit der Entwicklung typischer Merkmale im technischen und industriellen Bereich mit der biologisch-physiognomischen Bearbeitung des menschlichen Bestandes erkennen. Jünger unterstreicht diese These mit einer neuen Maskenhaftigkeit des neuen Menschen:

»Was zunächst rein physiognomisch auffällt, das ist die maskenhafte Starrheit des Gesichtes, die ebensowohl erworben ist, wie sie durch äußere Mittel, etwa Bartlosigkeit, Haartracht und anliegende Kopfbedeckungen, betont und gesteigert wird. Daß in dieser Maskenhaftigkeit, die bei Männern einen metallischen, bei Frauen einen kosmetischen Eindruck erweckt, ein sehr einschneidender Vorgang zutage tritt, ist schon daraus zu schließen, daß sie selbst die Formen, durch die der Geschlechtscharakter physiognomisch sichtbar wird, abzuschleifen vermag. [...] Diese Maskenhaftigkeit ist nicht nur an der Physiognomie des Einzelnen zu studieren, sondern an seiner ganzen Figur. So ist zu beobachten, daß der Durchbildung des Körpers, und zwar einer ganz bestimmten, planmäßigen Durchbildung,

175 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 140.

176 Ebd., S. 132.

dem Training, große Aufmerksamkeit gewidmet wird. In den letzten Jahren haben sich die Anlässe vervielfacht, durch die man das Auge an den Anblick nackter, sehr gleichmäßig gezüchteter Körper gewöhnt.«¹⁷⁷

Wie auch die Maschinen und Produkte durch die Serienproduktion zunehmend gleichförmig werden und sich durch eine immer gleiche Beschaffenheit auszeichnen, so entsteht ein Druck zur Gleichförmigkeit auf den Körper des Einzelnen. So, wie eine neue Sprache die Wirtschaft erfasst hat, Gleichförmigkeit positiv zu betrachten, verlangt ein neu ausgebildetes »Auge« eine Gleichförmigkeit der Körper.

Jüngers Beobachtung eines neuen »maskenhaften Charakters« lässt sich in etwa so zusammenfassen: Jünger schreibt dem Typus eine Starrheit der rasierten Gesichtszüge zu, die eine Maskenhaftigkeit des Gesichts impliziere. Jegliches Individuelle im Gesicht weicht harten, metallischen, sportlich-durchtrainierten Zügen. Bei Frauen führe es weniger zu metallischen, denn zu ebenso ent-individualisierten, kosmetischen Zügen. Das Gesicht des neuen Typus wirkt einerseits wie eine Maske und zugleich kommt andererseits die Maske im Alltag des modernen Menschen wieder häufiger vor: in Form von Gasmasken, die man an das Volk verteilt, Gesichtsmasken für den Sport, etwas für hohe Geschwindigkeiten und im Arbeitsbereich. Organisches und Technisches läuft auch hier wieder zusammen. Und ganz im Sinne der bio-politischen Argumentation formuliert Jünger etwas nebulös: »Es ist zu vermuten, daß der Maske noch ganz andere Aufgaben zufallen werden, als man sie heute ahnen kann – etwa im Zusammenhange mit einer Entwicklung, innerhalb deren die Photographie den Rang einer politischen Angriffswaffe gewinnt.«¹⁷⁸ Auch wenn hier etwas unklar bleibt, worauf Jünger hinaus möchte, so ist die Struktur dieses Argumentes sehr interessant: Sowohl physiognomisch als auch ökonomisch erkennt Jünger in der Maske einen Zug unserer Zeit, der im Zusammenhang mit einer organischen Konstruktion *politisch* wirkt. Technische und biologische Welt werden bei Jünger ununterscheidbar. Wie auch schon in vorherigen Kapiteln ausgeführt, ist dieser Prozess lediglich vor dem Hintergrund metaphysischer Entwicklungen zu verstehen. Entscheidend ist, dass Jünger vom Körperlichen ausgeht. Er beginnt bei der Physiognomie. Wir haben es mit einer metaphysischen Macht zu tun, die sich in erster Instanz auf den Körper auswirkt und sich diesen gefügig macht. Als Randnotiz soll nicht unerwähnt bleiben, dass sich diese Struktur schon in Jüngers erstem literarischen Werk – mit dem ihm sein schriftstellerischer Durchbruch gelang – findet. Die Rede ist von dem Kriegsepos *In Stahlgewittern*. Nach 95 Seiten beschreibt Jünger hier den Moment, in dem er das erste Mal einen deutschen Frontsoldaten, der vom Einsatz zurückkommt, zu Ge-

177 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 124.

178 Ebd.

sicht bekommt. Es ist für Jünger eine unheimliche Offenbarung – ein erster Blick in den Abgrund des Totalen Krieges.

»[...E]r erschien mir sogleich als der Bewohner einer fremden und härteren Welt. [...] Das vom stählernen Helmrand umrahmte Gesicht und die eintönige, vom Lärm, der Front begleitete Stimme machten einen gespenstischen Eindruck auf uns. Wenige Tage hatten diesem Boten, der uns in das Reich der Flammen geleiten sollte, einen Stempel aufgeprägt, der ihn auf eine unaussprechliche Weise von uns zu unterscheiden schien. [...] Nichts war in dieser Stimme zurückgeblieben als ein großer Gleichmut; sie war vom Feuer ausgeglüht.«¹⁷⁹

Das veränderte Gesicht und die ausgeglühte Stimme sind die ersten Kündinnen eines neuen Typus Mensch. Nebendieser physiognomischen Dimension ist ein weiteres Indiz hierfür, dass Jünger den Aspekt des sportlichen Rekords im *Arbeiter* mehrfach anbringt und somit das Feld der körperlichen Optimierung anspricht. In mehreren Interviews sowie in weiteren seiner Bücher im Laufe des 20. Jahrhunderts wird Jünger auch aufbauend auf der Grundthese des *Arbeiters* biopolitische Themen, wie die Genmanipulation, das Klonen, reproduktive Selbstbestimmung und das Abtreibungsrecht ansprechen. Das Überhandnehmen der Ziffer, der Sachzwangslogik, des Diskurses der Leistungssteigerung des Rekords sowie der Eingriffe des Staates in intimste Bereiche des Körpers, der körperlichen Unversehrtheit und des Lebens werden im Arbeiter nicht nur angeschnitten, sondern sind elementarer Bestandteil der Jünger'schen Phänomenologie der Gestalt des Arbeiters in unserer Zeit. Es sind dies die elementaren Kräfte, die in unsere Zeit ragen. Meines Erachtens ist es lediglich die etwas eigenwillige und nicht mehr zeitgemäße Terminologie, die es verhindert, die Parallele zu anderen Denkern der Biomacht und Biopolitik zu sehen.¹⁸⁰

Von der Maskenhaftigkeit geht Jünger in den entsprechenden Kapiteln über zum Leitmotiv der Kleidung. Über das 19. Jahrhundert hinweg habe sich der bürgerliche Anzug gegenüber Tracht, Robe, Talar und Hermelinmantel durchgesetzt. Der Anzug stand und steht repräsentativ für den Durchbruch bürgerlicher Freiheiten und in den Amtsstuben für die Durchsetzung des liberalen Nationalstaates. Besonders in der Politik, unter Abgeordneten und Ministern setzt sich Ende des 19. Jahrhunderts auf dem europäischen Festland das Tragen von bürgerlichen Anzügen durch – auch die Machthaber zeigten den Zug der Zeit, sich symbolischer »Repräsentationen« zu entziehen und strebten danach nur als Individuum zu erscheinen: »Man hütet sich, eine andere Qualität zur Schau zu tragen als die des Individuums.«¹⁸¹ Eine neue Entwicklung setzt nun zum von Jünger konstatierten

179 Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 95.

180 Ebd., S. 123-140.

181 Ebd., S. 126.

Niedergang dieser bürgerlichen Gesellschaft ein: Überall dort, wo der Einzelne in Kontakt mit dem speziellen Arbeitscharakter gerate, dort verfallende der Anzug »zum Zivil« eines außer Kraft gesetzten Individuums und werde abgelöst durch die Uniform, welche als Erscheinung im inneren Zusammenhang mit der metaphysischen Arbeitergestalt stehe. Während die Tracht eine Repräsentation eines Standes und einer Heimatverbundenheit darstellte, so bestand die Funktion des bürgerlichen Anzuges eher in der Vermeidung solcher Repräsentation und der Unterstreichung der Individualität des Einzelnen. Es ist nun durchaus interessant, dass Jünger der neu aufkommenden Uniform wieder eine symbolische Repräsentation – und zwar die der Arbeitergestalt – zuspricht. So stellt sich für Jünger der bürgerliche Anzug als eine Art Niedergang der Repräsentation und die neue Uniform als neuerliche Tracht, und zwar als »typische Arbeitstracht« dar.¹⁸² Zur Uniform stellt Jünger klar, dass die soldatische Uniform einen »Spezialfall der Arbeitsuniform« darstellt. Das sei vor allem nachvollziehbar an der Entwicklung soldatischer Uniformen weg von bunten Waffenröcken hin zu möglichst der Landschaft angepassten, unauffälligen Kleidungsstücken, die vor allem eines sein sollen: zweckmäßig. Alle Kleidung wird ihrer Individualität entrissen und einer »absoluten Zweckmäßigkeit« unterworfen. Dies gilt für soldatische Uniformen genauso wie für den Blaumann des Arbeiters. Die Uniform ist trotz ihres Charakters als Tracht, da sie etwas repräsentiert, keine Standeskleidung oder Kleidung einer Klasse (des Proletariats), sondern stellt ein Symbol der Gestalt dar. Ihre Funktion sei es – der Verweis auf die Unterwerfung der Kleidung unter die absolute Zweckmäßigkeit deutete es schon an – nicht Individualität, sondern den Typus zu betonen. Überall, wo der Einzelne in engem Verhältnis zu technischen Geräten im Einsatz steht und sich zu Mannschaften zusammenschließt, dort tritt die Uniform auf. Die Gelegenheiten, zu denen man sie trägt, wachsen stets weiter – und damit ist sie ein Ausdruck einer zunehmenden Herrschaft der Zweckmäßigkeit über das Leben.¹⁸³

Jünger führt zum Beleg des Todes des Individuums neben der neuen Physiognomie und der neuen Kleidung auch eine neue Ästhetik am Beispiel des Übergangs vom Theaterschauspiel hin zum Kinofilm sowie von der Malerei hin zur Photographie. In beiden Fällen zeige sich auf der Bühne sowie in den Porträts der Menschen eine zunehmende Dekomposition des Individuellen und ein Hang zum Typischen und dem Reproduzierbaren hin. Ein kalter und leidenschaftsloser Blick richtet sich auf Menschen und Dinge, wie er zuvor völlig unbekannt war. »Hier ist eine Tatsache zu erwähnen, von der man erst kürzlich mit Verwunderung Kenntnis genommen hat: daß nämlich die ersten photographischen Porträts an individuellem Charakter den heutigen weit überlegen sind. In manchen dieser Bilder spricht sich die Stimmung von Gemälden aus, in einer Weise, die die Grenze zwischen

182 Vgl. ebd., S. 126f.

183 Vgl. ebd., S. 128f.

Kunst und Technik verwischt. [...] Der übergeordnete Befund ist [...] der, daß der Lichtstrahl zu jener Zeit noch auf einen individuellen Charakter von weit größerer Dichte traf, als dies heute möglich ist.«¹⁸⁴ Durch dem Übergang vom Gemälde hin zur Photographie verliert das Porträt doppelt an Individualität: einerseits weil durch die Technologie unter denselben Lichtbedingungen die immergleichen Ergebnisse erzielt werden können und andererseits haben sich auch die Menschen verändert, die porträtiert werden. Jüngers These ist, dass neben den technischen Mitteln auch der Mensch zunehmend einheitlich und genormt wird. »Man darf aber nie vergessen, daß es sich hier nicht um Ursache und Wirkung handelt, sondern um Gleichzeitigkeit. Es gibt kein rein mechanisches Gesetz; die Veränderungen am mechanischen und organischen Bestande sind zusammengefaßt durch den übergeordneten Raum, aus dem sich die Kausalität der Einzelvorgänge bestimmt«, gibt Jünger zu bedenken.¹⁸⁵ Diese Gleichzeitigkeit ergibt sich eben dadurch, dass hinter diesem Überhandnehmen des Typischen die metaphysische Gestalt des Arbeiters wirkt. Nur auf diese Art und Weise ist in Jüngers Augen das Verhältnis zwischen »einem besonderen Menschenschlage« und »den eigentümlichen Mitteln, die ihm zur Verfügung stehen« zu verstehen. Im Sinne einer gleichzeitigen Entwicklung hin zu Präzision, Eindeutigkeit und Mobilmachung. Um den Zusammenhang zu erkennen, komme es auf die richtige Optik an.¹⁸⁶

Dieser Zusammenhang zwischen Ästhetik, Technik und menschlichen Eigenschaften tritt in Jüngers Augen noch deutlicher im Übergang vom Schauspiel zum Kino als Leitmedium hervor:

»In der [...] bürgerlichen Welt ist unter Qualität der individuelle Charakter, und zwar im besonderen der individuelle Charakter, die einmalige Ausführung, einer Ware gemeint. [...] Da aber der Typus dieses Bedürfnis gar nicht mehr verspürt, wird dieser Vorgang in bezug auf ihn zur reinen Fiktion. So wird der Mann, der einen bestimmten Wagen fährt, sich niemals im Ernste einbilden, im Besitze eines auf seine Individualität zugeschnittenen Mittels zu sein. Er würde im Gegenteil und mit Recht gegen einen Wagen Mißtrauen empfinden, der nur in einer einmaligen Ausführung besteht. Was er als Qualität stillschweigend voraussetzt, ist vielmehr der Typ, die Marke, das durchkonstruierte Modell.«¹⁸⁷

Diese Zusammenhänge ließen sich auch am Beispiel des Übergangs vom Leitmedium des Theaters zum Schauspiel und folglich zum Kino. Jünger ordnet jedem der drei Medien eine paradigmatische Figur zu: Das Theater sei die Welt der ständischen Person gewesen. Es sei die Welt der Piazzas, der Marktplätze, der Stra-

184 Ebd., S. 130.

185 Ebd., S. 132.

186 Vgl. ebd.

187 Ebd., S. 134f.

ßen, der Person und im Zentrum der alles zusammenhaltenden Figur des Fürsten gewesen. Durch das bürgerliche Schauspiel wird im 19. Jahrhundert der berühmte Schauspieler wichtig und somit das bürgerliche Individuum aufgewertet. Während das alte Volkstheater traditionell eine diskursive Rückversicherung der Einheit eines Volkes dargestellt habe, so wird dies in der Breite abgelöst durch das bürgerliche Erlebnistheater, in dem es nicht um Einheit geht, sondern um ein Bildungsziel. Das bürgerliche Ideal hat sich und sein Paradigma in der Kultur breitgemacht. Im 20. Jahrhundert nun ist der neue Bruch hiermit das Kino. Während das Schauspiel (und damit auch das bürgerliche Ideal) ausmacht, dass es seinen Wert erhält durch die Einmaligkeit und die Einzigartigkeit, sowie die individuelle Auslegung durch den jeweiligen Schauspieler in jeder Vorführung, so verhält sich dies im Kino ganz anders. Im Kino kommt es nicht auf Einzigartigkeit an. Menschen gehen nicht in einen Kinofilm für ein einmaliges Erlebnis, sondern um etwas präzise Eindeutiges zu sehen: das Typische. Klar kommt es bei einem Film auch auf die individuelle schauspielerische Leistung an (und vielleicht unterschätzt Jünger das Anfang der 1930er gerade enorme Erlblühen der ersten Film-Stars auch in Deutschland, wie Marlene Dietrich). Doch als Kinobesucher setzt man auf Qualität durch eine durchkomponierte Marke bzw. eine Serie, die bei jeder Ausstrahlung wieder gleich und somit reproduzierbar ist. Kino und Theater könne man somit nicht miteinander vergleichen, sie sind von ihrer Logik her andersartig.¹⁸⁸ Der Triumph des Kinos ist nichts anderes als die Repräsentation der Gestalt des Arbeiters auf dem Feld der Schauspielkunst, wie sich das auf den verschiedenen anderen Feldern auch nachweisen lasse. Der Triumph des Kinos ist gleichzusetzen mit dem Triumph des Typus, der sich nicht durch Einmaligkeit, sondern durch funktionale Eindeutigkeit auszeichnet. So ist es für Jünger auch kein Wunder, dass der Film als Hauptspielstätte die molochartige Stadt, die Industriestadt und ihre Menschenmassen, die allesamt »[...] lautlosen und unsichtbaren Kommandos [...]«¹⁸⁹ zu folgen scheinen. Die Wirklichkeit der Wirtschaft, des Krieges, der Kunst und der Kultur zeigt eine neue sachliche Sprache der Funktionalität, die auf allen Feldern gesprochen wird

»und der Mensch antwortet, oder er bleibt stumm – und dies entscheidet über seine Wirklichkeit. [...] Das Klappern der Webstühle von Manchester, das Rasseln der Maschinengewehre von Langemarck – dies sind Zeichen, Worte und Sätze einer Prosa, die von uns gedeutet und beherrscht werden will. [...] Es kommt darauf an, daß man der Sprache mächtig ist.«¹⁹⁰

Der Heroische Realismus ist beseelt vom Anspruch, diese Sprache zu verstehen und den Menschen die Möglichkeit zu geben, sie zu sprechen und somit am his-

188 Vgl. ebd., S. 133-136.

189 Ebd., S. 139.

190 Ebd.

torischen Sieg der Gestalt teilhaben zu können. Doch worin besteht nun die sichtbare Ordnung, das durch das neue Magnetfeld in die Feilspäne gelegte Muster? Bislang wurde der Typus von Jünger vor allem *ex negativo* in Abgrenzung zum Individuum abgezeichnet. Hier kommt Jünger nun auf den Punkt der Rangordnung, die schon mehrfach angedeutet wurde, zu sprechen. Wie im ersten Teil des Buches schon ausgeführt, stellt die Gestalt des Arbeiters eine eigene Rationalität dar, eigene Hierarchie der »Werte«, ein eigener Diskurs. Jünger führt nun aus, dass man den Typus nur in diesem Diskurs verorten kann und ihn nicht organisch oder in Abgrenzung zum Individuum verstehen dürfe. Der Typus tritt auf, so wie die Gestalt des Arbeiters ein neues Zeitalter einleitet. Entscheidend ist die Existenz einer neuen »Enzyklopädie«, die souverän und unabhängig von Vorherigem ist.¹⁹¹ Der Typus existiert in einem Kraftfeld, in einem Diskurs, in dem das Individuum notwendigerweise negiert wird. Es ist nicht das Gebiet der Verhandlung mit den bürgerlichen »Begriffen« und den ewigen dialektischen Einbindungen konträrer »Positionen«, und auch nicht das Gebiet der unendlichen Nivellierung des gesamten menschlichen Bestandes, wie dies spätestens seit der Erklärung der Menschenrechte geschah. Diese theoretische Gleichheit, welche den Liberalismus auszeichnet, sei in Wirklichkeit nie eine effektive. Gleichheit vor dem Gesetz, ohne eine tiefgreifende, materielle Revolution, ohne dass Reichtum und Eigentum auf alle übergangen, so wie die Freiheitsrechte, das sei eine verborgene Rangordnung. Eine, die heimtückisch und sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene (siehe Zerfall der nationalen Kolonialreiche) dem Untergang geweiht sei, weil sie auf Dauer unauflösliche Widersprüche generiere (Massenarmut trotz Gleichheit bspw.), ihre eigenen Gegenkräfte (die Arbeiter) kreierte und in seinem Sinne deren Totale Mobilmachung befeuere. Statt gleicher Behandlung gebe es im Liberalismus nur die theoretische Gleichheit und somit muss notwendigerweise der ständige Ausnahmezustand herrschen.¹⁹² Hier berührt sich Jüngers Denken mit dem dezisionistischen Denken Carl Schmitts. Jünger setzt der theoretischen Gleichheit die *funktionale Gleichheit* des Typus entgegen.

Die Rangordnung des bürgerlichen Subjekts definiert sich am Grad seiner Individualität. Analog zum Schauspiel, wo galt, je individueller und einzigartiger, desto besser, so ist dies paradigmatisch für den Bürger zu sehen. Diese Individualität des Lebensstils konnten sich freilich vor allem diejenigen leisten, die nicht nur ihre rechtlich zugesprochenen Gleichheitsrechte hatten, sondern die genug Eigentum und Reichtum zur Verfügung hatten. Wie eben ausgeführt, bleibt das jedoch im Diskurs des Liberalismus ausgeblendet. Das Individuum erlangt im 19. Jahrhundert Identität durch Abgrenzung, also Individualität. Im jetzt anbrechenden

191 Vgl. ebd., S. 142.

192 Vgl. ebd., S. 140-145.

Zeitalter des Arbeiters, so Jünger, erlange man Identität durch Merkmale, die außerhalb eines selbst stehen, durch etwas Typisches, bekräftigt durch Rasse, Charakter oder Physiognomie. Der Einzelne wird in zunehmenden Maße durch die »Ziffer« in Beschlag genommen, er bekommt in immer weiteren Feldern des Lebens einen funktionalen Wert. Nicht nur an der Front (siehe oben), sondern auch in der Sozialbürokratie, im Sport, im Berufsleben, im Lebensraum der modernen, moloch-artigen Stadt ist der Einzelne zu einer Ziffer geworden, zu einem Teil vieler Statistiken. Während dem Individuum im bürgerlichen Zeitalter die drohende, gesichtslose Masse gegenübersteht,¹⁹³ so steht dem Typus die *Organische Konstruktion* gegenüber. Sie besteht nicht wie die Masse aus bausteinartigen theoretisch gleichen Individuen, sondern aus mathematisch präzisen Typen, die sich an die verschiedenen Anforderungen anpassen können. Über allem stehe der Rekord, der Menschen in verschiedenen funktionalen Zusammenhängen von einer Höchstleistung zur nächsten treibt. Das Individuum wird angetrieben durch die Einzigartigkeit und das Erlebnis, der Typus durch das faustische *strebende Bemühen*, oder ganz konkret: durch den Rekord.

»Er [der Rekord, Anm. N. A.] ist das Symbol eines Willens zur ununterbrochenen Bestandaufnahme der potentiellen Energie. Ebenso wie räumlich der Wunsch besteht, den Einzelnen jederzeit an jedem Punkte erreichen zu können, so dynamisch das Bestreben, fortwährend über die äußersten Grenzen der Leistungsfähigkeit unterrichtet zu sein.«¹⁹⁴

Die Ansprüche an den Einzelnen steigen ins Unermessliche, der Alltag des Menschen im 20. Jahrhundert ist geprägt von einer schleichenden, zifferngetriebenen Mobilmachung aller Lebensbereiche. Das Typische scheint zunehmend das Individuelle zu vertreiben. Das vollzieht sich aus der Sachlogik der neuen Zeit und ihrer technischen Instrumente. Direktester Ausdruck dieser Entwicklung findet sich freilich im Krieg, in den totalen Vernichtungszonen, in denen die Waffen nicht mehr nur das Individuum (Handfeuerwaffen) oder die Masse (Artilleriegeschütze) vernichten wollen, sondern in dem es keinerlei Unterschied mehr zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten gibt, denn die Waffen zielen nicht mehr auf Individuen und indirekt vermittelt der Massen auf den Fürsten, sondern Waffen zielen auf den hinter allem stehenden Arbeitsprozess, auf das Geflecht aus Ziffern und Statistiken, in dem die einzelnen Menschen nur eine bestimmte *Funktion* übernehmen (Gaskrieg, Beschuss von Städten etc.). Auch wenn Staaten noch geführt werden, als bestehe sie aus schützenswerten, einzigartigen, Rechte-tragenden Subjekten, so wird *de facto* im kriegesischen Zusammenhang und in vielen weiteren Kontexten, sichtbar, dass hier »Organische Konstruktionen« am Werk und

193 Vgl. hierzu Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen, Stuttgart: Kröner 1957.

194 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 148.

der Typus längst die leitenden Diskurse übernommen haben.¹⁹⁵ Für den Einzelnen äußert sich dies in totalen Mobilisierungen, in der Einbeziehung ihres *nackten Lebens* in die Welt des industriellen, des kriegerischen, des produktiven, des sportlichen, des diätetischen Rekords, in funktionale Felder, die durch Ziffer und Statistik beherrscht werden.

»Diese Art der Einbeziehung kennt keine Ausnahmen. Sie trifft das Kind in der Wiege, ja im Mutterleibe ebenso sicher wie den Mönch in der Zelle oder wie den Neger, der im tropischen Urwald die Rinde des Gummibaumes ritzt. Sie ist also total, und sie unterscheidet sich von der theoretischen Einbeziehung in die allgemeinen Menschenrechte dadurch, daß sie durchaus praktisch und unabwehrbar ist. Man konnte sich dafür entscheiden, Bürger zu sein oder nicht; diese Freiheit des Entschlusses ist jedoch nicht mehr gegeben in bezug auf den Arbeiter. Hiermit ist bereits die umfassendste Stufe einer andersartigen Randordnung umschrieben; sie besteht in der seinsmäßigen und unausweichbaren Zugehörigkeit zum Typus, in einer Formung, einem Abdruck der Gestalt, der sich unter dem Zwange einer eisernen Gesetzmäßigkeit vollzieht.«¹⁹⁶

Der Liberalismus hat für Jünger nur auf einer theoretischen Ebene die Menschen gleichgesetzt, ihnen jedoch einen inneren, unberührten individuellen Kern gelassen. Doch bereitete er einer totalitären Entwicklung den Weg, welche die Menschen *wirklich*, sachlich und gegenständlich gleichsetzt und zusammenschaltet in monströsen, molochartigen funktionalen Gebilden, die nicht mehr zwischen organisch und technisch unterscheiden lassen. Der Typus ist für Jünger eine Erscheinung der totalen, biopolitischen Moderne, die wie Giorgio Agamben zustimmen würde, das nackte Leben zunehmend dem Willen zur Macht zugänglich gemacht hat. Es handelt sich um ein Phänomen, das er nicht herbeischreiben will, sondern eines, deren metaphysische Notwendigkeit man an Phänomenen beobachten könne. Jünger ist jedoch auch weit davon entfernt, diese Entwicklung der totalitären Einbeziehung zu kritisieren und das Individuum zu betrauern. Ein neues Sein im neuen *schrecklich schönen* Zeitalter erlegt sich uns auf. Jünger versucht im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen nicht, die Entwicklungen rückgängig zu machen oder einfach zu betrauern. Sondern in all dieser totalitären und auch die Körper und Seelen verzehrenden neuen Zeit der radikalen sachlichen Vereinnahmung sucht Jünger nach Möglichkeiten der Freiheit und einer sinnstiftenden Ordnung. Helmuth Kiesel bringt hierin den Hauptunterschied zum in vielen Bereichen verwandten Buch *Der Untergang des Abendlandes* von Oswald Spengler zum Ausdruck:

195 Vgl. ebd., S. 149ff.

196 Ebd., S. 152f.

»Anders als Spengler, der nur ein Untergangsprophet war und in heroischem Pessimismus verharrte, war Jünger ein vollblütiger Apokalyptiker, der jenseits der Katastrophen die Enthüllung (Apokalypse) oder Erscheinung einer neuen und besseren, wohlgeordneten und herrlichen Welt erwartete.«¹⁹⁷

Spengler trauert der Hochkultur des Abendlandes nach und er weiß, dass wir uns in die niedere Phase der »Zivilisation« bewegt haben, in der nicht mehr Form und Vernunft, sondern nur noch Machtpolitik, Zynismus und Machiavellismus entscheidend sind, bis die variabel lange Phase des Untergangs abgeschlossen sein wird und im ewigen »Werden und Vergehen« eine neue Hochkultur aufstreben wird.¹⁹⁸

Hier zeigt sich übrigens ein für die meisten Protagonisten der sogenannten »Konservativen Revolution« gängiges Muster: Das christliche Menschenbild als auch das Menschenbild des Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts gehen von radikal-sittlichen Bewertungen des Menschen aus. Zwar von unterschiedlichen, denn nach christlicher Auffassung ist der Mensch als grundsätzlich sündig und somit böse einzustufen, woraus sich ableitet, dass das Leben sich nach der Erlösung von den Sünden durch Gottes Gnade sich richte, um eine Art Einheit und Vollkommenheit erreichen zu können. Das Fortschrittsdenken geht von einem ursprünglich guten Menschen aus, der durch äußere, schädliche Einflüsse von der ursprünglichen Art der Vollkommenheit getrennt ist. Den Heroischen Realismus, so Armin Mohler, mache nun aus, dass er sich einer solchen radikal-sittlichen Bewertung des ursprünglichen Menschen enthält. Er hat vielmehr auf seine Art und Weise eine eigene radikale Art mit dem Menschen und mit dem Geschehenen umzugehen: es ist eine Einstellung, die alles Geschehene als *sinnvoll* akzeptiert.¹⁹⁹

»Das ›Tout ce qui arrive est adorable‹ von Léon Bloy könnte als Leitwort über der ganzen ›Konservativen Revolution‹ stehen. Damit ist das Sittliche nicht ausgeschlossen, aber es kommt erst in zweiter Linie und wird aus jenem abgeleitet. ›Ästhetisch‹ im Sinne von ›anschauend‹ könnte man eine solche Haltung im Gegensatz zur moralistischen Haltung nennen [...]. Der konservativrevolutionäre Mensch sieht alle menschlichen Haltungen im Letzten scheitern und kann nur glauben, daß dieses Scheitern im Ganzen seinen Sinn habe.«²⁰⁰

Der Mensch ist für Jünger weder von Grunde auf gut noch böse. Jünger kommt eher von der Nietzscheanischen Position, dass gut und böse Ergebnis einer »zwei-

197 Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger. Die Biographie, München: Siedler 2007, S. 393.

198 Vgl. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017.

199 Vgl. Mohler, Armin: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen, Stuttgart: Vorwerk 1950, S. 157f.

200 Ebd., S. 158f.

tausendjährige[n] Geschichte« eines »Sklavenaufstand[s] in der Moral« seien. Was als gut und was als böse gilt, ist Ausdruck historischer Kämpfe und seit über 2000 Jahren gebe es gegen die ursprüngliche Herren-Moral (aristokratisch=gut; schlicht=schlecht) den siegreichen Feldzug einer Sklavenmoral, die historisch mit der »Umwertung aller Werte« durch das Judentum (für Nietzsche ist der größte Vertreter des so verstandenen Judentums Jesus!), welche die Ohnmächtigen, die Armen, die Schwachen zu den Guten erhob und die Starken zu den Bösen machte.²⁰¹ Der genealogische Blick mit Nietzsche, dem auch Jünger an dieser Stelle folgt, erachtet die Werte stets als Ausdruck des Sieges der herrschenden Kaste, Klasse, Gruppe, Konfliktpartei. Einen heroischen Realisten nennt Jünger sich selbst. Den Begriff übernahm er vom nationalrevolutionären Publizisten Friedrich Hielscher.²⁰² Klar ist das Topos des Heroen ein Hinweis auf Nietzsches Versuch, eine Herrenmoral zu etablieren, die durch eine Umwertung aller Werte wieder das aristokratische Verständnis des »Guten« in einer total nihilistischen Welt *durchzusetzen*. Realismus meint einen genealogischen Blick auf die Welt, die Werte und Rangordnungen als Ausdruck eines nicht-linearen, sondern eines chaotischen Kampfes um die Hegemonie der Wertmaßstäbe zu verstehen. Realist sein heißt, die Welt so zu verstehen, wie sie durch die vielen Kriege um *Wahrheit* und gut und böse geworden ist. Ziel des heroischen Realisten ist es nicht, der heutigen Situation eine *besseren* in Vergangenheit oder in einer wie auch immer gelagerten Zukunft gegenüberzustellen. Es genügt, das sich aus dem Willen zur Macht entwickelten Schicksal anzunehmen, die Ordnung zu verstehen, in der man sich befindet und sie zu bejahen. Hier kommt Jünger nun in seinem ganz eigenen Nietzsche-Eklektizismus auf das Leitmotiv des *amor fati*, der Bejahung

201 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 18-47.

202 Vgl. hierzu einen Aufsatz des Franzosen Louis Dupeux, der relativ gut die Entwicklung Ernst Jüngers Denken am extrem rechten Rand in der Weimarer Republik rekonstruiert. Dabei unterscheidet er sehr sorgfältig zwischen nationalbolschewistischen, faschistischen und nationalsozialistischen Einflüssen und klaren Grenzzlinien in Jüngers Entwicklung. Ganz so harmonisch, wie etwa Armin Mohler die »Konservative Revolution« zusammenfasst, lässt sich Ernst Jünger nicht einmal mit engen Weggefährten denkerisch zusammenfassen. Dies kulminiert in der paradoxen Situation, dass Jünger sowohl einer der profiliertesten Vertreter des neuen Nationalismus von Weimar war und zugleich sich durch seine Ansicht, der Nationalismus sei nur »Mittel zum Zweck« zum Erreichen tieferer Ziele, sehr weit vom Nationalkonservatismus seiner Tage wieder distanzierte. Für Dupeux offenbart sich somit im Bruch mit dem Nationalismus ab etwa 1930 ein Riss, der schon vorher existiert. Doch Jünger wird allein schon durch das Milieu, in dem er sich befindet, systematisch mit den neuen Nationalisten zusammengehalten, was sich auch in teils widersprüchlichen Denkkonstruktionen in den 1920er Jahren niederschlägt. Dupeux, Louis: Der »Neue Nationalismus« Ernst Jüngers 1925-1932. Vom Heroischen Soldatentum zur politisch-metaphysischen Totalität, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996.

des Schicksals. Es gibt keine feste, beste Ordnung, keinen Vorrang des Einen vor dem Anderen. Es gibt für Jünger nur die Möglichkeit, die Ordnung der Dinge im Hier und Jetzt dadurch zu beeinflussen, indem man sich als Repräsentant der Gestalt versteht. Durch diese Bejahung könne man größte Kräfte freilegen und nicht durch das Streben nach einem Urzustand oder einem Utopia. Jünger hat sich stets gegen den Einwand gewehrt, eine solche »ästhetische«, heroisch-realistische Perspektive führe zu Fatalismus und Quietismus, also ein einfaches Erleiden und Willensschwäche. Jünger geht es darum, gleichzeitig zu verstehen, dass man ein »Werkzeug« in Händen eines größeren historisch-gewordenen Willens zur Macht ist und daraus unendliche Kräfte zu schöpfen. Nicht aus einem Gefühl der Schwäche, aus einem Gefühl des Unterdrücktseins eine Umwertung aller Werte zu erschleichen, sondern sein Schicksal durch einen neuen Blick auf sich selbst und die Welt, zum Herren durch Teilhabe an der Gestalt aufzuschwingen. Die *Revolution sans phrase* ist eine, die sich verstandesmäßig abspielt, indem man die Ausweglosigkeit aus dem Jetzt, aus dem Grabenkrieg, aus dem totalen Inbeschlagnahmen des eigenen Lebens, das Einbeziehen in die kalte Maschine der Moderne *ästhetisch* betrachtet und *bejaht*. Der Mensch, der dies einsieht, dass er Typus, eine Prägung des Stempels der Gestalt des Arbeiters ist, die die Welt mobilisiert, das ist der *neue Mensch*, das ist Jüngers faschistischer *Übermensch*. Das ist nun der Mensch, »[...] der sich mit Lust in die Luft zu sprengen vermag und der in diesem Akte noch eine Bestätigung der Ordnung erblickt.«²⁰³ Die scheinbare Ohnmacht wird bei Jünger überwunden durch das Menschenbild des heroischen Realismus, des Programms der fleischlichen Selbstüberwindung, der Verstärkung der eigenen Eingebundenheit und der Identifikation mit der Ordnung. Nicht durch den Sklavenaufstand, sondern mit einem »Pessimismus der Stärke«²⁰⁴. Der Nihilismus ist das Medium, durch das der moderne Mensch nun hindurchgehen müsse, um »die Identität von Freiheit und Gehorsam«²⁰⁵ erkennen zu können. Der Unterschied zum einfachen Fatalismus liegt wohl im hoffnungsvollen Sehen der Ordnung – selbst im scheinbaren Chaos, in höchster Hoffnungslosigkeit. Somit erscheint in der konkreten historischen Situation die Aufgabe des heroischen Realisten, in dieser historischen Übergangszeit bzw. im Interregnum, das

203 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 38f.

204 Über den Aspekt des Pessimismus, der das Denken und die Kunst in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts in Deutschland stark beeinflusst hat, und wie Ernst Jünger und weitere Denker, die Mohler zur »Konservativen Revolution« zusammengefasst hat, diesen Pessimismus auf eine eigenartig-heroische Art aufgegriffen haben, schreibt Jan Ipema ausführlich in seinem Aufsatz: Vgl. Ipema, Jan: Pessimismus der Stärke, Ernst Jünger & Nietzsche, in: Ester, Hans/Evers, Meindert (Hg.): *Zur Wirkung Nietzsches. Der Deutsche Expressionismus*, Mennno Ter Braak, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Thomas Mann, Oswald Spengler, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 13-30.

205 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 153.

sich durch Nihilismus kennzeichnet, dahingehend revolutionär zu handeln, dass man eine Ordnung hinter all dem Chaos erkennt, die Gestalt, für die sich das ganze Aufzehren, Rekorde Erheischen und Sterben lohnt. Es handelt sich hier um die revolutionäre »Revision des Lebens durch den Sinn«.²⁰⁶ Der sklavische Liberalismus mit seiner leitmotivischen, abstrakt-theoretischen Gleichheit der sakralen Individuen aus der Perspektive der unterdrückten Subjekte kann hierbei nicht im Ansatz einen solchen Sinn liefern. Die Gestalt des Arbeiters jedoch schon. Der Mensch soll sich als Herren-Typus und nicht mehr als Individuum verstehen – dann könne er wieder teilhaben am Willen zur Macht und einen Sinn für sein Leben erkennen, der frei macht.

Um nun noch einmal zurück zu kommen zum Ausgangsmotiv des Übergangs vom Schauspiel zum Film: Der Film und seine Schauspieler repräsentieren somit als Typen einen gänzlich anderen Erfahrungs- und Erlebnisraum als das Theater. Dieser ist der Raum der Großstadt, der Automobile, Flugzeuge, großen Industriemaschinen und des Maschinenkrieges, in welchem der »Mensch als Spielball technischer Objekte«²⁰⁷ erscheint und somit feindlich für das Individuum ist, jedoch wie geschaffen für den Typus ist. Wie nun in der Physiognomie, der Maskenhaftigkeit und der Kleidung zeigen sich auch in der sich durchsetzenden Ästhetik des Kinos die Züge des neuen Menschen: Eindeutigkeit der Mimik und Gestik, Unterordnung unter die Präzision der technischen Mittel (in diesem Fall der Kameras) und die Einführung einer neuen Rangordnung. Jünger nutzt das Bild einer »neuen Sprache«, die in dem beschriebenen neuen absoluten Raum gesprochen wird – und entweder man spricht sie oder schweigt für immer. Es ist eine Sprache, die von einer neuen Überlegenheit der technischen Mittel und dem dahinterstehenden Willen zur Macht ausgeht. In allen Bereichen, biologisch-physiologisch, in der Kleidung und dem ästhetischen Empfinden lässt sich nachweisen, dass ein allübergreifender Prozess der zunehmenden Mobilisierung des Lebens durch die Regeln der technischen Welt stattfindet. Die stählernen neuen Züge des menschlichen Gesichtes, die sportliche Durchbildung seines Körpers genauso wie das Aufkommen der völlig zweckmäßigen Uniform als auch einer neuen Ästhetik der Präzision, Eindeutigkeit und der Serien sind Ausdruck der metaphysischen Arbeitergestalt. Ihr zugrunde liegt der Wille zur Macht über Erde und Leben, also zur Totalen Mobilmachung der Materie und des Lebens und Jünger führte eben in den hier dargelegten Kapiteln 36 bis 44 des *Arbeiters* phänomenologisch Belege dafür an, dass dieser Prozess, den die Arbeitergestalt verursacht, tatsächlich nicht erst in der Zukunft stattfinden wird, sondern schon vonstattengeht.

Der Tod des Individuums begegnet uns in der Fremdheit bestimmter individualistischer Züge bei der Betrachtung der Menschen des frühen 19. Jahrhun-

206 Ebd., S. 44.

207 Ebd., S. 137.

derts – etwa in Porträts aus der damaligen Zeit. Sie begegnet uns im zunehmend musealen Charakter des Schauspiels, das keine Individualität in Harmonie mit dem tatsächlichen Leben auf der Straße repräsentiert, sondern das zunehmend aufgesucht wird von Menschen, die sich in ihrer Rückwärtsgewandheit erbauen wollen. Der neue Mensch »versteht« diese Sprache und Welt der souveränen Person nicht mehr, sondern ihm ist sie fremd geworden. Er lebt in einer urbanisierten Welt, in der Maschinen den Takt vorgeben und in der der Mensch sich entscheiden muss, sich entweder als Objekt bzw. Spielball dieser technisierten Welt zu betrauen oder durch Gehorsam Freiheit zu erlangen:

»Das Klappern der Webstühle von Manchester, das Rasseln der Maschinengewehre von Langemarck – dies sind Zeichen, Worte und Sätze einer Prosa, die von uns gedeutet und beherrscht werden will. Man gibt sich auf, wenn man dies zu überhören, wenn man es als sinnlos abzutun gedenkt. Es kommt darauf an, daß man das geheime, das heute wie zu allen Zeiten mythische Gesetz errät und sich seiner als Waffe bedient. Es kommt darauf an, daß man der Sprache mächtig ist.«²⁰⁸

Es gibt in Jüngers Augen zu jeder Zeit ein mythisches Gesetz – somit auch zu unserer Zeit. Es kommt auf die richtige Optik, die genügende dichterische Entfernung vom eigenen Leben an, um dieses zu erkennen. Webstühle und Maschinengewehre – Ausdruck der neuen technischen Produktiv- und Destruktivkräfte – fasst Jünger im Bild der Sprache zusammen. Und wie es mit Sprachen so ist, kann man sie entweder sprechen und Teil des gesellschaftlichen Lebens sein oder man schweigt und ist in gewisser Weise abgeschnitten.

Zusammenfassend lässt sich sagen: die entscheidenden Momente für den Typus sind der Übergang von der Repräsentation der individuellen Vielfalt hin zur Eindeutigkeit und Präzision, die Unterordnung des ganzen Lebens, von den körperlichen bis hin zu den kulturell-ästhetischen Aspekten unter die »Sprache« einer neuen technisierten Welt der metaphysischen Arbeitergestalt.

5.2.5 Zwischenfazit: Der Typus als Ergebnis der Aufklärung

Das vorliegende Kapitel beschäftigte sich mit der Jünger'schen These der Ablösung des Individuums des Bürgertums durch den neuartigen Typus. Typus ist bei Jünger ein Begriff der Gestaltphilosophie. Die Gestalt gehört zugleich dem platonischen Raum der Ideen an, doch ist zugleich historisch kontingent. Wir befinden uns in einem Interregnum, in dem es einen Übergang zu einer neuen Gestalt gibt, die metahistorisch wirkt. Die neue Arbeitergestalt tritt uns im Typus entgegen. Die Ausprägungen des Typus entdeckt man in Physiognomie, Kleidung, Ästhetik sowie der Fähigkeit des Typus, mit der technischen Welt zu verschmelzen und in or-

208 Ebd., S. 139.

ganischen Konstruktionen aufzugehen. Jünger beschreibt in seinem *Arbeiter* eine Dezentrierung und Mobilmachung des Subjekts, welche Ausdruck einer Mobilmachung des Lebens darstellt. Das Aussterben des souveränen Subjekts, das Jünger als bürgerliches Individuum bezeichnet, ist Ergebnis eines biopolitischen Prozesses – der zunehmenden Bemächtigung des Lebens. Diese zunehmende Bemächtigung geht aus von einem Willen zur Macht, der im Dienste der metaphysischen Arbeitergestalt steht. Dieselbe Macht, welche eine Totale Mobilmachung der Materie und Technik verursacht, ist auch der Treiber für die Mobilmachung des Lebens. Sichtbar wird dieser Zusammenhang in der zunehmenden Ununterscheidbarkeit des Menschen mit seinen Werkzeugen. Jünger spricht explizit vom »Maschinenmenschen« – einem Menschen, der sich entsprechend der Technisierung der Welt verhält und der sich auch physiologisch und biologisch an die neue Welt anpasst. Hierfür bringt Jünger Belege in der neuen Maskenhaftigkeit des Gesichtes des Typus an, in der ausgeglühten Stimme des Frontsoldaten, im Anblick der durch Breitsport gestählten Körper und in der Tendenz zur uniformen Kleidung. All dies symbolisiere das Absterben des bürgerlichen Individuums, das sich durch Einzigartigkeit ausgezeichnet habe, welches durch das Typische, Serielle und Eindeutige ersetzt wird. Wie auch die Waren und Werkzeuge sich durch die Serienproduktion verändert haben, so durchläuft auch der Mensch eine Veränderung zu Seriellem, Typischem und Eindeutigem. Jünger führt neben physiologisch-biologischen Beispielen auch die Ästhetik ins Feld. Der Übergang vom Gemälde zum photographischen Porträt repräsentiert genauso wie der vom Theaterschauspiel zum Kinofilm den Übergang vom Individuellen zum Präzisen und Eindeutigen – und somit spiegelt sich auch hier der allübergreifende biopolitische Prozess der zunehmenden Mobilisierung des Lebens durch eine technisierte Welt. Die hier genannten Felder sind beispielhafte Phänomene, die in Jüngers Augen den zunehmenden Zugriff der Arbeitergestalt im Hier und Jetzt und nicht erst in der Zukunft belegen.

Ein entscheidender Zug des *Arbeiter*-Essays ist die Perspektive, die der Autor einnimmt. Jünger nimmt für sich eine stereoskopische Optik in Anspruch, durch die er zugleich sehr nah und detailreich an die beschriebenen Objekten herankommt und eine weite Distanz wahrt. Jüngers Methode macht der distanzierte Blick auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Prozesse aus, welcher im Gesamtzusammenhang morphologisch Formen erkennt. Das vorliegende Kapitel hat argumentiert, dass Jüngers Gestaltbegriff mit dem Goethe'schen Begriff der Urpflanze verwandt ist. Die Gestalt ist somit als Ordnung keine verstandesmäßige, sondern eine reelle, die es nicht verstandesmäßig zu begreifen, sondern mit dem Auge perspektivisch zu *sehen* gilt. Von dieser geht eine Formung aus, welche Materie und Mensch mobilisiert. Jünger rekurriert wiederholt auf die Goethe'sche Formenlehre, nach der das Ganze mehr als die Macht Summe seiner Einzelteile sei – hinter Erscheinungen, wie etwa Pflanzen, stehe ein übergeordneter Bauplan, eine überzeitliche Idee. Jünger greift diesen Gedankengang sowie Nietzsches Le-

bensphilosophie auf und sucht in allen Erscheinungen der Krise der Moderne, wie er sie erlebt hat im Ersten Weltkrieg, einen Willen zur Macht. Diesen sichtbar zu machen, ist Auftrag seines Essays *Der Arbeiter*. Jüngers Ziel ist eine Diagnostik des Metahistorischen, welches sich unserer Zeit bemächtigt hat und er findet es in der Arbeitergestalt. Seine Annahme ist, dass die Gestalt keine Werte, sondern nur Form besitze und es daher es völlig sinnlos sei, in unserer Zeit über Werte zu reden, sondern lediglich im Sehen, im richtigen Erkennen und daraus die richtigen Schlüsse der Rangordnung zu ziehen und statt dem guten Leben, das formgerechte Leben als Typus zu führen. Jüngers Essay leitet somit nicht nur aus den Phänomenen die Existenz der Gestalt anhand eines Aufkommens des Typus ab, sondern er fordert den Leser auch dazu auf, sich als Typus verstehen und die Arbeitergestalt zu repräsentieren.

Wie Michel Foucault spricht auch Jünger vom Tod des bürgerlichen Individuums. Hintergrund hierfür ist, dass in Jüngers Augen der bürgerliche Idealismus, der das Subjekt zur Befreiung des Einzelnen überhaupt aufbrachte, bei einer distanzierten Betrachtungsweise materiell zur Nivellierung der ständischen Gesellschaft und zu einer Zugänglichmachung der Körper für den Willen zur Totalen Mobilmachung geführt habe.

Jünger will in der Geschichte der Moderne eine durchgängige metaphysische Tendenz erkannt haben, welche zuerst den Diskurs des Individuums hervorgebracht und diesen dann Schritt für Schritt durch den des Typus ersetzt habe. Dies sind für Jünger keine zwei verschiedenen Triebkräfte, sondern Ausdruck desselben Macht der Arbeitergestalt auf verschiedenen historischen Stufenleitern. Das Individuum zeichnet sich durch gleichzeitig betonte Einzigartigkeit und rechtlich-ethische Gleichheit aus, die auf einem auf der Gleichheit basierenden Gesellschaftsvertrag resultiert. Ganz im Sinne des Denkens der Aufklärung und dem damit einhergehenden Rationalismus verstehen die individualistischen Politikansätze des Liberalismus das autonome Subjekt als den zentralen Punkt eines Denkens, das sämtliche Beziehungen und Strukturen als verstandesmäßig und jeden Gegenstand aus sich selbst heraus vereinzelt begreifbar versteht. Vernunftgemäß abgeleitete Gleichheit wiederum ist in den Strukturen des Liberalismus als Gleichheit vor dem Gesetz implementiert worden. Problematik hierbei sei nun gewesen, dass dies entgegen der Heilsversprechen des Liberalismus jedoch nie eine *wirkliche* Gleichheit gewesen sei und selbst nach den selbstgesteckten Maßstäben der Französischen Revolution von 1789 keine wirkliche Gerechtigkeit bringen habe können. Die frühen Sozialisten und Marx hätten richtig erkannt, dass eine Gleichheit vor dem Gesetz bei gleichzeitigem Bestehenbleiben von privatem Eigentum, das nicht auch sozialisiert wurde, de facto nur eine diskursive zementierte Ungerechtigkeit selbst bedeutete. Durch den liberalen kapitalistischen Staat entstand jedoch im Zuge der industriellen Revolution eine echte Nivellierung der verschiedenen Stände, Landsmannschaften usw., welche in Form des Proletariats und der

funktional arbeitsteilig arbeitenden verschiedenen Arbeiter zu einer neuen Masse führte, die nun wirklich in einer funktionellen Art und Weise *gleichgeschaltet* und gleichgestellt war. Ausgehend vom rationalistischen Denken und in der Förderung des Individuums kam es nun zu einer nie dagewesenen Nivellierung im ›menschlichen Bestand‹ durch moderne Institutionen/Disziplinen, welche zwar nicht zu *wirklicher Gleichheit* im Sinne einer echten Chancengleichheit oder der gleichwertigen Lebensverhältnisse geführt habe. Jeder Versuch – bspw. von den Marxisten – diesen menschenrechtlichen Anspruch auf gleichwertige Lebensverhältnisse etwa durch staatskapitalistischen Bolschewismus einzulösen, führte lediglich zu einer noch intensiveren Nivellierung, Abschaffung von alten Strukturen und gleichzeitig zu einer Entwicklung der Dinge, die nicht mehr das Leitbild des autonomen Subjekts, sondern dasjenige des Typus *de facto* hervorbringt. Jüngers Typus ist in *Der Arbeiter* in erster Linie ein aus historischer Betrachtung der Geschichte sichtbar werdender Zug der Moderne, der über die Brücke des rationalistischen Individualismus aber auch letztlich über den Empirismus einen typischen Imperativ dem Menschen auferlegt hat. Er unterscheidet sich von Nietzsches Übermensch dadurch, dass er streng geschichtlich abgeleitet wird. Jünger sieht den stahlharten Übermensch nicht existenziell als in jeder Epoche vorkommendes menschliches Vorbild-Exemplar, wie Nietzsche, sondern sieht im Diskurs der Moderne eine paradoxe *Dialektik der Aufklärung*: Statt der Freiheit als Citoyen unter Gleichen oder als neuer, kommunistischer Mensch des schaffenden Müßiggängers Marx' schimmert im modernen Staat das stahlharte Leben der funktional Gleichgeschalteten zunehmend durch. Allen Verheißungen zum Trotz findet sich das bürgerliche Individuum als total mobilgemachtes Anhängsel der Maschine, als Träger lediglich funktionalen Wertes in den Stahlgewittern des Ersten Weltkrieges. Und Jüngers provokante These ist nun, dass dies nicht etwa ein Rückfall in Barbarei oder eine mangelhafte Umsetzung der Ideale von 1789 sei, sondern dass dies eine Weiterentwicklung der Welt im Sinne der Gestalt ist, in deren Sinn auch die moderne Revolution von 1789 stattgefunden hat! Kurz gesagt: Die Französische Revolution für die Überwindung des Absolutismus und der Aristokratie durch Demokratisierung ist – als Akt der Nivellierung und daher Verfügbarmachung von Lebensenergien in unglaublichem Ausmaß – als ein Beitrag zum Triebwerk der Moderne und somit genauso im Sinne der Gestalt des Arbeiters zu verstehen, wie nun die Totale Mobilmachung und der Übergang zur planetarischen Arbeitsdiktatur. Vor dem Hintergrund des Verständnisses der Moderne als Projekt der zunehmenden Dynamisierung riesenhafter Lebensenergien erscheint die Entgegenstellung des souveränen Subjekts gegen den absoluten Fürsten in derselben Falllinie wie die folgende Ausbildung des stahlharten Typus. Im Sinne der höchsten Entwicklungsstände des Projekts der Moderne, der Totalen Mobilmachung im industriell-weltkriegerischen Zusammenhang des 20. Jahrhunderts, erscheint der Typus als Bruch mit dem rationalistisch gefassten Individuum für Jünger als dessen notwendige Weiterentwick-

lung vor dem Hintergrund des auch dem Individuum zugrunde liegenden Projekts der Moderne. Aus der diktatorischen Logik der technologischen Sachwelt ergibt sich das scheinbare Paradoxon, dass der Wert des Einzelnen nicht mehr aus sich selbst heraus, also aus der *Würde* heraus zu bestimmen ist, sondern aus seinem funktionalen Wert. Der Humanismus hat eine noch viel tiefere, totale Einbindung des Menschen in das totalitäre Projekt der Moderne zur Folge. Es zeigt sich erst retrospektiv, dass nicht die Freiheit des Einzelnen von Zwang das Paradigma der Moderne ist, sondern eigentlich die Freiheit des Einzelnen darin besteht, Teil der biopolitischen Dynamisierung der Welt sein zu können. Jüngers Konzept des Typus ist daher von seinem Verständnis der Technik in *Der Arbeiter* nicht zu trennen. Die technologischen Prozesse laufen für Jünger nach einer eigenen Logik der Sache ab, deren Triebfeder der Wille zur Macht und die Arbeitergestalt sind, was auch der Entwicklung des Individuums zum Typus zugrunde liegt. Der Mensch wird zunehmend eins mit der Maschine. Die Vorstellung, dass ein wie auch immer geartetes Subjekt die technische Entwicklung sich wieder zum Instrument einverleiben könne, hält Jünger für utopisch. Dass sich die Technik den Menschen einfach als willenloses Anhängsel einverleibe, sei jedoch nicht einfach die daraus resultierende Folge. Sondern Jünger will empirisch erkannt haben, dass sowohl Technik als auch der moderne Mensch sich gemäß derselben Gesetzmäßigkeit entwickeln – sie repräsentieren denselben Willen zur Macht. Beide, Mensch und Maschine, unterwerfen sich nicht gegenseitig, sondern werden zunehmend ununterscheidbar. Jünger sagt die Entwicklung einer ›Organischen Konstruktion‹ voraus: Die Maschinerie erreicht in manchen Gebieten in Jüngers Augen schon zu seiner Zeit organischen Status und der zeitgemäße Mensch ist derjenige, der sich selbst als Maschine versteht. Jünger sieht nun in diesem Fakt des Todes des autonomen Individuums, das sich freiwillig den Sachzwängen unterwirft, eine Entwicklung der Moderne, die auf dem Papier von der Aufklärung der Menschenrechte stets missbilligt wurde, die jedoch in Wirklichkeit durch deren Hervorbringung des vereinzelt Menschen und die totale Auslieferung an den modernen Hobbes'schen Staat sowie durch den mit dem Besitzindividualismus gestarteten Kapitalismus Stück für Stück überhaupt möglich gemacht wurde. Die Ununterscheidbarkeit der Mensch-Maschine ist ein dialektisches Ergebnis der Aufklärung, hinter dem die Gestalt des Arbeiters sichtbar wird. Jüngers These ist letztlich eine heroisch-realistische Wendung einer altbekannten Anthropologie, die schon Hobbes zu seinem Gesellschaftsvertrag führte und die auch der bekannte Julien Offray de La Mettrie einst auf den Punkt brachte:

»Folgern wir also kühn, daß der Mensch eine Maschine ist, und daß es auf dem ganzen Weltall nur eine einzige verschieden modifizierte Substanz gibt.«²⁰⁹

209 De la Mettrie, Julien Offray: *Der Mensch eine Maschine*, Leipzig: Dürr 1909, S. 66.

Diese Parallelisierung von Mensch und Maschine, welche de La Mettrie den schärfsten Widerspruch seiner aufklärerischen Zeitgenossen bescherte, ist in Jüngers Augen bei der Betrachtung der *wirklichen* Effekte der Aufklärung letztlich sogar deren tiefstes Ergebnis. Ähnlich wie in jeder Epoche, so argumentiert Jünger, sind der Mensch und seine Technik beide jeweils im Magnetfeld eines Willens zur Macht, einer Gestalt. Mit der rasanten technologischen Entwicklung des letzten Jahrhunderts wird daher folgerichtig auch ein neuer Mensch einhergehen, dessen erste Ansätze im Antlitz des Frontsoldaten und des Lenin'schen Proletariers sichtbar werden. Hier verbindet sich nun Jüngers noch etwas konfuse Anthropologie aus *Der Kampf als inneres Erlebnis* mit der *homme machine*: Was gestaltmäßig Notwendigkeit einer jeden Epoche ist – die höhere Parallelität von Mensch und Technik – zeigt sich dem Einzelnen heute im Interregnum, im Übergang zwischen den Zeitaltern, im Nichts, das zwei Epochen trennt, als große heroische Selbstüberwindung durch das *Akzeptieren* und sich selbst In-Dienst-Stellen für einen Willen zur Macht, der meinen Körper vielleicht vernichten wird – der mich jedoch durch diese Teilhabe an der Macht loslöst und von meiner weltlichen Beschränktheit befreit. Technik ist Ausdruck eines *Willens zur Macht* der Gestalt und keines Subjekts. Die Gestalt zeichnet sich dadurch aus, dass sie dem Bereich der Metaphysik verhaftet ist. Selbstbehauptung und Herrschaft kann für den modernen Menschen somit nur bedeuten, nicht zu versuchen, die Eigengesetzlichkeit der Technik zu brechen, sondern Teil des dahinter liegenden Willens zur Macht zu werden, indem er die Gestalt des Arbeiters repräsentiert und sich als *Typus* akzeptiert. »Heroischer Realismus« ist die Lehre, die Realität der Mobilisierung der Welt durch die Gestalt des Arbeiters zu *sehen*, sie zu *akzeptieren*, aber sich gleichzeitig nicht einfach nur als *Opfer* dieser Entwicklung zu beweinen, sondern sie zu *bejahen* und sich als aktiver *Träger des Schicksals* zu sehen.

5.3 Satz drei des biopolitischen Typus politischen Denkens

Das autonome Subjekt ist eine Schimäre.

Der biopolitische Ansatz zeichnet sich in seiner spezifischen Perspektive auf das autonome Subjekt aus. Aus dieser Perspektive erscheint das Kant'sche Subjekt als historischer Ausdruck eines Willens zur Macht. Das Subjekt ist keine anthropologische Grundkonstante oder Ausfluss der Vernunft, sondern Instrument eines Willens zur Macht, der seit zweihundert Jahren einen Willen zur Mobilisierung aller Lebenskräfte darstellt.

Jüngers Frontsoldat und Arbeiter ist als letzte historische Konsequenz dieses Willens zur Macht zu verstehen. Für eine echte Emanzipation und echte Autonomie des Einzelnen muss man dieses autonome Subjekt entlarven und sterben lassen. 1932 sieht Jünger diese Emanzipation in der Annahme des Schicksals, also im heroischen Realismus. Das unterscheidet ihn von Foucault, der eher Aufstände der unterdrückten Körper und Lüste herbeisehnt. Schon ein Jahrzehnt später wird Jünger diesen Heroismus als Ausdruck eines historischen Irrtums revidieren. In ihren Spätwerken werden Foucault und er sich wieder treffen. Michel Foucaults ›Sorge um sich‹ und Ernst Jüngers *Waldgänger* sind beides sehr ähnliche Suchbewegungen nach post-humanistischen Wegen der Selbstbehauptung und Systemkritik.²¹⁰

210 Vgl. hierzu Franken, Andreas: Macht und Ethos. Eine Analyse von Foucaults Suchbewegung nach Kritikformen, Dissertation, online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/11706>.