

Nasser Ahmed

# ZWISCHEN BIOMACHT UND LEBENS- MACHT

Biopolitisches Denken  
bei Michel Foucault  
und Ernst Jünger

[transcript] Edition Politik

Nasser Ahmed  
Zwischen Biomacht und Lebensmacht

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1

[https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen\\_qualitaetsstandards\\_oabucher/](https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabucher/)

**Hauptsponsor:** Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)

**Vollponsoren:** Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universi-

tätsbibliothek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz · Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich

**Sponsoring Light:** Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg

**Mikrosponsoring:** Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

**Nasser Ahmed** (Dr.), geb. 1988, studierte und promovierte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg im Bereich der Politikwissenschaften. Er hatte Lehraufträge am Lehrstuhl für Politische Philosophie, Theorie und Ideengeschichte inne und ist seit 2014 ehrenamtliches Mitglied des Nürnberger Stadtrates.

Nasser Ahmed

# Zwischen Biomacht und Lebensmacht

Biopolitisches Denken bei Michel Foucault und Ernst Jünger

[transcript]

Der ursprüngliche Titel dieser Arbeit lautet: »Perspektiven eines biopolitischen Typus. Zwischen Biomacht bei Michel Foucault und Lebensmacht bei Ernst Jünger.« Eingereicht an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg zur Erlangung des Doktorgrades Dr. phil.

### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

**Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld**

© Dr. Nasser Ahmed

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5663-3

PDF-ISBN 978-3-8394-5663-7

EPUB-ISBN 978-3-7328-5663-3

<https://doi.org/10.14361/9783839456637>

Buchreihen-ISSN: 2702-9050

Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter [www.transcript-verlag.de/vorschau-download](https://www.transcript-verlag.de/vorschau-download)

# Inhalt

---

<b>Danksagung .....</b>	11
<b>1. Einleitung .....</b>	13
1.1 Begründung der Arbeit.....	13
1.2 Die textanalytisch-typologische Methode .....	21
1.2.1 Erörterung der textanalytisch-typologischen Methode .....	21
1.2.2 Methodologische Verortung zwischen Geistes- und Ideengeschichte .....	28
1.2.3 Beitrag zum historisch-politischen Diskurs des Liberalismus.....	31
1.2.4 Zwischenfazit .....	34
1.2.5 Implikationen für die konkrete Vorgehensweise .....	35
1.2.6 Über den Mehrwert einer solchen Studie .....	37
1.3 Aufbau der Arbeit.....	39
<b>2. Das Ende der Geschichte und die Genealogie .....</b>	43
2.1 Zwischen Nietzsche und Foucault: der Anspruch der Gegen-Geschichte .....	43
2.2 Zwischen Nietzsche und Spengler: Leben in Form .....	56
2.3 Zwischen Nietzsche und Jünger: Ende der Geschichte? .....	63
2.3.1 Geschichtsphilosophie des Arbeiters .....	66
2.3.2 Jüngers Festhalten an der Genealogie .....	72
2.4 Zusammenfassung .....	84
<b>3. Biomacht: die Mobilmachung des Lebens .....</b>	89
3.1 Biomacht I – Michel Foucault .....	90
3.1.1 Disziplinartechnik und Biomacht .....	90
3.1.2 Die Biomacht und die Geschichte der Gouvernementalität.....	100
3.1.3 Zwischenfazit: Biomacht als liberale Gouvernementalität .....	112
3.2 Biomacht II – Ernst Jünger .....	116
3.2.1 Unterwerfung des Individuums unter die Ziffer .....	116
3.2.2 Lebensmacht und Todesmacht .....	120
3.2.3 Totale Mobilmachung in der Zentralmetapher des elektrischen Stromkreises .....	122

3.2.4	Lebensmacht und Kulturkritik .....	128
3.2.5	Zwischenfazit: Jüngers radikale Selbstbehauptung im biopolitischen Zeitalter .....	136
3.3	Satz eins des biopolitischen Typus politischen Denkens .....	140
<b>4.</b>	<b>Gegen die Rationalität der Moderne .....</b>	<b>143</b>
4.1	Der Angriff auf die Rationalität I – Michel Foucault .....	143
4.1.1	Foucaults Archäologie als Ausklammerung des Normativen .....	143
4.1.2	Über die diskursiven Regelmäßigkeiten.....	150
4.1.3	Archiv und Aussage .....	153
4.1.4	Paul Veyne: Foucault, der radikale Positivist .....	157
4.1.5	Die kalte Rationalität der Moderne und der Wahnsinn .....	162
4.1.6	Zwischenfazit: Rationalität als diskursive Praktik und Ausdruck von Kämpfen .....	167
4.2	Der Angriff auf die Rationalität II – Ernst Jünger.....	169
4.2.1	Über die Schwelle der Rationalität des Bürgertums .....	169
4.2.2	Der totale Raum .....	173
4.2.3	Gestalt statt Vernunft .....	177
4.2.4	Die Rationalität und der Totalitarismus der Moderne .....	183
4.2.5	Wille zur Macht statt Vernunft .....	193
4.2.6	Zwischenfazit: Angriff auf die bürgerliche Vernunft .....	202
4.3	Satz zwei des biopolitischen Typus politischen Denkens .....	205
<b>5.</b>	<b>Das Subjekt als Schimäre .....</b>	<b>207</b>
5.1	Das Subjekt als Schimäre I – Michel Foucault .....	212
5.1.1	Der Mensch als Anker der modernen Rationalität .....	212
5.1.2	Der Mensch als Produkt der modernen Disziplinarmacht .....	218
5.1.3	Foucaults Vitalismus.....	234
5.1.4	Vitalismus und Biopolitik.....	241
5.1.5	Zwischenfazit: Foucaults Positivismus des Körpers .....	245
5.2	Das Subjekt als Schimäre II – Ernst Jünger .....	251
5.2.1	Typus und Gestalt.....	251
5.2.2	Gestalt als Wirklichkeit .....	253
5.2.3	Morphologie und Ästhetik: das Sehen von Gestalten.....	259
5.2.4	Der Typus .....	269
5.2.5	Zwischenfazit: Der Typus als Ergebnis der Aufklärung .....	284
5.3	Satz drei des biopolitischen Typus politischen Denkens .....	290
<b>6.</b>	<b>Krieg statt Verständigung.....</b>	<b>291</b>
6.1	Krieg statt Verständigung I – Michel Foucault .....	291
6.1.1	Foucaults Machtbegriff(e) .....	291

6.1.2	Der Wille zum Wissen .....	298
6.1.3	Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln .....	307
6.1.4	Zwischenfazit: Das Politische kann nur Kampf sein .....	315
6.2	Krieg statt Verständigung II – Ernst Jünger .....	318
6.2.1	<i>In Stahlgewittern</i> - zwischen Heldenepos und dem Abgrund der Moderne .....	319
6.2.2	Zwischen Ilias und Ypern.....	331
6.2.3	Krieg als anthropologische Grundkonstante .....	333
6.2.4	Leben heißt Töten .....	336
6.2.5	Die totale Mobilmachung .....	343
6.2.6	Exkurs: Ungeahnte Parallelen mit Walter Benjamin.....	357
6.2.7	Zwischenfazit: der doppelte Krieg – als Elementares und Totales .....	360
6.3	Satz vier des biopolitischen Typus politischen Denkens .....	362
7.	<b>Zusammenfassung der Ergebnisse</b> .....	363
8.	<b>Bibliographie</b> .....	377



*Für Michaela*

لسليمان



## Danksagung

---

Ein Buch schreibt man nicht im luftleeren, der Welt enthobenen Raum. Es ist Produkt der Arbeit eines Einzelnen – und gleichermaßen gilt auch hier: wir stehen auf den Schultern von Riesen. Nicht nur inhaltlich knüpft dieses Buch, das unter dem Titel *Perspektiven eines biopolitischen Typus. Zwischen Biomacht bei Michel Foucault und Lebensmacht bei Ernst Jünger* als Dissertation an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg eingereicht wurde, daher an der Vorarbeit Vieler an – davon zeugt die ausführliche Bibliographie am Ende des Buches. Doch auch viel profanter hängt eine Dissertation vom Wohlwollen, der Förderung und auch finanziellen Unterstützung anderer Menschen und Institutionen ab.

Allen, die es gerade mir als Arbeiterkind und Kind von Bürgerkriegsflüchtlingen ermöglicht haben, diesen Bildungsweg bis zur Promotion gehen zu können, bin ich zu unendlichem Dank verpflichtet. Zuvorster dankt ich natürlich meiner geliebten Michaela, die mich auf dem Weg bis zu diesem fertigen Buch durch alle Höhen und Tiefen des Schreibens begleitet und unterstützt hat. Ohne Dich wäre es nie möglich gewesen!

Ausdrücklich danke ich meinen Eltern, die daran glaubten: wer fleißig ist, kann in Deutschland etwas erreichen. Sie motivierten mich immer, zu lernen und alles zu geben. Ich danke ebenso meiner Patenfamilie, dank der ich viele Chancen in einem für meine Familie fremden Land erhielt. Und danke an meinen Bruder, auf den ich mich immer verlassen kann.

Mein Dank gilt aber auch ausdrücklich der Friedrich-Ebert-Stiftung, ohne deren Stipendium weder mein Studium noch meine Doktorarbeit möglich gewesen wären. Ihre Arbeit im Sinne der Chancengerechtigkeit und des sozialdemokratischen Aufstiegsversprechens ist von unschätzbarem Wert!

Die Promotion an der FAU hat mir Prof. Dr. Clemens Kauffmann ermöglicht. Leider ist er während der Betreuungszeit viel zu früh verstorben. Ich habe ihm viel zu verdanken. Nicht zuletzt einen kritisch geschärften Blick für problematische Denkstrukturen, die unsere liberale Demokratie gefährden. Ebenso gilt mein Dank meinem Zweitbetreuer Prof. Dr. Herb sowie Prof. Dr. Dr. Heiner Bielefeldt, der in der schwierigen Situation die Betreuung meines Promotionsverfahrens übernommen und bis zum erfolgreichen Ende geführt hat.

Auf dem Weg bis zum hier vorliegenden Band haben mich Freunde und Familienmitglieder mit Rat, Korrekturhinweisen und kritischem Feedback unterstützt. Danke euch für diesen freundschaftlichen und kollegialen Beitrag!

Zudem weiß ich es zu schätzen, dem Bayerischen Promotionskolleg Politische Theorie angehört zu haben. Die kritische, akademische Begleitung meiner Arbeit stellte eine große Bereicherung dar.

*Dr. Nasser Ahmed  
Nürnberg, im August 2021*

# 1. Einleitung

---

## 1.1 Begründung der Arbeit

»Unsere Väter hatten vielleicht noch die Zeit, sich zu beschäftigen mit den Idealen einer objektiven Wissenschaft und einer Kunst, die um ihrer selbst willen besteht. Wir dagegen befinden uns ganz eindeutig in einer Lage, in der nicht dieses oder jenes, sondern *in der die Totalität unseres Lebens* [Hervorhebungen N. A.] in Frage steht. Das macht den Akt der Totalen Mobilmachung erforderlich, die an jede personelle und materielle Erscheinung die brutale Frage nach der Notwendigkeit zu stellen hat.«<sup>1</sup>

*Ernst Jünger, Der Arbeiter, 1932*<sup>2</sup>

»Wenn der Völkermord der Traum der modernen Mächte ist, so nicht aufgrund einer Wiederkehr des alten Rechts zum Töten, sondern eben weil sich die Macht auf der Ebene des Lebens, der Gattung, der Rasse und der Massenphänomene der Bevölkerung abspielt. [...] Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen *Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht* [Hervorhebungen N. A.].«

*Michel Foucault, Der Wille zum Wissen, 1976*<sup>3</sup>

Diese beiden Zitate markieren den Anfangspunkt einer mehrjährigen Forschung, die dieser Studie zugrunde liegt. Es sind nur wenige Sätze, die zumindest den Autor der vorliegenden Arbeit mit Verwunderung zurückließen. Freilich röhrt diese daher, wer die beiden eingangs Zitierten sind: zwei Männer, die im selben Jahrhundert lebten, doch unterschiedlicher nicht sein könnten. Ernst Jünger, der deutsche,

---

1 Sämtliche Auszeichnungen und Hervorhebungen bei den in dieser Arbeit aufgeführten Zitaten wurden, soweit nicht anders kenntlich gemacht, bereits innerhalb des jeweiligen Zitats verwendet.

2 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 210.

3 Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 133-138.

faschistische Militarist und Weltkriegsveteran auf der einen Seite und Michel Foucault, der linke französische Provokateur, der den abendländischen Denksystemen der Moderne den Krieg erklärte, auf der anderen Seite. Letzterer ist ein inspirierendes Vorbild des Autors dieser Zeilen, Ersterer als Feind der Demokratie eher das genaue Gegenteil. Es verbanden sich sofort vier Fragen im Zusammenhang mit diesen beiden Zitaten:

- a) Was meinen Ernst Jünger und Michel Foucault, wenn sie davon sprechen, dass die Totalität unseres Lebens als Lebewesen auf dem Spiel steht?
- b) Sprechen die beiden Autoren denn überhaupt vom selben Phänomen?
- c) Welche Implikationen für die Frage des Politischen hat diese Erkenntnis?
- d) Was sagt das über die ideengeschichtliche Einordnung der politischen Theorie der beiden und derjenigen, die ebenso denken?

#### a) Leben auf dem Spiel

Zu diesem Punkt lässt sich sagen, dass Jünger diese beschriebene Zeitdiagnose im Zusammenhang mit der Begründung seiner metaphysischen Gestaltphilosophie herausarbeitete. Die Vorarbeit hierzu leistete er in seinem sehr bekannten Beitrag zu einem Sammelband namens *Die totale Mobilmachung*<sup>4</sup> im Jahre 1930. Jünger ordnet den Ersten Weltkrieg im Gesamtzusammenhang einer strategisch, aber aper-sonal verlaufenden, zunehmenden Einspannung des Lebens in die Verwertungs-maschinerie der kalten Rationalität der Moderne ein. In einer Abwendung von sei-ner radikal nationalistischen Publizistik der späten 1920er Jahre kommt Jünger in *Der Arbeiter* 1932 zu dem Schluss, dass diese zunehmende Verwertungslogik sich nicht nur in der Beschlagnahme des Individuums durch den Staat zeigt, sondern vor allem durch gesellschaftliche, institutionelle und ästhetische Diskurse. Seine Pointe liegt nun darin, dass sowohl die Rationalität der Aufklärung, die Mobili-sierung durch liberale Führungsschichten im Sinne einer Förderung der indus-triellen Revolution als auch nationalistische und in einer hervorragenden Weise auch kommunistische Mobilisierungen letztlich allesamt einer gleichen Logik fol-gen: einer zunehmenden Freisetzung von Lebensenergien und die Verschmelzung des Lebens mit der Technik.<sup>5</sup> Ziel sei die prometheisch-faustische »Meisterung des

---

4 Der Begriff »Totale Mobilmachung« wird in der vorliegenden Arbeit durchgängig als Eigenna-me behandelt und daher im Fließtext großgeschrieben. Wenn hingegen, wie in diesem Fall, Ernst Jüngers Aufsatz von 1930 gemeint ist, folgt diese Arbeit der Kleinschreibung des Autors: »totale Mobilmachung«. Damit folgt diese Arbeit Jüngers eigener Verwendung. Während er den Begriff 1930 in seinem Aufsatz noch klein schreibt, nutzt er ihn in seinem Großessay *Der Arbeiter* 1932 und fortan durchgängig in der großgeschriebenen Variante (siehe Zitat Nr. 1).

5 Vgl. hierzu Kapitel 3.2 dieser Arbeit.

Erdkreises<sup>6</sup>, wie es Heidegger formuliert hat. Jüngers politische Implikationen – das Fordern eines totalitären Arbeitsstaates – begründet er mit dem Sehen dieser Beschlagnahme des Lebens durch die metaphysische Gestalt des Arbeiters.

Foucault hingegen ist 1976 auf der Suche nach einer Machttheorie, welche es ihm erlaubt, Formen moderner Macht besser zu verstehen. Zu diesem Zeitpunkt hat Foucault einen strategisch-militärischen Zugang zur Macht gewählt: »Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.<sup>7</sup> Macht ist Ergebnis von Kämpfen um Hegemonie. In seinen Vorlesungen zur Gouvernementalität 1978/79 führt Foucault den Zusammenhang zwischen Kriegshypothese und Biomacht aus: im Abendland sei historisch ein umkämpfter Diskurs entbrannt über das *richtige Regieren*, welcher sich von der philosophischen Frage nach dem guten Leben absetzte. Der moderne Souverän im Sinne der *patria potestas* entwickelt sich durch umkämpfte Diskurse zum Souverän des *ratio status* und durch Reformation, Kriege und Revolutionen nimmt er disziplinartechnische und biopolitische Formen der Dressur der Körper sowie Regulierung der Bevölkerung in sich auf. Um als Souverän zu überleben, greift die moderne Macht die *zweite Natur* der Gesellschaft auf, deren Leben zur Grenze der Machtfülle und zum *Sinn* der Macht wird. Den Souverän gibt es im liberalen Rechtsstaat nur im Namen des Volkes und politisch-ökonomisch nur im Namen der Gesellschaft. Foucault führt nun aus, wie sich diese Konstruktion der Gleichsetzung von Souveränität und vital-verstandener Logik der Gesellschaft verselbstständigt. Ohne die Einschreibung der ›Sorge um das Leben der Gesellschaft‹ in die souveräne Macht seien Phänomene wie die Totale Mobilmachung, der hygienisch-pathologische Nationalsozialismus und auch der Stalinismus nicht zu verstehen.<sup>8</sup> Foucaults Analytik der Macht ist der Versuch, diese zunehmende Vereinnahmung der Macht über das Leben in der Moderne sichtbar zu machen und den vielen lokalen Widerständen gegen sie ein Instrument an die Hand zu geben, sie zu kritisieren.

›Biomacht‹ ist für Foucault der Name für einen Zustand der Machtverhältnisse in der Moderne. Sie legitimiert sich durch den gerade beschriebenen Auftrag des Souveräns im Namen der Gesellschaft und hat eine zunehmende Macht über das Leben zur Folge. Im Laufe dieser Studie wird sich herausstellen, dass dies dieselbe

6 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

7 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 94.

8 Vgl. hierzu Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Vorlesung am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. Eine tiefere Auseinandersetzung mit der *Geschichte der Gouvernementalität* findet sich in dieser Arbeit in Kapitel 3.1.

Zeitdiagnose ist, die Jünger auch in *Der Arbeiter* vorträgt und an einer Stelle als ›Lebensmacht‹ bezeichnet.<sup>9</sup> Sowohl Ernst Jünger 1932 als auch Michel Foucault 1976 führen diese Zeitdiagnose im Rahmen ihrer Suchbewegung nach Selbstbehauptung für das Individuum an. Beide sind feinfühlige Diagnostiker eines Jahrhunderts der großen Katastrophen. Ihre Suche nach Selbstbehauptung und Emanzipation ist ohne die Katastrophen des totalen Kriegs, des Faschismus, des Stalinismus und die vielen anderen Suchbewegungen nach revolutionärer Befreiung ihrer Zeit nicht zu verstehen. Es eint sie die Einsicht, dass der Liberalismus bzw. der liberale Begriffsrahmen in der Philosophie nicht die Lösung für die Frage nach der Emanzipation des ›Selbst‹ sein kann. Biographisch betrachtet hat dies wohl sehr unterschiedliche Gründe und geht auf verschiedene Einflüsse zurück. Der Frontsoldat und berühmte Kriegsautor Jünger »ruht« wie ein Fisch im Wasser ultrarechter/nationalbolschewiker Diskurse der Weimarer Republik und schreibt die erste Demokratie auf deutschem Boden mit hinfort. Trotz fanatischem Eifer als ›Neo-Nationalist‹ in den 1920er Jahren erschöpft sich Jüngers Suchbewegung nach Selbstbehauptung nicht im Phantasma des völkischen/arischen Übermenschen-Mythos. Er versucht einen Mittelweg zu finden zwischen einer nationalistischen und marxistischen Revolution. Beiden Seiten will er die Augen öffnen. Die wahre Revolution erreiche man nur durch das »Sehen von Gestalten«.<sup>10</sup> Konkret durch das Sehen der Gestalt des Arbeiters, die sich hinter den liberalen, proletarischen und nationalen Revolutionen entwickelt hätte. Dem bourgeois, proletarischen und nationalistischen Mythos der Geschichte stellt Jünger einen eigenen Mythos entgegen, der tatsächlich in der Lage sein soll, den Menschen zu befreien. Hierfür wagt sich Jünger an eine »freedom ablaze« (eine Freiheit in Flammen), wie es Leon Niemoczynski und Kevin Södergren so schön auf den Punkt gebracht haben: Jünger steckt den liberalen Begriffsrahmen in Brand, er reinigt Kommunismus und Nationalismus vom Rationalismus der Moderne mit dem Ziel der existentialistischen Befreiung des Individuums. Und hierin, so Niemoczynski und Södergren,

---

9 Es handelt sich hierbei um eine zentrale Forschungshypothese dieser Arbeit. Biomacht und Lebensmacht werden im Laufe dieser Arbeit daher synonym verwendet. Die Begründung hierfür wird in Kapitel 3.2 dieser Arbeit erbracht werden. Biomacht/Lebensmacht sind jedoch von der Biopolitik zu unterscheiden. Während die Biomacht in Foucaults Werk für eben jene neue Art der Gouvernementalität steht, für ein ›Paradigma der Machttechnologien (nicht nur die Regierung betreffend), so steht die Biopolitik für ein ganz praktisches Set an Policy-Interventionen an der Bevölkerung wie am Körper im Zusammenhang mit dem neuen Machtparadigma. Biopolitische Interventionen sind etwa die Einführung von kollektiven Versicherungssystemen oder Impfungen (Variolation und Vakzination) im 19. Jahrhundert.

10 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 44.

liegt eine entscheidende Parallele zwischen Jünger und Foucault: Auch Michel Foucault wird den liberalen Begriffsrahmen ähnlich in Brand stecken.<sup>11</sup>

Biographisch kann man Jünger und Foucault keineswegs vergleichen. Foucault ist prominenter Vertreter einer Generation junger Linker nach 1945 in Frankreich. Wie viele andere ist auch er vom ›Scheitern‹ der studentischen Revolten vom Mai 1968 frustriert. Das Konzept der Biomacht und ihres machttheoretischen Vorgängers der Kriegshypothese<sup>12</sup> sind Reaktionen auf ebenjenes Scheitern, das Foucault auch als Scheitern der Intellektuellen und ihrer Theorien versteht. Foucault schreibt gegen die französischen Kommunisten an, denen er sich vormals noch zugehörig fühlte, gegen die Sinnlosigkeit des Strukturalismus, dem er sich weitestgehend noch zuordnen ließ, etwa in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961), gegen Phänomenologie und Hermeneutik seiner Lehrer und Vordenker<sup>13</sup> (etwa Jean Hyppolite), gegen liberale Vertreter des Kontraktualismus genauso wie gegen die ›Kritische Theorie‹ etwa eines Jürgen Habermas. Foucault hat nie einen Hehl daraus gemacht, dass er seine Aufgabe als Intellektueller darin sah, Partei zu ergreifen für die *Anteillosen*, wie sie Jacques Rancière nannte.<sup>14</sup> Ihn trieb die Selbstbehauptung der seit dem Zweiten Weltkrieg neu aufgekommenen Subjekte des Widerstands an. Foucaults theoretisches Werk ist ohne den Blick auf sein politisches Engagement für Schwule, Gefangene, Frauen, Ausländer, Psychiatrisierte und Diskriminierte nicht zu verstehen. Foucault geht es um eine theoretische Aufrüstung der neu entstandenen sozialen Bewegungen überall im ›Westen‹. Und vor allem nach 1968 geht es ihm um die Korrektur von theoretischen Fehlern und Engführungen der klassischen genauso wie der neuen Linken. Um zu einer Machttheorie zu kommen, die ebendiese Aufrüstung der neuen sozialen Bewegungen leisten kann, entzündet auch Foucault den liberalen Begriffsrahmen, der immer noch die Theorien der neuen Linken durchzögert und damit die Herrschaft der Bourgeoisie festigt.<sup>15</sup>

›Biomacht‹ ist der Name für einen Zustand der Machtverhältnisse in der Moderne und man erkennt sie an einem genealogischen statt eines historistischen oder geschichtsphilosophischen Zugangs zur Geschichte. Das Schlagwort *Biomacht* ist verwandt mit dem Schlagwort *Nietzsche*. So verwundert es auch nicht, dass zu den jeweiligen Zeitpunkten, als das Konzept der Lebensmacht bzw. Biomacht in ihrem Werk auftaucht (1932 und 1976), Jünger und Foucault sich intensiv mit dem

<sup>11</sup> Vgl. Niemoczynski, Leon/Södergren, Kevin: Freedom Ablaze: Ernst Jünger and Michel Foucault's Concept of Force, in: pli. The Warwick Journal of Philosophy 17, 2006 (S. 84-97).

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Kapitel 6 dieser Arbeit.

<sup>13</sup> Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu das Gespräch von Michel Foucault mit Jacques Rancière: 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. (S. 538-550).

<sup>15</sup> Vgl. hierzu das Kapitel 6.1 dieser Arbeit.

Spätwerk Friedrich Nietzsches auseinandersetzen. Nietzsche hält Einzug in das Denken von Jünger und Foucault, als beide ebenjene radikale Kritik des liberalen Begriffsrahmens jenseits der linken und rechten Theoriestrände ihrer Zeit zu etablieren versuchen. Ausgangspunkt ihres Denkens der Biomacht ist die Nietzscheanische Kritik des liberalen Begriffsrahmens. Dieser kritisierte Begriffsrahmen beinhaltet konkret gesprochen die Subjektpphilosophie, die Kant'sche Vernunftkritik, den humanistischen Rationalismus der Aufklärung, kontraktualistische Theorien des Politischen und schließlich die Hegel'sche Geschichtsphilosophie.<sup>16</sup> Beide greifen Nietzsche auf, doch – wenig verwunderlich bei dem so multivalenten Denker Nietzsche – greifen sie seinen *Willen zur Macht* sehr unterschiedlich auf. In *Kapitel 2* der vorliegenden Studie wird dieser Unterschied aufgezeigt. Doch bei allen Unterschieden: Ausgangspunkt der Biomacht ist die Genealogie Nietzsches. Sowohl Jünger als auch Foucault nehmen die genealogische Perspektive ein, um den liberalen Begriffsrahmen außer Kraft zu setzen.

#### b) Biomacht = Lebensmacht?

Es stellt sich nun die Frage, ob b) Jünger und Foucault denn von derselben Biomacht sprechen. Sind die eingangs aufgezeigten Zitate vielleicht nur auf den ersten Blick parallel zu lesen? Die vorliegende Studie wird belegen, dass es sich hier um daselbe Phänomen handelt. Das haben die vergangenen Zeilen schon angedeutet. Zwar verfolgen Jünger und Foucault unterschiedliche theoretische und politisch-praktische Ziele, doch beide argumentieren in einer ähnlichen Art und Weise und legen verblüffend ähnliche Phänomenologien einer in der Moderne zunehmend biopolitischen Macht über das Leben vor. Da Jünger und Foucault in klassischen Einteilungen des politischen Denkens weit voneinander entfernt stehen, tendiert man dazu, diese Übereinstimmung eher als nebensächlich abzutun. Die vorliegende Arbeit geht einen anderen Weg. Die zeitkritische Diagnose einer zunehmend gefährlichen, biopolitischen Macht über das Leben steht im Werk der beiden an solch zentraler Stelle, dass es nicht möglich ist, sie als nebensächlich abzutun. Zudem hat diese Zeitdiagnose in der politischen Theorie inzwischen auch weit über Michel Foucault hinaus an Popularität gewonnen und wurde etwa durch Giorgio

---

<sup>16</sup> Um den biopolitischen Typus des politischen Denkens zu konstruieren, sind die Kapitel dieser Arbeit nach dem hier kritisierten Begriffsrahmen und seinen Bestandteilen sortiert. Die Begründung hierfür folgt im Laufe dieser Einleitung noch. Die Arbeit beginnt mit der Kritik der Geschichtsphilosophie in *Kapitel 2*, geht über in die Entgegenstellung eines eigenen, biopolitischen Geschichtsverständnisses in *Kapitel 3*, geht in *Kapitel 4* auf die Kritik des Rationalismus ein, in *Kapitel 5* auf die Kritik des autonomen Subjekts und abschließend in *Kapitel 6* auf die Kritik an liberalen Konzeptionen des Politischen als Verständigung.

Agamben<sup>17</sup> oder auch Michael Hardt und Antonio Negri<sup>18</sup> weiter ausgebaut und zu einer Theorie ausgearbeitet.

#### c) Biomacht und die Frage nach dem Politischen

Die Diagnose, einen Hauptzug der modernen Macht in einer unsichtbaren, anonymen, apersonalen, nicht-juridischen und totalitären Vereinnahmung unseres Lebens zu sehen, geht mit einer konkreten Vorstellung des Politischen einher. Die Konstitution der politischen ›Welt‹ ist eine strategisch-militärische. Das Politische ist aus dieser Sicht als Ort von (physischen) Kämpfen, Hegemonien und der Logik von Freund und Feind zu verstehen. In der vorliegenden Arbeit wird – unter Rekurs auf die beiden Theoretiker der Biomacht – dieser Zusammenhang in *Kapitel 6* sichtbar gemacht.

#### d) Ideengeschichtliche Einordnung

Die letzte Frage ist es nun, welche diese Studie *umfassend* zu beantworten sucht. Die vorliegende Studie wird sich jedoch auch mit den vorgenannten Fragestellungen auseinandersetzen müssen. Frage a) muss erläutert werden, bei Frage b) braucht es einen Beleg und Frage c) ist mit *Kapitel 6* ein ganzes Kapitel gewidmet. Die parallele Lektüre der Zeitdiagnose der Biomacht und ihrer politischen Implikationen sind Ausgangspunkt dieser Arbeit, aber diese Arbeit erschöpft sich nicht in den ersten drei Fragestellungen. Sie beschäftigt sich mit dem Problem der ideengeschichtlichen Einordnung dieses Typus von politischem Denken. Wie schon angedeutet, sind diese Parallelen zwischen Jünger, Foucault und Agamben nicht richtig einzurorden mit klassischen Einteilungen des politischen Denkens. Mit herkömmlichen Kategorien wird einer tiefgehenden machtanalytischen und politisch-analytischen Identität der beiden Autoren nicht Rechnung getragen. Dies liegt an der Distanz der beiden Autoren in diesen Einteilungen. Aus ideengeschichtlichen Standardwerken kann dieser doch wichtige Zug der politischen Theoretisierung in keiner Weise gefasst werden. Genau an dieser Stelle sehe ich eine Lücke im Typologisierungssystem politischen Denkens in der Moderne. Denn es scheint mir mehr als nur zufällige Parallelen zwischen dem Konstrukt der Jünger'schen Lebens- und der Foucault'schen Biomacht zu geben. Beide stehen anscheinend auf derselben Seite einer entscheidenden Zweiteilung des politischen Denkens der Moderne. Bei dieser Zweiteilung geht es um eine grundlegende Frage des Verständnisses des Politischen in der Moderne, auf das es in der politischen Philosophie zwei entgegengesetzte Antworten gibt. Es geht um die Frage, ob das Politische eher eine Funktion

<sup>17</sup> Vgl. Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin: Suhrkamp 2015.

<sup>18</sup> Vgl. Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Empire, Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M.: Campus 2003.

der Verständigung und des Geistigen ist, oder ob das Politische eher eine Funktion des Krieges/Kampfes und des Körperlichen ist. Hier könnte eine trennende Linie durch das politische Denken in der Moderne gezogen werden, die Ernst Jünger und Michel Foucault derselben Seite zuordnen. Diese Linie zu ziehen, kann durch die dadurch entstehenden Idealtypen (Politisches als Verständigung, Geistiges – Politisches als Krieg/Kampf, Körperliches) helfen, politische Theorien in ihren Abstandsverhältnissen zu diesen beiden Polen neu einzuordnen und daraus Schlüsse zu ziehen. Diese Schlüsse würden quer zu den klassischen ideengeschichtlichen Einteilungen liegen. Die vorliegende Dissertation soll hierbei den ersten Schritt einer Typusbildung darstellen.

Mein Forschungsbegehr ist es somit, einen Typus des politischen Denkens herauszuarbeiten. Dafür ziehe ich sowohl Ernst Jüngers Lebensmacht als auch Michel Foucaults Biomacht für eine Textanalyse heran. Die konkrete Forschungsfrage lautet daher: Gehören die konträren Positionen Ernst Jüngers und Michel Foucaults demselben biopolitischen Typus des politischen Denkens an, der eine zunehmende Macht über das Leben als Signum der Moderne versteht und das Politische grundlegend vom Körper und vom Kampf her strukturiert? Oder anders formuliert: Kann man sowohl das politische Denken Jüngers als auch Foucaults auf derselbe Seite des biopolitischen Typus des politischen Denkens einordnen?

Aus methodologischen Gründen – so wird später noch ausgeführt – ziehe ich möglichst konträre Positionen heran, die ich trotzdem noch auf dieselbe Seite des zu bildenden Idealtyps stellen würde. Ernst Jünger und Michel Foucault eignen sich hierfür hervorragend. Von ihrer politischen Überzeugung her (der eine verstand sich als »Nietzscheanischer Marxist«, der andere als Speerspitze eines »Heroischen Realismus«) könnten Foucault und Jünger nicht weiter auseinanderliegen.

Zwischen Michel Foucaults *In Verteidigung der Gesellschaft* sowie *Der Wille zum Wissen* und Ernst Jüngers *Der Arbeiter* spannt sich ein Raum politischer Theoretisierung auf, der einen Angriff auf den liberalen Begriffsrahmen darstellt. In landläufigen Darstellungen des politischen Denkens, wie etwa in Jan-Werner Müllers *Das demokratische Zeitalter*<sup>19</sup> oder Walter Reese-Schäfers *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen*<sup>20</sup> erscheint dieser Typus des politischen Denkens nicht in dieser spezifisch biopolitischen Perspektive. Ernst Jünger kommt sowohl bei Müller als auch Schäfer gar nicht erst vor, Foucault hingegen mehr im Zusammenhang der Poststrukturalisten und als Kind der Bewegung von 1968 und nicht so sehr im biopolitischen Zusammenhang. Oder er kommt gar, wie bei Schäfer nur im Zusammenhang der Gouvernementalität des Neoliberalismus und somit als fähiger

<sup>19</sup> Vgl. Müller, Jan-Werner: *Das Demokratische Zeitalter. Eine Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2013.

<sup>20</sup> vgl. Reese-Schäfer, Walter: *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen*, München: Oldenbourg 2006.

Seismograph der internen Verschiebungen der liberalen zur neoliberalen Regierungskunst, aber nicht als Herausforderer des liberalen Macht/Wissen-Regimes vor. Das scheint mir ein Fehler zu sein. Unter anderem dieser soll anhand einer typologischen Vorgehensweise behoben werden.

## 1.2 Die textanalytisch-typologische Methode

Wenn nun in der vorliegenden Arbeit vom »Typus« die Rede ist, so gibt es hier zwei Bedeutungsebenen. Auf der einen Seite geht es um die Methode dieser Arbeit und auf der anderen um Ernst Jüngers Begriff des Typus, der in einem Verhältnis der abgestuften Rangordnung zur Gestalt steht. Die Jünger'sche Typik wird in *Kapitel 5.2.4* dargestellt. Gleich an dieser Stelle soll Missverständnissen vorgebeugt werden: Diese Arbeit macht sich Ernst Jüngers Methode und dessen Begriff nicht zu eigen, sondern trifft eigene methodologische Entscheidungen und verfolgt eine eigene Methode und ist als eine textanalytische Typenbildung zu verstehen. Ihr ganzes Ziel ist es, einen Typus aus zwei vordergründig widersprüchlich scheinen Textkorpora herauszulesen – letztlich handelt es sich hier um eine Vorarbeit für eine zu erstellende Typologie. Dieses Vorgehen wird auf den nächsten Seiten dargelegt.

### 1.2.1 Erörterung der textanalytisch-typologischen Methode

Die vorliegende Studie hat den Anspruch, eine typologische Ideengeschichte vorzubereiten. In der Regel greift die Ideengeschichte auf chronologische, begriffs geschichtliche oder problemorientierte Methoden zurück.<sup>21</sup> Die vorliegende Arbeit versucht, den typologischen Ansatz für die Ideengeschichte fruchtbar zu machen. Geschichte fordert die politische Philosophie heraus. Das historistische Vorurteil besagt, dass Geschichte das Denken präge und Denken daher stets relativ zur Zeit sei. Die Beschäftigung mit Ideen der Vergangenheit sei daher nur eine rein historische Angelegenheit und stets überholt. Oder in verschiedenen Formen wird an ihr bemängelt, sie sei herrschaftsstützend. Michel Foucault wird in seiner Aus einandersetzung mit (Ideen-)Geschichte in der *Archäologie des Wissens* wiederum dem Historismus eben das vorwerfen: die Macht zu stützen, anstatt alternative Geschichte, oppositionelle Geschichte oder Geschichte der unterdrückten Stimmen zu sein. Und später in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* wird er noch weiter gehen und sich für eine hegemoniale Geschichte der unterdrückten Leiber und Lüste ein-

---

<sup>21</sup> Vgl. Weber, Ralph: Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis, Göttingen: UTB 2014.

setzen.<sup>22</sup> Während folglich der Historismus das Problem aufhebt, indem er Ideengeschichte streng an »subjektiven« und einzigartigen Epochen bzw. an paradigmatischen Denkern der jeweiligen Zeit festmacht, deren Denken nicht über die Jahrhunderte vergleichbar sei mit heutigem, steht dem gegenüber die Fokussierung auf die Genese von Ideen, deren Entwicklung, deren Verzweigungen und deren Wirkmächtigkeit oder Wirkungslosigkeit auf die politischen Entscheidungen. Dem politisch-philosophischen Nachdenken über Ideen ist letztlich jede Grundlage entzogen, wenn Ideen nur streng als Kinder ihrer Zeit oder als Ausdruck hegemonialer Praktiken verstanden werden. Timothy Goering bezeichnet diese beiden grundlegenden Richtungen figurativ als Geistesgeschichte (kontextzentriert/materialistisch) und Ideengeschichte (idealisch).<sup>23</sup> Auf diese Unterscheidung wird diese Arbeit später wieder zurückkommen. Eine besondere Form der Ideengeschichte ist die Tradition der Nietzscheanischen Genealogie. Darunter versteht man, die letztere Ideengeschichte strategisch-hegemonial zu denken. Ideengeschichte bedeutet dann, den Machtkampf der Ideen bzw. den Machtkampf »hinter« den Ideen sichtbar zu machen. Und es geht um die Erforschung einer nicht-linearen und nicht-organischen Entwicklung von Ideen, folglich um die Betonung der *vielen parallelen* Herkunftsgeschichten anstelle eines monolithischen Ursprungs.<sup>24</sup>

Typologisch zu arbeiten heißt, einen Zwischenweg einschlagen zu wollen. Es bedeutet, von einer gewissen Konstanz der Methoden, Konzepte und Fragen in der Geschichte des politischen Denkens auszugehen. Das Typische in politischem Denken und politischen Theorien zu sehen, meint weder, den Epochenkontext überbewerten zu wollen, noch die Kraft von zeitlosen Ideen (ob nun idealistisch oder hegemonial) allzu sehr in den Vordergrund zu stellen. Die vorliegende Arbeit will eine Typologie vorbereiten.

Was heißt das konkret? Im Falle dieser Arbeit kann man es in etwa wie folgt auf den Punkt bringen: Das Politische vom Körper und vom Kampf her zu denken, erscheint aus dieser Perspektive als eine typische Antwort auf das Problem des Politischen – und sie erscheint nicht als epochal-alternativlos, aber gewissermaßen

<sup>22</sup> Vgl. hierzu Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973; Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Stingelin, Martin (Hg.): absolute Michel Foucault, Freiburg: orange Press 2009, S. 104 (S. 98-117).

<sup>23</sup> Vgl. Goering, D. Timothy: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 10 (S. 7-54).

<sup>24</sup> Vgl. Llanque, Marcus: Genealogie als ideengeschichtliche Methode und die Idee der Menschenrechte, in: Goering, D. Timothy (Hg.): (Hg.): Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 171-194.

als typisch *modern*.<sup>25</sup> Daher steht der hier vorgestellte Ansatz zwischen Ideengeschichte und Geistesgeschichte.

Anhand dieser Methode soll aufgezeigt werden, wie die klassischen Liberalen, die historischen Materialisten, aber auch Max Weber in seinem Zugriff auf das Politische genauso wie viele bedeutende Theoretiker, die das Politische aus dem philosophischen Gegenstandsbereich der Antike zogen, das Politische vom Körper und vom Kampf her dachten. Trotz der Vielzahl solcher Ansätze in der Moderne darf jedoch nicht vergessen werden, was im platonischen Bewusstsein der Antike noch transparent war: Es gibt mehrere Zugänge zum Politischen. Etwa einen über die Seele/Vernunft und einen über den Körper/Kampf. Es sind der Historismus und die Geistesgeschichte, die diese antike Unterscheidung als nicht mehr fruchtbar für unser heutiges Denken scheinen lassen. Die vorliegende Arbeit wählt den typischen Zugang zum Politischen mit der Absicht, die Alternative zwischen Verständigung und Kampf sowie Geistigem und Körperlichem als Ausgangspunkte für politisches Denken wieder zu öffnen und sichtbar zu machen. Der typologische Blickwinkel ermöglicht es, philosophische Grundentscheidungen jenseits von Epochen und von hegemonialen Prozessen sichtbar zu machen und sie für die philosophische Diskussion darüber zu öffnen. Er lässt sich somit eher dem ideengeschichtlichen Ansatz (im Sinne Timothy Goerings) zuordnen, behält jedoch eine Vermittlung zu kontextuellen Elementen und steht dadurch zwischen den beiden Varianten der Geistes- und Ideengeschichte, jedoch näher zur Letzteren.

Ziel dieser Studie ist es, mit der Vorbereitung für eine typologische Studie die Grundentscheidungen über die Frage des Politischen *in der Moderne* sichtbar zu machen. Ganz konkret geht es um den biopolitischen Typus des politischen Denkens, welcher spätestens im 20. Jahrhundert als eine Spielart des politischen Denkens vom Körper und vom Kampf her »aufgetaucht« ist. Diese Studie nimmt eine breit angelegte Textanalyse von Schlüsseltexten Michel Foucaults und Ernst Jüngers vor und wird hieraus einen Idealtypus formen, der neben weiteren Idealtypen stehen soll.

In verschiedenen Bereichen der Sozialwissenschaften sind typologische Methoden spätestens seit Max Weber geläufig. Bis auf wenige Ausnahmen, wie etwa

<sup>25</sup> Mir ist klar, dass der Begriff der Moderne selbst hoch umstritten und äußerst vieldeutig ist. Die vorliegende Arbeit wird auf den wissenschaftlichen Diskurs über die Moderne nicht eingehen können. Dieser Hinweis der Arbeit darauf, dass die Fokussierung auf Kampf und Körper ein typisch *modernes* Phänomen ist, ist trotzdem als Randnotiz für die weitere Arbeit mit dem hier erarbeiteten Typus des Politischen wichtig. Denn hier soll eine ansonsten nicht ganz transparente Voreinstellung des Autors sichtbar gemacht werden. Ich gehe nämlich implizit davon aus, dass entscheidende politische Theorien spätestens seit der Renaissance (und um einen Namen zu nennen: seit Machiavelli) ausmacht, dass sie vom Körper und vom Kampf her gedacht wurden.

Hermann Lübbes Beitrag zum Sammelband *Das Problem der Ordnung*, trifft dies jedoch für die Ideengeschichte nicht zu. In seinem Beitrag namens *Typologie der politischen Theorie* arbeitet Lübbe vier zeitlose Typen der theoretischen Positionierung zum *politischen Faktum* heraus: dem Faktum, dass jedes Regierungssystem eines der »Herrschaft des Menschen über den Menschen«<sup>26</sup> sei. Politisch nennt Lübbe jene Theorien seit der Antike, welche sich zu diesem entscheidenden politischen Faktum positionierten. Wieso wird geherrscht und ist dies legitim? Für Lübbe waren es die Sophisten, welche sich als erste auf diese Art mit der Ordnung auseinandersetzten. Ihre Analyse drehte sich um den pragmatischen Sinn bzw. um den konkreten Herrschaftswillen der Herrschenden. Der erste Typus politischer Theorien ist somit für Lübbe der sophistische, welcher (bei den Sophisten selbst weniger aus revolutionären als aus geistig-emancipatorischen Gründen) Herrschaft als Ausdruck des Interesses der Herrschenden darstellte.<sup>27</sup> Fürsten herrschen aus Eigennutz. Diesem Typus steht die diametral gegenläufige Antwort auf die Frage nach dem Warum der Herrschaft von Menschen über Menschen entgegen: Herrschaft im Sinne der Beherrschten.<sup>28</sup> Menschen brauchen Herrschaft. Die theoretische Begründung dieser Notwendigkeit der Herrschaft für die Beherrschten reicht von der klassisch-liberalen Argumentation der Überwindung des unerträglichen Naturzustands (Typus 2, bspw. Thomas Hobbes) bis hin zur Begründung von Herrschaft durch die Überwindung der menschlichen Eigenschaften, welche den Naturzustand überhaupt unerträglich machen: Die folgenden zwei Typen beschreibt Lübbe als Typen der Liquidation des Politischen.<sup>29</sup> Der erste Typus der Liquidation des Politischen erkennt das Grundübel des menschlichen Zusammenlebens in der Konkurrenz der Glücksvorstellungen. Ihr politisches Programm besteht in der Setzung einer Glücksvorstellung durch eine höhere Instanz und damit ginge das Absterben des Politischen einher. Dies ist der eschatologische Typus der terroristischen Moral, welchen Lübbe »[v]on Platon bis Natorp, von Campanella bis Marx«<sup>30</sup> erkennen will (Typ 3). Der letzte Typus ist der eschatologisch-technokratische (Typ 4). Die Herrschaft des Menschen über den Menschen werde unnötig in einer Gesellschaft, in der der Mensch die vollkommene Kontrolle über die Natur habe. Denn in diesem Fall fiele das »Ausbeutungsinteresse« weg. Dem geht die Analyse vorweg, dass die heutigen Ausbeutungsverhältnisse überhaupt ihren Grund erst darin hätten, dass das natürliche Ausbeutungsinteresse des Menschen

<sup>26</sup> Lübbe, Hermann: *Typologie der politischen Theorie*, in: Kuhn, Helmut/Wiedmann, Franz: *Das Problem der Ordnung*, Sechster deutscher Kongress für Philosophie München 1960, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1962, S. 77.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 81.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 86.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 91.

<sup>30</sup> Ebd., S. 79.

sich derzeit noch leichter die Menschen als die Natur Untertan machen könne. Eine Politik, welche die gesellschaftlichen Produktivkräfte so organisieren und optimieren könne, dass der Mensch die volle Kontrolle über die Natur hätte, würde der Herrschaft des Menschen über den Menschen den Boden final entziehen und wäre die einzige legitime.<sup>31</sup>

Für Lübbe wäre Ernst Jünger ein typisch eschatologisch-technokratischer Theoretiker (Typ 4) und Michel Foucault wohl am ehesten ein sophistischer (Typ 1). Lübbes Typologie ist zwar sehr hilfreich für die generelle Einordnung der Theoretisierungen von Regierung. Doch sie hat auch Schwächen. Sie kann das Phänomen der Biomacht nicht erfassen. Denn Jünger und Foucault eint, dass beide in ihrer Theoretisierung des Politischen nicht auf *legitime* Herrschaft (in Foucaults Duktus: juridische Macht) rekurrieren, sondern eine historisch-strategische Macht über das Leben entdecken, welche strikt post-souverän, apersonal und anonym zu verstehen ist. Das politische Faktum ist für beide eben nicht die Herrschaft von Menschen über Menschen, sondern ist durchzogen von der ›Herrschaft‹ eines Dispositivs über das Leben. Obwohl Lübbe typologisch arbeitet und somit zeitlose Aspekte in politischen Theorien betont, so kann er doch bestimmte politische Theorien in ihrer disruptiven Logik nicht erfassen. Dies hat zwei Gründe: erstens wegen seiner Reduzierung des Politischen auf das politische Faktum der Herrschaft des Menschen über den Menschen. Und zweitens, weil mit seinem Ansatz die Besonderheit postmoderner Theoretisierung nicht abbildungbar ist. Jüngers und Foucaults Biomacht kann man zwar jenseits der tiefgreifenden Brüche von 1917, 1918, 1945 und 1989 als *typisch* verstehen. Doch ohne 1789 und die industrielle Revolution sind sie zum Teil unverständlich. Sie theoretisieren das Politische vom Körper und vom Kampf her; diese Aspekte kann man sehr wohl typologisch bis in die Antike zurückverfolgen. Doch sie konstruieren ihre Theorie von einer zunehmenden post-souveränen, apersonalen und anonymen Macht über das Leben aus und diese ist mit dem *Problem der Moderne* unzertrennlich verwoben. Die Theorie der Biomacht ist ein Beitrag zu einem Diskurs über das Problem der Moderne oder anders ausgedrückt: Biomacht ist – ganz im Sinne Wolfgang Reese-Schäfers – politisch-ideengeschichtlich zu verstehen: als Beitrag für ein Modell zur Antwort auf offene Fragen des Liberalismus, der seit dem 19. Jahrhundert hegemonial geworden ist. In Kategorien der Biomacht zu denken, ist *typisch modern* und zugleich *typisch modernitätskritisch*.

Hermann Lübbes Typologie eignet sich folglich nicht als Maßstab für die vorliegende Studie. Welche Art der Typologie soll stattdessen verwendet werden? Die vorliegende Studie versucht eine *Typologie des Politischen in der Moderne textanalytisch vorzubereiten*. Politische Theorie versteht sie im Sinne Lübbes als Auseinandersetzung mit dem politischen Faktum. Doch das politische Faktum will sie nicht trennen von den epochemachenden Problemen, die neu auftauchen und Antworten

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 78f.

erfordern. Moderne politische Theorie ist nicht zu verstehen ohne die Krise der Souveränität, ohne das Aufkommen einer eigenständigen Rationalität, ohne das souveräne Subjekt und ohne die Geschichtsphilosophie. Politische Antworten zu geben bedeutet seither, sich zu diesen Herausforderungen zu positionieren. Hier argumentiert folgende Arbeit, dass Michel Foucault und Ernst Jünger im Rahmen ihrer politischen Theorien (Gestaltphilosophie und Genealogie) sich typisch biopolitisch zu den genannten modernen Fragen positionieren.

Methodologisch orientiert sich die hier vorgeschlagene Typologisierung des politischen Denkens an Max Weber. Weber war zwar einer der ersten, die in der sozialwissenschaftlichen Forschung typologisch gearbeitet haben. Doch freilich gibt es eine viel weiter zurückreichende Tradition typologischer Methoden. Schon Aristoteles nutzte Typen. In seiner wichtigsten staatspolitischen Schrift, der *Politik*, geht es Aristoteles in den Büchern IV und VI um die Staatsformenlehre. Sie sollte Regierenden als Ratgeber dienen, die beste Staatsform zu finden. Im Gegensatz zu Platon, dessen *Politeia* er aufgrund eines zu utopistischen und schädlichen ›Kommunismus‹ ablehnt, favorisiert Aristoteles nicht nur eine Staatsform, sondern sieht zwischen den beiden Extremen der Tyrannis und der Demokratie abgestufte Zwischenformen, die unter bestimmten Bedingungen für eine bestimmte Polis die richtige sein könnten. Doch Aristoteles unterscheidet sich vom viele Jahrhunderte später auf ihn zurückkommenden Niccolò Machiavelli dahingehend, dass es für ihn eine beste Staatsform im Sinne eines ›regulativen Ideals‹ gibt. Den am Gemeinwohl ausgerichteten Formen der Monarchie, Aristokratie und der Politie stellt er die illegitimen Formen der Tyrannis, Oligarchie und der Demokratie gegenüber. Er selbst hält eine Mischform, eine gemäßigte Regierung weder nur der Reichen noch de facto der Armen (wenn es keinen Zensus gäbe und in einer extremen Demokratie, könnten sie aufgrund ihrer Mehrheit herrschen) für in den meisten Fällen die optimale Regierungsform. Um als Ratgeber für Politiker und Gesetzgeber zu dienen, müsse, so Aristoteles, die Staatsformenlehre wie andere Wissenschaften auch betrieben werden. Man müsse sich folglich der guten Verfassung dadurch nähern, dass man die einzelnen Möglichkeiten, die es empirisch gibt und gegeben hat, im Einzelnen studiert und daraus Schlüsse für das politische Handeln zieht.<sup>32</sup> Ohne an dieser Stelle tiefer auf Aristoteles' Staatsformenlehre und die Politik einzugehen, so lässt sich doch festhalten, dass er Typen anhand klarer empirischer Kriterien bildet, um dem jeweils Handelnden die Möglichkeit des Vergleichs und der Verortung im Feld der möglichen guten und schlechten Verfassungen zu geben. Die Wissenschaft ist in diesem normativ-ontologischen Verständnis nicht nur empirisch, sondern stets mit empirischen Methoden der Erfassung komplexer Sach-

---

<sup>32</sup> Vgl. Reese-Schäfer, Walter: Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx, München: Oldenbourg 2011.

verhalte auch Instrument zur Ausrichtung an einem regulativen Ideal und somit zeit- und struktur-übergreifend normativ.

Hier von abgrenzen lässt sich wohl Max Webers Verständnis von Sozialwissenschaft. Analog zu Aristoteles' Typologie nutzt auch Weber Typen zum Zwecke des wissenschaftlichen Vergleiches. Weber arbeitete typologisch, um denkendes Ordnen in Abstandsverhältnissen möglich zu machen. Er hat jedoch im Gegensatz zur aristotelischen Tradition, der bspw. Hannah Arendt im 20. Jahrhundert näherstand, keine normative Intention. Weber ist entsprechend seiner Werturteilsfreiheit Vertreter eines empirisch-analytischen Ansatzes. Analog zum strikt mathematisch angehauchten Versuch der philosophischen Logik, so ist auch der Weber'sche Idealtypus der Versuch in den ungenauen Erfahrungswissenschaften, Sprache systematisch klar zu formalisieren und somit möglichst objektive Ergebnisse zu erreichen. Wenn man im Weber'schen Zusammenhang von Typen spricht, so sind damit sinnadäquat konstruierte »Idealtypen« gemeint. Methodologisch betrachtet meint dies einen Begriff, der völlig (zweck-)rational, unseren Denkstrukturen folgend, die Realität aus heuristischen Gründen stark überspitzend, konstruiert wird. Ziel ist es, anhand von Idealtypen die Realität und all ihre Irrationalitäten sowie das ganze Chaos »denkend« in »Abstandsverhältnissen« (Nähe und Ferne) zu den völlig rational gebildeten Idealtypen zu ordnen. Ihr Zweck ist es nicht, einen Durchschnitt darzustellen oder »realistisch« zu sein, sondern aus terminologischen und heuristischen Gründen als Ankerpunkt denkenden Ordnens zu dienen.<sup>33</sup> Im hier vorliegenden Fall wird aus konträren politisch-philosophischen Positionen *ein* Idealtyp politischen Denkens in der Moderne herausgearbeitet werden. Dies stellt die Vorarbeit für weitere Studien mit derselben Grundstellung dar. Ziel ist es, zukünftig anhand dieses Idealtyps, politisches Denken in der Moderne besser verstehen und einordnen zu können. In Lebensmacht und Biomacht bei Jünger und Foucault einen Typus politischen Denkens zu sehen, eröffnet ein ganz neues Feld des Ordnens und Beurteilens politischer Ideen.

Methodisch gibt dies ein textanalytisch-typologisches Verfahren vor. Das bedeutet, dass die vorliegende Arbeit Texte aus den beiden Werken von Jünger und Foucault heranzieht, um ein und denselben Typus politischen Denkens herauszuarbeiten. Dieser soll an den Texten von Jünger und Foucault konturiert werden, damit er seine Funktion in der allgemeinen Kategorisierung des politischen Denkens in weiteren Forschungsprojekten erfüllen kann.

---

<sup>33</sup> Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr 1956, S. 1-11.

### 1.2.2 Methodologische Verortung zwischen Geistes- und Ideengeschichte

Es handelt sich folglich um keinen Vergleich zweier »großer Männer«. Der vorliegenden Studie liegt ein textanalytisch-typologischer Ansatz zugrunde, um sich vom Vergleich und der geistesgeschichtlichen Kontextualisierung abzuheben. Schon Lübbes *Typologie der politischen Theorie* aus dem Jahre 1962 fiel unter das neue Ordnungsparadigma einer nach 1945 in die Krise geratenen Ideen- und Geistesgeschichte, die sich von solch vergleichendem Vorgehen distanzierte. Auch ganz generell wurde die spätestens seit der NS-Zeit in Verruf geratene Geistesgeschichte durch das Hervorheben überzeitlicher Ideen zunehmend überlagert.<sup>34</sup> Gegenüber der klassischen Ideengeschichte entstand jedoch eine Reihe an Ansätzen, welche die Ideen und »Diskurse« mit ihren eigenen Konjunkturen, Genesen und deren theoretischer und praktischer Gestaltungskraft in den Mittelpunkt stellten. Die Ideen wurden zunehmend der »Höhenluft« der großen Männer entzogen und somit als Beiträge zur Problemlösung verstanden. Die Ideen selbst gelte es zu isolieren und in ihrer Genese entweder chronologisch, problemorientiert oder begriffsgeschichtlich zu verfolgen. Seit dem vollkommenen Rückzug der deutschen Ideengeschichte seit den 1970er Jahren haben sich diese Ansätze vor allem in Nachbardisziplinen der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Politikwissenschaft und den Geisteswissenschaften durchgesetzt. Die Ideengeschichte selbst hingegen hat sich nicht als eigenständiges Gebiet mit eigenen Lehrstühlen und Institutionen halten bzw. etablieren können. Timothy Goering unterscheidet (selbst idealtypisch) zwei unterschiedliche Richtungen der Ideengeschichte:

»Der erste Typus verfolgte Entwicklungsstadien klar umrissener, gesonderter Ideen. Er ging methodologisch davon aus, dass sich Ideen – in der Regel philosophische oder politische Ideen – von den geschichtlichen Kontexten und den historischen Persönlichkeiten absondern und in ihrer Genese verfolgen ließen. [...] Der andere Typus hingegen versuchte den Geist oder Kontext von größeren Ideenzusammenhängen vergangener Epochen zu ergründen. Dieser Typus ging methodologisch vom Gegenteil des ersten aus, nämlich davon, dass Ideen immer mit der Zeit verwoben seien und dass alle Ideen immer Entäußerungen eines herrschenden Zeitgeistes seien.«<sup>35</sup>

---

34 Zur Kritik der klassischen Ideengeschichte im deutschsprachigen Raum sowie als Einführung in die neuerliche Renaissance der anti-idealistischen Ideengeschichte spätestens seit 2000 vgl. den Sammelband: Goering, D. Timothy (Hg.): *Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld: transcript 2017.

35 Goering, D. Timothy: Einleitung, in: Ders. (Hg.): *Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven*, Bielefeld: transcript 2017 S. 10 (S. 7-54).

Den ersten Typus nennt Goering Ideengeschichte, den zweiten Geistesgeschichte.<sup>36</sup> Die Ideengeschichte folgte paradigmatisch seit dem frühen 20. Jahrhundert dem Leitfaden, die menschliche Entwicklung im Bereich der Philosophie und Politik anhand der Entwicklung der Ideen, die als orientierende Fixsterne dienten, zu beobachten. Nichts anderes verfolgte im soziologischen Bereich etwa Max Weber, der in seiner Geschichte der protestantischen Ethik eine jener paradigmatischen Ideen herausgriff und versuchte, sie in ihrem historischen Vollzug zu verstehen. Bei Weber ist es die Idee der protestantischen Askese, welche im entscheidenden Moment der Figuration des amerikanischen Liberalismus eine ganze abendländische Kulturgeschichte begründete.<sup>37</sup> In Webers Werk erscheinen zwar Interessen als das entscheidende Movens unserer Kultur, doch er zeigt die weichenstellende Funktion der Ideen für die Interessen der Handelnden auf. »Die kulturelle Wirksamkeit von individuellen Ideen spielte [...] in Webers Soziologie eine herausragende Rolle. Mit seiner Kulturosoziologie legte er wichtige, theoretisch-methodologische Grundsteine für eine ideengeschichtliche Forschung, auch wenn er nicht immer als ein Ahnherr der Ideengeschichte wahrgenommen wurde.«<sup>38</sup> Große Gegnerschaft erfuhr diese Form der Ideengeschichte (in ihren zahllosen Varianten durch verschiedene Disziplinen) durch die Geistesgeschichte, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den ideengeschichtlichen Methoden der Zerlegung der Kultur in isolierte Ideen eine Art des abzulehnenden naturwissenschaftlichen Positivismus sah. Die deutsche Debatte über Ideen- und Geistesgeschichte bis 1945 soll an dieser Stelle ausgeklammert bleiben.

Vor allem nach 1945 – und im Vergleich zum internationalen Diskurs – ist jedoch bezeichnend, dass die Ideengeschichte sich in Deutschland nicht wirklich als Disziplin durchsetzen konnte. Seit zwei Jahrzehnten nimmt jedoch die ideengeschichtliche Forschung wieder an Fahrt auf – nicht zuletzt durch einen Transfer aus dem angelsächsischen Raum. Trotz fehlender Durchsetzungskraft ist – wie schon angedeutet – auch in der Zeit zwischen 1945 und den beginnenden 1990er Jahren viel Ideengeschichtliches publiziert worden. Nicht zuletzt der hier schon angebrachte Hermann Lübbe wandte seine typologische Methode in seinem Buch *Politische Philosophie in Deutschland* an.<sup>39</sup> Darüber hinaus zählt Goering eine ganze Reihe weiterer Autoren auf, die zwar nicht im Sinne dieser vorliegenden Arbeit typologisch arbeiteten, jedoch einen ideengeschichtlichen Ansatz wählten. Des

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr Siebeck 1988, S. 203 (ganzer Aufsatz S. 17–206).

<sup>38</sup> Goering, D. Timothy: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 12.

<sup>39</sup> Lübbe, Hermann: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel: Benno Schwabe 1963.

Weiteren etablieren sich ideengeschichtlich-soziologische Methoden, bspw. in Niklas Luhmanns Systemtheorie und auch als Teilbereich der Politikwissenschaften etablierte sich die politische Ideengeschichte deutschlandweit.<sup>40</sup> Mit der von Paul Nolte schlagwortartig geprägten *Neuen Ideengeschichte* beginnt Ende der 1990er Jahre eine Renaissance der Ideengeschichte. Die Vielzahl unterschiedlicher Ansätze, die sich unter diesem Schlagwort versammelt, eint vor allem eine Abgrenzung zur traditionellen Ideengeschichte durch ihren konstruktivistischen und anti-idealistischen Ansatz. Es geht den Autoren um die wirklichkeits- und gesellschaftsstiftende Kraft von Ideen und weniger um deren Maß an regulativen Idealen oder deren Verknüpfung mit den »großen Männern« der Geschichte. Was die Neue Ideengeschichte bewegt ist die Rekonstruktion von *Ordnung* und von *Denksystemen*.

Mit der Abgrenzung der Neuen Ideengeschichte vom Idealismus kritisiert die vorliegende Studie auch methodologisch den typologischen Ansatz Lübbes. Damit sei die Abgrenzung von der Leitvorstellung gemeint, »dass sich die ideelle Sphäre nicht von der physisch-materiellen Sphäre scharf trennen ließe und dass es so etwas wie individuelle Ideen [...] gäbe ohne Bezug zu den materiellen Interessen der entsprechenden Zeit«.<sup>41</sup> Mit der starken Kontextualisierung von Ideen in ihre Rationalitätsfelder, wie sie etwa die Cambridge School in der Tradition eines Quentin Skinnners vertritt, wird das Überzeitliche des Konzepts der Biomacht nicht deutlich genug sichtbar. In der vorliegenden Studie geht es folglich im Sinne der Neuen Ideengeschichte nicht um Ideen als überzeitliche, regulative Entitäten, aber auch gleichzeitig nicht um Felder feststehender Rationalität, denen Ideen zuzuschreiben wären. Diese Studie möchte der methodologischen Polarisierung zwischen dem Überzeitlichen gegenüber dem Kontextuellen/Materiellen mit dem Typus als drittem Weg begegnen. Jüngers und Foucaults idealtypischer biopolitischer Ansatz ist weniger als eine überzeitlich-ontologische Idee und mehr als einfach nur Ausdruck eines Zeitgeistes der krisenhaften Moderne. Die Hypothese, welche dieser Studie zugrunde liegt, ist, dass ein denkendes Ordnen im Weber'schen Sinne am besten die Geistesgeschichte der Moderne (und der mit ihr zwangsläufig verbundenen Postmoderne) verstehen lässt. Ein solches Unterfangen wird Lücken in der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts schließen können, bspw. in Jan-Werner Müllers *Das demokratische Zeitalter*, in dem der Aspekt der Foucault'schen Biomacht und Ernst Jünger als Figur nicht zufällig gänzlich fehlen.

---

<sup>40</sup> Für einen Überblick über die soziologischen und politikwissenschaftlichen Anleihen der Ideengeschichte vgl. Goering, D. Timothy: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 41ff.

<sup>41</sup> Goering, D. Timothy: Einleitung, in: Ders. (Hg.): Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 49.

### 1.2.3 Beitrag zum historisch-politischen Diskurs des Liberalismus

Zur weiter oben skizzierten ideengeschichtlichen Entwicklung sind auch nun parallel die Einlassungen Ralph Webers als dezidiert politisch-ideengeschichtliche Position interessant. Er geht in seiner *Politischen Ideengeschichte* auf die Schwierigkeit des Begriffs dieser Disziplin ein. Er problematisiert die Disziplin von der Frage her, was eigentlich eine politische Idee ausmache. Auch er distanziert sich vom Idealismus, der an überzeitlichen Ideen festhalte. Am klassischen Begriff der Ideengeschichte schwingt der Gedanke mit, dass historisch betrachtet, ewig wiederkehrende Ideen in jeweils verschiedener Konnotation oder im unterschiedlichen Gewande diskutiert würden. Hierher röhrt auch Hermann Lübbes Vorstellung eines über die vielen Jahrhunderte stabil gebliebenen »politischen Fakturns«. Ralph Weber hingegen erachtet solche Kontinuitäten als problematisch.<sup>42</sup> Freilich korrespondieren derlei Vorstellungen mit gewissen Vorstellungen zu anthropologischen Grundkonstanten. Weber unterstützt in der politischen Ideengeschichte eher die neueren Ansätze, die sich auf »politisches Denken« anstatt auf den problematischen Begriff der »Ideengeschichte« fokussierten und eher auf die Breite politischer Konzepte und Methoden sowie den Begriff der »politischen Philosophie« setzten als auf die Kanonisierung von Klassikern (analog zu den ideengeschichtlichen »großen Männern«). Weber selbst sieht sich als Vertreter der politischen Ideengeschichte, die sich von der Vorstellung ewig wiederkehrender Ideen distanziert. Politische Ideengeschichte sei eher ein Feld, das aus der Überlappung dreier Wissensbereiche besteht: der Politik, der Ideen und der Geschichte. Webers *Politische Ideengeschichte* will auf einer Metaebene aufzeigen, welche Beziehungen zwischen Politik, Ideen und Geschichte diskursiv existieren. Wie bei der *Neuen Ideengeschichte* geht es ihm um wirklichkeits- und gesellschaftsstiftende Aspekte von Ideen. Politische Ideen/Ideologien haben bspw. einen Einfluss darauf, was unter Geschichte verstanden wird (hier ist wohl Marx' Verständnis einer materialistischen Geschichtswissenschaft ebenso ein Beispiel, wie der Versuch der Feministen und Postkolonialisten, eine post-moderne Geschichte zu schreiben). Auch das Verständnis, dass in der Politik seit Menschengedenken stets eine endliche Zahl an letzten Ideen wiederkehrt, sei somit Ausdruck eines politisch-ideellen Diskurses der Gegenwart, wie andere auch.<sup>43</sup> An dieser Stelle lässt sich sehr gut mit Foucaults Kritik an der Ideengeschichte fortfahren, die er so harsch in der *Archäologie des Wissens* vorträgt. Im Kern geht es ihm um die Unhaltbarkeit *totalisierender Momente* in der modernen Geschichtswissenschaft: es gebe nach der marxistischen Kritik am Deutschen Idealismus, nach Nietzsches Tod des Menschen, nach Spenglers Bruch mit

42 Vgl. Weber, Ralph: *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*, Göttingen: UTB 2014, S. 13-24.

43 Vgl. ebd., S. 13-24.

Kants Fortschrittsglauben, nach der postkolonialen und der feministischen Kritik an dem universalistischen Fortschrittsglauben der Menschenrechte keine überzeugend-haltbare, kontinuierliche *Weltgeschichte* mehr. Foucaults konkrete Archäologie stellt daher den Versuch dar, radikal Geschichten von *Diskontinuitäten* zu schreiben und hierfür gelte es, programmatisch die letzte »Zitadelle« einer universalen Weltgeschichte mit Nietzsche radikal zu tilgen: Es gilt, das Subjekt und den Menschen zu ›töten‹. Es muss jedoch erwähnt werden, dass Foucault hier einen entscheidenden Schritt weiter geht als sein Vorbild Nietzsche. Denn Nietzsche sieht trotz seines genealogischen Vorgehens hinter dem Willen zur Macht doch wieder *Subjekte*. Am Ende bleibt bei Nietzsche das Leben eine ahistorische Grundkonstante. Er verbleibt gewissermaßen in den Kategorien der Subjektpphilosophie. Foucault hingegen versucht, die Konstanten der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie gänzlich hinter sich zu lassen, indem er das souveräne Subjekt gänzlich aus seiner Philosophie tilgt. In der humanistischen Anthropologie des Liberalismus sei das letzte Aufgebot dieses verheerenden, unterjochenden Diskurses der Geschichte versteckt – dort setzt Foucault an.<sup>44</sup>

Werin liegt die Unterjochung, fragt man sich da. In Foucaults genealogischen Schriften wird klar, dass er in Anlehnung an Nietzsche jede Art von Wissen und somit auch das historische Wissen als Macht/Wissen-Korrelat versteht, das diskursiv wirkt. Das bedeutet kurz gesagt: Auch Wissen über die Geschichte ist umkämpftes Wissen. Und sehr eindrücklich besagt seine Vorlesung *In Verteidigung der Gesellschaft*, dass die Geschichte von den hegemonalen Siegern des andauernden Krieges am Grunde der Gesellschaft geschrieben wird. Jede Auslegung der Geschichte wirkt auf gesellschaftliche Strukturen im Hier und Jetzt. Universale Geschichten sind immer Schimären und unterdrücken die Verlierer.<sup>45</sup>

Foucaults Anspruch war es somit, mit der Genealogie die *oppositionelle Geschichte* zu schreiben und die Ungehörten bzw. die Unterdrückten, die nicht teilhaben können, einer Teilhabe zuzuführen, indem man sie hör- und sichtbar macht. Er setzt diese oppositionelle Geschichte an die Stelle einer in seinen Augen zu euphorischen Sieges-Geschichte des souveränen Subjekts des Humanismus.<sup>46</sup> Erst aus dieser Flucht heraus lassen sich seine archäologisch-genalogischen Bücher *Wahnsinn und Gesellschaft* oder auch *Überwachen und Strafen* in ein größeres Bild einordnen:<sup>47</sup> Es geht nicht darum, weltgeschichtliche Totalitäten (als die man die ›episteme‹ noch

44 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 9-47.

45 Vgl. Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

46 Vgl. hierzu Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

47 Man muss an dieser Stelle festhalten, dass Foucault erst ab Mitte der 1970er Jahre diese Unterordnung der archäologischen Schriften unter die Methode der Genealogie vornimmt. Hierzu und zu der Frage, ob es einen Bruch in Foucaults Denken zwischen Archäologie und Genealogie gibt eignet sich hervorragend als Lektüre der Sammelband von Michael Kelly. Vgl.

missverstehen konnte) aufzuzeigen, sondern die äußerst diskontinuierlichen, einschlägigen Diskurse, die zur Etablierung der einsperrenden Vernunft gegenüber dem Wahnsinnigen als auch dem veränderten Umgang mit Strafgefangenen von grausamer Bestrafung hin zu seelischer Optimierung, aufzuzeigen.<sup>48</sup> Und das alles geschah im Namen des Subjekts. Hier liegt Foucaults bis heute aktuelle Kritik. Foucault wechselt von der diskurs-strukturalistischen Verfolgung der »episteme« hin zum Leitbegriff des Dispositivs. Es gibt nicht »die Geschichte« der Humanisierung im Umgang mit Wahnsinnigen und Strafgefangenen, sondern es gibt diskontinuierliche, gesellschaftliche Macht/Wissen-Korrelate, die im Mittelalter jene sichtbare Gewalt auf den Körper notwendig machten, die wir aus einem neuerlichen Macht/Wissen-Korrelat heraus als grausam empfinden und heute die Gewalt auf die Optimierung der Seele und Unversehrtheit des Körpers Wert legt. Gewalt ist es in jedem Fall, denn hinter jedem historischen Diskurs steht die dem Einzelnen nicht zugängliche Setzung, die grausame Gewalt des rächenden Königs oder die klinisch-medizinische Gewalt, die vom panoptischen Blick (frz. *regard*) ausgeht.<sup>49</sup> Daher röhrt auch die bekannte methodologische Formel seiner Genealogie, eine Verbindung zwischen Geschichte und dem Leib herstellen zu wollen:

»Die Genealogie stellt als Analyse der Herkunft eine Verbindung zwischen Leib und Geschichte her. Sie soll zeigen, dass der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird.«<sup>50</sup>

Wichtig für den Fortgang dieser Arbeit ist es, schon an dieser Stelle auf einen entscheidenden Unterschied zwischen Foucaults und Jüngers Geschichtsverständnis hinzuweisen: Selbstverständlich lehnt Foucault den Spengler'schen und Jünger'schen<sup>51</sup> Ansatz der Morphologie und Gestaltphilosophie implizit in seiner *Archäologie des Wissens* ab, weil Letztere anstelle des Subjekts der Menschheit/des Subjekts im Liberalismus als Treiber der Geschichte nun die metaphysische Gestalt bzw. die »Kultur« zu einem Subjekt und zu einem Telos bzw. zu einem »Ursprung« stilisierten. Foucault will sich des Telos und des Ursprungsdenkens gänzlich entledigen und anstelle dessen die Logik der »Herkunft« setzen.<sup>52</sup> Die Herkunft der Geschichte deutet auf die Irrtümer, die Diskontinuitäten und vor allem auf die Einprägungen der Geschichte in den Leib hin. Habermas wird darauf hinweisen, dass

48 Kelly, Michael: Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994.

49 Vgl. ebd.

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

51 Jünger und Spengler werden hier in einem Atemzug genannt, da hinsichtlich dieser Morphologie ihr Ansatz ähnlich ist. Vgl. hierzu Kapitel 2.2 dieser Arbeit.

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

auch Foucault einerseits das Entledigen des Ursprungs nicht so recht gelingt, doch darauf wird die folgende Studie noch zurückkommen. Entscheidend ist hingegen, dass sowohl Jüngers als auch Foucaults Verständnis der Geschichte einen parallelen Effekt haben: Beide machen einen Mechanismus sichtbar, in dem das Politische als leibhafter Kampf erscheint. Und sie machen beide eine Einschreibung des Lebens in die moderne Macht sichtbar. Foucault und Jünger beschreiben diese beiden Phänomene sehr ähnlich – die vorliegende Arbeit leitet daraus einen typisch biopolitischen Blickwinkel auf die Moderne bzw. auf den Liberalismus. Für Foucault ist die Genealogie diejenige Wissenschaft, welche das Feld des Kampfes um Anerkennung der Unterdrückten und Verlierer sichtbar macht. Für Jünger steht ein Wille zur Macht im Mittelpunkt der Geschichte.<sup>53</sup> Nicht im Verständnis dessen, was Geschichte bedeutet und nicht einmal in dem, wen man hörbar/sichtbar machen will oder darin, wie man nun zur Totalen Mobilmachung steht (Das Sehen von Gestalten und die Unterordnung des Einzelnen unter diesen totalitären Imperativ sei ein revolutionärer Akt, meinte ja Jünger, wohingegen Foucault den Einzelnen gegen dieses überbordende totalitäre Staatliche in seinem Engagement für die Gefangenen bspw. schützen wollte), sind sie sich einig. Doch sie sind gleichermaßen darauf erpicht, das Politische als Folgendes zu entlarven: als existentialistischen, diskursiven Krieg, an dessen Anfang und Ende stets der physische Krieg zu finden ist. Und sie wollen aufzeigen, wie eine metaphysische bzw. hegemoniale Macht sich zunehmend über (neo-)liberale Mechanismen in das Leben einschreibt. Das wird die folgende Arbeit herausarbeiten.

### 1.2.4 Zwischenfazit

Wie kommt die folgende Arbeit nun von Max Webers Idealtyp, Ralph Webers Politischer Ideengeschichte als Überlappung von Politik, Ideen und Geschichte sowie Foucaults Archäologie und Jüngers Gestaltphilosophie zur konkreten Methode? Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, **einen** Typus des politischen Denkens zu konstruieren, welcher im Max Weber'schen Sinne für vergleichende Forschung im Gebiet der politischen Ideengeschichte genutzt werden kann. Es handelt sich somit um eine Vorarbeit. Ganz im Sinne von Ralph Weber versuche ich, die politische Ideengeschichte hierbei weniger als die historische Nachzeichnung wiederkehrender Ideen zu verstehen, sondern eher als offenes Feld, in dem politische Praxis, politische Ideen und das Verständnis dessen, was Geschichte *ist*, stets neu ausgehandelt werden. Und nun zum entscheidenden Punkt für das konkrete Vorgehen: Foucaults und Jüngers Geschichtsverständnisse betonen beide diese umkämpfte Offenheit historischer *Wahrheiten* und stellen beide die liberale Konzeption einer Fortschrittsgeschichte (in ihren verschiedenen Facetten) biopolitisch infrage. Mein

---

<sup>53</sup> Vgl. hierzu *Kapitel 2.2* dieser Arbeit.

methodischer Ansatz besteht nun darin, mich auf die Ebene dieses umkämpften historisch-politischen Diskurs zu begeben, auf dem sich sowohl Foucault als auch Jünger befinden: Und konkret ist dies für beide der seit der Französischen Revolution vorherrschende bürgerlich-liberale Diskurs.<sup>54</sup>

Am Ende dieser Arbeit wird kein Typus im Sinne einer Goethe'schen Urpflanze<sup>55</sup> stehen. Vielmehr wird durch diese Arbeit ein Typus des politischen Denkens sichtbar, der ausschließlich als Beitrag zum liberal-bürgerlichen Diskurs zu verstehen ist. Dieser Diskurs ist überhaupt erst der figurative Rahmen des Jünger'schen und Foucault'schen Denkens. Auf typologische Art und Weise an Jünger und Foucault heranzutreten, stellt eine bestimmte Art und Weise dar, der grundsätzlichen Herausforderung der Ideengeschichte zu begegnen, zwischen dem Überzeitlichen und dem Kontextuellen/Materiellen vermitteln zu müssen. Diese Arbeit begegnet der so benannten Herausforderung mit dem *Typischen*.

### 1.2.5 Implikationen für die konkrete Vorgehensweise

Zuallererst kann somit festgehalten werden, dass es sich bei der vorliegenden Studie um keinen Vergleich zweier Theoretiker handelt. Ein vergleichendes Vorgehen würde verlangen, zwei *Werke* werkimanent zu bearbeiten und dann miteinander in Relation zu setzen, sie im zeitlichen Verlauf zu betrachten und zentrale Axiome, Methoden, Begriffe und Aussagen miteinander zu vergleichen.<sup>56</sup> Hier wäre es sicherlich interessant, ähnliche Verschiebungen im Denken Jüngers und Foucaults im zeitlichen Ablauf ihres Wirkens aufzuzeigen. Im vorliegenden Dissertationsprojekt bilden nicht die Werke zweier Denker den Ausgangspunkt, sondern der Typus des politischen Denkens in der Moderne, der das Politische grundlegend vom Körper und vom Kampf her organisiert und eine zunehmende Macht über das Leben als Signum der Moderne versteht. Diese Arbeit geht folglich vom methodologischen Grundverständnis aus, dass eine Suche nach Typen im Sinne des denkenden Ordnens von politischen Theorien beim Verstehen derselben helfen kann. Doch diese Arbeit räumt den Ideen keinen überzeitlichen Status ein, distanziert sich von der Vorstellung einer ewigen Wiederkehr des Gleichen und

54 Ernst Jünger nutzt den Begriff der »bürgerlichen Welt« sehr häufig. In den Adnoten zum Arbeiter erläutert er – beinahe nebenbei – dass er mit dieser die Welt meint, die durch die »Revolution von 1789« entstanden sei und in der sich das Abendland bis zum Ersten Weltkrieg befunden habe. Vgl. hierzu Jünger, Ernst: *Werke*, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 358.

55 Dies sei hier angemerkt, um einen Unterschied zu signalisieren zwischen dem Jünger'schen Begriff des Typus, der sich eher an Goethe orientiert, und dem Begriff des Typus, der in dieser Arbeit verwendet wird. Näheres zum Jünger'schen Typus findet sich in Kapitel 5.2.2.

56 Vgl. Weber, Ralph: *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*, Göttingen: UTB, 2014.

von letzten (anthropologischen) Motiven, die die Geschichte der Ideen über zwei Jahrtausende in letzte Typen einteilen ließe. Diese Arbeit beschränkt sich selbst, indem sie sich mit Typen des *modernen politischen Denkens* beschäftigt. Und noch weitergehender: Sie beschäftigt sich mit *einem* Typus des politischen Denkens in der Moderne.

Daraus folgt, dass in dieser Studie die Werke der beiden Autoren nicht als Ganzes herangezogen und miteinander verglichen werden. Vielmehr werden figurative Texte aus dem Werk herausgezogen und nach den Schlüsselkonzepten »Körper«, »Kampf« und »Biomacht« hermeneutisch befragt. Durch diese Befragung soll der Typus Kontur und Form gewinnen. Die Befragung zu diesen Schlüsselkonzepten wird kontrastiv erfolgen und sich über weite Teile dieser Arbeit vor allem auf Primärtexte der beiden Autoren fokussieren. Bei der Deutung zentraler Konzepte der beiden Autoren greift die Arbeit auf den Forschungsstand hierzu zurück. Tiefergehende Auseinandersetzungen über zentrale Konzepte, wie etwa die Habermas-Foucault-Debatte, werden nur insofern ausgewertet, so sie von entscheidender Relevanz für die Bildung des Typus sind.

Für die vorliegende Arbeit werden grundsätzliche Tendenzen des Werks der beiden Autoren herausgearbeitet, die über die beiden hinaus typischen Charakter modernes politisches Denken repräsentieren. So kommt es auch, dass sich die vorliegende Arbeit auf bestimmte Auszüge des Werks der beiden Autoren beschränkt. Ausgangspunkt der Forschung waren *Der Arbeiter* und *Der Wille zum Wissen*. Bei Ernst Jünger ergab sich in der weiteren Forschung eine Fokussierung auf Hauptwerke politischer Publizistik in der Weimarer Republik zwischen 1920 bis 1932. Spätere Werke, die in dieser Arbeit zitiert werden, sollen – mit aller werksimmanenter Vorsicht – zur klärenden Erläuterung herangezogen werden. Texte, wie *Maxima – Minima* und *An der Zeitmauer*, hat Jünger bspw. in seiner Gesamtausgabe *Sämtliche Werke* mit *Der Arbeiter* in einem Band zusammengefasst. Sie werden daher zu erläuternden Zwecken für bestimmte geschichtsphilosophische und theoretische Auslegungen der Gestalt des Arbeiters bei Jünger als zum *Arbeiter* dazugehörig hinzugezogen. Von einer tieferen Analyse Jüngers breiten belletristischen Werks in der Folgezeit wird abgesehen, da diese Arbeit vor allem an Jüngers Lebensmacht als Signum der Moderne interessiert ist. Michel Foucaults Werk ist ebenso einzugrenzen. Schwerpunktmaßig beschäftigt diese Arbeit sich mit seinem Konzept der Biomacht und somit mit Foucaults genealogischer Phase in den 1970er Jahren. Somit stehen im Zentrum dieser Arbeit *Überwachen und Strafen*, *Der Wille zum Wissen* sowie seine Vorlesungen in den späten 1970er Jahren. Da Foucault mit seinen archäologischen Schriften, wie etwa *Die Ordnung der Dinge*, nicht bricht, sondern sie neu einordnet vor dem Hintergrund des zunehmenden Einflusses Nietzsches auf sein Werk in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, greift diese Arbeit auch auf seine Bücher der 1960er Jahre zurück. Da jedoch im Zusammenhang mit der Biomacht der nietzscheanisch inspirierte Foucault der Genealogie im

Vordergrund steht, ist hier anzumerken, dass seine archäologischen Schriften vom späteren Foucault her rezipiert werden. Auch bei Foucault wird auf eine ganze Reihe an Sekundärliteratur zurückgegriffen, um zentrale Konzepte besser verstehen zu können. Der Einfluss von »Vordenkern« sowie die Einschätzungen zum Werk der beiden Autoren von Weggefährten wie etwa Oswald Spengler, Carl Schmitt, Martin Heidegger und Friedrich Nietzsche für Jünger sowie Jacques Rancière, Paul Veyne, Gilles Deleuze sowie ebenfalls Nietzsche bei Foucault soll ebenso zur besseren Einordnung zentraler Konzepte mitberücksichtigt werden. Dieser hier umschriebene Textkorpus geht konzentrisch von Ernst Jüngers metaphysischer Gestaltpolosophie sowie Michel Foucaults Machtanalytik aus. Denn hier verdichten sich Krieg und Körper als entscheidende Facetten zu einem (bio-)politischen Paradigma. Man muss die Gestaltpolosophie Jüngers und die Machtanalytik Foucaults verstehen, um die These von der Biomacht als Signum der Moderne überhaupt verstehen und einordnen zu können. Und ausgehend von diesem Verständnis soll ein Typus herausgearbeitet werden. Daher setzt dieses Dissertationsprojekt an dieser Stelle an und der folgende Forschungsstand fokussiert sich daher auch auf diese beiden Konzepte.

Ziel der Arbeit ist es, **einen** Typus zu konstruieren, um zukünftiger ideengeschichtlicher Arbeit mithilfe eines Idealtypus als Orientierung zu dienen. Der Autor ist sich bei der methodologischen Wahl bewusst, dass es Max Weber in seiner *Wirtschaft und Gesellschaft* zuvorderst um empirische Sozialforschung ging, also darum, »soziologische Gesetze« über das Handeln von Menschen aufzustellen. Um Empirie und um Gesetze über das menschliche Handeln geht es in diesem Dissertationsprojekt freilich nicht. Doch Webers Ansatz, mit Idealtypen das große Gewirr des Gesagten und Getanen zu ordnen, möchte ich mir für dieses politisch-philosophische Arbeiten zu eigen machen. Ich denke, dass dieser grundsätzliche Ansatz des denkenden Ordens mit Idealtypen auch im Bereich der politischen Philosophie fruchtbar ist. Aus dieser Vorüberlegung heraus sollte die methodologische Wahl betrachtet werden. Methodologisch hilft der Ansatz, einen Typen politischer Theoretisierung durch Überhöhung polemischer/antagonistischer Abgrenzungen zu anderen Theorien zu erhalten. Dieser Zugang trägt dazu bei, aus so verschiedenen Denkansätzen, Denkzugängen sowie diametral unterschiedlichen taktischen und strategischen politischen Zielen im Kern ein gemeinsames Feld erscheinen zu lassen, dem die hier behandelten Texte allesamt zugehören. Somit ist diese Arbeit ein konkreter Beitrag zur politischen Ideengeschichte.

## 1.2.6 Über den Mehrwert einer solchen Studie

An dieser Stelle kommt die vorliegende Arbeit noch einmal auf Walter Reese-Schäfer zurück. In seinem Buch *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen* nutzt er eine interdisziplinäre Diskursanalyse. Interessant ist hierbei die Begrün-

dung seiner methodologischen Wahl: In Anlehnung an Michel Foucaults zwei Vorlesungsreihen *Geschichte der Gouvernementalität I und II* definiert Reese-Schäfer die maßgeblichen Beiträge der Politischen Theorie anhand des Kriteriums, dass sie Antworten zu Fragen geben, die der Liberalismus als diskursbeherrschende Theorie seit der Französischen Revolution aufgeworfen habe. »Ideen haben Konsequenzen<sup>57</sup> und somit haben ›falsche‹ Ideen fatale Folgen – so spielt die Kritik in der Politischen Theorie, die Reese-Schäfer hervorhebt, eine große Rolle. Politische Theorien solle man als »Modelle« verstehen, die an bestehenden, hegemonialen Theorien etwas kritisieren, etwas verändern wollen, weil sie ›falschen‹ ›richtige‹ Ideen gegenüberstellten. Somit beschränkt sich Reese-Schäfer in diesem Band auch auf das jeweils »Wesentliche« und die wesentliche Kritik bzw. Ergänzung des Liberalismus. Für ihn ist dies die adäquate Übersetzung des hermeneutischen Grundprinzips – »[...] man versteht eine Theorie erst dann, wenn man rekonstruiert hat, auf welche Frage sie die Antwort darstellen soll«.<sup>58</sup> Er verwendet folglich die Texte und die Theorien, welche wirklich Grundfragen der politischen Theorie unserer Zeit beantworten, anstatt auf neokonservative Denker einzugehen, deren Klage über den Verfall des politischen Denkens sich in eher rekonstruktiven Werken über die politische Ideengeschichte zeigt. Für Reese-Schäfer stellen diese daher Narrationen dar und sind keine konkret politischen Schriften. Ganz zu Beginn führt er über den Konservatismus, der in seiner Aufzählung nicht vor kommt, aus, dass diese nicht aufgeführt sind, »denn im Grunde sind konservative Haltungen und Attitüden nach Edmund Burke nicht mehr ernsthaft theoretisiert worden«.<sup>59</sup>

Ich beginne meine Arbeit, aus den oben formulierten Gründen, mit demselben Grundimpetus: politische Theorien als Modelle zu verstehen, die den diskursbeherrschenden Liberalismus kritisieren. Doch anstatt nun das geschlossene und werkimanente Konzept des »Modells« zu verwenden, geht es mir darum, eine Art der Kritikform am Liberalismus aufzuzeigen, die sich im Raum zwischen Ernst Jünger und Michel Foucault aufspannen und zu einem Typus des politischen Denkens komplettieren lässt. Meine feste Überzeugung ist es, dass ein solch typologisches Vorgehen hilft, sowohl die Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts (wie etwa bei Jan-Werner Müller) zu vervollständigen als auch gleichzeitig Missverständnissen bei Michel Foucault vorzubeugen, wie Reese-Schäfer ihnen aufliegt, wenn er das politische Denken Foucaults auf den Gedankengang der Gouvernementalitätsstudien reduziert. Oder auch den Fehler zu vermeiden, Michel Foucault wegen

---

<sup>57</sup> Reese-Schäfer, Walter: Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen, München: Oldenbourg 2006, S. 1.

<sup>58</sup> Ebd., S. 2.

<sup>59</sup> Ebd., S. 4.

ebenjener Vorlesungen als Neoliberalen darzustellen, der sich am Ende seines Lebens mit dem Liberalismus versöhnt habe.<sup>60</sup> Politische Theorien zeichnen sich dadurch aus, dass sie Antworten auf konflikträchtige Fragen aktualisieren, dass sie Antworten auf politische Probleme darstellen. Sie stellen den Versuch dar, Akteuren in Regierungssystemen Instrumente zur Etablierung, zur Reform, zum Widerstand, zur Revolution sowie zum Diskurs über die Legitimität von Herrschaft an die Hand zu geben. Michel Foucault und Ernst Jünger werden beide dahingehend als politische Theoretiker betrachtet, insofern sie eine Antwort auf diese genannten Fragen geben. Noch konkreter wird in dieser Arbeit auf diese beiden Theoretiker im Rahmen der politischen Theorie in der spezifischen Frage über das Politische rekurriert. Jeder, der mit der Hoffnung an diese Studie herantritt, nach deren Lektüre eine bessere Einordnung der genannten Figuren Foucault und Jünger in Kategorien wie ›Links‹ und ›Rechts‹, ›Konservative Revolution‹ und ›Postmarxismus‹ oder ›Neoliberalismus‹ vornehmen zu können, der wird feststellen, dass meine typologische Herangehensweise weniger diese Kategorien festigt, denn eher diese Kategorisierungen infrage stellt und Neues aufzeigt. Hinter den so grundverschiedenen Positionen von Jünger und Foucault wird diese Arbeit einen einheitlichen Typus des modernen politischen Denkens identifizieren, welcher schon seit dem frühen 20. Jahrhundert offenbar wurde und der die epochemachenden Zäsuren des Jahrhunderts 1917-19, 1945 sowie 1989 überdauert hat.

### 1.3 Aufbau der Arbeit

Die konkrete Forschungsfrage, die in *Kapitel 1.1* vorgestellt wurde, lautet: Gehören die konträren Positionen Ernst Jüngers und Michel Foucaults demselben biopolitischen Typus des politischen Denkens an, der eine zunehmende Macht über das Leben als Signum der Moderne versteht und das Politische grundlegend vom Körper und vom Kampf her strukturiert?

Die vorliegende Arbeit geht von der Hypothese aus, dass die Forschungsfrage zu bejahen ist: Jüngers metaphysische Gestaltphilosophie und Foucaults Biomacht sind demselben Typus des politischen Denkens zuzuordnen. Daher besteht die Vorgehensweise der vorliegenden Arbeit darin, einen Typus aus den beiden Textkorpus herauszulesen, die in *Kapitel 1.2* eingegrenzt wurden. Die vier *Hauptkapitel 3, 4, 5 und 6* werden die textanalytische Typenbildung leisten. Sie werden vier Sätze des Typus formulieren. Mit den Themengebieten in *Kapitel 4, 5 und 6*, Rationalität, Subjekt und Krieg, wird deutlich auf eine Zweiteilung des politischen Denkens in

---

<sup>60</sup> Vgl. hierzu etwa die Diskussion um den Band von Zamora, Daniel/Behrendt, Michael: Foucault and Neoliberalism, Cambridge: Polity Press 2016.

der Moderne abgestellt. Die liberalen politischen Theorien tragen eine bestimmte Vorstellung von rationalem Universalismus, souveräner Subjektivität und dem Politischen als Funktion der Verständigung in sich. Der hier konturierte Typus ist in agonaler Abgrenzung zu diesem liberalen Begriffsrahmen zu verstehen. Diese drei Sätze des Typus sind folglich nur zu verstehen in ihrer Abgrenzung zum liberalen Begriffsrahmen politischen Denkens. Satz eins des Typus zur Biomacht wird in *Kapitel 3* behandelt. Dieser ist Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Arbeit. Daher gibt auch die Biomacht/Biopolitik diesem Typus ihren Namen. Denn im Aspekt der Biomacht berühren und kreuzen sich der Angriff auf die universale Rationalität, auf das souveräne Subjekt und das Politische als Verständigung. In der biopolitischen Demaskierung der Geschichte der Moderne als zunehmender Vereinnahmung der Körper und des Lebens in eine Logik totaler Verwertung steckt von sich aus nämlich schon das Bild einer instrumentellen Vernunft der Moderne, eines nur scheinbar souveränen Subjektes und eines strategischen Verständnisses von Politik. Dieser Arbeit geht es jedoch nicht um eine bestimmte theoretische Zwangsläufigkeit, die sich zwischen den einzelnen Aspekten auftut. Es geht der vorliegenden Arbeit vielmehr um die Darstellung des Typus in seinen Facetten bei gleichzeitiger Berücksichtigung unterschiedlicher Ausprägungen. Jünger und Foucault denken einzelne Aspekte völlig unterschiedlich – doch im typologischen Blickwinkel wird das Gemeinsame im Grundsätzlichen für die politische Theorie deutlich. Darin liegt die Stärke der angewandten Methode. So sind die *Kapitel 3 bis 6* auch kontrastiv aufgebaut. Sie sind jeweils wie eine Pyramide zu betrachten: Von den vielfältigen Varianten hin zum eindeutig Typischen. Die Fragestellungen, die die *Kapitel 3 bis 6* aufbringen, sind, wie gesagt, ausgehend von der Hypothese der Arbeit ausgewählt worden. Was verstehen die beiden Autoren unter Biomacht/Lebensmacht, unter der Einschränkung der Rationalität, dem Tod des souveränen Subjekts und welchen Zugang zur Frage des Politischen als Krieg haben sie? Anstatt nun gleich einen einheitlichen Text in jedem Kapitel darzubieten, geht diese Arbeit den Weg, vom konkreten Fall auszugehen und zwei hermeneutische Befragungen parallel anzustellen. Inwiefern spricht Jünger zum Beispiel vom Tod des Subjekts und inwiefern Foucault? Es ist nämlich nicht identisch, wenn der eine vom Tod des bürgerlichen Individuums in Langemarck spricht und der andere vom Tod des Menschen in den Humanwissenschaften. Beide haben völlig unterschiedliche Motive und verfolgen unterschiedliche Ziele. Doch es hat ähnliche politisch-philosophische und ideengeschichtliche Implikationen. Es geht dieser Arbeit darum, in den unterschiedlichen Fällen den typischen Beitrag zur politischen Ideengeschichte zu erkennen und nicht, sie als das Gleiche darzustellen. Daher sind die *Kapitel 3 bis 6* auch jeweils in drei Abschnitte unterteilt. Einmal in die Befragung der Texte von Foucault, dann in jene von Jünger, um in beiden jeweils in einem Zwischenfazit das Typische herauszuarbeiten. Das Typische wird dann im dritten Unterkapitel auf einer einzigen Seite in einem Satz des biopolitischen Typus auf den Punkt ge-

bracht. Dieser Aufbau soll Vielfalt *nachvollziehbar* auf Typisches reduzieren. Ich habe schon angedeutet, dass die jeweils vorausgehenden zwei Unterkapitel (eines zu Foucault und eines zu Jünger) nicht einfach nur werkimmanent deskriptiv, chronologisch oder begriffsgeschichtlich zu verstehen sind, sondern zielorientiert von der Hypothese ausgehend die Textausschnitte nach dem biopolitischen Typus befragen. Das bedeutet, dass jedes Unterkapitel letztlich schon eine Analyse bezogen auf die Fragestellung des Typus im jeweiligen Kapitel und dieser ganzen Arbeit darstellt.

Nun bleibt freilich noch die Frage offen, was es mit *Kapitel 2* dieser Arbeit auf sich hat. Lange Zeit in der Entstehung dieser Arbeit war dieses überhaupt nicht geplant. Es wird auch durch einen kurzen Blick auf seine Kapitelstruktur deutlich, dass es nicht parallel zu den anderen vier Kapiteln verläuft. Es ist nicht Teil der konkreten Typenbildung, sondern als notwendige Vorarbeit zu verstehen. Im Laufe der Forschungen über Biomacht und Lebensmacht ist deutlich geworden, dass an einer Stelle in dieser Arbeit das Geschichtsverständnis dargestellt werden muss, gegen das sich der Typus des politischen Denkens, der hier herausgearbeitet wird, richtet. Dem biopolitischen Argument liegt ein bestimmtes Verständnis der Geschichte zugrunde. Diese Arbeit muss daher das Thema der Genealogie aufgreifen.

Zu Beginn war diese Beschäftigung mit der Genealogie Nietzsches lediglich als Unterkapitel für das jetzige *Kapitel 3* zur Biomacht gedacht. Ab einem gewissen Zeitpunkt im Fortgang dieser Arbeit wurde jedoch deutlich, dass letztlich Nietzsches *Wille zur Macht* ein entscheidender Dreh- und Angelpunkt für Ernst Jüngers Gestaltphilosophie und Michel Foucaults Biomacht ist. Diese wichtige Parallele sollte meines Erachtens nicht in eines der systematischen Unterkapitel eingeordnet werden. Denn es stört aus methodologischen Gründen ebendiese. *Kapitel 2* stellt nämlich tatsächlich erst einmal nicht den Typus in den Mittelpunkt, sondern arbeitet die genealogische/gestaltphilosophische Methode der beiden Autoren heraus. Foucault gibt uns in einem relativ kurzen und doch sehr zentralen Text mit dem Titel *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* seine Überlegungen und methodologischen Implikationen aus Nietzsches Spätwerk mit auf den Weg. Dieser wird in *Kapitel 2.1* daher auch recht straff auf den Punkt gebracht. Jüngers Auffassung über die Geschichte ist auch stark von Nietzsche geprägt. Doch da Jünger essayistischer als Foucault schrieb, ist es notwendig, hier mehr Sekundärliteratur heranzuziehen. Zudem kommt hinzu, dass er Nietzsches Lebensphilosophie über Oswald Spenglers zentrale Texte *Der Untergang des Abendlandes* und *Preußentum und Sozialismus* aufnimmt. Daher geht diese Arbeit auch in *Kapitel 2.2* den ›Umweg‹ über Spengler und nimmt einiges an Sekundärliteratur auf. In *Kapitel 2.3* geht es dann konkret um das Geschichtsbild in *Der Arbeiter* und zur Einordnung und zum besseren Verständnis des organisch-konstruktiven Kerns um das deutlich später verfasste *An der Zeitmauer*. Hier muss angemerkt werden, dass Jünger *An der Zeitmauer* selbst in Band 6 seiner Gesamtausgabe *Sämtliche Werke* neben *Der Arbeiter* gestellt hat. Die

Darstellung des Verlaufs von Jüngers Nietzsche-Rezeption und die Abkehr vom Heiroismus/der Gestaltphilosophie dienen nicht so sehr einer werkimmanenten Analyse, sondern sollen den biopolitischen Kern seiner Arbeit – der auch in *An der Zeitmauer* trotz der Abkehr von vielen Punkten bestehen bleibt – stärker verdeutlichen. Zudem soll dieses Festhalten an der biopolitischen Perspektive über den Bruch von 1945 hinweg auch zeigen, dass es sich nicht um ein isoliertes Phänomen in den Wirren der Zwischenkriegsjahre handelt, sondern um eine Zeitdiagnose, die einen der bedeutendsten deutschen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts auch darüber hinaus umtrieb.

Abschließend möchte ich anbringen, dass diese Studie keine eigene Nietzsche-Exegese betreibt. Diese soll Experten für dieses doch so komplexe und unüberschaubare Feld überlassen bleiben. Letztlich ist eine solche eigene Exegese Nietzsches für diese Arbeit auch nicht relevant. Der Schwerpunkt dieser Studie liegt auf den Kapiteln 3 bis 6. Die Arbeit schließt in Kapitel 7 mit einer Zusammenfassung der Ergebnisse.

## **2. Das Ende der Geschichte und die Genealogie**

---

Dieser Arbeit steht mit *Kapitel 2* eines voran, welches ein erstes Fundament für die Konstruktion eines neuen Typus des politischen Denkens legen soll. Bevor die biopolitischen Antworten auf die Frage des Politischen sowohl im Denken von Ernst Jünger als auch Michel Foucault analysiert werden, wird dieses Kapitel eine theoretische Grundlage in der Auseinandersetzung mit der Geschichte schaffen. Es erscheint praktischer, das Thema des Historismus, der Geschichtsphilosophie und die genealogischen Antworten Ernst Jüngers und Michel Foucaults voranzustellen, als sie in den Hauptkapiteln mit zu bearbeiten. Es steht hinter diesem Aufbau der Arbeit die Überzeugung, dass Jüngers und Foucaults biopolitischer Blick auf das Politische nur vor dem Hintergrund ihres von Nietzsche geprägten, genealogischen Blick auf die Geschichte zu verstehen ist. Doch weder ist ein Text Nietzsches mit einem anderen Text Nietzsches zu vergleichen – noch rezipieren Jünger und Foucault ihn auf dieselbe Art und Weise. Das wird im Folgenden herausgearbeitet. Bei beiden Autoren ist die Frage nach der Geschichte (der Moderne) eine von entscheidendem Rang. Dieses Kapitel dient dazu, diesen Verständnissen in ihren konvergierenden und durchaus divergierenden Momenten näherzukommen. Ernst Jünger und Michel Foucault sind ohne Nietzsche nicht zu verstehen. Darüber hinaus ist auch der hier beschriebene Typus des politischen Denkens nicht ohne Nietzsche zu verstehen.

### **2.1 Zwischen Nietzsche und Foucault: der Anspruch der Gegen-Geschichte**

Nietzsches Philosophie ist maßgeblich als Kritik an der klassischen Geschichtsphilosophie sowie am Historismus zu verstehen. Die Kritik an der Geschichtsphilosophie war bei Nietzsche nichts Neues. Schon mit der Formulierung der Thesen des Fortschritts und der Vollendung der Menschheit, wie etwa beim Marquis de Condorcet, gingen schwerwiegende Einwände von Kritikern einher. Berühmtes Beispiel ist etwa Jean-Jacques Rousseau, der die Fortschrittsgeschichte der klassischen Geschichtsphilosophie mahnend in eine Art der Verfallsgeschichte umfor-

mulierte. Das ist ein Topos, welcher im Zusammenhang der Kritik an Geschichtsphilosophie und Historismus etwa bei Walter Benjamin oder auch bei Adorno und Horkheimer im Konzept der instrumentellen Vernunft wiederkehren wird. Karl Marx ist wohl einer der berühmtesten Kritiker der Geschichtsphilosophie, der jedoch den Fortschrittsoptimismus in Hegels Werk nicht gänzlich verwarf, sondern durch eine Kritik an den bürgerlichen Zuständen eine emanzipative Lesart der Geschichte wissenschaftlich zu etablieren versuchte. Mit Rousseau kritisiert Marx die bürgerliche Gesellschaft, doch im Gegensatz zu ihm sieht er die Möglichkeit, durch einen alternativen nicht-bürgerlichen Einsatz des technischen Fortschritts die Lebensbedingungen für die Mehrheit der Menschheit deutlich zu verbessern. Dieser Marx'sche Glaube an die emanzipativen Potenziale des technischen Fortschrittes veranlasst eine ganze Reihe von linken Denkern des 20. Jahrhunderts wiederum nach den Erfahrungen des Terrors und des Totalen Krieges zu einer Abwendung von Marx' Fortschrittsoptimismus. Vertreter der Kritischen Theorie, wie etwa die schon genannten Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, wie auch französische Nachkriegsphilosophen, etwa des Strukturalismus oder der Neuen Philosophie, machen sich an eine Reinigung des Marxismus von den Resten der aufklärerischen Geschichtsphilosophie. Vor dem Eindruck der zwei Weltkriege, dem Faschismus, der Atombombe und nicht zuletzt dem Stalinismus erschien vielen Linken Marx' Gläubigkeit an den Fortschritt als nicht mehr haltbar, wie ganz generell auch das Fortschrittsdenken der Aufklärung. Adornos und Horkheimers Versuch einer Aufklärung der Aufklärung in der Essaysammlung *Dialektik der Aufklärung* ist weltbekannt. Nur durch eine Kritik des Vernunftbegriffs und auch des Geschichtsverständnisses der Aufklärung könne dem stets drohenden Umschlagen von Emanzipation zu einem rein instrumentellem »Positivismus« begegnet werden, der von Beginn an dem Projekt der Aufklärung innwohne.<sup>1</sup> Die Auseinandersetzung mit der Geschichte im 20. Jahrhundert ist jedoch nicht nur tief geprägt von dieser Denktradition von Rousseau über Marx hin zur Kritischen Theorie, sondern ist in vielen Ausprägungen auch maßgeblich von der Kritik Friedrich Nietzsches an der Geschichte geprägt. Genau genommen arbeitet sich Nietzsche nicht nur an der Geschichtsphilosophie ab, sondern in seinen Schriften überwiegen Äußerungen zum Historismus des Endes des 19. Jahrhunderts. Michel Foucault wird – ganz im Sinne Nietzsches – in seiner Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* ebenso den Historismus als ein Identitäten-konstruierendes Dispositiv delegitimieren, welches der herrschenden »Rasse« im historisch-politischen Krieg gegen das »Andere« eine legitimierende Geschichte an die Hand gibt. Der so arbeitende Historiker helfe den Mächtigen, das ist Foucaults Kritikpunkt. Der Historismus, welcher in Abwendung von der Geschichtsphilosophie zwar nach lokalen

---

<sup>1</sup> Vgl. Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

und zeitlich begrenzten Identitäten, nach Serien von organischem Wachstum eines Volkes oder einer herrschenden Gruppe sucht, ist selbst doch nichts anderes als »Maskerade« und »Karneval«, denn die Geschichte, mit der der Historismus die herrschende Klasse beglückt, ist eine erfundene Waffe im Kampf um die Macht im Hier und Jetzt. Seinen eigenen Anspruch zu einer positiven Geschichte erfülle der Historismus aus verschiedenen Gründen nicht.<sup>2</sup> In seinem Buch *Archäologie des Wissens* versucht Foucault selbst eine wirklich positivistische Methodologie für die Geschichtswissenschaft zu entwerfen, die streng eben jede Form der subjektiven Kontinuitäten, der Identitäten und Ideologien ausblendet und sehr strukturalistisch historische Aussagen nicht in einer zeitlichen Folge untersucht, sondern als Teile von sich aus sich selbst heraus entwickelnden Strukturen, die er als »Existenzbedingungen« für Aussagen bezeichnet. Anstatt sich also im Sinne des Historismus mit Ketten und Serien von objektiven Wahrheiten zu beschäftigen, oder wie in der Geschichtsphilosophie nach teleologischen Bewegungsrichtungen der Vernunft in der Geschichte zu forschen, besteht Foucaults Programm im Hervorholen des »Archivs«, im Aufzeigen der disperaten, konflikthaften, gar zufälligen Entwicklung von Diskursen. Das Archiv beschreibt das Sag- und Unsagbare in jeder Epoche und Foucault betont in seinen archäologischen Büchern vor allem die Schwellen, an denen die Formationsregeln für Diskurse, die im Archiv zusammengefasst werden, sich aus teilweise unerklärlichen Gründen verändern.<sup>3</sup> Später wird Foucault eher vom Dispositiv sprechen, das neben diskursiven und epistemologischen Aspekten auch und vor allem die Machtkomponente beleuchten wird. Foucault stellt somit das disruptive Moment der Geschichte in den Mittelpunkt: Er zeigt, wie Wissen in unerwarteten Brüchen wissenschaftlicher Formationsregeln entsteht und nicht in organisch-linearer Form.

»Anstelle ideengeschichtlicher Linien rekonstruiert er Querschnitte durch einzelne Epochen mit gemeinsamen Strukturen des Wissens wie beispielsweise die ›Analogie‹ während der Renaissance oder die ›Repräsentation‹ während der Aufklärung. Derartige Paradigmen, wie man heute sagen würde, bestehen letztlich in ›diskursiven Formationen‹, worunter jeweils ein bestimmtes System von Gegenständen, Begriffen und argumentativen Strategien zu verstehen ist.«<sup>4</sup>

In seinem frühen Wirken wendet Foucault sich in seiner Archäologie gegen die Theologie der Geschichtsphilosophie als auch gegen den Historismus. In seinem 1971 erschienenen Aufsatz *Nietzsche, die Historie, die Genealogie* erweitert Foucault jedoch seine bisherige Archäologie um den Aspekt der Genealogie, den er bei Nietzsches

2 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

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

4 Rohbeck, Johannes: Geschichtsphilosophie zur Einführung, Hamburg: Junius 2004, S. 143.

aufgreift und weiterentwickelt. Für einige Autoren handelt es sich hier um einen Bruch in Foucaults Werk<sup>5</sup> – andere wiederum argumentieren, es handle sich um eine Fokusverschiebung, jedoch keine Neuausrichtung.<sup>6</sup> Doch was versteht nun Foucault unter der genealogischen Methode in Anlehnung an Nietzsche?

Der Begriff der Genealogie stammt aus dem Altgriechischen und lässt sich in etwa mit Stammbaum oder Geschlechtsregister übersetzen. Es ist ein Begriff, der in der Ahnenforschung Verwendung gefunden hat. Konkret greift Friedrich Nietzsche den Begriff der Genealogie (im Sinne der *Begriffsgeschichte*) von Dr. Paul Rée, einem langjährigen engen Freund, auf, der sich in seinem *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* kritisch mit den psycho-sozialen Ursprüngen ethischer Normen (wie etwa schlechtes Gewissen etc.) auseinandersetzt. Rée kritisiert die Vorstellung, wie sie etwa von Kant genährt wurde, das schlechte Gewissen sei ein quasi-transzendentaler Indikator für den im Menschen steckenden Gerechtigkeitssinn, der Egoistisches als schlecht und Un-Egoistisches als gut befinden würde. Rée kritisiert diese Entscheidung und historisiert sie – er sucht den historischen Ursprung für diese moralische Grundentscheidung, die verdrängt wurde.<sup>7</sup> Hier lässt sich Nietzsche inspirieren, nicht mehr mit den Philosophen nach dem »Ursprung des Bösen hinter der Welt« zu suchen, sondern der Frage nachzugehen, »unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werturteile gut und böse? und welchen Wert haben sie selbst? Hemmten oder förderten sie bisher das menschliche Gedeihen?«<sup>8</sup> Nietzsche lobt Rées »kluges, auch altkluges Büchlein«<sup>9</sup> für den Ansatz, der jedoch Nietzsche nicht weit genug geht. Nietzsche geht es um den »Wert der Moral« für das Leben und er will die Entwicklung vom Ursprung an bis in unsere Zeit hinein nachzeichnen, wie Herren- und Sklavenmoral miteinander ringen. Seine hauptsächliche Schlagrichtung ist es, mit einer spezifischen Art der Moralgeschichte, eine Kritik der Werte zu erreichen. Er wendet sich, wie bspw. auch Rée, gegen eine Mitleidsmoral, die sich genealogisch durch eine Umwertung der Werte, asketische Ideale, Platonismus und das Christentum ergeben habe. Nietzsche will also aufdecken, wie das Wissen über ein quasi-naturrechtliches, adeliges moralisches Rechtsempfinden durch Jahrhunderte der Intervention durch Priester und andre Heilsversprecher zunehmend verdeckt und zum Bösen hin umgewertet wer-

5 Vgl. hierzu bspw. die Einlassungen von Karl-Heinz Geiß: Geiß, Karl-Heinz: Foucault-Nietzsche-Foucault, Die Wahlverwandtschaft, Pfaffenweiler, 1993.

6 Vgl. hierzu etwa Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik, Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013.

7 Vgl. Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1877.

8 Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 11.

9 Ebd., S. 12.

den konnte.<sup>10</sup> Eine solche Philosophie führe dauerhaft zur Selbstertränkung der Menschheit, da der Wille zur Macht der schwachen Typen zu Mitleid und Mediokratie dränge, jedoch der rücksichtslose Gestus des Herrentypus es sei, der »In-Besitz-nehmen« will, der Held und Cäsar, Heiland und Prophet, dessen Liebe sich als Liebe zur Menschheit, nicht aber im Mitleid erschöpft und die großen Werke vollbringt, die die Menschheit in vollem Glanz vollenden würde.<sup>11</sup> Begriffe wie »Menschheit« lehnt Nietzsche hierbei als humanistische Illusion ab, sondern es gebe nur einzelne Lebewesen, die gemäß dem vitalen Lebensprinzip nach Ausdehnung, Beherrschung und Macht streben – alleine oder in einer Gruppe. Nietzsche unterzieht die Moral folglich einer Wertprüfung und kommt zum Schluss, es gäbe »nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht – gesetzt eben, daß Leben selbst Wille zur Macht ist. Die Moral behütete die *Schlechtweggekommenen* vor Nihilismus, indem sie *jedem* einen unendlichen Wert, einen metaphysischen Wert beimaß und in eine Ordnung einreichte, die mit der der weltlichen Macht und Rangordnung nicht stimmt: sie lehrte Ergebung, Demut usw. *Gesetzt daß der Glaube an diese Moral zugrunde geht, so würden die Schlechtweggekommenen ihren Trost nicht mehr haben – und zugrunde gehn.*«<sup>12</sup>

Nietzsches Genealogie besteht methodologisch in der Enthüllung des Entscheidenden in jeder Wissensordnung und in jeder Moral: des Willens zur Macht. Die Moral der Aufklärung ist für Nietzsche somit nicht wirklich Ausdruck von Schwäche, sondern Ausdruck des Willens zur Macht *der Schwachen*. Es handle sich hier um maskierte Arten des Willens zur Macht.<sup>13</sup> Die Genealogie besteht also nicht lediglich in einer Ahnenforschung unserer Moralvorstellung, sondern in allererster Linie in einem ganz bestimmten historischen Moment in einer Demaskierung der Sprechweisen und der Rhetorik eines historisch-politischen Diskurses, wie Foucault sagen wird, der das Machtstreben einer bestimmten gesellschaftlichen Herrschaftsklasse verwischt und dadurch herrscht.<sup>14</sup> Foucault wird daher seine Genealogie in Anlehnung an Nietzsche auch als eine »history of the present«<sup>15</sup> darstellen. Kritik der Gesellschaft bedeutet für Foucault die Demaskierung der in ihr geltenden Normen und die Darstellung der sie tragenden Institutionen als aus niederen Realitäten zufällig historisch geworden und nicht als Ergebnis eines Telos

10 Vgl. ebd., S. 14f.

11 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie, Hamburg: Junius 1992, S. 152.

12 Ebd., S. 158f.

13 Vgl. ebd., S. 159.

14 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

15 McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 244 (S. 243-282).

oder einer höheren Rationalität. Damit greift er Nietzsche auf, der den Philosophen und den Trägern des Humanismus im Zusammenhang mit seiner Genealogie polemisch zuruft, die Welt sei »der Wille zur Macht – *und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«<sup>16</sup> Damit stellt sich Nietzsches Genealogie in Foucaults Augen außerhalb der Suche nach einem tatsächlichen Ursprung der Dinge. Foucault begründet in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* ebenjenes Punkt, dass es Nietzsche um die Parodie, um das Karnevaleske in der historistischen Suche nach Wahrheiten im Ursprung gegangen sei. Nietzsche deckt eine Art der Philosophie des Lebens auf, die Foucault in dieser Art so nicht mittragen würde, die jedoch Nietzsche zu etwas veranlasst, das Foucault eins zu eins teilt: einer Analytik der Macht als Geschichte. Philosophischer Hintergrund dieser *strategischen Entscheidung* Foucaults ist, dass er nach einer geeigneten Form der Kritik sucht, die unabhängig von normativen Vorentscheidungen und dem souveränen Subjekt angewendet werden könnte. Die Möglichkeit einer Kritikform, welche außerhalb der Macht steht, hält Foucault für ausgeschlossen. Jürgen Habermas' Antwort auf das Problem der Kritik und der Macht, das Problem durch eine Diskursethik und eine Form zwangsfreie Art des Diskurses im kommunikativen Handeln zu etablieren, hält Foucault für unmöglich und schlicht utopisch.<sup>17</sup> An genau dieser Fragestellung entfacht sich in den 1980er Jahren ein philosophischer Schlagabtausch zwischen Michel Foucault und Jürgen Habermas über die Frage nach der Kritik und der Macht. Hauptgegenstand des als Foucault-Habermas-Debatte in die Geschichte eingegangenen philosophischen Streits, der auch nach dem Tod von Foucault von dessen Schülern und Schülern von Habermas weitergeführt wurde, ist die Frage nach der Macht sowie deren Kritik. Für Foucault produziert Macht Wissen und gesellschaftliche Praxis bzw. sie stehen in einem sich gegenseitig stark determinierenden Verhältnis. Foucaults genealogische Methode besteht nun in der Entlarvung jeglichen Wissens und jeder gesellschaftlichen Praxis und den gesellschaftlichen Institutionen als historisch gewordene Macht-Korrelate. Habermas lehnt Foucaults Ansatz ab, da dieser nämlich keine kritische Theorie vorlege, die zwischen legitimen und illegitimen Formen der Macht unterscheide und dabei die ganzen Abstufungen und Definitionen von Macht und Herrschaft von Max Weber zu ignorieren scheine.<sup>18</sup> Foucault unterläuft diese normative Betrachtungsweise, indem er sich für viele Formen der

<sup>16</sup> Nietzsche, Friedrich: Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie, Hamburg: Junius 1992, S. 160.

<sup>17</sup> Vgl. McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 265.

<sup>18</sup> Vgl. Kelly, Michael: Introduction, in: Ders. (Hg.), Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994.

lokalen Kritik statt einer globalen kritischen Theorie starkmacht. Er unternimmt hierbei den Versuch, philosophische Kritik ohne universale Normen zu begründen. Dieses Unterfangen ist es, das sowohl methodologisch als auch sozialtheoretisch und philosophisch von Habermas und dessen Frankfurter Schülern als höchst zweifelhaft, verworren, widersprüchlich, teils gar als gegenauklärerisch und nihilistisch verworfen wird. Auch wenn Autoren wie Axel Honneth, Michael Kelly, Thomas McCarthy und Richard Bernstein Foucault nicht wie Habermas selbst gleich als einen »Gegen-Aufklärer« im Sinne Ernst Jüngers verurteilen, und ihm nicht eine »terroristische Offensive[n] gegen die klassische Aufklärung«<sup>19</sup> unterstellen, so beschreiben sie recht einmütig eine Zahl an Widersprüchen in Foucaults genealogischem Projekt, das aus dieser Konstruktion von Macht, Wissen und sozialer Praxis herrührt. Axel Honneth sieht in Foucaults Kritikformen zwar grundsätzlich eine Erweiterung der kritischen Theorie Adornos, die in entscheidenden Punkten die globale Kritik durch lokale Ansatzpunkte ergänzen könnte. Wie auch Adorno ging es Foucault um das Aufzeigen einer dunklen Seite der Aufklärung und die im Projekt der Moderne selbst angelegten Beherrschungs-, Allmachts- und Unterwerfungsphantasien, die unter dem Deckmantel der Emanzipation Einzug hielten. Während jedoch Adorno die Quelle des Problems in einer zentralisierten Verwaltung und der damit einhergehenden Manipulation sieht, bringt Foucault eher eine funktionalistische Begründung für das Aufkommen von disziplinarischen und biopolitischen Techniken der totalen Institutionen und von Sicherheitsdispositiven aus der Notwendigkeit der historischen Herausforderungen für »die Gesellschaft« an. Während Adornos Blick sich also nach oben und auf das Globale wendet, wendet sich Foucaults nach unten und ins Detail.<sup>20</sup>

»In a sort of diagnostic conclusion to his historical argumentation in which he projects the results of the structural change of power into the present, Foucault can define the type of social integration that underlies modern societies according to the model of total institutions without substantially having to take into consideration the universal achievements of bourgeois law. [...] Adorno and Foucault, therefore, both place a coercive model of societal order at the base of their social theory. But Foucault [...] is satisfied with a conception of technique that works solely on the human body, since he regards the psychic properties of subjects, and thus their personality structures, entirely as products of specific types of corporal

---

19 Améry, Jean: Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisches über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre (1978), in: Ders.: Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 240.

20 Vgl. Honneth, Axel: Foucault's Theory of Society, A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 157-184.

disciplining. Adorno represents this process differently. He attributes such contemporary importance to manipulative strategies because he regards it as one of the characteristics of the postliberal era of capitalism that subjects have lost the psychic strength for practical autonomy. [...] What Foucault in his theory of power appears ontologically to presuppose – the conditionability of subjects – Adorno grasps as the historical product of a process of civilization that goes back to the early stages of human history.«<sup>21</sup>

Richard Bernstein schreibt sehr treffend, dass Foucaults Umgang mit der hier von Honneth beschriebenen gemeinsamen Herausforderung der analysierten Dialektik der Aufklärung in einer disruptiven Rhetorik besteht. Foucault verwirft die Möglichkeit einer subjekt-zentrierten oder auch diskursethischen Reinigung des Cartesischen *Ego* von seinen Entfremdungen (auf die Foucault in hervorragender Art und Weise in *Die Ordnung der Dinge* eingehen wird), sondern verbleibt in einem genealogisch-demaskierenden Gestus gegen jegliche Norm und Vernunft. In seinen letzten Schriften greift Foucault Kants weltbekannte Antwort auf die Frage *Was ist Aufklärung?* auf und identifiziert sich mit dessen Version der Aufklärung als Auftrag an jeden Einzelnen, sich selbst zu erfinden, alle Vernunft zu hinterfragen und sich selbst und die moderne Welt somit zu meistern: Kritik als Ethos. Kant sei es laut Foucault nicht so sehr um eine bestimmte Ideologie oder ein Theoriekonstrukt gegangen, sondern vielmehr um eine Stärkung des Ich und der eigenen Einschätzung der Welt aus sich selbst heraus.<sup>22</sup> Foucault liefert eine ästhetisch-existentialistische Lesart Kants, die er auf seine eigene Art und Weise mit Nietzsches Projekt zu verbinden sucht. Auf die ganze Diskussion, ob nun diese letzten Subjekt-stärkenden Texte Foucaults kurz vor seinem verfrühten Tod mit dem vorher in der *Archäologie des Wissens* und in der *Ordnung der Dinge* attestierten Tod des Subjekts vereinbart werden können, soll an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Jedoch wird aus einer kurzen Analyse der Habermas-Foucault-Debatte klar, dass trotz der grundsätzlichen Kritik der Moderne aufgrund ihrer instrumentellen Vernunft und bloß positivistischer Rationalität, in die sie stets umzukippen droht, die Suche nach einer richtigen Kritikform die beiden Autoren und deren Schüler entzweit. Ganz grundsätzlich entzweien sich die Frankfurter Schule bis hin zu Habermas und Michel Foucault schon deshalb, so McCarthy, denn obwohl

»genealogy and critical social theory do occupy neighboring territories in our theoretical world, their relations to one another are combinative rather than peace-

<sup>21</sup> Ebd., 177ff.

<sup>22</sup> Vgl. hierzu u.a. 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.

able. Foucault's Nietzschean heritage and the Hegelian-Marxist heritage of the Frankfurt school lead them to lay competing claims to the very same areas.<sup>23</sup>

Foucaults so tiefe Inspiration von Nietzsches Spätwerk und dessen Wendung gegen Hegel sind es, die ihn mit der Frankfurter Schule so unvereinbar machen. Es stellt sich daher die Frage, welche Inspiration und welche theoretischen Vorannahmen er hier erhalten hat. Ausgangspunkt ist die oben schon angedeutete Opposition Friedrich Nietzsches Ende des 19. Jahrhunderts gegen den Historismus seiner Zeit und die Geschichtsphilosophie. Er sucht einen anderen – einen von der Begriffs geschichte inspirierten – Blick auf die Geschichte. Anstelle der historistischen Suche nach der Wahrheit in der Geschichte und der geschichtsphilosophischen Suche nach Subjekt und Sinn von Geschichte, stellt Nietzsche in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* die Erforschung der Genese, des »Ursprungs« und der »Entstehung« von Moral und Wahrheit. Zentral für das Verständnis seiner Methode erscheinen mir seine Einlassungen zum Subjekt. Etwa bei der Erwägung moralischer Fragen, ob etwas gut oder schlecht sei, subjektive Positionen einzunehmen, sei die Bevorzugung einer sich historisch etablierten »Sklavenmoral« und des »Resentiments« zu verdanken. Nietzsche bringt hier in sozialdarwinistischer Manier ein Beispiel von Raubvögeln und Lämmern an. Dass Lämmer Raubvögel schlecht fänden, da sie ihr Leben bedrohten, sei nicht verwunderlich, so Nietzsche. Jedes Lamm oder gar jeder, der nicht gerade Raubvogel ist, der kann wohl nachvollziehen, weshalb Lämmer Raubvögel böse fänden. Doch der allgemeingültige Schluss, Raubvögel seien schlecht und Lämmer seien gut *per se*, wäre ein Schluss wider die Natur, den Nietzsche übertragen auf Starke und Schwache in der Gesellschaft zu seiner Zeit erkennt und gegen den er sich wehrt.<sup>24</sup>

»Von der Stärke verlangen, daß sie sich *nicht* als Stärke äußere, daß sie *nicht* ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, daß sie sich als Stärke äußere. Ein Quantum Kraft ist ein ebensolches Quantum Trieb, Wille, Wirken – vielmehr, es ist gar nichts anderes als ebendieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrtümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein ›Subjekt‹ versteht und mißversteht, kann es anders erscheinen. [...] Aber es gibt

23 McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School, in: Kelly, Michael (Hg.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994, S. 248.

24 Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 38.

kein solches Substrat; es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ›der Täter‹ ist bloß zum Tun hinzugedichtet – das Tun ist alles.«<sup>25</sup>

Genealogie der Moral bedeutet für Nietzsche das Tun, die real wirkenden Kräfte hinter allen Wahrheiten aufzudecken, die durch das Sprachspiel und die Ideologie der herrschenden Klasse verdeckt werden. Die Genealogie ist eine Analyse der Kräfteverhältnisse, welche den Machtverhältnissen entsprechen. Es handelt sich somit um eine Genealogie des Willens zur Macht.<sup>26</sup> Geschichte ist Ergebnis von Praktiken und von historischen Schlachten – der Gewinner ist es, der über die Geschichtsschreibung entscheidet. Nietzsche hat nun den Anspruch, sein eigenes Geschichtsbild der »Herrenmoral« der »jüdischen« »Sklavenmoral« der Aufklärung und des Marxismus entgegenzustellen. Dafür wendet er eine philologisch-linguistische Methode an, welche er den Genesen der »Engländer« und dem von ihnen inspirierten Paul Rée entgegenstellt. Durch die Untersuchung von Wortabstammungen, wie etwa bei »gut« aus dem Altdeutschen für adelig und schlecht vom dem gegenüberstehenden »schlicht«, will er einen eher zur Natur des Willens zur Macht passenden Umsturz der humanistischen Moral erreichen. Für Nietzsche gibt es tatsächlich einen quasi-metaphysischen Maßstab für gut und böse, der jedoch mit der Philosophie der Klassik seit dem Triumph Platons und durch den Siegeszug der aufklärerischen Ratio nichts mehr gemein habe. Foucault hingegen greift zwar die genealogische Kritik gegen Historismus und Geschichtsphilosophie auf, unterscheidet sich jedoch entscheidend von Nietzsche, indem er jeglichen Versuch disqualifiziert, jenseits vom Guten und Bösen der Philosophen noch einen moralischen Kompass etablieren zu wollen – und schon gar nicht im naturrechtlich anmutenden Willen zur Macht.<sup>27</sup> Foucaults Interesse an der Genealogie erschöpft sich in der Kritik der Geschichte durch lokale Genealogien, die jeweils eine Art »Gegen-Geschichte« und gar eine »Anti-Wissenschaft« darstellen sollten.<sup>28</sup>

»Die Genealogien sind somit nicht positivistische Rückgriffe auf eine gewissenhaftere und genauere Form der Wissenschaft. Die Genealogien sind gerade Anti-Wissenschaften. Nicht, daß sie ein dichterisches Recht auf Unwissenheit und Nicht-Wissen forderten; nicht, daß es darum ginge, Wissen zu verweigern oder das Prestige einer Kenntnis oder einer unmittelbaren Erfahrung, die vom

<sup>25</sup> Ebd., S. 38.

<sup>26</sup> Vgl. Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.

<sup>27</sup> Vgl. zur Frage der normativen Seite Nancy Frasers Texte, v.a. Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

<sup>28</sup> Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

Wissen noch nicht vereinnahmt ist, ins Spiel zu bringen oder geltend zu machen. Nicht darum geht es, sondern um den Aufstand der Wissen.<sup>29</sup>

Foucault konfrontiert die Fortschrittsgeschichte der Aufklärung mit den vielen lokalen Geschichten der Verlierer, der Unterdrückten, der psychisch Kranken, die ansonsten untergingen in den Fanfaren des Humanismus. Nietzsche hingegen geht es um einen Aufstand des »Lebens« als feststehende Konstante. Eine Konstante, die jedoch durch die Philosophen ignoriert oder gar völlig verleugnet würde. Nietzsche gibt in seiner Streitschrift *Zur Genealogie der Moral* als extremen Gegenpunkt in dieser Frage seinen Lehrer Arthur Schopenhauer an, der dies bis zu maximalen »Mitleids-, Selbstopferungs- und Selbstverleugnungs-Instinkte[n]« geführt hätte, durch die es für Nietzsche zur paradoxen Situation kam, dass die klassische Moral zur Bedrohung für das Leben der Starken und der Vorbildlichen wurde. Dieses Phänomen nennt Nietzsche eine Sklavenmoral, die bestimmten Gruppen etwas brachte, die jedoch auf Dauer das Fortbestehen der Allgemeinheit bedrohte. Nietzsche, und das soll an dieser Stelle nicht in die Breite geführt werden, sondern es soll bei Andeutungen bleiben, geht es um einen Aufstand des Lebens in der Moral. So ist sein wichtigstes Kriterium für eine funktionierende Geschichtsmoral, ob sie dem Leben dienlich ist. Der historistischen Bildung, die nach objektiven Wahrheiten sucht, wirft er vor, Geschichte aus dem Lebenszusammenhang herausgerissen zu haben. Eine Geschichte, die so vorgehe und eine historische Bildung, die sich nicht mit der Entwicklung des Lebens auseinandersetze, sondern mit der Vergangenheit als Selbstzweck, sei sogar lebensfeindlich. Denn zum gesunden Leben gehöre neben dem Erinnern auch das Vergessen. Geschichte destabilisiere das Leben und daher brauche es die Stabilisierung durch das Unhistorische, das es dem Einzelnen oder auch einer ganzen Kultur ermögliche, gesund zu bleiben, Entscheidungen mutig zu treffen, ohne Rücksicht auf die Vergangenheit.<sup>30</sup>

Nietzsche schreibt seine Genealogie aus der Perspektive der Starken und des Herregeschlechts, Foucault hingegen steht auf der Seite der Unterdrückten und Armen, ohne jedoch noch zu versuchen, eine Antwort auf die Frage nach der »guten Ordnung« zu geben. Er verbleibt beim ersten Schritt der Nietzscheanischen Verächtlichmachung der nur scheinbaren Rationalität der Aufklärung und parodiert sie in mindestens ebenso rhetorischer Brillanz eines Friedrich Nietzsche. Daher röhrt Foucaults rigorose, genealogische Kritik der Aufklärung. Wie oben angedeutet ist er hiermit für Autoren wie Jean Améry Anführer und geistiger »Erzvater« einer ganzen Generation von nur scheinbar linken Nouveaux Philosophes, welche aus Verzweiflung über die instrumentell-rationalistischen Diktaturen des

29 Ebd., S. 17.

30 Vgl. Rohbeck, Johannes: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004, S. 129f.

20. Jahrhunderts, dem Scheitern des bürokratischen Sozialismus und der gescheiterten Revolution im Mai 1968 mit Nietzsche das ganze Gerüst des Rationalismus schlechthin anzündeten. Auch McCarthy sieht in Foucaults Antworten auf die Krisen der Moderne eine theoretische »overreaction«.<sup>31</sup> Sie blieben nicht bei der kritischen Korrektur der rationalen Erkenntnis, aus der im 20. Jahrhundert häufig eben die schlimmsten Menschheitsverbrechen erwuchsen, sondern sie bezichtigten die rationale Erkenntnis, generell Oppression zu sein. Für Foucault ist nicht die Französische Revolution falsch weitergetrieben worden, sondern für ihn steht ernsthaft die Frage im Raum, ob nicht jegliche Revolution immer zum Jakobinismus führen müsse. Wissen ist Macht, sagte der Fortschrittoptimist Bacon. Bei Foucault sei auch von einem Macht/Wissen-Korrelat die Rede; er meine es aber nicht nur pessimistisch, sondern will sagen: jegliche Erkenntnis sei Machtinstrument. Der Optimismus der Aufklärer, dass aus Kenntnis Erkenntnis erwüchse und langfristig daraus Sittlichkeit, ist bei Nietzsche, aber auch bei Foucault verflogen. Améry sieht in Foucaults Wirken einen tiefen Irrationalismus, den er letztlich von Nietzsche geerbt habe.<sup>32</sup> Foucaults Konfrontation der Aufklärung durch alternative Gegen-Geschichten der Institutionen des Fortschritts (Schule, Psychiatrie, Klinik, Gefängnis) aus der Perspektive der *Verdammten dieser Erde* seien nicht einfach nur ein Beitrag für eine klareres historisches Verständnis derjenigen Institution, sondern sind für Améry daher »nachgerade terroristische Offensive[n] gegen die klassische Aufklärung«.<sup>33</sup>

Nietzsche stellt sich mit seiner Genealogie explizit gegen die Vorstellung eines Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit, dem er vorwirft, auf Basis der physikalischen Naturgesetze ein »Bewußtseins-Perspektivismus« zu sein, der wiederum nur eine Ausdehnung des Subjektivismus sei.<sup>34</sup> Die Aufklärer hätten versucht, die Gesetzlichkeit des Fortschritts mit den Begriffen der objektiven Naturgesetze zu analysieren, um objektive und einheitliche Aussagen darüber treffen zu können.

»Aber damit verirren sie sich. [...] Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesensverschieden von dem Subjektiv-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit *unsern* Sinnen ... Und zuletzt haben

<sup>31</sup> Vgl. McCarthy, Thomas: *The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School*, in: Kelly, Michael (Hg.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994, S. 256.

<sup>32</sup> Vgl. Améry, Jean: *Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisches über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre* (1978), in: Ders.: *Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 232-240.

<sup>33</sup> Ebd., S. 240.

<sup>34</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich: *Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht*, in: Kondylis, Panajotis (Hg.): *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Hamburg: Junius 1992, S. 155f.

sie in der Konstellation etwas ausgelassen, ohne es zu wissen eben den notwendigen *Perspektivismus*, vermöge dessen jedes Kraftzentrum – und nicht nur der Mensch – von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert, d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet ... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft in das ›wahre Sein‹ einzurechnen – in der Schulsprache geredet: das Subjekt-sein.<sup>35</sup>

Das Subjekt-Sein ist letztlich der entscheidende Aspekt, der Nietzsches und Foucaults Projekt unterscheidet. Beide fertigen eine Genealogie des Subjekts des Abendlandes an und gehen von ähnlichen Ausgangsbedingungen aus. Doch während Nietzsche zu dem Ergebnis kommt, dass das Subjekt des Abendlandes durch die »unheilige Dreieinigkeit von Platonismus, Asketismus und ›Sklavenmoral«<sup>36</sup> des Christentums verformt wurde, so kommt Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu dem Ergebnis, das Subjekt sei überhaupt erst ein Trugbild, entstanden am Schnittpunkt und an den Bruchpunkten diskursiver Formationen und um das Wissen in der Moderne stifteten zu können.<sup>37</sup> Zudem argumentiert Foucault in *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*, das Subjekt bestehe zugleich als Effekt von Spaltungen und Selbstspaltungen, von Kontrollen und Normalisierungen, Prüfungen und Selbstprüfungen, welche in einer komplexen Art und Weise im Gesamteffekt das Subjekt als eine empirisch-transzendentale Dublette bilden.<sup>38</sup> Besteht also Nietzsches Programm für die Zeit nach dem Ende der Geschichte, das er als notwendig erachtet, darin, das Subjekt von den judäo-christlichen Verunreinigungen zu befreien und eine förderliche Strategie im Umgang mit dem metaphysischen Willen zur Macht zu finden, die die »höchsten Exemplare« im Typus des Übermenschen Zarathustras hervorbringen kann, so kommuniziert Foucault sein Programm für das Ende der Geschichte nicht wirklich, sondern man muss es aus seinem Wirken herausarbeiten. Am ehesten, so legt meine Forschung nahe, ist Foucaults Programm mit einem endlosen Kampf um Anerkennung von Subjektpositionen, der Unterlegenen, der Verdammten dieser Erde zu beschreiben. Foucault verortet sich als Links-Intellektueller, obwohl er sowohl den Marxismus als auch noch weitergehender den Rationalismus der Aufklärung (anscheinend) verwirft. Foucault will aus guten Gründen – im Gegensatz zu Nietzsche lebte Foucault im Jahrhundert der Völkermorde und Totalitarismen – keine normative Richtung über die Aufklärung hinaus mehr angeben. Doch in einem entscheidenen Punkt sind sich Nietzsche und Foucault einig: dass jede Gesellschaftsform Herrscher und Beherrschte kennen wird, genauso wie Gewinner und Verlierer und

35 Ebd., S. 156.

36 Rath, Norbert: Ein Erbe Nietzsches – Foucault als Theoretiker der Konstitution von Subjektivität, in: Psychologie und Geschichte, 3. Jahrgang, 1991, Heft 1/2, S. 87.

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

38 Vgl. ebd.

dass Moral und Wissen auch nur »Sprechweisen« sind, welche diese herrschenden Verhältnisse eher verdecken und rationalisieren. Beide wenden sich gegen die anonymen Machtinteressen, die sich in der modernen Subjektivität versteckt halten und greifen daher die Vorstellung des abendländischen Subjekts als eine Schimäre an, die es zu überwinden gelte. Bei Nietzsche hat diese genealogische Sichtweise ein klar bestimmtes normatives Ziel, Foucault hingegen lässt Interpretationsspielräume im normativen Bereich offen. Zu dieser Fragestellung werden in weiteren Verlauf noch am Rande etwa Nancy Fraser, Jürgen Habermas, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow und Maria Muhle zu Wort kommen. Da es jedoch keine entscheidende Frage für den Fortschritt dieser Arbeit darstellt, schließt dieses Unterkapitel, ohne auf die Frage nach dem Normativen bei Michel Foucault näher einzugehen.

## 2.2 Zwischen Nietzsche und Spengler: Leben in Form

Will man nun Ernst Jüngers Zugang zur Geschichte verstehen, muss man einen Umweg über Oswald Spengler machen, dessen Werk zu Beginn der 1920er Jahre Ernst Jünger sehr beeindruckt und geprägt hat. Oswald Spengler sorgte 1918 mit seinem in großen Teilen schon vor dem Ersten Weltkrieg fertiggestellten Opus *Der Untergang des Abendlandes* für große Furore. Mit dem 1922 erschienen zweiten Band wurde es durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch rezipiert. Ernst Jünger war unter den Begeisterten der ersten Stunde. Ohne an dieser Stelle tiefer in die Rezeptionsgeschichte dieses ganzen Generationen an Theoretikern prägenden Buches einzugehen, möchte ich darauf aufmerksam machen, wie sehr doch Spenglers »Morphologie der Weltgeschichte« im erklärten Gegensatz zur Kant'schen Geschichtsphilosophie steht und dessen Implikationen *deshalb* in Ernst Jüngers *Der Arbeiter so anschlussfähig* zu Michel Foucaults historischem Denken sind. Hintergrund ist, dass Spengler eine Art »geistiger Lebensgefährte Jüngers«<sup>39</sup> gewesen ist und dessen Geschichtsverständnis für ihn prägend war.

Spenglers bahnbrechende Methode steht letztlich im kritischen Widerspruch zur geschichtsphilosophischen Methode. Kant hat bspw. in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* 1784 den Verlauf der Geschichte als natürlich dargestellt. Wie in Kants Hauptwerk ausgeführt, ist Erkenntnis über die Natur lediglich auf eine analytisch-mathematische Art zu erhalten. Dies gelte auch für die Geschichte. Dieses Argument findet sich auch bei Condorcet und vielen weiteren Aufklärern. Daher sei die richtige Methode zur Erforschung der Geschichte

---

<sup>39</sup> Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythen. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 41.

die Betrachtung von Ursache-Wirkung-Relationen über die Jahrhunderte im Hinblick auf das naturgegebene Telos: die Etablierung einer weltweiten bürgerlichen Verfassung. Doch Spengler stellt diesem *natürlich-mathematischen* Verständnis der Geschichte mit der Nietzscheanischen Kritik im Hintergrund ein lebensphilosophisch-schicksalhaftes Verständnis entgegen. Anstatt die Geschichte der Jahrtausende als aufeinanderfolgende, naturgegebene Versuche der Menschheit zu verstehen, das immer selbe Telos zu erreichen, stellt Spengler die jeweilige Einmaligkeit jeder Kultur als einzelnen Organismus um sein jeweils eigenes Prinzip herum und mit seinem jeweils eigenen Telos dar.<sup>40</sup>

Das religiöse, mythologische und ästhetische Denken längst vergangener Kulturen könne man, so Spengler, mit Kants Erkenntnisformen überhaupt nicht fassen. Das »Schicksal« einer jeden Kultur sei nur morphologisch zu begreifen und wenn überhaupt, dann nur physiognomisch zu vergleichen. Kulturen seien Erkenntnisgegenstände, die nicht der Logik der Natur, sondern der Logik des Lebens folgten – Geschichte wird bei Spengler sozusagen vital.<sup>41</sup> Für Spengler gibt es nicht nur den einen Geist der Welt, nicht die eine Rationalität, von der aus alles bemessen werden kann, sondern es gibt derer viele. Gesellschaften bilden sich einen schöpferischen Kanon von Geisteswerken – dies bezeichnet Spengler als »Kultur«. Erreicht dieser schöpferische Kanon eine kritische Schwelle, so spricht er von einer »Hochkultur« – ein Begriff, den Spengler in den allgemeinen Sprachgebrauch eingeführt hat. Diese Hochkulturen nun beinhalten einen Kanon an Fragen und Antworten zu ästhetischen, ökonomischen, ethischen, politischen und moralischen Aspekten einer jeden Gesellschaft. Entscheidend ist nun, dass es für Spengler *keinen* universalen Standpunkt geben kann, von dem aus man die Vielfalt der verschiedenen Hochkulturen objektiv auf »ewige Wahrheiten« hin befragen könne. Diesen Kant'schen Ansatz bezeichnet Spengler als systematische Philosophie und er sieht in diesem Ansatz einen »schweren Irrtum«.<sup>42</sup> Der Denkfehler beruhe auf der Tatsache, dass Kant oder auch aktuellere Vertreter eines ideengeschichtlichen Ansatzes, wie etwa Giovanni Sartori in seinem Standardwerk *Demokratietheorie*, von der Annahme ausgehen, dass Kulturen stets aktualisierte Antworten auf dieselben Fragen darstellen und auf einem aufsteigenden (und manchmal auch abfallenden) Gebirge des Erkenntnisgewinns der Aufklärung zu verorten sind. Hierzu schreibt Spengler:

»Er [der systematische Philosoph, Anm. N. A.] meint, daß das höhere Denken einen ewigen und unveränderlichen Gegenstand besitze, daß die großen Fragen zu allen Zeiten dieselben seien und daß sie endlich einmal beantwortet werden könnten. Aber Frage und Antwort sind hier eins, und jede große Frage, der das

<sup>40</sup> Vgl. Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Köln: Anaconda 2017, S. 29f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 29f.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 86f.

leidenschaftliche Verlangen nach einer ganz bestimmten Antwort schon zugrunde liegt, hat lediglich die Bedeutung eines Lebenssymbols. Es gibt keine ewigen Wahrheiten. Jede Philosophie ist ein Ausdruck ihrer und *nur* ihrer Zeit, und es gibt nicht zwei Zeitalter, welche die gleichen philosophischen Intentionen besäßen, sobald von wirklicher Philosophie und nicht von irgendwelchen akademischen Belanglosigkeiten über Urteilsformen oder Gefühlskategorien die Rede sein soll.«<sup>43</sup>

Es gibt keine ewigen Wahrheiten, es gibt nicht einmal ewige Fragen. Selbst wenn nach einer Übersetzung aus dem Altgriechischen dieselbe Frage nach der gerechten Verfassung grammatisch so heute tatsächlich noch gestellt wird, so repräsentiert die Frage in der Zeit Platons ein ganz anderes kulturelles Sein als im heutigen Abendland. Wie sich in dieser Frage nach der richtigen Verfassung der Mensch im Gegensatz zur Gesellschaft, wie sich der Mensch im Verhältnis zur Zeit und zur Seele verhält, wie der Mensch sich aus dem Reich der Natur, dem Diskurs der Wörter usw. herausschält, das ist jeweils ein inkommensurables Lebensprinzip einer jeweiligen Hochkultur. Jeder Versuch, objektiv abmessen zu wollen, wie »nah« oder »fern« bestimmte historische Antworten auf ewige Fragen, wie der nach der gerechten Verfassung, der idealen Lösung, kamen, ist nicht nur unmöglich, sondern vor allem eine Verschleierung des selbstgerechten, universalistischen Eurozentrismus. Aber Spengler geht noch viel weiter: Er deckt letztlich nicht nur den gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritt als Eurozentrismus auf, sondern verweist auf die Unmöglichkeit jeglichen Fortschritts und begründet diese radikal durch die Tilgung des Subjekts der »Menschheit«.

»Aber ›die Menschheit‹ hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat. ›Die Menschheit‹ ist ein zoologischer Begriff oder ein leeres Wort. (›Die Menschheit? Das ist ein Abstraktum. Es hat von jeher nur Menschen gegeben und wird nur Menschen geben‹, Goethe zu Lüden). Man lasse dieses Phantom aus dem Umkreis der historischen Formprobleme schwinden und man wird einen überraschenden Reichtum *wirklicher* Formen auftauchen sehen.«<sup>44</sup>

Ein Zitat, das in etwa dieser Form sowohl in Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* oder in Michel Foucaults *Die Ordnung der Dinge* stehen könnte. Und genau dies ist nun der archimedische Punkt der Spengler'schen Geschichtstheorie: Das Subjekt der Geschichte ist nicht »die Menschheit«, von der die Philosophen ausgehen. Und in dieser anti-humanistischen Kritik geht Spengler noch mit Nietzsche und Foucault überein. Aber Spengler geht einen Sonderweg, von dem auch sein Freund

---

43 Ebd., S. 89.

44 Ebd., S. 53.

Ernst Jünger sehr beeinflusst werden wird (auch wenn er sich von diesem »zoologischen Ansatz« teils absondern wird): Spengler macht als die *eigentlichen* Subjekte der Geschichte die Kulturen aus, die nicht an einer Perlenkette im ptolemäischen Sinne um das Zentrum der Vernunft auf komplizierten Bahnen herumschwirren, sondern die Subjekte sind Kulturen, die sich wie zoologische Rassen verhalten und sich um einen jeweils inkommensurablen Bauplan im unendlichen Kepler'schen Weltsystem um verschiedene Zentren herum bewegen. In den Hochkulturen findet man die Idee des »Großen Individuums« Nietzsches wieder, welches die Menschheit ablöst, um den Blick freizumachen vom alle »organische Erfahrung verachtenden[n] Optimismus in Bezug auf den Gang der Zukunft«<sup>45</sup>.

Wie soll man Staaten also historisch betrachten? Kant hat für Spengler ja in einem Punkt Recht: Geschichte bedeutet zu fragen, wie sehr konnte eine Staatsverfassung umgesetzt werden. Doch der Sinn von Staaten ist es eben nicht, idealistisch bestimmte universale Werte, wie etwa Freiheit und Gleichheit, für Fortschritt für die Menschheit zu schaffen, sondern es gilt, das *Recht* und somit die *Verfassung* nicht in ihrem falschen, idealistischen Sinne zu verstehen, sondern in ihrem materialistisch-lebensphilosophischen: Das Recht ist kein universales, sondern das Recht ist stets Ergebnis von komplexen historischen Machtkämpfen, die die Gesellschaft klar in Stände trennt und eine Gewinnerseite produziert. Und der Gewinner-Stand ist derjenige, dessen Rechtsverständnis zum hegemonialen wird. Hier findet sich der genealogisch-nietzscheanische Blickwinkel wieder, den Spengler, Jünger und Foucault teilen. So kommt Spengler zu einer paradigmatischen Zusammenfassung, die man wohl in Michel Foucaults *In Verteidigung der Gesellschaft* wortwörtlich so übernehmen könnte:

»Ist die Politik ein Krieg mit anderen Mitteln, so ist das ›Recht auf das Recht‹ die Beute der siegreichen Partei. [...] Es gibt keine Gründe, keine Gerechtigkeit, keinen Ausgleich, kein Endziel; es gibt nur Tatsachen – wer das nicht begreift, der schreibe Bücher der Politik, aber er *mache* keine Politik.«<sup>46</sup>

Wir befinden uns bei Spengler, und das sieht man an solchen Formulierungen, tief in Nietzsches genealogischem Verständnis der Geschichte als Ergebnis von Macht/Wissen-Relationen. Hier kommen wir beim historisch-politischen Diskurs an, den Foucault in *In Verteidigung der Gesellschaft* als alternatives Geschichtsverständnis in der Tradition der Sophisten vorschlägt. Sowohl für Spengler als auch für Foucault ist die entscheidende Frage bei der Betrachtung von Staaten die nach der Autorität und Effizienz der *Regierung*. So ist es auch kein Wunder, dass Foucault sich lange Zeit gescheut hat, sich mit dem Staat auseinanderzusetzen und als er es dann tat, er nicht an den juridischen Staatsverfassungen und Institutionen

45 Ebd.

46 Ebd., S. 1216-1220.

ansetzte, sondern sich mit dem Diskurs über die Regierungskunst »dem Staat« näherte. Dies nannte Foucault die *Gouvernementalität*. Mit Spengler stimmt Foucault dahingehend überein, dass es in der historischen Betrachtung nicht auf *Ideen* ankommt, die hinter einer Staatsverfassung *gedacht* wurden, sondern es kommt lediglich auf die Tatsache der Autorität an, die eine Form des Regierens in einer Gesellschaft erreicht hat.<sup>47</sup> Anstatt den Fortschritt der Staatsverfassungen juridisch zu betrachten, macht Foucault eine liberale Spielart der Gouvernementalität aus (eine liberale Strategie der möglichst effizienten Unterwerfung der Leiber). Analog hierzu zeigt Jünger hinter der Demokratisierung eine Strategie dergestalt, die Masse für das Triebwerk der Moderne urbar zu machen. Dieser spezifische *Blick* auf die Geschichte der Moderne ist ein biopolitischer und er ist bei allen drei Autoren – Spengler, Jünger und Foucault – vorzufinden.<sup>48</sup> Seine Herkunft liegt nicht zuletzt in Nietzsches Werk, der sich fast ein Jahrhundert vor Foucault schon wie folgt äußerte:

»Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangs-Form der organisirenden Kraft: ich habe schon in ›Menschliches, Allzumenschliches‹ I, 318 die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie ›deutsches Reich‹, als Verfallsform des Staates gekennzeichnet. Damit es Institutionen giebt, muss es eine Art Wille, Instinkt, Imperativ geben, antiliberal bis zur Bosheit: den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechterketten vorwärts und rückwärts in infinitum.«<sup>49</sup>

Abgesehen nun vom Anklang eines zyklischen Geschichtsbildes (ewige Wiederkehr des Gleichen) ist eine zeitlose, *organisierende Kraft* das Entscheidende, das unabhängig vom Juridischen ist und deren Effizienz historisch verglichen werden kann. Zur Abmessung dieser »organisierenden Kraft«, die Spengler wiederum als Autorität bezeichnet, dürfe man sich keiner idealistischen, philosophischen Kategorien, wie Freiheit, Gleichheit oder anderer, bedienen, sondern müsse bei den Tatsachen des Lebens bleiben: Es sei letztlich die *Arbeit*. Denn es komme laut Spengler bei der Betrachtung und dem Vergleich von Staaten nicht auf den Status von Verteilungsfragen oder anderen idealistischen Kategorien an, sondern auf den »arbeitenden Takt des Ganzen«. Und mit Arbeit, so stellt Spengler klar, meint er »arbeiten

47 Es gibt diese Parallelen zwischen Foucaults und Spenglars sowie Jüngers Geschichtsbild und es sind derer viele. Doch ein entscheidender Unterschied liegt darin, dass Foucault als Ersatz für die objektive Finalität der Geschichte kein Subjekt *hinter* der Geschichte sucht und findet, wie dies Spengler in der Kultur und Jünger in der Gestalt tut. Der Wille zur Macht bleibt bei Foucault nicht-subjektives Drängen, das aus anderen Quellen dringt.

48 Dieser typisch biopolitischen Perspektive auf die Geschichte der Moderne wird Kapitel 3 der vorliegenden Studie nachgehen.

49 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, Kritische Studienausgabe, Band 6, München, 2003, S. 140.

[...] im Sportsinne«.<sup>50</sup> Wenn man sich also historisch mit Tatsachenstaaten befasst, dann ist jeder Staat Ausdruck eines kulturellen Lebensprinzips und nur weil der Begriff *res publica* im alten Rom verwendet wird, wie heute in westeuropäischen Republiken, so ist das nur der verzweifelte Versuch einer Parallelisierung, die so ganz und gar unmöglich sei. Denn jede Verfassung ist Ausdruck einer lebendigmateriellen Kultur und ihres zu einem gewissen Zeitpunkt herrschenden Standes. Was vergleichend erforschbar ist, ist der jeweilige Diskurs der Regierungsform – wie der jeweils herrschende Stand Autorität durchsetzt und welcher Takt des arbeitenden Ganzen dabei herauskommt. Und auch für Michel Foucault ist klar, dass die Geschichte nicht zusammengehalten wird durch die Kontinuität der *Ideen, Begriffe und der Natur*, sondern dass jede Epoche Ausdruck einer kontingenten und prekären Relation von Macht und Wissen durch diskursive Praktiken ist. Historische Objekte, wie etwa die Republik, die Tatsache, dass es Verfassungen gibt, das Bild von Regierten vs. Regierenden oder wie Monarchen vs. Untertanen, sind keine feststehenden überhistorischen Begriffe. Sondern sie sind historischer Ausdruck von Macht/Wissen-Relationen, welche wiederum Ergebnis bestimmter Praktiken sind. Wie schrieb doch Paul Veyne in seiner Analyse des Geschichtsverständnisses von Foucault schon in dessen archäologischer Phase:

»Die Objekte scheinen unsere Verhaltensweisen zu bestimmen, aber unsere Praktik bestimmt zuvor ihre Objekte. [...] Das Objekt ist nur das Korrelat der Praktik [...]. Foucault [...] zeigt], daß die Worte uns täuschen, weil sie uns an die Existenz von Dingen, natürlichen Gegenständen, Regierten oder gar Staaten glauben lassen, während diese Dinge nur das Korrelat entsprechender Praktiken sind.«<sup>51</sup>

Es lässt sich abmessen, wie weit bestimmte Ordnungen die im Menschen liegende sportliche Lebenskraft möglichst ohne Widerstände mobilisieren können oder inwiefern nicht. Staatengeschichte, so Spengler, könne vergleichend zwischen den bekannten Hochkulturen aufzeigen, wie jeweils dieser »Takt des Ganzen« aussah und wie sich daraus eventuell in der Zeitfolge der verschiedenen Lebensphasen von Kulturen Regelmäßigkeiten für alle vergangenen, aber auch zukünftigen Hochkulturen ergeben werden. Diese Aufgabe beschreibt er daher als »Physiognomik«.

»Eine Staatengeschichte ist Physiognomik und nicht Systematik. Sie hat nicht zu zeigen, wie ›die Menschheit‹ allmählich zur Eroberung ihrer ewigen Rechte, zu Freiheit und Gleichheit und der Entwicklung des weisesten und gerechtesten Staates fortschreitet, sondern die in der Tatsachenwelt wirklich vorhandenen

50 Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017, S. 1221.

51 Veyne, Paul: Foucault, Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 24-29.

politischen Einheiten zu beschreiben, wie sie aufblühen, reifen und welken, ohne je etwas anderes zu sein als wirkliches Leben in Form.“<sup>52</sup>

An dieser Stelle soll noch einmal kurz zusammengefasst werden: Fortschritt der Menschheit als Prinzip der Weltgeschichte kann es aus genealogischer Sicht nicht geben, weil es das Subjekt »Menschheit« nicht gibt. Für Spengler gibt es nur »Leben in Form« und dieses drückt sich in verschiedenen Kulturen aus. Kulturen sind wie zoologische Rassen mehr im Sinne des antiken Verständnisses des Mythos als im Begriff der Geschichte zu verstehen. Spengler ergießt sich auf über 1500 Seiten in einer maximalen »geistigen Perle«<sup>53</sup> über Studien zur ägyptischen, indischen, babylonischen, griechischen und abendländischen Geschichte und kommt zu seiner finalen Provokation an der Geschichtsphilosophie der Aufklärung: Kulturen und Zivilisationen seien nicht Stufen des Fortschritts, sondern Geschichte von Kulturen und Zivilisationen als Fortschritt zu verstehen, sei eine Phase jeder Kultur und gehöre schon zu deren *décadence*. Wer dies einmal verstanden habe, der löse sich vom idealistischen Verharren auf der Stufe der Philosophen und verstehe den Imperativ, der vom Leben ausgehe: Der sehe den Staat als eine bestimmte Regierungsform, welche einen bestimmten Takt des Ganzen mit sich bringe.

Ich habe nun einen ganz bestimmten Aspekt von Oswald Spenglers Buch *Der Untergang des Abendlandes* fokussiert. Es ist von Interesse für diese Arbeit, zu sehen, wie der Link zwischen Nietzsches Genealogie und der erst bei Jünger klar durchscheinenden Idee der Lebensmacht der Totalen Mobilmachung funktioniert. Spengler hat argumentiert: Um historisch gewesene Staaten vergleichen zu können, müsse man die organisierende Kraft, die das Leben in Form bringt, physiognomisch vergleichen. Basis ist der genealogische Gedanke, der auch bei Foucault wieder stark gemacht werden wird: Alle Ideale und alles Geistige sind nur Sprechweisen, die die tatsächlichen Kraft- und Machtverhältnisse verdecken. Man solle sich folglich nicht um eine Auswertung von *Ideen* kümmern, sondern um lebendige Kraft- und Machtverhältnisse (die Nähe zu marxistischen Materialismen lässt sich hier beinahe mit Händen greifen). Jünger wird diesen Aspekt aufgreifen. Die Betrachtung der Fort- und Rückschritte der organisierenden Kraft, welche Leben in Form darstellt, darin liegt der Blickwinkel, aus dem heraus Ernst Jünger eine Gestalt des Arbeiters in der Moderne und unter dem Firis des aufgetragenen Humanismus und der Aufklärung sieht. Hierin liegt der genealogische Dreh- und An-

<sup>52</sup> Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Köln: Anaconda 2017, S. 1224.

<sup>53</sup> So kommentiert Ernst Jünger in einem Brief an seinen Bruder den Untergang des Abendlandes in einer sehr begeisterten Art und Weise. Der Zugriff Spenglers auf die Geschichte in ihrer morphologischen Art und Weise beeindruckt ihn tief und er erkennt in ihm eine Art geistigen Vormarsch der Nation. Vgl. Schwillk, Heimo: Ernst Jünger, Leben und Werk in Bildern und Texten, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 90f.

gelpunkt, an dem Jünger und Foucault sich bei Nietzsche kreuzen und worin ein weiterer Grund liegt, weshalb sie demselben Typus des politischen Denkens zugeordnet werden können. Die Geschichte der Moderne ist vor dem hier dargelegten Geschichtsverständnis Nietzsches und Spenglers eine Geschichte der zunehmenden Mobilisierung der Lebenskräfte unter Einsatz spezifischer Machttechniken.

## 2.3 Zwischen Nietzsche und Jünger: Ende der Geschichte?

Neben dem mittelbaren Einfluss Nietzsches auf Jünger über Spengler, hat sich Ernst Jünger vor allem ab Ende der 1920er Jahre auch mit Nietzsches Spätwerk um das Konzept des *Willens zur Macht* auseinandergesetzt. Ähnlich wie auch Michel Foucault, setzte sich Ernst Jünger daraufhin sein Leben lang kritisch mit dem Werk Friedrich Nietzsches auseinander. Jüngers Arbeitergestalt ist der Übermensch des Zeitalters des neuen Titanismus, den Nietzsche kommen sah. Und Nietzsche selbst bezeichnet Jünger in einem Interview mit Luis Meana 1995 – über sechzig Jahre nach dem Erscheinen des *Arbeiters* – als »Prophet der Ära der Titanen. [...] Es müßte, wie schon Nietzsche forderte, ein neuer Typ von Mensch auftreten, er nennt ihn Übermensch. Für mich wäre es die Gestalt des Arbeiters [...].«<sup>54</sup>

Jüngers Biograph Helmuth Kiesel bezeichnet Nietzsche als einen der großen Quellen Jüngers Inspiration, welche man bis in die Grundbegriffe seines frühen und mittleren Werkes nachweisen könne.<sup>55</sup> Reinhard Wilczek hat in seiner Dissertation 1999 mit dem Titel *Nihilistische Lektüre des Zeitalters* eine tiefgehende philologische Analyse des Einflusses von Nietzsches Denken auf das Werk Ernst Jüngers vorgelegt.<sup>56</sup> Systematischer als Kiesel geht Wilczek in verschiedenen Phasen Jüngers Werk auf den Einfluss Nietzsches ein. Es zeigt sich grundsätzlich, dass Jünger mindestens in seiner Schaffenszeit zwischen 1920 und den 1950er Jahren einer grundlegenden Problematik, die Friedrich Nietzsche aufgeworfen hat, in verschiedenen Facetten und aus verschiedenen Perspektiven nachgeht: der Problematik des Nihilismus, der Entwertung der obersten Werte und der daraus resultierenden Frage der Selbstbehauptung des Individuums. In Jüngers Wirken lassen sich drei rezeptionsgeschichtliche Phasen im Umgang mit der Frage des Nihilismus nachweisen. In einer ersten Phase in den 1920er Jahren bis circa 1930, in der die *Stahlgeist* und kleinere Kriegsbücher, wie *Das Wälzchen 125, Feuer und Bewegung, Krieg als*

54 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbeiy und Thoma Petraschka, Stuttgart: Klett-Cotta 2019, S. 415.

55 Vgl. Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München, 2007.

56 Vgl. Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters, Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999.

*inneres Erlebnis* sowie viele Zeitschriftenartikel im Rahmen der politischen Publizistik erschienen sind, »beschränkt sich Jünger weitgehend auf die Adaption poetischer Leitmotive und Leitbegriffe, die in Nietzsches Denken eine besondere Rolle spielen. [...] Dieser Werkabschnitt markiert Jüngers Sturm-und-Drang-Periode, deren ungestümer Gestus sich auch in der Form seiner Nietzsche-Adaption niederschlägt.<sup>57</sup> Im Sinne einer nationalrevolutionären Agenda entwirft Jünger mit dem oberflächlich aufgenommenen Übermensch-Gestus Nietzsches und poetischen Figuren des Tänzers, Spielers, Abenteurers und Barbaren in seinen Schriften eine ästhetisch-stilisierte, durchweg sehr realitätsferne, radikale Kritik an der Weimarer Demokratie. Diese Kritik ist in ihren Grundzügen mit dem ästhetischen Expressionismus und bspw. dem italienischen Futurismus eines Filippo Tommaso Martinetti als auch mit dem russischen Avantgärdismus vergleichbar. Die zweite Phase von Jüngers Nietzsche-Adaption wird durch den 1930 erschienenen Text *Die totale Mobilmachung* eingeleitet und vollendet durch eines der wichtigsten Bücher am Ende der Weimarer Republik: *Der Arbeiter*. Jünger wendet sich vom ästhetischen Nihilismus der 1920er Jahre ab und eine intensivere Forschung über Nietzsches *Willen zur Macht* führt ihn zu weitergehenden geschichtsphilosophischen Ausführungen jenseits des »Nullmeridian« des Nihilismus.<sup>58</sup> Im vorliegenden Buch wird noch eine ausführliche Darstellung des neuen »Archetypus« der Neuzeit, des Arbeiters, folgen. Jünger führt aus, dass in einer durch die Technik »mobilgemachten« Zeit, im Rahmen einer durch Nietzsche inspirierten organischen Konstruktion, nur ein bestimmter Typus Mensch überleben kann und überleben wird. Die Mobilisierung des Individuums im Zeitalter der Aufklärung, die Industrialisierung mit ihrer Disziplinierung des Individuums und die im Ersten Weltkrieg auftauchende Totale Mobilmachung von Leben und Materie, bedürften eines neuen (Selbst-)Verständnisses des Menschen. Jünger empfiehlt in dieser zweiten Schaffensperiode der Gestalt des Arbeiter-Übermenschen zu folgen – in Abgrenzung zum nationalsozialistischen arischen Übermensch, womit sich Jüngers Nietzsche-Auslegung spätestens seit 1932 stark von der nationalsozialistischen Nietzsche-Exegese etwa eines Alfred Baeumlers unterscheidet.<sup>59</sup> Eine dritte Phase Jüngers Nietzsche-Exegese ist wiederum tief von den Erfahrungen Jüngers während der Nazi-Diktatur, den Verheerungen des Zweiten Weltkrieges und des Stalinismus geprägt. Spätestens mit seinem Roman *Auf den Marmorklippen*, der von einigen Autoren als unterschwelliges Widerstandsbuch gedeutet wird, verlagert Jünger seinen Blick auf Nietzsche und den Nihilismus. Jünger zieht sich selbst auf die Rolle als Diagnostiker und Analytiker des tödlichen Nihilismus der Moderne zurück. Mit dem Erscheinen des Buches

---

57 Ebd., S. 183.

58 Vgl. ebd., S. 183f.

59 Vgl. ebd., S. 189.

seines Bruders Georg-Friedrich, *Die Perfektion der Technik* 1946, welches die aufklärungskritische und geschichtsphilosophische Analyse des *Arbeiters* von Ernst teilt, jedoch eher eine technik-pessimistische Einstellung vertritt, distanziert sich der Autor von seiner Gestalt des Arbeiters.<sup>60</sup> Wilczek sieht eine tiefgreifende Auseinandersetzung Ernst Jüngers mit dem neuen Werk seines Bruders und bringt Belege dafür an, dass Ernst zum Zeitpunkt der Fertigstellung des Manuskriptes 1944 tatsächlich von seiner Nihilismus-Überschreitung durch die Gestalt des Arbeiters als Helden in Einheit mit dem Diktat der Technik abweicht.<sup>61</sup>

»Jüngers Denken wendet sich nun von Nietzsches willensdominanter Metaphysik ab zu einem mehr anthropologisch zentrierten Denken, das platonisch-christliche Züge trägt und das in der Auseinandersetzung mit dem realgeschichtlichen Nihilismus der nationalsozialistischen Machthaber seine gedanklichen Konturen gewinnt. [...] Nietzsches Diagnose von der ›Heraufkunft des Nihilismus‹ wird [...] Ausgangspunkt für Jüngers Versuch, im Zeitalter des postmetaphysischen Denkens transzendentale Werte des Menschseins zu begründen. Aus der geschichtlichen Erfahrung der Vergangenheit heraus, im Standhalten gegen den Nihilismus sieht Jünger die Hoffnung begründet, daß der ›Nullmeridian‹ überschritten sei und daß dem Menschen im erfolgreichen Widerstand gegen die nihilistischen Mächte jene Kräfte zugewachsen seien, die es ihm ermöglichen, den Ausweg aus dem Teufelskreis von Krieg und Zerstörung zu finden.«<sup>62</sup>

Für die Frage nach der geschichtsphilosophischen Ausrichtung sind besonders die zweite und die dritte Phase von Ernst Jüngers Nietzsche-Exegese, wie sie Wilczek definiert, ausschlaggebend. Denn erst hier beschäftigt sich Jünger tiefergehend mit den genealogischen Implikationen von Nietzsches Werk. Hierfür werden

60 Im erst kürzlich erschienenen Band *Gespräche im Weltstaat*, der viele in Deutschland bislang unveröffentlichte Interviews Jüngers zugänglich macht, überrascht es, wie häufig Ernst Jünger nach dem Zweiten Weltkrieg auf Georg-Friedrichs *Die Perfektion der Technik* rekurriert. In mehreren Interviews bezeichnet Ernst Jünger das Buch seines Bruders als andere Seite derselben Medaille, die er im *Arbeiter* beschrieben hatte. Dieser wiederholte Bezug auf Georg-Friedrichs Buch überrascht, weil es von einem starken Pessimismus gegenüber der Entwicklung der Technik geprägt ist, wohingegen Ernsts *Arbeiter* 1932 von einem ungebrochenen Optimismus geprägt ist. In den Interviews revidiert Ernst Jünger diesen Optimismus in keiner Weise und korrigiert diesen auch nicht, sondern verteidigt ihn als Zeugnis seiner Zeit. Und obwohl er viele Bücher dieser Zeit wiederholt tiefgehend überarbeitet, hat er den *Arbeiter* nie mehr verändert. So bleibt der *Arbeiter* als Zeugnis, als eine Momentaufnahme bestehen, in der Jünger und seine Anhänger und Leser die falsche Hoffnung auf eine technokratische Lösung der Probleme ihrer Zeit hatten – und enttäuscht wurden. Vgl. hierzu Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019.

61 Vgl. ebd., S. 130-147.

62 Ebd., S. 184f.

folglich die geschichtsphilosophischen Grundaussagen aus *Der Arbeiter* und *An der Zeitmauer* – stellvertretend für beide Werkteile – in ihren Grundzügen und Verschiebungen kontrastierend dargestellt.

### 2.3.1 Geschichtsphilosophie des Arbeiters

Ernst Jüngers Geschichtsverständnis in *Der Arbeiter* orientiert sich stark an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* und Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. Auch wenn Jünger in diesem Großessay keinerlei Quellenangaben macht und auch darüber hinaus in vielen Passagen eher in dichterischer Manier schreibt, so lassen sich diese geistigen Anleihen und Inspirationen nicht übersehen.<sup>63</sup> Jüngers ganzer Großessay ist eine historische Analyse der Entwertung aller Werte des Bürgertums, der aufklärerischen Rationalität und des souveränen Individuums. Die bürgerliche Welt versteht Jünger letztlich als die Welt, geschaffen von der Revolution von 1789.<sup>64</sup> Man merkt schon auf den ersten Seiten, dass Jünger sich das Nietzscheanische Diktum als Ziel setzt, eine »wirkliche [...] Historie der Moral«<sup>65</sup> zu schreiben. Das bedeutet für ihn, die humanistischen Werte der Aufklärung als dem Deutschen nur aufgeklebt und fremd darzustellen. So beginnt sein Großessay denn auch programmatisch mit folgenden Sätzen:

»Die Herrschaft des dritten Standes hat in Deutschland nie jenen innersten Kern zu berühren vermocht, der den Reichtum, die Macht und die Fülle eines Lebens bestimmt. Auf über ein Jahrhundert deutscher Geschichte zurückblickend, dürfen wir mit Stolz gestehen, daß wir schlechte Bürger gewesen sind.«<sup>66</sup>

Schon im allerersten Satz zeigt sich die tiefe Verneigung vor Nietzsches Spätwerk und dessen Konzept des Willens zur Macht. Dem Leben wohne eine eigene Macht inne. *Der Arbeiter* geht der Frage nach, welche vitale Lebensmacht die Geschichte wirklich vorantreibt, und welche Herrschaft dadurch einen legitimen Herrschaftsanspruch geltend machen könne. Der seit über einem Jahrhundert herrschende dritte Stand konnte nie den inneren Kern (des Deutschen) erreichen, da ihm die Verbindung zum Elementaren, also zum Wesenskern des Lebens fehlte. Nietzsches

<sup>63</sup> Vgl. zur Adaption Nietzsches etwa über den Jünger-Freund Hugo Fischer und über Spengler u.a. Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München: Siedler 2007; Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters, Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999.

<sup>64</sup> Vgl. hierzu den Essay Maxima – Minima, Adnoten zum Arbeiter, in dem Jünger mehrere entsprechende Aussagen trifft. Vgl. u.a. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 358.

<sup>65</sup> Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift, Frankfurt a.M. und Leipzig, 1991, S. 15.

<sup>66</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 15.

Kritik des Geistes anhand einer Philosophie des Lebens ist somit auch als Grundstruktur dieses Großessays zu sehen. So kann man der These Wilczeks zustimmen, der Arbeiter vertrete weniger einen weiteren nationalrevolutionären oder neokonservativen Geschichtsansatz im Rahmen der Weimarer Republik, sondern vertrete eher einen »neovitalistischen Politikdiskurs [...], der seine Fundierung in einem auf supranationale Ganzheit aussegenden Menschenbild hat«.<sup>67</sup> Jünger löst sich im *Der Arbeiter* von weiten Teilen seiner nationalkonservativen Publizistik der 1920er Jahre und sieht mit dem Strukturgenetiker Hugo Fischer und dem Neovitalisten Hans Driesch den Einzelstaat eher als »Notbehelf« und Nietzsche viel weniger als Kronzeuge eines radikalen Nationalismus, sondern jetzt gar eher als »gute[n] Europäer«.<sup>68</sup> Jünger legt in *Der Arbeiter* eine nihilistisch inspirierte Dekonstruktion der Ideengeschichte der aufklärerischen Moderne vor und sieht seine Generation an einer »Epochenschwelle« stehen, die zu übertreten er anhand einer »spekulativen Geschichtskonstruktion« versucht.<sup>69</sup> Die Prämissen Nietzsches, dass die Werte unserer Zeit entwertet sind und man sich den Werten daher genealogisch, Foucault würde sagen strategisch, nähern muss, zieht sich als roter Faden durch den Großessay hindurch.

Der Dekonstruktion folgt bei Nietzsche der an verschiedenen Stellen in seinem Spätwerk angedeutete Versuch der Etablierung einer metaphysischen Philosophie des Lebens. Jünger bearbeitet diesen Topos mit einer sehr eigenwilligen Gestaltphilosophie, welche eine Parallele zwischen dem Diktat der modernen Technik und der Entwicklung des disziplinierten Massenmenschen der Moderne zieht und den »Nullmeridian« des Nihilismus überschreitet durch einen neuen Menschen, der keinen Widerspruch mehr sieht zwischen der instrumentellen Vernunft der Technik und der Totalen Mobilmachung und seiner eigenen Freiheit. Genealogisch ist also an Jüngers Ansatz die Offenlegung der eigentlichen Machtstrukturen, die hinter den Werten der Aufklärung stünden. An mehreren Stellen in seinem *Arbeiter* spricht er von der Lüftung des »moralischen Deckmantel[s]«<sup>70</sup> der vorgebliebenen Gesellschafts- und Friedensverträge und er versucht, den dahinterstehenden Willen zur Macht einer sich total mobilisierenden Moderne (die er die Arbeitergestalt nennt) freizulegen. Das tut er in einer solch radikalen Weise und in Favorisierung einer neuen totalitären Ordnung, die auf Gehorsam, Disziplin, Gewalt und Heroismus basiert, sodass es völlig zurecht mit Autoren wie Gerd-Klaus Kaltenbrun-

67 Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999, S. 88.

68 Driesch, Hans: Wirklichkeitslehre, ein metaphysischer Versuch, Leipzig: Emmanuel Reinicke 1922, S. 195.

69 Vgl. Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999, S. 88.

70 Vgl. hierzu bspw. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 165.

ner als »extrem rechtes Buch«<sup>71</sup> bezeichnet werden muss, auf das sich nicht ohne Grund viele Vertreter der Neuen Rechten heute noch berufen. Letztlich ist es ja auch das Moment, das Jünger an Spenglers Werk so faszinierte: Es ist eine Art der »Geschichtsfrömmigkeit«, welche ein Nietzsche wohl völlig abgelehnt habe. Denn aus dem stark pessimistischen (Jünger würde sagen heroisch pessimistischen) Bild der Geschichte zieht Spengler in gewisser Weise eine radikale Bejahung der Geschichte. Zusammenfassen ließe sich *Der Untergang des Abendlandes* aus dieser Perspektive mit Gilbert Merlio im folgenden Credo: »Die Kultur ist tot, es lebe die Zivilisation [...].«<sup>72</sup> Maßstäbe der Kultur bzw. der Hochkultur seien Ästhetik und Moral. Maßstäbe der Zivilisation hingegen waren die Dezision und der Wille zur Macht. Spenglers national-erbauende Aussage war die, dass es jetzt in der letzten Phase dieser zugrunde gehenden Kultur um die Frage ginge, welche Nation das Reich errichten würde, welche das Abendland vollenden würde. An diesem langatmigen Kompendium der philologisch versessenen Kleinstarbeit Spenglers war dies letztlich die radikale Aussage für den nationalen Menschen von Weimar und den gestandenen Konterrevolutionär, der es las: Die feststehende Gesetzlichkeit der Geschichte führe jede Nation des Abendlandes auf einen verlorenen Posten, von dem aus jetzt in einem Endkampf entschieden werden müsse, wer die Rolle Roms einnehmen würde. Es handelt sich hierbei aus einem Pessimismus heraus um eine optimistische Ermutigung zum Auflehnen gegen »den Westen«, konkret gegen den Rivalen ums Reich – also England, das mit dem Versailler Vertrag und seiner Wirtschaftsordnung die deutsche Nation unterwandern und damit schwächen würde. Deutschland, so Spengler, müsse sich auf den vom Burgfrieden 1914 inspirierten »preußischen Sozialismus« aufbauend England gegenüber als Gegenmacht aufbauen und die Entscheidung über das Reich erzwingen. Jüngers heroischer Realismus ist stark inspiriert von diesem »preußischen Sozialismus«, der zu Beginn der 1919 von Oswald Spengler in seinem Aufsatz *Preußentum und Sozialismus* als Blaupause für den neuen Staat entgegen der vorgeblich »marxistisch-liberalen« Republik von Weimar gezeichnet wird.<sup>73</sup> Der Preußische Sozialismus ist nicht nur das Schlagwort für den organisierenden und total mobilmachenden Kriegssozialismus, sondern weitergehend zu verstehen als ein Sozialismus »des Gehorsams und der Pflichten und nicht der Ansprüche«.<sup>74</sup> Damit betont Spengler abermals

<sup>71</sup> Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die konservative Apokalypse, Ernst Jünger: »Der Arbeiter«, in: Rühle, Günther: Bücher, die das Jahrhundert bewegten, Zeitanalysen – wiedergelesen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

<sup>72</sup> Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46.

<sup>73</sup> Vgl. ebd., S. 46ff.

<sup>74</sup> Ebd., S. 48.

die organisatorisch-technische Seite (die ja auch Jünger immer wieder an der Aufklärung und Napoleons Projekt des Nationalstaats sowie später an Karl Marx' und Lenins Geschichtsphilosophie schätzt), verwirft im gleichen Atemzug jedoch die emanzipative und liberale Seite der Moderne.

An Spengler stört Jünger hingegen, dass er die Einheit der Geschichte seinem zerteilenden Blick opfere und somit im Goethe'schen Sinne den Wald vor lauter Bäumen nicht sehe.<sup>75</sup> Jünger hingegen sucht den Wald, er sucht nach dem großen Bild und den Entwicklungslinien, die sich zwischen den Zivilisationen ergaben, und fragt, wohin das führe. Ganz im Sinne Spenglars nun, nur offensichtlich mit einer Art des apokalyptischen Optimismus, der Spengler und Nietzsche fern lag, arbeitet Jünger geschichtsspekulativ den Mythos der Gestalt des Arbeiters aus der Geschichte der Moderne heraus. Was uns hier interessiert, ist jedoch weniger die Einordnung des Arbeiters in zeitgeschichtliche Zusammenhänge, sondern vielmehr die geschichtsphilosophische Grundkonstruktion, welche in ihr zum Vorschein kommt. Geschichtsphilosophisch spekulativ ist Jüngers Folgerung aus den Indizien der Moderne. Er sieht das Zeitalter eines neuen, dezisionistischen Menschen gekommen, der den Willen zur Macht aus der technisch-getriebenen Totalen Mobilmachung in seinem Leben repräsentiert – die *>Organische Konstruktion<* ist geboren. So fügt sich in der folgenden Textstelle die genealogische Auslegung der Geschichte der Moderne zu Jüngers spekulativer Metaphysik der Gestalt:

»Der Weltkrieg stellt, insofern er dem 20. Jahrhundert angehört, nicht etwa eine Summe von Nationalkriegen dar. Er ist vielmehr als ein umfassender Werkvorgang zu betrachten, bei dem die Nation in der Rolle der Arbeitsgröße erscheint. Die nationale Anstrengung mündet aus in ein neues Bild, nämlich in die organische Konstruktion der Welt. So kommt es, daß der Held dieses Vorganges, der namenlose Soldat [ist ...]. Seine Tugend liegt darin, daß er ersetzbar ist und daß hinter jedem Gefallenen bereits die Ablösung in Reserve steht. Sein Maßstab ist der der sachlichen Leistung, der Leistung ohne Redensarten, daher ist er im eminenten Sinne ein Träger der Revolution sans phrase. Infolgedessen treten alle anderen Gesichtspunkte, tritt sogar die Front, in der gefochten und gestorben wird, in den zweiten Rang zurück. Von hier aus gesehen, gibt es allerdings eine tiefe Brüderlichkeit zwischen den Feinden, eine Brüderlichkeit, die dem humanitären Denken ewig verschlossen bleiben wird.«<sup>76</sup>

Der Wille zur Macht der Arbeitergestalt entspringt nicht etwa der Technik, sondern dem Leben selbst. Es handelt sich um eine vitale Macht, die sich bahnbrechend

75 Vgl. hierzu einen Jünger'schen Tagebucheintrag, der in Heimo Schwilk's Band erhalten ist: Schwilk, Heimo: Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten, Stuttgart: Klett-Cotta 1988, S. 90f.

76 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 155f.

und entwickelt. Und Jünger argumentiert nun, dass sich hierin – mit Heidegger gesprochen – eine metaphysische »Macht zur Meisterung des Erdkreises«<sup>77</sup> verbirgt, welche die Nation nur als vorübergehende Arbeitsgröße benötigt und sich im langen Ende zu einer planetarischen Arbeits-Diktatur entwickeln wird. Jünger denkt also nicht nur an die Möglichkeit der Überwindung der *décadence* und des Nihilismus, den Nietzsche so wortgewaltig diagnostizierte, sondern selbst das Gegenmittel der Rüstung der Nation sieht Jünger als ein Moment der Geschichte, das überwunden werden wird.<sup>78</sup> Spengler sieht keinen Ausweg aus dem Niedergang, der letztendlich kommen wird. Seine Dezision ist eine für das vorläufige Erstarken der Nation zum Reich, dem der Zusammenbruch dieses Geschichtszyklus folgen wird. Jüngers Dezisionismus ist einer, der über die Nation und das Reich hinausführen wird und auf lange Sicht auch tatsächlich in eine Art Posthistoire führen wird. Spengler hat in Jüngers Augen den »Kälteod« der bürgerlichen Zivilisation wissenschaftlich begründet und die heutige Zeit als »einer Art von durch Entropie gekennzeichneten Posthistoire«<sup>79</sup> entlarvt, in der zwar technische Prozesse ablaufen, aber wahrhaft schöpferische Kraft nicht mehr vorhanden sei. Jünger stellt diesem *tapferen Pessimismus* Spenglers jedoch seinem *heroischen Realismus* entgegen. Jünger glaubt an die »transzendenten Dimension und Potenz«<sup>80</sup> der Humanität und ist nicht nur deren Totengräber. Schon in *Der Arbeiter* steckt die den Pessimismus überschreitende Tendenz im Konzept der ›Organischen Konstruktion‹ und im Vertrauen auf eine neue Menschheit, die ihre Geschichte im Einklang mit dem Diktat der Technik und der dahinterstehenden metaphysischen Gestalt des Arbeiters weiterschreiben wird. In seinem Kapitel über die Kunst schreibt er analog zu Spengler, dass das Kunstschaffen und die Beschäftigung mit ihr in unserer Zeit keinen Wert habe, da unsere Zeit keine schöpferische Kraft habe. Im Sinne der viel wichtigeren physischen und geistigen Landesverteidigung würde Jünger ohne zu zögern dafür plädieren, »alle Kunstschatze der Museen an den Meistbietenden zu versteigern, wenn diese Verteidigung es erforderte«<sup>81</sup>. Im Gegensatz zu Spengler jedoch, der vor allem das Ende sieht und das kommende Schöpferische als inkommensurabel mit heutigen Maßstäben erachtet, so glaubt Jünger an eine Art universelle organisch-schöpferische Kraft, die sich aus dem Leben selbst herausschält und eine Art ewige, fast naturgesetzliche Ästhetik einleiten wird. So schreibt Jünger einige Seiten weiter in seinem *Arbeiter* über die zukünftige Aufgabe der Kunst, sie liege

<sup>77</sup> Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

<sup>78</sup> Vgl. Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46f.

<sup>79</sup> Ebd., S. 60.

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 211.

»in der Gestaltung eines wohlbegrenzten Raumes, nämlich der Erde, im Sinne derselben Lebensmacht, die zu seiner Beherrschung berufen ist. [...] Hier gibt es nichts Isoliertes, was an und für sich zu betrachten ist, und nichts, was zu groß oder gering wäre, um nicht im Dienst der Gestalt zu stehen. Wer von dieser Einheit, von dieser Identität der Kunst mit einer höchsten, den Raum durchaus erfüllenden Lebensgewalt eine Ahnung besitzt, dem kann die Absurdität unseres musealen Betriebes als einer abstrakten Bilder- und Denkmälerschau nicht entgehen.«<sup>82</sup>

Jüngers heroischer Optimismus liegt in einem im *Arbeiter* noch nicht weiter ausformulierten Ende der Geschichte und dem Eintritt in ein titanisches Zeitalter. Jünger wird beinahe dreißig Jahre später in *An der Zeitmauer* diese Genealogie des Titanismus vom unerträglich menschenverachtenden Militarismus, dem faschistischen Prophetismus und dem von Walter Benjamin konstatierten »l'Art pour l'Art«<sup>83</sup> des Krieges reinigen und den hier ausgeführten Aspekt der ›Organischen Konstruktion‹ in einer Verschmelzung erd- und menschheitsgeschichtlicher Symbiose wieder aufgreifen. Entscheidend ist, dass sich Jünger schon 1932 enorm vom Pessimismus und der zyklischen, entropischen Vorstellung der Geschichte Spenglers unterschied, welche eine ganze Generation von extrem rechten Denkern zwischen den Weltkriegen beeinflusste.

Eine genauere Analyse von *Der Arbeiter* wird in den folgenden Kapiteln, die zur Bildung meines biopolitischen Typus des politischen Denkens herangezogen werden, noch ausführlicher folgen. In den vergangenen Zeilen ging es darum, einen kurzen Blick auf die geschichtsphilosophischen Aspekte dieses Großessays zu werfen. Mit Foucaults Ansatz der Genealogie hat Jüngers *Arbeiter* Folgendes gemein: Beide decken den Zusammenhang zwischen dem Nihilismus sowie dem absoluten Subjektdenken der Moderne einerseits und dem totalen Arbeitscharakter andererseits auf. Beide decken eine verborgene Korrelation zwischen dem Humanismus und der Unterwerfung des Subjekts unter die Totale Mobilmachung durch Disziplinarinstitutionen, Kontrollgesellschaft und Sicherheitsdispositive auf. Darin sind sich die beiden Nietzsche-Exegeten Ernst Jünger und Michel Foucault einig. Nicht miteinander zu vereinbaren sind sie jedoch an dem Punkt, an dem Jünger 1932 noch versucht, einen Arbeiter-Übermenschen zu proklamieren, mit dem er geschichtsspekulativ den Nihilismus überwinden will. Foucault hat aus der Erfahrung, dass solche Versuche in furchtbaren Terror mündeten, in seinen eigenen Texten über Nietzsche diesen »Ausweg« aus dem Nihilismus gemieden. Ebenso sind Jüngers Suche nach Wesen und Substanz für Foucault völlig fremd und er beschränkt sich darauf, derlei Konzepte durch Historisierung in seiner Genealogie zu kritisieren.

82 Ebd., S. 223f.

83 Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 240.

Auch Jünger muss, wie oben ausgeführt, noch in der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten erkennen, dass sein Fortschrittsoptimismus bezüglich der Totalen Mobilmachung wohl doch ein Fehler gewesen ist. In der Folgezeit wird Jünger sich von seinen dichterisch-prophetischen Forderungen nach einer Vollendung der Totalen Mobilmachung durch die Gestalt des Arbeiters distanzieren. Doch an seiner genealogischen Dekonstruktion der aufklärerischen Moderne wird Jünger, wie oben angedeutet, festhalten und sich eher in die Rolle des Diagnostikers des Nihilismus zurückziehen. Gänzlich von den Topoi des Weltplanes und der ‚Vorsehung‘ wird Jünger nicht abrücken, sondern sie eher weg vom Begriffsfeld der Technik, des Krieges und der Totalen Mobilmachung hin zu erdgeschichtlicher Symbiose mit der Menschheitsgeschichte (seinem ganz konkreten Ende der Geschichte) verschieben. Jünger bleibt sich also treu in der Hoffnung auf Harmonie in einem höheren Wesen, einer Substanz, um darin eine höhere Form der Humanität zu finden, welche bei Spengler in dieser Form völlig abgelehnt wird. Erst beinahe drei Jahrzehnte später wird Jünger in seinem Essay *An der Zeitmauer* an den Arbeiter anschließen. Im Folgenden soll dieser etwas systematischere Zugang zum Problemfeld der Geschichte von Ernst Jünger vor dem Hintergrund der Frage nach der Genealogie analysiert werden.

### 2.3.2 Jüngers Festhalten an der Genealogie

In seinem 1959 erschienenen Essay *An der Zeitmauer* nimmt Jünger dezidiert zur Frage der Geschichtsschreibung Stellung. Auch hier kommt er gleich zu Beginn auf eines seiner großen geschichtsphilosophischen Vorbilder zu sprechen: Oswald Spengler. Dessen morphologisches Geschichtsbild lobt Jünger als tatsächliche »kopernikanische Entdeckung«. Sein Verdienst liege in der Adaption des Entwicklungsverständnisses Goethes auf sein Geschichtsbild, um die fortschrittsoptimistische Geschichtsphilosophie Kants und Hegels, die zu einer Art Religionsersatz geworden sei, bis auf die Grundfeste zu erschüttern.<sup>84</sup>

»Demgegenüber [gegenüber Kant und Hegel, Anm. N.A.] ist Spenglers Geschichtsbild, vor allem hinsichtlich der Kulturprognose, mit Recht pessimistisch. Es führt von der Vorstellung der linearen und eo ipso aufsteigenden Entwicklung zu zyklischen Konfigurationen zurück.«<sup>85</sup>

Spenglers Schwäche hingegen liege darin, sich auf die morphologischen Ähnlichkeiten der organisch verstandenen Kulturen zu kaprizieren, jedoch die Zusammenhänge, die Orte und Zeitpunkte ihres Auftauchens und Verschwindens dem »unerklärlichen Belieben« zuzurechnen und »ohne inneren Zusammenhang« darzustellen.

---

<sup>84</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 463.

<sup>85</sup> Ebd.

len. Erklärbar sind für Spengler nur die Zusammenhänge ihrer Ähnlichkeiten der Periodizität und der Morphologie, gemessen am Leben in Form. Spenglers Methode ist in Jüngers Augen die des Analogieschlusses. Doch die Frage nach der Quelle des historischen Auftauchens und der lokalen Verteilung, muss Spengler ausklammern. Und er kann keinerlei Prognosen treffen. So schreibt Jünger schon in seinem *Arbeiter* 1932:

»Die vergleichende Morphologie, wie sie heute betrieben wird, lässt daher keine gültige Prognose zu. Sie ist vielmehr eine museale Angelegenheit, eine Beschäftigung für Sammler, Romantiker, Genießer im großen Stil. Die Mannigfaltigkeit vergangener Zeiten und entfernter Räume drängt sich als ein buntes und verführerisches Orchester auf, mit dem ein geschwächtes Leben nichts als die eigene Schwäche zu instrumentieren vermag.«<sup>86</sup>

Spengler kann in Jüngers Augen nur typische Relationen des ewigen Auf und Ab aufzeigen, über deren Sinn jedoch sowie den Akt deren Schöpfung nichts aussagen. Zudem klammert Spengler die Frage nach Sinn, Herkunft sowie der Schöpfung aus. Darin bestehe die ganze Methode. Ernst Jünger hingegen – und darin unterscheidet er sich nun von Spengler – löst sich zwar von der Geschichtsphilosophie der Aufklärung, sieht aber trotzdem in einem metaphysischen Sinne einen ›Weltplan‹ oder ›Weltsinn‹ hinter der Geschichte. Er bleibt somit im Horizont der Geschichtsphilosophie, verstanden als Suche nach einem *Sinn* und einem *Subjekt* der Geschichte.<sup>87</sup> So schreibt Jünger beinahe dichterisch, dass die Gefahr in der morphologischen Methode darin bestehe, den Wald vor lauter Bäumen nicht zu sehen. Bei der Untersuchung tausendjähriger Bäume sei es Goethe freilich um die Untersuchung der Mannigfaltigkeit der Bäume und gleichzeitig im synoptischen Sinne auch um das Schließen auf eine *Urpflanze* gegangen. Mit Spengler die Vielfalt der Kulturen und gleichzeitig einen Meta-Sinn aller Kultur zu sehen – das ist es, was Jüngers stereoskopischen Blick ausmacht. So sind ganz grundsätzlich Jüngers Schriften Ausdruck dieses zweiseitigen Blickes. Für Koslowski sind *Der Arbeiter* genauso wie auch *An der Zeitmauer* »die Jüngersche Synthese einer Reihe von Suchen,

---

86 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 85.

87 In diesem Zusammenhang sagte Ernst Jünger in einem Interview mit Frédéric de Towarnicki 1981: »Für mich hat Marx Hegel verstümmelt, indem er ihn eingesperrt hat, indem er ihn auf ein rationales und ökonomisches Verständnis der Welt verkürzt hat ... Und im Grunde wollte ich dem Arbeiter wieder zuführen, was Marx ihm weggenommen hat, vor allem das, was ich ›Weltgeist‹ nennen möchte.« Jünger, Ernst: *Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997*, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 151.

die auf Einzelgebieten, wie im Ganzen das Gesamtwissen, das ›Wesen‹ oder die ›Substanz‹ letztendlich anstreben«.<sup>88</sup>

Die Gestalt des Arbeiters ist Wesen eines neuen Zeitalters. Sie ist für Jünger nicht einfach nur Künsterin des Endes einer morphologisch zu betrachtenden Hochkultur des Abendlandes, sondern Ausdruck einer metaphysischen Zeitenwende am großen Rad der erdgeschichtlichen Revolutionen. Spengler berührt den Raum der geschichtlichen Urpflanzen nicht, Jünger schon. Doch Spenglers Verdienst habe darin bestanden, den fortschrittoptimistischen Liberalen des frühen 20. Jahrhunderts, die von der Einzigartigkeit ihrer Zeit überzeugt waren, die Weisheit des Ben Akiba beizubringen: dass alles schon einmal da war.<sup>89</sup> Dies paarte er mit der Nietzsceanischen Vorsehung der Entstehung des Weltstaates und dessen Niedergang ganz im Sinne von Goethes Mephisto:

»Denn alles, was entsteht,  
Ist wert, daß es zugrundegeht.«<sup>90</sup>

Spätestens jedoch nach den beiden Weltkriegen, der Totalen Mobilmachung, dem Einsatz der Atombombe, dem Einsetzen eines Kalten Krieges, in dem die tatsächliche Existenz der Menschheit auf dem Spiel stehe, müsse man sich eingestehen, dass es sich bei der Geschichte nicht um eine ewige Wiederkehr des Gleichen handeln könne. Jünger sieht sich in seiner über 20 Jahre vorher in *Der Arbeiter* vorgestellten Ahnung bestätigt, dass sich in der Industrialisierung, ihrer Kulmination in der Totalen Mobilmachung und ersten Ansätzen des Totalen Kriegs ein völlig neuartiges, metaphysisches Element der Geschichte bemächtigt. Geschichte ist für Jünger eine ewige Wiederkehr – doch nicht des immer Gleichen. Was Spengler nicht gesehen habe, sei, dass wir eventuell nicht in einer Spätzeit unserer Geschichte des Abendlandes stehen, sondern an der Schwelle der Geschichte überhaupt. Spengler kannte das Ende der Geschichte. Er widersprach dem Hegel'schen dialektischen Ende der Geschichte, aber Spengler war sich dessen bewusst, dass jede Hochkultur auch ihr eigenes Geschichtsverständnis konstituiert hatte. Spengler stellte sich somit außerhalb der Geschichte des Abendlandes, um die verdeckte, morphologische Struktur aller Kultur in ihren periodischen Abläufen erkennen zu können. Doch Jünger versucht gewissermaßen sowohl einen morphologischen als auch einen völlig außergeschichtlichen Standpunkt einzunehmen; er stellt sich

---

<sup>88</sup> Koslowski, Peter: Einleitung, Nationalismus – Geschichtsphilosophie – Mythos, in: Ders. (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 16.

<sup>89</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 460-469.

<sup>90</sup> Goethe, Johann Wolfgang von: Faust, Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam 2020, S. 39

an die Zeitmauer, an die durch das Auftauchen der Gestalt des Arbeiters zunehmend die Menschheit gestellt wird. Jünger sieht im Gegensatz zu Spengler das Aufkommen von etwas wirklich Neuem – und er sieht auch die Gründe hierfür in der Erd»geschichte« und dem Mythos. Im Gegensatz zu Spengler argumentiert er mit einem tatsächlichen Abreißen zweieinhalbtausendjähriger Zusammenhänge. Dies zeige sich eben an inneren Absatzbewegungen der Menschen im Abendland von ihrem Geschichtsbewusstsein und ihrer Selbst-Subjektivierung als historische Subjekte. So schreibt Jünger in seinem 1959 erstmals erschienenen Essay *An der Zeitmauer*:

Die Geschichtswahrung ist das große Thema der abendländischen Kultur. Das unterscheidet sie von allen anderen. [...] Es ist die Würde des historischen Menschen, die sich gegen Naturgewalten der Barbarenvölker einerseits, gegen die Wiedergekehr mythischer und magischer Mächte andererseits zu behaupten sucht. Diese Würde ist eigentümlich; Bewußtheit, Freiheit, Recht, Personalität durchdringen sich in ihr auf besondere Weise oder strahlen von ihr aus als von einem Urphänomen. Sie bestimmt den Rang der schaffenden und handelnden Menschen, der ›Großen‹, der Vorbilder in Werken und Taten, und sie begrenzt, was dem leidenden Menschen zugemutet werden darf.<sup>91</sup>

Jünger sieht den Einbruch des historischen Denkens mit Herodot gekommen, der sich an der Grenze zwischen dem mythischen und dem historischen Zeitgefühl bewegte. Herodot und dessen Beschreibung der Perserkriege sowie der Abtrennung dieser Zeit von der mythologischen Zeit Hesiods, weg vom Goldenen Zeitalter, entspricht dem Ur-Trauma des abendländisch-geschichtlichen Menschen. Schon bei Hesiod, der in seinen Dichtungen verschiedene mythische Weltzeitalter unterscheidet (Goldenes Zeitalter, Silbernes Zeitalter, Ehernes Zeitalter, Zeitalter der Heroen und Eisernes Zeitalter) sei ein Gefühl des strukturellen (Sitten-)Verfalls zu vernehmen. Ohne nun in der Tiefe auf mythische Zeiteinteilungen einzugehen, so ist es entscheidend für das Verständnis von Jüngers *An der Zeitmauer*, dass er das abendländische Geschichtsbewusstsein, das mit dem Subjekt und dem Menschen verknüpft ist, als Verlust einer inneren Verbundenheit mit der Welt, mit der Natur und dem Ablauf der Erdgeschichte sieht. Dem mythologischen Goldenen Zeitalter Hesiods kommt am ehesten die wissenschaftlich so eingeteilte Steinzeit am nächsten. Jünger stellt sie nicht als eine Art der »Vorgeschichte« im geschichtsphilosophischen Sinne dar, sondern als einen Zeitraum der Urfahrung des Überflusses, der unmittelbaren Eingebundenheit in die Natur, Zeiten, »in denen ein Tag der Arbeit für ein Jahr der Ernte ausreichte«<sup>92</sup>, Zeiten, in denen jeder das fürstliche »Urjagdrecht« hatte und die Jagd keine planvolle Technik, sondern ein ritualisiertes

91 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 479.

92 Ebd., S. 499.

natürliches Nehmen aus ewigen Kreisläufen war. Die Erfahrung der Geschichtlichkeit tritt mit der Ausdifferenzierung der Gesellschaft, mit dem Auftreten von sesshaften Bauern und teilsesshaften Hirten auf, die wiederum eine Reaktion auf die aufkommende Knappeit vormals unendlicher Ressourcen sind. Konflikte gab es auch im Goldenen Zeitalter, Kriege jedoch nicht. Sie sind Ergebnis von Knappeit und von Techniken zur Steigerung von Erträgen und den damit einhergehenden Grenzziehungen.

»Jagd, Fischfang und Ernte von freiem Zuwachs – so darf man sich die Nutzung des frühen Überflusses vorstellen. Die Haltung von Herden, die Landbebauung sind bereits Zeichen dafür, daß der Überfluss sich mindert, [...]. Damit treten bislang ungekannte Arten des Zwanges auf, ja Grenzen überhaupt. Der Nomos des Hirten und des Bauern ist ein anderer, als der des Jägers, der dem Wilde folgt. Daß der Landmann Kain den Hirten Abel erschlägt, erscheint zunächst als befremdlicher Zug. Dennoch ist es sinnvoll, denn Grenze und Krieg sind urverwandt, und der Landmann ist ein strengerer Wahrer der Grenze als der viehtreibende Hirt.«<sup>93</sup>

Das Aufschreiben der Geschichte und das Selbstverständnis des Menschen als geschichtliches Wesen ist für Jünger im Grunde Teil eines Krisenphänomens, das mit der Vertreibung aus dem irdischen Paradies parallel zu sehen ist. Der Mensch hat es mit Knappeit zu tun und tritt aus den Kreisläufen der Erdgeschichte heraus, er beginnt seine eigene Geschichte zu schreiben, so wie er zunehmend künstliche Techniken und Apparaturen benötigt, um die Natur zu bewältigen. Die Menschheitsgeschichte löst sich ab von der Erdgeschichte. Und diese Weltsicht kulminierte in Kants und Hegels Geschichtsphilosophie, in der das Goldene Zeitalter nur noch als Vorgeschichte zu der eigentlich entscheidenden Geschichte und zwar der Weltgeschichte als »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit« erscheint. Diese Hegel'sche Geschichte des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit ist eng verknüpft mit dem bürgerlichen Subjekt, der Wirtschaftsform des Kapitalismus und der Menschenwürde. Im Gegensatz zu Spengler nun, der in dieser Art der Fortschrittoptimistischen Geschichtsphilosophie eine morphologisch typische Art der Selbstlegitimierung einer Hochkultur sieht, die auf kurz oder lang nach einem Niedergang durch eine neue Hochkultur ersetzt wird, sieht Jünger nicht nur das Aufkommen einer neuen Hochkultur mit ihrer eigenen Einteilung der Geschichte, sondern Jünger sieht ein Ende der Geschichte und die Rückkehr erdgeschichtlicher Rückbezüglichkeit eines neuen Menschenschlages. Gilbert Merlio schrieb schon über den *Arbeiter*, dass er hier eines der leitenden Motive der sogenannten *Konservativen Revolution* in ihrer totalitären Ausgestaltung erkennt. Es handelt sich um die Sehnsucht nach der Auflösung der Entfremdung durch die moderne, bürgerlich-kapitalistische Welt (die Jünger in *An der Zeitmauer* noch weiter zurückverfolgt) durch eine

---

93 Ebd., 1963, S. 501.

»Redintegration«, durch einen revolutionären Rückbezug. Doch im Gegensatz zur marxistischen Rückbindung, welche durch eine emanzipative Ermächtigung des Menschen über Mensch, Wirtschaft, Natur und Technik vonstatten gehen soll, so ist das Leitmotiv Jüngers eher das der »voluntaristischen« Bejahung der Moderne und »Überanpassung« an die inhumanitären Anforderungen des Technischen Zeitalters.<sup>94</sup>

Nach dem Zweiten Weltkrieg betont Jünger nicht mehr so sehr die voluntaristische Selbstaufopferung und Unterwerfung, welche die »Redintegration« schaffen könnte, sondern verschiebt sein Wirken eher auf Zeitdiagnose und -analyse. Er sammelt folglich in *An der Zeitmauer* Indizien für die Verifizierung der steilen These des Arbeiters. So formuliert Jünger nun im Gegensatz zu seinem Werk fast dreißig Jahre zuvor um und versucht, eine zunehmende Abkehr von einer subjekt- und menschzentrierten Geschichte und das Aufkommen eines neuen Goldenen Zeitalters (im Sinne der ›Organischen Konstruktion‹) auf erweiterter Stufenleiter zu belegen. Der Topos der Wiederkehr spielt bei Jünger eine große Rolle. Es geht um die Wiederkehr einer Geschichte, deren antreibenden Kräfte nicht mehr der Mensch oder die Menschheit sind, sondern Kräfte der Erdzyklen, aus deren Perspektive es keinen Unterschied zwischen Materie, Leben und Technik gibt. Jünger erweitert in *An der Zeitmauer* sein Konzept der ›Organischen Konstruktion‹ in geschichtsphilosophischer Richtung mit erdgeschichtlicher Prägung. Der technologische Fortschritt, der insular begann und in Formen der Urbarmachung ganzer Landstriche sowie in der Totalen Mobilmachung von Industrien und Gesellschaften riesiger Staaten kulminierte, beginnt über den erschaffenden menschlichen Geist hinauszuwachsen und Formen einer eigenen netz-nervenbahnähnlichen Eigendynamik und -intelligenz zu entwickeln. Der Mensch hat sich kein Monstrum à la Frankenstein geschaffen und durch den menschlichen Geist wirkte nie nur der »vernünftige« Drang zur Verbesserung des Lebens nach dem Goldenen Zeitalter, der nun umzuschlagen droht. Die Technik ist zwar »projizierter Geist« des Menschen, »wie das Steinbeil verlängerte Faust gewesen ist«<sup>95</sup>, doch »[w]ir haben eine Stufe der Ausrüstung gewonnen, auf der wir uns das Instrumentale nur um eine Kleinigkeit verändert zu denken brauchen, damit hervortritt, daß unsere Technik nicht nur eine Welt der Abstraktionen ist, sondern auch erdgeistige Wirklichkeit unmittelbar. Dort sind wir an der Nabelschnur.«<sup>96</sup> Von einem metahistorischen Standpunkt aus erscheinen Jünger die infrastrukturellen Projekte des menschlichen Drangs nach Beherrschung der Natur (Eisenbahnlinien, Pipelines, Stauseen, Kanäle, Stromnetze usw.), die das erste Mal nun die oberste Schicht der Erdkruste sichtbar ver-

94 Vgl. Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 46f.

95 Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 512.

96 Ebd.

ändern, nicht als kategorial verschieden zu den Erdkräften des Vulkanismus, der Plattentektonik, der Geologie usw. Die Kräfte der Erde und das Genie der schöpfenden Kraft der Welt drückt sich auch durch den Menschen aus. Folglich geht Jünger mit seinem Essay *An der Zeitmauer* in der Dezentrierung des Subjektes und der fortschrittoptimistischen Geschichtsphilosophie noch einen Schritt weiter: er kontextualisiert die Menschheitsgeschichte mit der Erdgeschichte, verstärkt dadurch die Abhängigkeit des Menschen vom Schicksal und gibt Anknüpfungspunkte für die Herkunft metaphysischer Letztbeweggründe hinter der auftauchenden Gestalt des Arbeiters, die in *Der Arbeiter* nur andeutungsweise zu finden sind. Dort argumentierte Jünger relativ nachvollziehbar, dass charakterologisch beim modernen Menschen typische Wesensmerkmale die individuell-persönlichen zunehmend überwögen. Hierin zeige sich, dass das bürgerliche Zeitalter dem Ende entgegengehe. Der allgemeinen Mobilmachung von 1789 falle der Bürger selbst zum Opfer, denn in der total mobilgemachten Welt des Arbeiters verstehe der faschistische Ordenskrieger in Camouflage besser die Anforderungen des Zeitalters. Jünger führt in *An der Zeitmauer* aus, dass es sich bei dem aufkommenden Zeitalter des Arbeiters eben nicht um einen neuen geschichtlichen Zeitschnitt handelt, sondern um das Ende der Geschichte und den Eintritt in eine Phase, in der Erd- und Menschheitsgeschichte synoptisch ineinandergreifen. Und ein klarer Indikator sei im harmlosen Trend der Astrologie unter Millionen von Menschen zu sehen. Das Ablesen des Schicksals aus der Stellung der Sterne und dem Stand der Erde zu den Sternen erscheine vielen einfach nur unwissenschaftlich, doch Jünger sieht in der Tatsache, dass Millionen Menschen sich plötzlich für ihr Horoskop zu interessieren beginnen, eine parallele Entwicklung zur Ausbildung typischer Merkmale in der Bevölkerung: Die Astrologie liest Jünger als Ausdruck eines inneren Bedürfnisses der Menschen nach einem Rückbezug zu erdgeschichtlichen und siderischen Zusammenhängen.

»Zu hören, daß seine Taten, Werke und Begegnungen noch etwas anderes bedeuten, als man gemeinhin annimmt, daß sich in ihnen große Mächte spiegeln und sie mit Sinn belehnen, kurzum, daß er ein Schicksal habe – das zu vernehmen, ist offenbar für den Menschen ein unausrottbares Anliegen. Je mehr der Umsatz, der Umtrieb zunimmt, je mehr das Leben großstädtisch, technisch-abstrakt wird, desto stärker muß dieses Anliegen hervortreten. [...] Das ist der Grund für die erstaunliche Anziehungskraft der Astrologie in unserer Zeit, und nicht für sie allein. Ihre Stärke liegt nicht darin, daß sie die Prinzipien der Gegenwart verkörpert, sondern darin, daß sie ihnen widerspricht. Daher argumentiert der Astrologe, der seine Kunst als Wissenschaft verteidigt, nicht auf dem Feld seiner Stärke; sie führt ihn über die Wissenschaft hinaus. Als wissenschaftlich darf er sein Handwerkszeug

bezeichnen, aber die mathematisch-astronomische Berechnung kann nur in den Kreis führen, in dem die synoptische Schau auf die Konstellation beginnt.“<sup>97</sup>

Das Aufkommen der Astrologie in Zeiten der präzisen, klinischen Wissenschaften des Abendlandes ist für Jünger nur als »revolutionäres Vorzeichen«<sup>98</sup> zu verstehen, das volumnäßig die Nivellierung der Masse, die schicksalhafte Ungleichheit der Menschen betont. Die Astrologie ist in Jüngers Augen Vorbotin eines Konzepts der Menschenwürde, das sich nicht auf Abstraktheiten wie Freiheit und Gleichheit stützt, die nichts anderes als liberale *Sprechweisen* der Macht gewesen seien. Diese bürgerlichen Abstraktheiten seien Auftakt einer tatsächlich menschenverachten Nivellierung gewesen, welche die großen Knochenmühlen des 20. Jahrhunderts erst ermöglicht hätten. Die bürgerlichen Heilsversprechen des Fortschritts durch die Mobilmachung in nationalstaatlichen Gebilden und an dialektisch-materialistischen Leitmotiven hätte in die Irre und in die großen Katastrophen geführt, die jedoch einen Menschenschlag nach Form der Arbeitergestalt hervorgebracht hätten, der sich in einem neuen, planetarischen Goldenen Zeitalter auf erweiterter Stufenleiter wohlfühlt. Ein Schlag Menschen sei geboren, der sich seinem Schicksal der Verachtung seines individuell-persönlichen Lebens stelle, aber der die ameisenartige Beherrschung der Erde und das gleichzeitige Beherrscht-Werden durch die Erdmutter als Potenzial der post-bürgerlichen, post-geschichtlichen Freiheit erkenne. Hierfür sei die Astrologie ein erstes Anzeichen.

»Der Wert des Anzeichens ist unabhängig vom Effekt. Seine Bedeutung liegt darin, daß hier, zunächst verhüllt und zweideutig, sich eine Gegenmacht des Leviathans zu regen beginnt, die aus ganz anderen Tiefen als der liberale Individualismus stammt.«<sup>99</sup>

Zunehmend wird deutlich, dass Ernst Jüngers Konzept der Lebensmacht, auf das weiter unten noch eingegangen wird, nicht nur nach der faustisch-prometheische Meisterung der Welt und des Erdkreises strebt, sondern geschichtsphilosophisch betrachtet auch das Heraustreten aus der Geschichte und den Einklang von menschlicher Planung und natürlichem, erdgeschichtlichem Schicksal bedeutet. In Jüngers Worten: In den menschlichen Sozial- und Staatsplänen ist der Weltplan aufgehoben, der jedoch der menschlichen Einsicht verschlossen ist.<sup>100</sup> Für Jünger zeigt sich dieses schwierige Verhältnis auch in der Tatsache, dass der Mensch nicht mehr nur im archäologischen Sinne innerhalb einer geologischen Schicht auffindbar ist, sondern seit der industriellen Revolution und der tiefgreifenden Veränderung der Oberfläche der Erde durch Menschenhand und Maschinen, der

97 Ebd., S. 423f.

98 Ebd., S. 452.

99 Ebd., S. 459.

100 Vgl. ebd., S. 586.

Mensch auch ein schichtbildendes Wesen sei. Das erste Mal in der Geschichte der Erde habe ein Lebewesen zumindest auf der obersten Schicht der Erde die Fähigkeit, die Geographie, Geologie, Flora und Fauna sowie das Klima tiefgreifend zu verändern. Jüngers These ist nun kurzum, dass sich im Heraustreten des Menschen aus der Geschichte und in der Fähigkeit, sich außerhalb der Zeitmauer mit ihren Zeit-Schichten und Erd-Schichten zu stellen, nicht ein menschlicher Wille bahnbricht, der die Erde beherrscht, sondern dass sich eine metaphysische Erdgewalt, ein Weltplan, in seinem Willen nachweisen lässt. Der neuerliche Drang nach der Astrologie sei ein Indiz der inneren Verbundenheit des neuen Menschen mit größeren Zusammenhängen.<sup>101</sup> Der historische Mensch ist nicht mehr Maß aller Dinge, er wird von den Entwicklungen und den Errungenschaften übermannt. Die Frage stellt sich, ob der organisch-konstruktive Fortschritt der prometheischen Kräfte, der zunehmend Rückschläge zeitigt und das Überleben der Menschheit infrage stellt, nur die derzeitige Hochkultur beenden könnte oder ob die menschliche Spezies als Ganzes auf dem Spiel steht. Die »Moral der Ziffer« als zunehmende Verwertungs- und Optimierungslogik, die sich längst im Alltag der Menschen belegen lässt, entspringt nicht mehr der in Verruf geratenen Staatsräson, sondern entspringt der Räson des Experiments. Im Namen der Forschung und des angeblich ökonomisch-materialistischen Fortschrittes breitet sich eine Räson des Experimentes aus, welche das humanistisch unverfügbare Leben des Menschen der Menschenwürde in sehr handfester Art und Weise verfügbar und auch »opferbar« macht.<sup>102</sup>

»Die Staatsräson gilt heute als verrufen, und zwar auch dort, wo sie praktiziert wird, während es der Räson gegenüber, die sich auf das Experiment gründet, keinen Widerspruch gibt. Man hat heute stärkeren Rechtsschutz gegen eine Haussuchung als gegen eine Durchleuchtung bis auf das Knochengerüst. Ohne Zweifel nehmen die unangenehmen, bedenklichen und vor allem entwürdigenden Eingriffe zu. Sie werden durch die Statistik unterstützt, die man als die Moral der Ziffer bezeichnen kann. Oft wird das Entwürdigende freilich kaum noch empfunden, ja bemerkt.«<sup>103</sup>

Jünger streift an dieser Stelle seines schon 1959 erschienen Essays ein Themengebiet, dem sich Giorgio Agamben etwa drei Jahrzehnte später im *Homo Sacer* wieder annehmen wird. Es ist die paradoxe Verfügbarmachung des menschlichen Lebens trotz gleichzeitiger Betonung der Unverfügbarkeit desselben. Was Agamben mit der klassisch-römischen Rechtsfigur des *homo sacer* parallelisieren wird, erklärt Ernst Jünger mit einer tiefer als der menschliche Wille gehenden Macht der

---

<sup>101</sup> Vgl. ebd., S. 569-580.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 607ff.

<sup>103</sup> Ebd., S. 609f.

Gestalt, welche die Totale Mobilmachung und Dynamisierung der menschlichen Lebensenergien für die Errichtung eines neuen Goldenen Zeitalters in einer totalen Symbiose aus Technik und Leben zum Ziel hat. Diese Dynamisierung der menschlichen Lebensenergien bekommt zunehmend eine potenziell biopolitische Perspektive – die Optimierung des Lebens steht auf der Agenda und wird möglich. Doch im Gegensatz zu Themen, die die klassische Staatsräson betreffen, sind die biopolitischen Eingriffe in das Leben juridisch schwer zu greifen oder gar nicht reguliert. Die ethisch-juridischen Diskussionen über bestimmte Themen halten mit den technischen Entwicklungen und tatsächlichen Eingriffen nicht mit. Durch die Logik der Zwanghaftigkeit der Räson des Experiments und dem potenziell grenzenlosen Willen zur Macht, der sich hier als Wille zum Wissen zeige, erscheine die Mobilisierung des menschlichen Lebens für das Projekt der »Meisterung des Erdkreises«<sup>104</sup>, wie es einst Heidegger in Zusammenhang mit Jünger bezeichnete. Jünger deutet in einer frappierenden Ähnlichkeit zu Foucault und vor allem später Agamben an, welch totalitärer Zwang zur Mobilisierung vor allem in biopolitischen Fragestellungen liege.

»Das Beispiel einer Vorweisung und ihrer Annahme durch das Allgemeinbewußtsein bietet die ›künstliche Befruchtung‹, deren Erwähnung auch deshalb lehrreich ist, weil hier der Widerstand sich merklicher regt als gegenüber ähnlichen Eingriffen. [...] Nicht ihrem Umfang, sondern dem Prinzip nach ist diese neue Art der Fortpflanzung für unser Schicksal folgenschwerer als die beiden Weltkriege, die in die gleiche Zeit fallen, in der man solche Eingriffe zu erwägen, zu praktizieren, über sie zu debattieren begann.«<sup>105</sup>

Jünger sieht in biopolitischen Experimenten und Entwicklungen, wie etwa die Möglichkeit zur künstlichen Befruchtung, eine Gestalt des Arbeiters repräsentiert, die eine neue Phase des Menschen einleitet, »in der nicht nur sein Recht, sondern auch seine Natur sich ändert und in der auch der Anspruch auf den Vater nicht mehr zu seinen natürlichen Voraussetzungen gehört«.<sup>106</sup> Jünger deutet hier eine Rückkehr zu einem Zeitalter der Mythologie an, einem neuen Zeitalter der Titanen. Der neue Titan ist die Gestalt des Arbeiters, die sich den neuen biopolitischen Zwängen aussetzt. Jünger sieht in diesen biopolitischen Entwicklungen und in den Anforderungen durch die alltägliche Herrschaft der Ziffer und des sportlichen Rekords in jeder Lebenssituation Ausdruck dessen, was Nietzsche als Nihilismus bezeichnet hat. Der Übermensch bzw. besser gesagt der Letzte Mensch ist derjenige, der diesen Weg ohne Rückfragen und ohne zu zögern zu

<sup>104</sup> Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

<sup>105</sup> Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 613.

<sup>106</sup> Ebd., S. 616.

gehen bereit ist und alle ethisch-moralischen und religiösen Zwänge, mit denen er aufgewachsen ist, über Bord wirft sowie sich der neuen, metaphysischen Zwänge bewusst macht. Jüngers expressionistische Forderung einer *Gepäckerleichterung* bleibt aus dem *Arbeiter* auch hier erhalten. An eine kleine heroisch-realistische Avantgarde derjenigen, die bereit zu dieser Gepäckerleichterung sind, adressiert Jünger auch 1959 noch seinen Essay *An der Zeitmauer*.

»Terminologisch ist das Wort vom Letzten Menschen glücklicher als das vom Übermenschen gewählt, unter dem wir hier den Typus verstehen, dem der Austritt aus der Geschichte gelingt. Das ist die Aufgabe, um sie dreht sich die Bewegung an der Zeitmauer. Der Übermensch kann nicht ohne den Letzten, das heißt, den reduzierten Menschen gedacht werden. Es kommt darauf an – um ein allzu bekannt gewordenes Wort von Gottfried Benn zu verwenden – was einer aus seinem Nihilismus macht.«<sup>107</sup>

Nihilismus, so Jünger, bedeute in erster Linie nicht an nichts zu glauben, sondern zuallererst *etwas* nicht zu glauben. Er bezeichnet die Entwertung der obersten Werte. Im Nihilismus dürfe man jedoch nicht verbleiben, sondern er sei eine Durchgangsstation, denn der Nihilist ist die radikale Gegenfigur zum Heiligen Vater, zum Monarchen bzw. zur patria potestas schlechthin. Ist diese Macht erst einmal gefallen, obsiegt die Revolution der Aufklärung gegen das Ancien Régime und den danach einsetzenden, alles dynamisierenden Materialismus, der das aufklärerische Programm seitdem in Jüngers Augen dominiert, dann dürfe man nicht am Nihilismus festhalten. Denn der Nihilist hänge an der Institution bzw. an dem Etwas, die bzw. das er einreißen möchte. Nietzsche sei es jedoch darum gegangen, über diesen Punkt hinauszukommen.<sup>108</sup> Interessant ist hierzu Wilczeks Gedankengang, dass das Hegel'sche Ende der Geschichte und damit auch das der heutigen Hegelianer, wie etwa Fukuyamas Ende der Geschichte, auf verblüffende Art und Weise doch aus dem *Etwas*, das sie abgeschlossen haben, doch wieder einen *Sinn* der Geschichte ableiteten. Peter Koslowski schreibt im Zusammenhang mit den großen, verhängnisvollen »Mythen« des 20. Jahrhunderts:

»Der Mythos wird nicht neu- oder wiedererfunden, sondern der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts begegnet dem Mythos wieder, weil und wenn er versucht, den Schrecken und die Leere der Geschichte, ihren Mangel an Sinn, zu verarbeiten. Man könnte ergänzen, daß noch der Mythos vom Posthistoire und vom Ende der Geschichte, wie ihn Francis Fukuyama und andere Hegelianer erzählen, ein Ver-

---

<sup>107</sup> Ebd., S. 631.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., S. 650-53.

such ist, der Geschichte noch durch ihr Ende einen Sinn abzugewinnen, ihr Sinn dadurch zu geben, daß man leugnet, daß sie weiterhin voranschreiten wird.«<sup>109</sup>

Jünger sucht folglich nach einem Umgang mit dem Nihilismus, welcher es tatsächlich *Über die Linie* des Nichts hinausschafft. Über diese Linie hinaus komme man nur, indem man sich letztlich von den Projekten der Vernunft und des Verstandes, die die Revolution von 1789 im Namen einer linearen Geschichtsphilosophie herbeiriefen, distanziert und sich dem Schicksal des Geistes der Erde hingibt, welche sich in der Form des Arbeiters als Gestalt zeigt.

»Der echte Partner der Erde ist nicht der Verstand mit seinen titanischen Plänen, sondern der Geist als kosmische Macht. Bei allen Erwägungen des Zeitgeschehens spielt daher eine große Rolle die mehr oder minder ausgesprochene Hoffnung, daß höhere Geisteskräfte die gewaltige Bewegung zügeln und sich ihrer wohltätig bemächtigen. [...] [E]ine Großzeit des Geistes beginnt. Die Aufklärung ging ihm als Morgendämmerung voraus.«<sup>110</sup>

Das Hegel'sche Erbe ist an dieser Stelle seines Werkes definitiv nicht von der Hand zu weisen. Doch es zeigt sich hier vor allem Jüngers »neoplatonische Sichtweise des Arbeiters«.<sup>111</sup> Jüngers Gedankengang ist der des Voranschreitens vom Individuellen zum Typischen und vom Typischen zum Prinzipiellen – zur Gestalt. Das fasst Gertrud Fussenegger in ihrer Befragung Ernst Jüngers sehr gut zusammen.<sup>112</sup> Eine vertiefte Forschung dieser neoplatonischen und hegelianischen Forschungsrichtung Jüngers würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Wichtig für den Fortgang dieser Arbeit ist letztlich vor allem, dass Spenglers Pessimismus, den er dem geschichtsphilosophischen Fortschrittsoptimismus entgegenhielt, Ernst Jünger nicht in ein nur dezisionistisches und defaitistisches Szenario führt, sondern Jünger eher die Möglichkeit nach einer inneren, ewigen, *wesenhaften* Rückbezüglichkeit des modernen Menschen und seiner Geschichte mit der Erdgeschichte und ihrem metaphysischen *Geist* sucht. Jünger revidiert nach dem Zweiten Weltkrieg seine heroische Bejahung dieses Prozesses trotz des gewaltigen menschlichen Leidens und der von ihm eingestandenen Verluste der Menschlichkeit folglich nicht final. Vielmehr wiederholt er hier die Notwendigkeit einer innerlichen Mobilmachung und eines innerlichen Ballastabwurfes unnötiger ethischer und moralischer Facetten des Verstandes, um dem neuen Zeitalter der Erde,

<sup>109</sup> Koslowski, Peter: Einleitung, Nationalismus – Geschichtsphilosophie – Mythos, in: Ders. (Hg.): Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 9.

<sup>110</sup> Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 661.

<sup>111</sup> Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barrey, Rainer und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 415.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. 224-235.

in dem der Mensch seine Rolle in einem planetarischen mobilgemachten Weltstaat zu spielen versteht. Da die Zerstörung zu diesem Zeitalter dazugehöre (eindeutig ein Spengler'scher Topos), sei es auch ein Zeitalter des Schmerzes, das es zu betrauern, jedoch nicht zu vermeiden gelte. Anders gelagert, jedoch mindestens genauso pointiert wie in *Der Arbeiter* 1932 argumentiert Ernst Jünger, dass die Aufklärung von Beginn an das Projekt der hinter allem stehenden Gestalt des Arbeiters vorantrieb, indem sie den mobilmachenden Materialismus ermöglichte und letzterer ein Teil des aufklärerischen Nexus war. Doch inzwischen könne man nicht mehr von einer Epoche der Aufklärung, sondern nur noch von der des mobilmachenden Materialismus sprechen. Jünger bleibt bei seiner Entlarvung der Aufklärung als rein instrumentelle Rationalität. Diese überwiege und daraus leitete Jünger in *Der Arbeiter* schon ab, dass sich ein gänzlich neues, metaphysisches Zeitalter ankündige. Das war eine konkrete Kritik an der fortschrittsoptimistischen Geschichtsphilosophie der Aufklärer und auch Hegels. Auch wenn er seinen Schwerpunkt nun in *An der Zeitmauer* verschiebt, so bleibt er doch im Grunde dabei. Seinen eigenen Optimismus gründet er nicht auf dem »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«, sondern in der Hoffnung auf die Eingebundenheit in die Erdgeschichte.<sup>113</sup> Hier stehen natürlich Foucault und Jünger weit voneinander entfernt. In einer eigenwilligen Wendung Nietzsches und Spenglers überschreitet Jünger den Nihilismus. Sein Instrument ist der Glaube, dass ein bestimmter Typus Mensch – der *Arbeiter* – durch die ›Organische Konstruktion‹ die Entfremdung des Menschen beseitigen und wieder eine Art Fortschritt mit sich bringen wird. Hier spielt bei Jünger der Hegel'sche Weltgeist doch wieder eine Rolle. Foucault teilt hingegen die aufklärungskritisch-biopolitische Analyse der Moderne und wendet sich von der Ratio der Aufklärung ab; von der Formulierung eines Zeitalters des Übermenschen oder eines erdgeschichtlich eingebundenen *Arbeiters* hielt er aber sicherlich noch weniger als von Condorcets, Kants oder Hegels Entwurf der Geschichtsphilosophie.

## 2.4 Zusammenfassung

Die Geschichtsphilosophie ist eine relativ junge Disziplin. Die Frage nach Regelmäßigkeiten oder gar Gesetzen des Verlaufs der Geschichte spielte schon seit der Antike eine Rolle im Rahmen anderer Disziplinen. Philosophie der Geschichte, so Hegel, bedeute, die in der Philosophie spekulativ bewiesene Vernünftigkeit der Welt endlich auch in die zu sehr historisierende Geschichtswissenschaft einzuführen und zu belegen. Die Geschichte habe einen *Sinn* – ihn zu ergründen und das *Subjekt* dieser Vernünftigkeit zu bestimmen, ist Aufgabe der Philosophie der

---

<sup>113</sup> Vgl. ebd., S. 659ff.

Geschichte als eigener Disziplin. Sinn und Subjekt der Geschichte werden klar benannt: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit [...].«<sup>114</sup> Dieser ist notwendig und er vollzieht sich weltweit. Menschliches Handeln, Fortschritte und Rückschritte seien Manifestationen des Weltgeistes. Dieses Kapitel hat aufgezeigt, dass Nietzsche sich sowohl am Historismus als auch an der Geschichtsphilosophie abarbeitet. Nietzsche stellt dieser Überbetonung des Geistes und seiner Phänomenologie eine Philosophie des Lebens entgegen. Geschichte bewegt sich weder einem Ziel zu (sondern verläuft zyklisch), noch ist sie Ausdruck eines spekulativ zu ergründenden Geistes, noch sind die historistischen Grundlegungen von Tradition und Identität des Menschen zutreffend, sondern Geschichte ist Ausdruck des Willens zur Macht, welcher dem Leben innwohnt. Die Entwertung aller Werte unserer nihilistischen Zeit lässt keinen anderen Schluss zu. Gott ist tot und damit auch jeglicher Geist »hinter« der Geschichte. Spenglers morphologisch-zyklischer Zugriff auf Geschichte ist eine eigenwillige Adaption von grundlegenden Motiven von Nietzsches Denken. (Hoch-)Kulturen sind für ihn nicht Ausdruck eines von Epoche zu Epoche fortschreitenden Geistes, sondern zoologisch als eigene Rassen, als eigene Organisation des vitalen Prozesses um einen eigenen kulturellen Kern zu verstehen. Man kann sie folglich nur physiognomisch gegenüberstellen und im ewigen Kreislauf des Werdens und Vergehens von (Hoch-)Kulturen anhand der Organisation des vitalen Lebensprozesses vergleichen. Dies ist ein entscheidender Anknüpfungspunkt, von dem aus Ernst Jünger seine biopolitische Lebensmacht-Perspektive auf Geschichte entwickelte, die ihn auch mit Michel Foucault eint. Oswald Spenglers Blick auf unsere Geschichte der Moderne ist nämlich ein rein *vitalistisch-organisierender*: Er fragt nicht im Kant'schen Sinne nach dem Stand der Umsetzung der bürgerlichen Idealgesellschaft und dem idealen Staat, sondern er blickt auf die ›organisierende Kraft‹, die sich funktionalistisch betrachtet in jeder Gesellschaft mikrophysikalisch die Kräfte des Lebens aneignet und für die Pracht der Kultur und später Zivilisation verwendet. Jüngers Gestalt des Arbeiters besetzt wiederum eher eine Position zwischen Nietzsche und Hegel, da er vom Ende der Geschichte spricht, die mit der in der Moderne sich anbahnen den ›organisierenden Kraft‹ eintritt. Hinter der Aufklärung sieht er – analog zur Frankfurter Schule und auch Foucault später – vor allem die instrumentelle Vernunft der Disziplin, der Dominanz des Menschen über den Menschen sowie über die Natur. Jüngers Arbeitergestalt ist der Versuch, geschichtsspekulativ eine Verbindung zwischen der organisierenden Kraft des Lebens, welche in der technik- und kriegsgetriebenen Totalen Mobilmachung mündet, mit der Natur zu verbinden, um in einer höheren Synthese eine Art des Übermenschentums zu erreichen,

---

<sup>114</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Ders.: Sämtliche Werke. Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Stuttgart: Frommanns 1961, S. 46.

welches in den Vulkanlandschaften der Moderne überstehen könnte. Geschichtsphilosophisch sieht er die Moderne jedoch analog zu Michel Foucault als gigantisches Projekt der Anreizung, Regulation, Disziplinierung und Konditionierung menschlicher Lebenskräfte. Hier zeigt sich schon eine Parallele, welche in Kapitel 3 dieser Arbeit unter dem Aspekt der Biomacht ausgearbeitet werden wird. Nach dem Zweiten Weltkrieg revidiert Jünger seine Geschichtsspekulation in *An der Zeitmauer* und trennt sich vom Heroismus des Übermenschenstums und versucht eher eine diagnostische Haltung gegenüber dem Nihilismus unserer Zeit zu erreichen. Von seiner geschichtsphilosophischen Analyse, die Moderne bestehe aus der biopolitischen Akkumulation einer sich zunehmend verschärfenden organisierenden Kraft, die nur ideologisch und vordergründig als Emanzipation und Aufklärung erscheint, rückt er hingegen nicht ab. Jünger moduliert seine These von der ›Organischen Konstruktion‹ in diesem späteren Werk weg vom Heroismus des Neuen Menschen, der als Arbeiter in Ludendorffs und Lenins Mobilmachung stahlgehärtet erscheint, und diagnostiziert eher ein finales Wieder-Zusammenlaufen von Erd- und Menschheitsgeschichte an der Zeitmauer, also am Ende der Geschichte.

Foucaults Geschichtsverständnis ist ebenso von Friedrich Nietzsches Spätwerk und dem Willen zur Macht beeinflusst. Kümmert er sich zu Beginn seiner akademischen Laufbahn eher um eine Archäologie von Diskursen, welche weder strukturalistisch noch hermeneutisch zu erfassen sind, sondern als Akte, welche Wissen produzieren und in Korrelation zu gesellschaftlichen Praktiken stehen, so wendet er sich später eher dem Aspekt der Genealogie zu. Während er bspw. in der archäologischen Arbeit *Wahnsinn und Gesellschaft* den Diskurs des Wahnsinns als Korrelat einer gesellschaftlich institutionalisierten Form der Etablierung einer Vernunft durch den Ausschluss ihres aus sich heraus konstituierten Gegenteils präsentiert, interessiert den genealogischen Foucault in *Überwachen und Strafen* eher die konkrete Kontrolle über die gesamte Gesellschaft durch ein Disziplinarsystem, für das das Gefängnis nur ein Beispiel oder Paradigma ist. Der Genealoge Foucault stellt die Frage nach der Entstehung der Macht, ihrer kapillaren Ausdehnung sowie nach ihrer disziplinarischen und biopolitischen Ausübung. Foucault geht es in diesem Stadium seines Wirkens weniger um die Korrelation des institutionellen und des (human-)wissenschaftlichen Diskurses, an deren Berührungsflächen der moderne Mensch entstanden sei und daher bald verschwinden könnte. Als Genealoge geht es ihm um die gesellschaftliche Machtausübung auf die Körper und die Bevölkerung, die Disziplinierung und die biopolitische Anreizung zu Sicherheit und Höchstleistungen, welche nicht repressiv, sondern produktiv durch Normen und panoptische Kontrolle hervorgerufen wird. Doch auch ohne Repression kennt jede Ordnung Gewinner und Verlierer. Mit Nietzsche versucht er diese Gewinner und Verlierer sichtbar zu machen und somit die geschichtsphilosophischen Maskeraden des Geistes, welche der Humanismus betreibe, aufzuheben. Aus methodologischen Gründen differenziert Foucault nicht zwischen legitimer und illegitimer Machtausübung.

Daher besteht sein Programm in der Destabilisierung vor allem heutiger Machtstrukturen durch eine Geschichte der Gegenwart, welche das Karnevalesske, Widersprüchliche und Obskure unserer heutigen Ordnung an das Tageslicht bringen soll: Es geht ihm konkret um eine Gegen-Geschichte der *Unterdrückten*, die der historistischen oder geschichtsphilosophischen Fortschrittsgeschichte entgegengesetzt werden kann. Wie in diesem Kapitel angedeutet, bringt dies Foucault von vielen Seiten energischen Widerspruch ein, da er mit seinem Kritikansatz (Kritik durch Genealogie) letztlich kein gutes Haar am emanzipatorischen Projekt der Moderne lässt. Hierin liegt auch der Grund, weshalb Jürgen Habermas Foucault als einen weiteren Vertreter der Jungkonservativen bezeichnet.<sup>115</sup> Auch wenn ich eher mit Nancy Fraser und Thomas McCarthy argumentieren würde, Foucault wird wohl eher nicht ein Vertreter der Gegen-Aufklärung sein, da er implizit allein durch die Wahl seiner Beispiele (psychisch Kranke, Gefangene, Kolonisierte, Homosexuelle etc.) und dem Versuch, eine Geschichte aus ihrer Perspektive zu schreiben, sich wiederum ein menschenrechtliches und somit humanistisches Projekt auferlegt hat. Es deutet für mich viel mehr darauf hin, dass Foucault, so wie ihn auch Richard Bernstein interpretiert, eher aus skeptizistisch-theoretischen Gründen eine *disruptive Rhetorik* verwendet, um sicher Geglaubtes, ideologisch unumstößlich Scheinendes zu erschüttern, um blinde Flecken der Aufklärung und der liberalen Gesellschaft sichtbar zu machen. Ernst Jünger hingegen steht zumindest in *Der Arbeiter* eindeutig außerhalb des aufklärerischen Projektes, welches stets die Verknüpfung von Fortschritt im Sinne der Kenntnisse mit dem Fortschritt der Erkenntnis und der Erreichung einer höheren Sittlichkeit verknüpft. Jünger ist 1932 tatsächlich bereit, einem Fortschrittsprojekt ohne Sittlichkeit das Wort zu reden, einfach weil er zu der Erkenntnis gelangt ist, dass das Zeitalter der Sittlichkeit und anderen Luxus vorbei ist. Die Gepäckerleichterung, von der er und seine radikalen Ordensbrüder sprechen, fällt dem höchst philosophisch und literarisch belebten Jünger schwer, doch er ist zu der Einschätzung gelangt, dass im Zeitalter der Spengler'schen Zivilisation es hierauf nicht mehr ankommt, sondern nur noch darauf, im System der Gestalt der Arbeit zu funktionieren.

Wir sehen: sowohl Jünger als auch Foucault demaskieren die Aufklärung im biopolitischen Sinne mit Nietzsche. Doch während Jünger sie aufgrund des Erscheinens der metaphysischen Arbeitergestalt für überholt hält, so ist es das Topos der Emanzipation, welches Michel Foucault an der Aufklärung und ihren Binaritäten, ihren Diskursen, ihrer Rationalität und ihrem Subjekt/Menschen so disruptiv zweifeln lässt.

Nach dieser einführenden Darstellung der geschichtsphilosophischen Standpunkte von Foucault und Jünger und der Ausbreitung des Problems der Geschichte, geht diese Studie nun über zur Konstruktion des Typus. Der biopolitische Typus

<sup>115</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig: Reclam 1990, S. 52.

politischen Denkens ist jedoch nicht ohne einen spezifisch-genealogischen Blick auf Geschichte zu verstehen. Jünger und Foucault treffen sich im genealogischen Denken Nietzsches, weil sie beide auf der Suche nach einer radikalen Kritikform am liberalen Begriffsrahmen und somit an der Kultur und dem Geschichtsverständnis ihrer Gegenwart suchen. Den biopolitischen Typus des politischen Denkens kann man ohne diesen demaskierenden Gestus gegenüber Historismus und klassischer Geschichtsphilosophie nicht verstehen. Im Folgenden wird es darum gehen, eine Zugangsweise zur abendländischen Kultur und Geschichte, welche sich als biopolitisch-genealogische Intervention darstellt, herauszuarbeiten. Als Ausgangspunkt dieser Typusbildung dienen die von sehr großen Unterschieden geprägten Werke Ernst Jüngers und Michel Foucaults. Im Folgenden wird diese Studie textanalytisch herausarbeiten, wie sich diese Demaskierung in vier Interventionen niederschlägt: das Verständnis der Geschichte als zunehmende biopolitische Macht über das Leben, die Demaskierung der Vernunft der Aufklärung, die Disqualifizierung des souveränen Subjektes und die Offenbarung des Politischen als Kampf und nicht als Verständigung.

Ganz im Sinne des einleitenden Gedankens von Walter Reese-Schäfer, der politische Ideen als Antworten auf politische Herausforderungen bzw. als Beiträge zum herrschenden Diskurs verstand, kreiert die folgende Studie einen Typus des politischen Denkens, der eine Antwort auf bestimmte politisch-philosophische Grundüberzeugungen des Liberalismus und deren Krise darstellt.

### **3. Biomacht: die Mobilmachung des Lebens**

---

Der hier untersuchte Typus des politischen Denkens zeichnet sich durch einen bestimmten Zugang zur Geschichte der Moderne aus. Zwischen der weiterentwickelten Machtanalytik bei Michel Foucault, der Biomacht, und der in Ernst Jüngers *Der Arbeiter* auftauchenden Lebensmacht spannt sich ein Bogen, der auf den folgenden Seiten nachgezeichnet wird. In diesem Kapitel nähere ich mich dem wohl komplexesten Themenfeld, das den biopolitischen Typus politischen Denkens auszeichnet. Es wird herausgearbeitet, was es über Michel Foucault und Ernst Jünger hinaus bedeutet, über Biomacht zu sprechen. Das folgende Kapitel steht am Beginn der Typenkonstruktion, da hier die Themenstränge, welche in den darauffolgenden Kapiteln behandelt werden, ihren Ausgangspunkt haben. Unsere Welt biopolitisch zu strukturieren, bedeutet, genealogisch-dekonstruktiv zu denken, die Rationalität der Aufklärung infrage zu stellen, die Souveränität des Subjektes infrage zu stellen und sich der Politik strategisch-konfliktiv zu nähern. Statt anhand der Rationalität der Aufklärung dechiffriert der biopolitische Denker unsere Kultur und Geschichte als zunehmende Macht über das Leben. Aufklärung und Rückschläge der Barbarei sind nicht zwei Antipoden, sondern verschiedene im Projekt der Moderne enthaltene Aggregatzustände desselben. Diese diagnostische Haltung gegenüber der Moderne evoziert freilich viel Widerspruch einerseits, wird in ihrer radikalen Form als pure Gegen-Aufklärung kritisiert oder andererseits als fruchtbare, aber radikale Kritik an postmodernen und neoliberalen Herrschafts- und Lebensverhältnissen gutgeheißen. Es wird in dieser Studie das biopolitische Argument in seinen verschiedenen Facetten analysiert werden. Im Folgenden wird nun zuerst dargestellt, was Michel Foucault unter Biomacht versteht und daraufhin Ernst Jüngers Verständnis der Lebensmacht kontrastierend dargestellt. In einem abschließenden Unterkapitel werden dann die für den Typus entscheidenden Merkmale aufgezeigt und der erste Satz des Typus aufgestellt.

Die in diesem Kapitel vorgestellte Biomacht soll als Einführung in die Typenbildung dienen. Das in diesem Kapitel analysierte Phänomen stellt den Anfangspunkt der vorliegenden Forschung dar. Ausgangspunkt meiner Forschungen war diese eigentümliche Parallele zwischen Biomacht und Lebensmacht in *Der Wille zum Wissen* von Michel Foucault und *Der Arbeiter* von Ernst Jünger. Im Laufe der

Forschung ergaben sich aus diesem Kernstück der Parallelität Implikationen und weitere Fragestellungen, mit denen ich an die zwei Autoren herangetreten bin. Es hat sich herausgestellt, dass auch weit über den Aspekt der Biomacht hinaus derartige Überlagerungen zu erkennen waren und auch im Zusammenhang mit weiteren Autoren offenbar wurde, dass es sich hier nicht nur um Zufälle handelt, sondern hier ein typisches Merkmal für eine Art des politischen Denkens vorliegt. Die ausschlaggebenden Phänomene werden in den folgenden Kapiteln aufgearbeitet und zu einem Typus des politischen Denkens zusammengefügt werden. Das hier kurz darzustellende Verständnis von Biomacht hat konkrete Einflüsse auf das Konzept der Rationalität der Aufklärung, auf die Vorstellung des souveränen Subjekts der Moderne sowie auf die Frage des Politischen (Krieg statt Verständigung). Diesen soll in eigenen Teilkapiteln nachgegangen werden.

### 3.1 Biomacht I – Michel Foucault

#### 3.1.1 Disziplinartechnik und Biomacht

Das Konzept der Biomacht taucht bei Foucault das erste Mal explizit in der Monographie *Der Wille zum Wissen* und etwa zeitgleich in der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* auf. In *Der Wille zum Wissen* führt er das Konzept ein, um sich zum Schluss seines Buches noch einmal dem (disziplinarischen) Sexualitätsdispositiv von einer grundlegenden Entwicklung der Moderne her zu nähern. Die These lautet letztlich, dass die Sexualität von solch großer Relevanz ist, weil sie am Kreuzungspunkt einer neuen ‚Lebensmacht‘ steht. Sie befindet sich zwischen dem individuellen Körper und dem Gattungskörper. Beide sind zur Zielscheibe der neuen Lebensmacht geworden, welche nicht mehr auf feudaler Abschöpfung beruht, sondern auf Optimierung. Foucault beschreibt eine Macht, die sich dem Körper und dem Leben eher positiv zuwendet als repressiv. Diese Macht steht im Kontrast zur traditionellen, souveränen Macht des Monarchen, welche von der *patria potestas* abstammt. Sie entstammt dem Hausrecht des römische *pater* über seine Gattin, Kinder und Sklaven. Er besaß das Recht zu Leben und Tod im eigenen Hause, konnte über Leben und Tod des Eigentums und seines eigenen Blutes entscheiden. Für den souverän herrschenden Monarchen war dieses Recht ausschlaggebend, aber schon dahingehend eingeschränkt, dass er seine Untertanen nur töten durfte, wenn er sich existenziell bedroht fühlte – er konnte Untertanen unter diesem Umstand auch in den Krieg schicken und somit der Gefahr des Todes aussetzen. Und es war sein Recht, einen Untertan umzubringen, wenn dieser seine Herrschaft in Gefahr brachte. Die *patria potestas* war somit an die Verteidigung des Souveräns geknüpft. Foucault macht darauf aufmerksam, dass es sich bei dieser *patria potestas* um ein asymmetrisches Recht handelt. Denn sein Recht über das Leben

bestand letztlich nur in seinem Recht über den Tod. Also letztlich ging es hier um ein

»Recht, sterben zu machen und leben zu lassen. Sein Symbol war ja das Schwert. Und vielleicht ist diese Rechtsform auf einen historischen Gesellschaftstyp zu beziehen, in dem sich die Macht wesentlich als Abschöpfungsinstanz, als Ausbeutungsmechanismus, als Recht auf Aneignung von Reichtümern, als eine den Untertanen aufgezwungene Entziehung von Produkten, Gütern, Diensten, Arbeit und Blut vollzog.«<sup>1</sup>

Die souveräne Macht ist eine Macht der Abschöpfung. Doch dies hat sich stark geändert. Abschöpfung ist seit drei Jahrhunderten nicht mehr der hauptsächliche Mechanismus, sondern nur noch ein Mechanismus unter anderen. Ein Wandel setzt im 17. Jahrhundert mit den allmählich entstehenden Institutionen und den Disziplinartechniken ein, welche Foucault schon in *Überwachen und Strafen* analysiert hat. Diese Mechanismen sind die der »Anreizung«, der Kontrolle, der stetigen Steigerung, der Intensivierung und Organisation der mechanistisch verstandenen Körper. Das Ziel ist nicht mehr die Hemmung und Abschöpfung der Untertanen, sondern ihre Kräfte ansteigen zu lassen, sie in Raum und Zeit anzuordnen und sie zu verwalten. Das bloße Recht, seine Untertanen zu töten, wird zunehmend zur Rückseite der Medaille der Optimierung und der Steigerung des Lebens und all seiner *Vitalitäten*.<sup>2</sup> Diese Disziplinen entstehen von unten und werden nicht durch den Staat initiiert. Sie werden jedoch ab dem 17. Jahrhundert langsam und ab dem 19. Jahrhundert immer zunehmender von der souveränen Macht inkorporiert bzw. kolonisiert. Dies geschieht im Rahmen eines veränderten Diskurses über die Souveränität. Mit Machiavelli und der unendlichen Reihe an Anti-Machiavelli-Literatur entbrennt ein Diskurs über das richtige und falsche Handeln des Fürsten. Entscheidend sei die Loslösung der Frage der Souveränität und ihres Handelns von der universalen antiken Frage der Philosophie nach dem guten Leben gewesen, meint Foucault. Es entsteht eine eigenständige politische Logik. Die Effizienz der Regierung wird als neue Rationalität zu einem Selbstzweck. Doch mit einer entscheidenden Modulation: Denn es ändert sich das Bild von der Regierung als reiner Durchsetzung von Machtinteressen auf einem Territorium hin zu einem Verständnis, das die dort lebenden Individuen beginnt, auch als Reichtum anzusehen.<sup>3</sup> Foucault ordnet nun seine Disziplinarmacht in einen ganz neuen Diskurs

---

1 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 132.

2 Vgl. ebd., S. 132.

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

über das *Regieren* in der Moderne genealogisch ein: um das Optimieren der Bevölkerung als Ziel der souveränen Regierungsform und nach deren Sturz mit der Französischen Revolution die tatsächliche Vertiefung der Verkettung von Macht und Leben der Bevölkerung. In *Der Wille zum Wissen* wendet Foucault seinen Blick daher auch nicht mehr auf die Mikropraktiken der Disziplinarmacht, die er in *Überwachen und Strafen* beschrieben hat. Es geht um eine Entwicklung im Diskurs des Regierens in der Moderne. Paradigmatisch könnte man den neuerlichen, biopolitischen Wandel Foucaults Machttheorie so zusammenfassen: Das Leben – verstanden als Lebendiges mit seinen eigenen biologischen Regeln – hält Einzug in das Kalkül der Macht. Mit dem Leben taucht auch das Verständnis einer neuen *Gattung* auf: der Mensch. Diese Gattung wird dem Souverän für Interventionen auf der Gattungsebene zugänglich durch ein neu auftauchendes Konzept: das der Bevölkerung. Das (Über-)Leben der Bevölkerung wird zur Daseinsberechtigung des Souveräns. Sehr feinsinnig beschreibt Foucault hier, dass diese neue Lebensmacht der Moderne einhergeht mit einer enorm gestiegenen Todesmacht. Denn während das Töten in der klassischen souveränen Situation die Verteidigung der juridischen Existenz des Souveräns zum Ziel hatte, steht nun plötzlich die Existenz der gesamten Bevölkerung als Staatsziel auf dem Spiel:

»Nie waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert, und niemals richteten Regime – auch bei Wahrung aller Proportionen – vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an. Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil gerade deswegen mit solchem Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur Komplement einer positiven ›Lebensmacht‹ [Hervorhebung N. A.] darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren. Kriege werden nicht mehr im Namen eines Souveräns geführt, sondern im Namen der Existenz aller. Man stellt ganze Völker auf, damit sie sich im Namen der Notwendigkeit ihres Lebens gegenseitig umbringen. Die Massaker sind vital geworden. Gerade als Verwalter des Lebens und Überlebens, der Körper und der Rasse, haben so viele Regierungen in so vielen Kriegen so viele Menschen töten lassen.«<sup>4</sup>

Was Foucault hier sehr gut auf den Punkt bringt, ist eine Entwicklung des Tötens (im Sinne des Auslöschen), um nicht selbst getötet zu werden (um nicht selbst ausgelöscht zu werden). Dahinter steht eine Frage, die bis heute nicht an Aktualität eingebüßt hat: Wie kann eine Macht, die sich dem Leben verschrieben hat, töten? Für Foucault nur anhand des Rassismus. Dieser führt für Foucault in das Leben eine fundamentale Trennung ein: Er scheidet zwischen dem, was leben soll und dem,

---

4 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 132f.

was sterben *muss*, damit die Mehrheit leben *kann*.<sup>5</sup> Der Souverän muss das Leben der Gattung schützen und das kann bedeuten, dass alle Anormalen, alle Degenerierten und alle Gefährlichen getötet werden müssen. Der biopolitische Diskurs zeigt hier starke Parallelen zum evolutionstheoretischen Diskurs und nimmt zudem eine Sprache der *Reinheit* und *Gesundheit* an. Es scheint sich um eine diskursive Harmonie bzw. Symbiose zwischen der Evolutionstheorie und der Biopolitik im 19. Jahrhundert zu handeln. Dieser medizinisch/evolutionstheoretische Rassismus, den Foucault an dieser Stelle einführt, hat mit dem traditionellen Rassismus, dem Hass zwischen Rassen oder Ablenkungs-Sündenböcken für die Herrscher, nichts zu tun, sondern ist direkt an das Funktionieren der Macht gebunden. Denn die Macht kann nur noch töten im Namen der *Verteidigung der Gesellschaft*, im Namen der Reinigung und der Säuberung. Die Biomacht, so lässt sich an dieser Stelle festhalten, ist eine entscheidende Modulation der klassischen Souveränität, mit der sich das Recht des Schwertes, um überleben zu können, in eine Macht des Lebens gewandelt hat, die jedoch das Schwert zur Reinhaltung des Lebens, zur Abwehr der degenerierten Rasse in der Hand hält.<sup>6</sup>

»Wie kann man aber eine Bio-Macht funktionieren lassen und zugleich Kriegsrechte ausüben, das Recht auf Mord und die Funktion des Todes, wenn nicht über Rassismus? Das war das Problem, und ich denke, es ist nach wie vor das Problem.«<sup>7</sup>

### Die vitale und die soziale Norm

Foucault begründet die Gleichzeitigkeit von Lebens- und Todesmacht aus dem Macht/Wissen-Korrelat heraus. Jedoch geht er nicht näher darauf ein. Maria Muhle hat in ihrem Buch *Eine Genealogie der Biopolitik* etwas Klarheit in diesen Zusammenhang gebracht. Die bahnbrechende Neuheit der Biomacht, wie sie Foucault rezipiert, besteht in einer zunehmenden Imitation des Vitalen durch das Soziale. Das ab 1800 entstehende neue Machtdispositiv entdeckt die vitale Norm des Lebens für sich und versucht diese auf Ebene der Bevölkerung, auf sozialer Ebene für sich zu nutzen. Hintergrund ist ein neues biologisches Verständnis des Lebens, wie Georges Canguilhem dies identifiziert. Für Canguilhem besteht das vitale Lebensprinzip – mit Xavier Bichat gesprochen – darin, dass es stets eine Dynamik ist, die sich mit seinem ihm erst einmal feindlichen Milieu und seinen inneren Degenerationsprozessen auseinandersetzt. Leben heißt ständiger Kampf gegen die pathologischen Prozesse und die gefährlichen äußeren Einflüsse. Das Leben hat keine statische Norm, sondern besteht in einem ständigen Überwinden, stetigen Abwenden der pathologischen Prozesse, die fester Teil des Inneren des

5 Vgl. ebd.

6 Vgl. Foucault, Michel: In *Verteidigung der Gesellschaft*. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 292-305.

7 Ebd., S. 305.

Organismus sind. Kurzum: Das Leben kennt keine Normalität, sondern eine Normativität. Das Wesen des Lebens besteht darin, dass es sich durch Krisen, durch Irrungen, durch Überschreitungen stets *eigene* Normen setzt. Damit ist das Leben an sich eine »Bewegung hin zur obersten Grenze, zur vollkommenen Ausschöpfung der lebendigen Fähigkeiten«.<sup>8</sup> Das Natürliche des Organismus ist der Drang zur Vervollkommnung und das Überwinden des Pathologischen und Anormalen. Das Neue an Canguilhems vitalistischen Verständnis des Lebens ist, dass es im Gegensatz zum klassischen Vitalismus kein ontologisch-positives Lebensprinzip gibt, sondern dass das Prinzip des Lebens in der Reaktion auf das Pathologische und das Milieu sowie auf deren Überwindung bzw. Anpassung basiert. Das Leben existiert hierbei in einer Polarität zwischen dem inneren, organischen Gleichgewicht, das es zu erhalten sucht (Homöostase), und einer schöpferischen, normativen, dynamischen, stets überschließenden Kraft, die den Organismus an das Milieu und das Milieu an sich anpasst. Mit Jakob Johann von Uexküll und Kurt Goldstein argumentiert Canguilhem, dass es zwischen dem Leben und dem Milieu keine einseitigen Determinationsverhältnisse gibt, sondern dass das Leben und das Milieu in gewisser Hinsicht *identisch* sind. Jedes Lebewesen ist selbst seine Umwelt, sein Milieu. Denn die entscheidenden Faktoren, weshalb es lebensfreundlich/lebensfeindlich ist, sind nicht objektiv, sondern gehen vom Organismus aus. Die vitale Norm besteht darin, sich aus sich selbst heraus selbst zu übertreten, dynamisch sich und das Milieu anzupassen, aus sich heraus neue Normen zu setzen, in einer negativ gegen das Pathologische gerichteten Perfektibilität. Kurzum: Die vitale Norm ist autopoietisch, sie bildet sich aus sich selbst heraus.<sup>9</sup> Entscheidende These von Muhle ist nun, dass die Besonderheit der neuen biopolitischen Norm bei Foucault in Folgendem besteht: Sie greift die Autopoiese des Lebens konstruktiv auf. Sie imitiert sie.<sup>10</sup> Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang

»zwischen der Dynamik der vitalen Normen und den sozialen Normen im Foucault'schen Sinne, die diese Dynamik aufgreifen. [...] [Muhle will zeigen, Anm. N. A.], dass Foucault, je mehr er sich der Untersuchung der Biopolitik nähert, einen Begriff der Norm herausstellt, der mit Canguilhems vitaler Norm kongruent ist.<sup>11</sup>

Die Norm der Disziplinarmacht ist eine soziale Norm – sie wird von außen vorgegeben. Sie hat zwar mit der biopolitischen Norm gemein, sich von der souveränen Macht abzugrenzen, indem sie das Leben positiv adressiert (es steigert). Aber der

<sup>8</sup> Muhle, Maria: Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem, München: Wilhelm Fink 2013, S. 115.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 115-148.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 149-151.

<sup>11</sup> Ebd., S. 150f.

entscheidende Unterschied zwischen disziplinärer und biopolitischer Norm besteht darin, dass letztere Norm einer inneren Dynamik des von ihr bestimmten Phänomens entspringt! Die Disziplin setzt eine juridische Norm (ein Gebot), normiert den Körper und das Nicht-Normierbare schließt es als wahnsinnig, als krankhaft, degeneriert, arbeitsscheu etc. aus bzw. sperrt es ein. Die biopolitische Norm richtet den Blick auf das Funktionieren des gesamten Gesellschaftskörpers und reguliert die Bevölkerung in dem Sinne, dass er sich wie ein *natürliches Leben* entfalten kann, für seine Irrungen, seine Übertretungen und seine Dynamiken Freiräume hat. Die Biomacht ist autopoitisch produktiv. Aus dieser Perspektive erscheint die Norm der Disziplinarmacht als Normierung auf individueller Ebene, wohingegen die Norm der Biomacht eine der Normalisierung im Sinne der vitalen Norm wird.<sup>12</sup> Biomacht bedeutet somit nicht – wie sie oft missverstanden wird –, dass das Leben einfach nur zur Zielscheibe der Macht wird, sondern auch, dass ein neuartiges Wissen vom vitalen, normativen Leben das *Modell der Macht* wird. Biomacht ist also ein durch und durch doppeldeutiger Begriff. Foucault selbst nutzt den Begriff im *Willen zum Wissen* etwas doppeldeutig, was zu Verwirrungen führt. Für Muhle ist jedoch klar: Wenn man Biomacht verstehen will, dann muss man diese doppelte Bedeutung verstehen!

Einerseits rücken nun folglich durch die Biopolitik die Verwaltung des Lebens, die Regulierung des Körpers und der Bevölkerung in den Hauptfokus. Die Verwaltung des Körpers bezeichnet Foucault als *Dressur* des Körpers analog zu einer Maschine durch die *Institutionen der Disziplin*. Die Regulierung der Bevölkerung, die durch die Mechanik des Lebendigen (die Biologie) durchkreuzt wird, wird andererseits durch eine staatliche *Biopolitik* gewährleistet. Diese zwei Pole der Dressur und Regulation sind die zwei Pole, die sich nun teilweise diachron, aber auch synchron entwickeln. Bei der Disziplin geht es um die Kontrolle und Verwaltung der Körper, ihre sinnvolle Anordnung in Zeit und im Raum zur stets optimierten Ausnutzung ihrer inneren Kräfte. Die Disziplinartechnik gewährleistet dies durch festsetzende Institutionen, wie etwa die Schule, die Kaserne, das Internat und die Fabrik. Die Biopolitik zielt hingegen ab auf ein immer besser verfeinertes Verständnis sowie die Steuerung statistischer Eigenschaften einer Bevölkerung, wie deren Geburtenrate und durchschnittliche Lebensdauer durch Wissenschaft, öffentliche Hygiene, Krankenversicherung, Siedlungsformen usw. Während es also beim Disziplinar-Pol eher um die Dressur des menschlichen Körpers durch Institutionen geht (wie bspw. durch den Taylorismus im 20. Jahrhundert), so geht es beim Regulations-Pol um das Verstehen von statistischen Zusammenhängen und die Rückführung von ungünstigen Zusammenhängen für die Bevölkerungsentwicklung aus der Perspektive der globalen Steigerung des menschlichen Lebens. Biopolitische Techniken und Disziplinartechniken gehen teilweise Hand in Hand, teilweise widersprechen sie

---

12 Vgl. ebd., S. 152-202.

sich jedoch auch. Foucault trennt diese beiden Konzepte nie wirklich scharf voneinander ab. Beides sind ja auch Weiterentwicklungen weg von der klassischen abschöpfenden, souveränen Macht hin zu post-souveränen Machttechniken. Dadurch verwässert er manchmal die basale Errungenschaft dessen, was eigentlich die hauptsächliche Forschungserkenntnis der Biomacht ist: Die Macht kontrolliert das Leben optimaler, unspektakulärer denn je, auf beinahe *perfide* Art und Weise alleine dadurch, dass sie sich selbst im Funktionsmodell des Lebens verwirklicht. Die Biomacht konstruiert eine Bevölkerung, ein Milieu (wie die moderne Arbeitersiedlung), einen Markt und setzt diese als »künstliche Natürlichkeit«, erforscht deren »innere Naturgesetze«, wie die Sterberate, die Einwohnerdichte, das Gesetz des optimalen Preises etc. Diese setzt sie in statistische Beziehung zu erwünschten (Gesundheit, lange Lebensdauer etc.) oder unerwünschten (Krankheiten, Suizide, Arbeitslosigkeit etc.) Phänomenen, erstellt Differential-Statistiken, setzt quasi-natürliche Normen fest und versucht durch globale Regulierung ganz im Sinne der vitalen Norm, die pathologischen (also unerwünschten) Prozesse durch Interventionen anhand der Differential-Statistiken das »Leben der Bevölkerung« zu verbessern. Dabei greift diese letztlich künstlich von außen kommende Macht auf die Selbstoptimierungslogik des Lebens zurück. Anstatt also wie die Disziplinar-techniken auf Krankheiten durch Einsperrung und Bearbeitung des individuellen Kranken zu setzen, setzt die Biopolitik bei allen (auch den Gesunden) an. Bei Betrachtung von Differential-Statistiken wird klar, welche Bevölkerungsgruppen aufgrund welcher Faktoren bei bestimmten Krankheiten am ehesten gefährdet sind. Aufgrund dieser Zusammenhänge können Absicherungs- und Versicherungsstrukturen gefördert werden, die zur Selbstabsicherung sowie zu eventuellen Verhaltensänderungen führen können. Paradigmatisch für biopolitische Interventionen steht die Impfung (Variolation/Vakzination). Auf Basis von Differential-Statistiken werden bestimmte Bevölkerungsgruppen mit einem Mittel behandelt, welches die inneren Selbstheilungs- und Selbstschutzprozesse des menschlichen Körpers anstößt. Das biopolitische Instrument nutzt also ganz direkt die vitalen Kräfte des Lebens, sich selbst zu überschreiten und gegen das Pathologische anzukämpfen. Die Impfung ist das Paradigma der Biopolitik. Ein Machtinstrument, das zwar künstlich ist, jedoch auf die vitale Natürlichkeit als Instrument zurückgreift. Es entsteht – wie ich hier gerade angedeutet habe – eine äußerst komplexe Verflechtung zwischen Natürlichem und Künstlichem.<sup>13</sup>

»Die Normen der Normalisierungsgesellschaft sind künstlich, aber der Impuls, Normen zu schaffen, ist vital, denn das Leben ist im Sinne Canguilhems normativ. Auch das Einwirken der Macht auf das Milieu ist eine äußerliche und künstliche

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. S. 222-278.

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.«<sup>14</sup>

Noch einmal kurz zusammengefasst: Die biopolitische Norm imitiert die vitale Norm in dreierlei Hinsicht: erstens indem sie das gesellschaftliche Ganze vor seinen inneren Degenerationen zu schützen versucht (*In Verteidigung der Gesellschaft*, biopolitischer Rassismus). Zweitens durch regulatorische Techniken, welche Rahmenbedingungen schaffen, in denen als natürlich konstruierte Gegenstände (wie »die Bevölkerung« oder »die Wirtschaft«) sich selbst optimieren können. Paradigmatisch ist hier die Impfung. Und drittens durch das Agieren der Biomacht auf der Ebene von Milieus:

»Nur insofern sich das individuelle Leben in einem solchen Milieu vollzieht, wird es zum Gegenstand der Biomacht. Die Biomacht bezieht sich auf das Leben, indem sie die natürlichen und sozialen Bedingungen, unter denen dieses Leben stattfindet, modifiziert, organisiert und kontrolliert.«<sup>15</sup>

\*\*\*

Für Foucault sei der Kapitalismus ohne die beiden Weiterentwicklungen der souveränen Macht – also Disziplinar- und Biomacht – nicht möglich gewesen. Nicht der Kapitalismus steckt also hinter der Entstehung dieser Biomacht, sondern vielmehr hat die Entstehung der Biomacht aus einem neuen Macht/Wissen-Korrelat den Erfolg des modernen Kapitalismus erst ermöglicht. Diese neuen positiven Machttechniken entstanden als Weiterentwicklung der souveränen Macht durch hegemoniale Prozesse im »bebenden Sockel« der Kräfteverhältnisse der Gesellschaft, als Antwort auf Krisen und Revolutionen mit dem Ziel einer neuen Souveränität und Regierungstechnik.<sup>16</sup>

»Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch die Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebenden Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrliche Voraussetzungen.«<sup>17</sup>

---

14 Ebd., S. 249.

15 Ebd., S. 248.

16 Vgl. Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 133-136.

17 Ebd., S. 136f.

Die vitale Norm des biologischen Lebens reflektiert sich für Foucault in der Moderne das erste Mal im Politischen. Während die souveräne Macht ausmacht, dass sie das existierende Produkt der Menschen abschöpft, gibt sich die moderne Biomacht damit nicht mehr zufrieden. Sie zielt direkt auf die Existenz der Menschen als Lebewesen und versucht, ihre Biologie, ihre statistischen Daten zu verbessern und zu steigern. Letztlich ist es der Versuch der Macht, durch vom Leben informierte Techniken, durch die inhärente Selbstoptimierung möglichst viel abzuschöpfen aus der Bevölkerung, ohne dass Interventionen der Macht selbst dieser Abschöpfung im Wege stünden.<sup>18</sup> In diesem Zusammenhang fällt Foucaults berühmtes Zitat zur Modernitätsschwelle der Biomacht:

»Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht.«<sup>19</sup>

Eine solche Biomacht wirkt nicht durch Repression, sondern eher normalisierend. Die Normalisierungsgesellschaft, von der Foucault spricht, ist das Ergebnis einer Machttechnik, die vom Leben lernt, auf das Leben gerichtet ist und nicht mit dem Tode droht. Doch es bleibt dabei, dass trotz der Hinwendung der Macht an die inneren, natürlichen Potenziale des Lebens und eines gewissen *laissez-faire* und *laissez-passers* mit dem Ziel der Selbstoptimierung, im langen Ende die Produktivitätsziele und die konkreten Strukturen, die als natürlich gesetzt werden, trotzdem äußerlich und aufgezwungen sind. Auch die liberale Biomacht (auf die ich weiter unten noch einmal zurückkomme), ist am Ende noch eine Recodierung von Ausbeutungs- und Herrschaftsstrukturen. All die subjektiven Formen von liberaler Verfassungsstaatlichkeit, von liberaler Gesetzgebung und vom Parlamentarismus deutet Foucault als Nebeneffekte, die nicht übertünchen können, dass es sich um eine normalisierende Macht handelt, die unsere Zeit weiterhin im Griff hat.

Hier kommt nun die Sexualität ins Spiel: Wie eingangs erläutert, stellt die normalisierende Biomacht den globaleren Bezugsrahmen für die Betrachtung des Sexualitätsdispositivs dar. Sexualität hat in der normalisierenden Biomacht eine besondere Funktion, da sie den Kreuzungspunkt verschiedener Machttechnologien darstellt. Sie steht am Kreuzungspunkt zwischen der Disziplinar- und der Regulationsmacht – sie wirkt über die Institutionen (wie etwa die Familie) genauso wie über biopolitische Hygiene-Interventionen.<sup>20</sup> Sexualität ist der Zugangspunkt zum Leben des Körpers und der Gattung zugleich, »man macht die Sexualität zum

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 137f.

<sup>19</sup> Ebd., S. 138.

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 139ff.

Dynamometer einer Gesellschaft, der sowohl ihre politische Energie wie ihre biologische Kraft anzeigt.<sup>21</sup> Der Sex als Dynamometer, als Kreuzungspunkt der Sorge um den Körper wie um die Bevölkerung wird zur Zielscheibe einer Macht, die eher das Leben verwaltet und optimiert, als mit dem Tode droht. Die Machtprozeduren, welche Foucault in der Geschichte verfolgt, sind von einer Symbolik des Blutes des Adels zu einer Analytik der Sexualität übergegangen. Während das Blut selten und stets gefährdet war, ist der Sex allgegenwärtig und stets unruhig. Das Blut mit seiner Symbolik gehört zum Reich der Gesetze (juridisch), der Sex, so führt Foucault aus, gehört eher zur Norm. Denn eben weil er als allgegenwärtig erscheint, müssten andere Machttechniken als die simple Repression genutzt werden.<sup>22</sup>

In *Der Wille zum Wissen* und auch in *In Verteidigung der Gesellschaft* fasst Foucault nun seine Erkenntnisse über das Paradigma einer den Makro-Diskurs über das Leben beherrschenden Kraft zusammen. Die kalte, bürgerliche Logik der Einsperzung des Wahnsinns, das Panopticon, das Kerkersystem und die Disziplinarmacht sind eng verwandt mit einer sich nun ab 1800 konstituierenden Biomacht, welche das Leben gemäß seiner Lebendigkeit und seiner vitalen Norm in all seinen vitalen Facetten in eine Verwertungsmaschinerie eingespannt. *Die biologisch-informierte Macht nimmt das Leben in die Hand, um das auf der Ebene des Einzelnen schon kontrollierte Leben auch auf der Ebene des Gesamten zu regulieren.* All die modernen Errungenschaften der Disziplin, bspw. der klinischen Medizin, hatten nie die Verbesserung des Lebens für das Individuum als primäres Ziel, sondern ergaben nur Sinn vor dem Hintergrund eines *Triebwerks*, in das wir hineingeboren wurden. Die Biomacht nutzt das Wissen über das Leben perfide aus, imitiert es und vertieft diese Ausbeutung in ihrer Qualität und in ihren Ausmaßen um ein Vielfaches.<sup>23</sup>

---

21 Ebd., S. 141.

22 Vgl. ebd., S. 141-144.

23 Hier lässt sich auch Folgendes anbringen: Dass das Leben zu verlängern, nicht unbedingt für alle Individuen gelten muss, kann sich heraus auch ableiten lassen. Hier schreibt sich eine paradoxe, eine immunitäre (Roberto Esposito) Logik in die Biopolitik ein. Denn wenn nicht das Leben des Individuums, sondern das gesunde Leben der Bevölkerung im Mittelpunkt steht, ist man auch nicht weit entfernt von der faschistischen Version: Du bist nichts, dein Volk ist alles. Da es hier jedoch um Bevölkerung und nicht um Volk geht, muss das bedeuten: Die individuelle Biologie ist nichts, der ganze Organismus ist alles. Anders ausgedrückt: Um die Bevölkerung zu optimieren, kann das Töten von lebensunwertem Leben plötzlich als ›denkbar‹ erscheinen. Auf diesen Zusammenhang zwischen der Einschreibung des Lebens in die Macht und der damit verbundenen Biopolitik und dem Euthanasie-Programm der Nazis machen vor allem Giorgio Agamben und Roberto Esposito aufmerksam.

### 3.1.2 Die Biomacht und die Geschichte der Gouvernementalität

Seit der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* von 1976 steht Foucaults neuartiges Konzept der Biomacht im Raum. Ebenfalls 1976 veröffentlicht er den ersten Teil von *Der Wille zum Wissen* mit dem Untertitel *Sexualität und Wahrheit I*. Auch hier nimmt er diesen biopolitischen Faden auf und verortet das Sexualitätsdispositiv genau am entscheidenden Scharnier zwischen Körper und Bevölkerung. Erst 1978 hält er die nächste Vorlesung (1977 fand die Vorlesung nicht statt), für die er sich vornimmt, eine Genealogie der *Macht über das Leben* zu erarbeiten. Vor diesem theoretischen Hintergrund lassen sich die beiden Vorlesungen 1978 und 1979 (*Die Geburt der Biopolitik*) als eine Art Einheit verstehen. Jedoch folgt ab der vierten Vorlesung der Reihe *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung* eine entscheidende Verschiebung des Gegenstands der Vorlesungsreihe, auf die Michael Sennelart in seiner Situierung der Vorlesungen von 1978 und 1979 zurecht hinweist:

»Die Durchführung dieses Projekts indessen leitet ihn auf Umwege, die ihn scheinbar von seinem anfänglichen Zielobjekt entfernen und der Vorlesung eine neue Richtung geben. Denn all dies geschieht, als ob die Hypothese der Bio-Macht, um wirklich operativ zu werden, in einen größeren Rahmen eingeordnet zu werden verlangte. Die angekündigte Studie der Mechanismen, durch welche die menschliche Art im 18. Jahrhundert in eine allgemeine Strategie der Macht eingetreten ist, dargestellt als eine Skizze einer ›Geschichte der Sicherheitstechnologien‹, überlässt von der vierten Sitzung der ersten Vorlesungsreihe an ihren Platz dem Projekt einer Geschichte der ›Gouvernementalität‹ seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung. Ebenso tritt in der zweiten Vorlesungsreihe die Analyse der Formationsbedingungen der Biopolitik bald zugunsten der Analyse der liberalen Gouvernementalität zurück.«<sup>24</sup>

In der deutschen Foucault-Forschung entbrennt an dieser Abweichung Foucaults nun ein großer Auslegungsstreit. Für Autoren wie Philipp Sarasin oder auch Ulrich Bröckling löst sich Foucault vom ›Diskurs der Schlacht‹ aus *In Verteidigung der Gesellschaft* und dem Biopolitik-Begriff aus *Der Wille zum Wissen*. Das Konzept der Biomacht bleibe ein »Torso« mit vielen Anknüpfungspunkten *unter* dem Stichwort der Gouvernementalität.<sup>25</sup> Foucault entdecke nämlich die Freiheit das erste Mal als ernstzunehmende Freiheit im Zentrum des Machtalküls der Moderne und nicht einfach nur als reine Ideologie, an deren physischer Basis die alles untergrabende Disziplinarmacht und die Ausbeutung der Biomacht stehe. Gouvernementalität sei

<sup>24</sup> Sennelart, Michel: Situierung der Vorlesungen, in: Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 527f.

<sup>25</sup> Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 175.

etwas Positives für Foucault, während Biomacht ja eher negativ konnotiert sei. Und daher ändere er seinen Blickwinkel weg von der Biomacht, die sich als theoretische Sackgasse der Negativität erweise, und verbreitere seinen Blick auf das Problem der Regierung. Doch Maria Muhle widerspricht dieser Auffassung, dass Foucault nun ein Loblied auf die Freiheit halte. Foucault verscheibe sich nicht positiv dem Liberalismus.

»Damit wird jedoch ein wesentlicher Punkt in Foucaults Untersuchungen verfehlt, nämlich die Tatsache, dass es ihm um die Herausstellung post-souveräner Machtstrukturen geht, die zugleich weiter als Beherrschungsmechanismen funktionieren. Die Annahme einer politischen Wende würde zudem ein Missverständnis der Foucault'schen Begrifflichkeiten voraussetzen, die strikt auf machtanalytischer Ebene verbleiben und normative Aussagen in Hinblick auf eine ›gute‹ oder ›emanzipatorische‹ Politik nicht zulassen.«<sup>26</sup>

Foucault wendet sich nicht von seiner Machttheorie aus *In Verteidigung der Gesellschaft* und *Der Wille zum Wissen* ab. Und er wendet sich nicht der Freiheit positiv bewertend zu und von der negativen Biomacht ab, sondern durch die Gouvernementalitätsstudien betrachtet er einen viel weitergehenden Aspekt der Biomacht selbst! Wie schon Michel Sennelart oben zitiert wurde, so hat Foucault wohl sein Konzept der Biomacht in einen weiteren Rahmen eingespannt und landet daher bei einer so weitläufigen Genealogie der Regierung von Menschen in der Moderne. Maria Muhle bekräftigt hier Michel Sennelart und ergänzt auch konkret, inwiefern Foucault, obwohl er scheinbar von der Biomacht abkommt, trotzdem noch auf ihrer analytischen Höhe bleibt. Für Muhle kann das Missverständnis, Foucault trenne sich von der Biopolitik, nur aufkommen, wenn man ein falsches Verständnis von der Biomacht hat. Biomacht ist – wie schon ausführlich in Kapitel 3.1.1 beschrieben – nicht einfach nur eine Macht, die zum Ziel ein biologisches Leben hat, sondern auch nach dem vitalen Funktionsmodell des Lebendigen funktioniert! Foucaults Lebensbegriff dieser *Lebensmacht* sei nicht das transhistorische, nackte Leben des Giorgio Agamben, welches immer schon Pendant einer souveränen Macht ist, die auf dessen Ausschluss basiert. Wäre dem so, gäbe es einen klaren Bruch zu den Gouvernementalitätsstudien. Doch Muhle argumentiert nachvollziehbar, dass Foucaults Biomacht nicht nur auf ein nacktes Leben zielt, sondern das Canguilhem'sche *Lebendige* aufgreift. Biomacht beschreibt ein Macht/Wissen-Korrelat, in dem das Leben als eine Dynamik verstanden wird, die sich selbst ohne Eingriff von außen am besten an das Milieu anpasst und deren innere Dynamik in einer ständigen Überwindung des Pathologischen besteht. Die Macht greift dieses Wissen

---

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

auf und anstatt durch souveräne Repression oder disziplinäre Kontrolle das Individuum auszubeuten, setzt sie auf die Selbstoptimierung des Lebens und reguliert nur auf der Ebene des Milieus, anstatt am Subjekt selbst anzusetzen. Biomacht führt eine Lebens-Machtform ein, die sich durch ihren Zugang zur perfekten Ausbeutung einer Gattung in einem Milieu auszeichnet. Mit dem Begriff der Gouvernementalität korrigiert Foucault seine eigenen »Engführungen«, in denen er verschiedentlich selbst den Verdacht nährte, Biomacht beziehe sich nur auf ein *nacktes Leben*.<sup>27</sup>

»Mit der Einführung des Begriffs der Gouvernementalität in den Vorlesungen reagiert Foucault auf diese Engführungen. Das heißt, dass der Begriff der Gouvernementalität eine bestimmte, einschränkende Tendenz in seinen Schriften korrigiert und eine neue Perspektive auf die Machtanalyse suggeriert, deren konzeptionelle Methodik allerdings im Rahmen der Biopolitik verbleibt. Die Akzentverschiebung, die Foucault vollzieht, besteht vor allem darin, dass die lebendigen Prozesse von den gubernementalen Techniken zumeist indirekt verhandelt werden. [...] Die Gouvernementalität bezieht sich auf das Leben durch die Vermittlung sozialer, ökonomischer, geografischer, urbanistischer oder anderer externer Phänomene. Die Einführung eines neuen Namens der Macht steht demnach dafür, dass Foucault an einem weiten Begriff von Biopolitik interessiert ist [...].«<sup>28</sup>

Hier liegt kein Bruch zur Biomacht vor. Denn die liberale Gouvernementalität, also das *laissez-faire* und *laissez-passer* im Sinne einer Selbstregulierung/Selbstoptimierung des Marktes, der Bevölkerung etc., wenn man ihnen nur die »richtigen« Rahmenbedingungen im Bereich des Milieus gibt, ist doch nichts anderes als die Anpassung der Mechanismen der Macht an die vitale Norm des Lebens, die sich auch in ihrem Milieu selbst reguliert und selbst optimiert. Es zeigt sich, dass Foucault eben in der Funktionsweise der Biomacht endlich ein Konzept gefunden hat, um eine post-souveräne Analyse auch der Regierung in der Moderne vorzulegen. Seit *Überwachen und Strafen* geht es ihm um post-souveräne Macht, doch er klammerte die Regierung als Analyseobjekt von Beginn an aus, weil sie ihm historisch zu sehr verwoben erschien mit der souveränen Macht. Das Entstehen post-souveräner Machtstrukturen wollte er deshalb vom Randständigen, von den Institutionen der Anormalen, der Ausgeschlossenen etc. her verstehen. In einem Gespräch im Jahre 1975 gibt er hierfür als Grund an, dass der Staat so eng mit souveränen Praktiken der Kontrolle und Überwachung sei, dass er sich nicht als Ausgangspunkt für revolutionäre Praktiken eigne. Bestes Beispiel sei die marxistische Theorie, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts kritisch mit der Staatstheorie auseinandergesetzt

---

27 Vgl. ebd., S. 250-261.

28 Ebd., S. 254.

habe. Ergebnis sei gewesen, dass sie im Sinne der Revolutions-Strategie Organisationen bildete, welche selbst die staatlichen Strukturen spiegelten. Die Übernahme der Macht bspw. in Russland sei wohl auch darauf zurückzuführen, dass im Sinne der Diktatur des Proletariats ebenjene Repression und Verbotsmacht der souveränen Macht sogar noch übertroffen wurde, womit für Foucault der sowjetische Weg gescheitert war. Um nämlich den Staat am Laufen zu halten, hätten die Kommunisten in Russland am Ende wieder dasselbe Personal eingesetzt, das sich eben mit der Effizienz des Staates auskennt: die Bourgeoisie. Foucault will damit sagen, dass er den Staat nicht wegen dessen Irrelevanz ausgeklammert hat, sondern weil er für die Machtverhältnisse überschätzt wurde und wird und dies zu folgenschweren Fehlern führe. Es reicht nicht einfach, den Staat zu »übernehmen«. Die Macht ist nicht im Staatsapparat lokalisiert und um etwas zu verändern, müssen die tatsächlichen Machtverhältnisse sichtbar gemacht werden.<sup>29</sup> Diesem Ziel näherte er sich mit seiner genealogischen Methode. Ende der 1970er Jahre findet Foucault nun eine Möglichkeit, mit der Logik der Gouvernementalität auch den Staat nicht als Staatsapparat, sondern als Kunst des Regierens genealogisch zu dekonstruieren und damit für eine Kritik zu öffnen. Folglich entdeckt er mit der Logik der Gouvernementalität einen Zugang zur Regierung. Diese Gouvernementalität ist jedoch eben nicht als Abwendung von der Biomacht und auch nicht von seinem genealogischen Ansatz zu verstehen, sondern sie knüpft nahtlos an das Konzept der Biomacht an. Foucault legt eine Genealogie der Regierung und der Freiheit vor. Die liberale Gouvernementalität ist folglich ein Konzept, wie man die Bevölkerung nicht nur durch Unterwerfung bzw. durch Disziplin regieren kann, sondern eine Bevölkerung als homöostatisch-selbstregulierendes System regiert, indem man es sich selbst regulieren lässt. Hierfür funktioniert die liberale Macht eins zu eins als Biomacht.

\*\*\*

Statt also einer Genealogie der Biopolitik, die er sich vornimmt, kommt Foucault zu der Genealogie der Gouvernementalität, die sich in letzter Konsequenz in der liberalen Gouvernementalität als eine biopolitische herausstellen wird. Der Titel der Vorlesung von 1978 deutet noch darauf hin, dass er beim engen Problem der Verwaltung des Lebens bleiben will: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Das Territorium und die Bevölkerung stehen sich antithetisch gegenüber – stellvertretend für eine souveräne Macht, die über ein Territorium herrscht und eine Biomacht, die die Bevölkerung reguliert. Sozusagen die zwei Extrempunkte des Einzugs des Lebens in die Macht, deren Übergänge und Abläufe er mit einer Genealogie zu füllen

---

29 Vgl. Foucault, Michel: Macht und Körper, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden, Band II (Dits et écrits), hg. von Daniel Defert und Francois Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001-2005, S. 938.

suchte. Es ist bezeichnend, dass diese Aufzählung Sicherheit, Territorium, Bevölkerung im Laufe der Vorlesung *de facto* der Reihe *Sicherheit, Bevölkerung, Regierung* weicht. Zu Beginn der vierten Vorlesung sagt Foucault:

»Alles zusammengenommen ging es in diesen ersten Vorlesungen um die Einsetzung der Serie Sicherheit-Bevölkerung-Regierung. Nun, ich möchte jetzt versuchen, eine kleine Aufstellung dieses Problems der Regierung anzufertigen.«<sup>30</sup>

Diese und auch die kommende Vorlesungsreihe wird bezeichnenderweise diese »kleine Aufstellung« des Problems der Regierung überhaupt nicht mehr verlassen. Foucault holt aus, um die Geschichte des Konzepts des Regierens zu ergründen und auf diese Weise das Besondere am biopolitischen Regieren aufzuzeigen. Er erarbeitet in seiner Vorlesung eine Genealogie der Regierung im Abendland und die entscheidende Pointe dieser Genealogie ist wohl, dass seiner Meinung nach seit Anbeginn der Auseinandersetzung mit ›Regierung‹ im Abendland eine ambivalente Technik gemeint ist, die mehrere Ebenen gleichzeitig betrifft. Die Regierung (frz.: *gouvernement*) betraf niemals das Territorium, sondern meint schon etymologisch die Regierung von Menschen. »Das, was man regiert, sind die Menschen.«<sup>31</sup> Und es regiert auch nicht immer schon der Staat, sondern Foucault arbeitet heraus, dass die *Kunst der Regierung* sich aus dem christlichen Pastorat, der kirchlichen Seelsorge durch Papst, Bischöfe und Äbte heraus ableitet. Diese basiert auf der Idee der Führung wie bei einem Hirtenamt, der ständigen Überwachung und seelsorgerischen Betreuung. Ziel ist die Steuerung der Menschen anhand einer in ihnen liegenden inneren Wahrheit. War das Hauptmotiv der Regierung der Menschen bis ins 17. Jahrhundert von der Idee des seelsorgerischen Pastorats und des Reiches her gedacht, so gibt es hier einen Bruch, den Foucault im Westfälischen Frieden vorortet. Von diesem Zeitpunkt an löst die Gouvernementalität das Pastorat ab. Es kommt von einer Leitung der Seelen zu einer Leitung von Menschen. Es handelt sich hierbei um eine Säkularisierung der Regierung. Das Interessante hierbei ist, dass diese neue Regierung der Menschen nun gleichzeitig eine Totalisierungs- und Individualisierungsseite hat. Foucault verbindet die Entwicklung der Mikromächte mit denen der Makromächte. Zwischen der Regierung des Subjekts und der Regierung des Staates besteht eine Interdependenz – beide sind genealogisch nur zusammen zu erklären. Thomas Lemke macht darauf aufmerksam, dass es sich hierbei um eine Parallel zu Norbert Elias' Konzept der Interdependenz zwischen der Überwachungs- und Kontrollstruktur einer Gesellschaft und den Seelenapparaten im Individuum handelt. Bei beiden kann man die Geschichte der ›Verstaatlichung‹

<sup>30</sup> Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 134.

<sup>31</sup> Ebd., S. 183.

nicht von der Geschichte der Individualisierungsprozesse trennen. Der entscheidende Unterschied – und das macht Foucault in Lemkes Augen so wertvoll – ist Foucaults ganz und gar nicht-essenzialistische Vorgehensweise im Gegensatz zu jener von Elias.<sup>32</sup> Foucaults Genealogie liegt für Dreyfus und Rabinow daher auch darüber hinaus in derselben Falllinie, in der auch Max Weber sich historisch (und eben nicht metaphysisch) mit der Frage der Rationalität unserer Welt und deren Zusammenhang mit den protestantischen Reformen am Pastorat beschäftigt hat.<sup>33</sup>

Die Gouvernementalität ist der diskursive und genealogische Kontext, in dem der moderne Staat entsteht. Der Staat ist nur zu verstehen, wenn man sich dessen bewusst ist, dass er kein transzendentales Ding, sondern Ausfluss einer Strategie, einer gewissen Handlungs- und Denkweise – eines Diskurses – ist. Er ist eine Art des Regierens, die aus der Krise des Pastorats entstand und seitdem als Staatsapposition/Polizei durch Widerstände hindurch sich als Paradigma durchsetzen konnte. Hierin liegt die Pointe – eben, dass eine Analyse der Mikromächte und eine Analyse der Makromächte des modernen Staates sich auf derselben Ebene der Regierung von Menschen bewegen. Diese Lesart der Geschichte

»ist eine Möglichkeit, die, glaube ich, fruchtbar genug ist – diese Fruchtbarkeit ist meiner Ansicht nach mit der Tatsache verbunden, daß man sieht, daß es zwischen der Ebene der Mikromacht und der Ebene der Makromacht nicht so etwas wie einen Einschnitt gibt, daß, wenn man von der einen spricht, man den Bezug auf die andere ausschließt. Tatsächlich lässt sich eine Analyse in Begriffen von Mikromächten ohne Schwierigkeit mit der Analyse von Problemen wie dem der Regierung und des Staates verknüpfen.«<sup>34</sup>

Es gibt keinen tiefen Einschnitt zwischen der Mikro- und der Makro-Ebene, beide sind Ausfluss ein und desselben diskursiven Feldes. Foucault versucht nun herauszuarbeiten, dass der hinter der Biomacht stehende Diskurs derjenige der Regierungskunst ist (Gouvernementalität). Biomacht und Gouvernementalität sind aus der heutigen liberalen Perspektive ununterscheidbar. Doch es gab historisch unterschiedliche Gouvernementalitäten. Foucault zeigt genealogisch auf, welche Machtformationen bestimmte diskursive Gouvernementalitätsformen historisch hervorgebracht haben. Er beginnt mit dem Paradigma der christlich-pastoralen Gouvernementalität, welche als Führung der Herde zum Seelenheil funktionierte.

32 Vgl. Lemke, Thomas: Gouvernementalität und Biopolitik, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008, S. 23–47.

33 Vgl. Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 162.

34 Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Vorlesung am Collège de France 1977–1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 513f.

Nach den Reformationskriegen und innerkirchlichen Krisen schält sich eine klassische Souveränität heraus, die auf Extraktion und dem Diskurs *sterben zu machen und leben zu lassen* basiert. Sie wird abgelöst von einer Gouvernementalität der ratio status, welche den Staat das erste Mal hervorbringt, um eine völlig von Universalismen und Naturalismen unabhängige Staatsräson zu legitimieren. Als dialektische Gegenbewegung ist die (bis heute wirksame) liberale Gouvernementalität anzusehen, welche den Diskurs der ratio status, der realpolitischen l'art pour l'art für den Glanz des Staates beschneidet und dem Staat als Leitmotiv des Regierens die Gesellschaft entgegenstellt. Ähnlich, wie schon in *In Verteidigung der Gesellschaft* angedeutet, führt Foucault nun pointiert aus, dass der Staat als Form der Regierung von Menschen historisch nicht notwendig ist. Erst seit der Moderne ist die Rede vom Staat und der ratio status. Doch diskursiv wurde im *Krieg um die Deutungshoheit* von Reformern im Feld des politisch-historischen Diskurs die Gesellschaft als naturalistisches Feld eingeführt, das der reinen machtpolitischen ratio status Einhalt gebieten soll. Der Staat und die klassische Souveränität konnten in diesem diskursiven Feld nur ›überleben‹, indem sie sich der Verteidigung der Gesellschaft verschrieben haben. Und diese Gesellschaft – das hätten zuallererst die Ökonomen in den historisch-politischen Diskurs eingebracht – hat eigene ›Naturgesetze‹. Die Physiokraten, und somit Ökonomen und nicht die Juristen wären historisch diejenigen, die der Allmacht des Staates etwas Bleibendes entgegengehalten haben. Man kann ihren Einwand gegen die staatliche Allmacht wie folgt zusammenfassen: Wenn der Staat in alle Felder der Wirtschaft durchregiert, wenn er mit seinem mercantilistischen Kontrollwahn weiterverfährt, werden viele Menschen wegen Fehallokationen verhungern müssen. Der Staat ist für die Gesellschaft da, daher muss der Staat auch die ökonomischen und biologischen Naturgesetze der Gesellschaft studieren und bestimmte natürliche Prozesse, wie den Preisbildungsmechanismus oder die Selbstregulation der Bevölkerung in einem bestimmten Landesteil, im Sinne eines laissez faire und laissez passer sich entwickeln lassen und eingreifen, wenn etwas aus dem Ruder läuft. Also der Staat sollte nicht intervenieren, sondern eher regulieren, damit es allen besser geht. Der Staat ist nicht Ausgangspunkt der Wahrheit, sondern der Staat befasst sich mit Dingen, die eine eigene Wahrheit haben. Die Wahrheit der Dinge wird nun von den Physiokraten verwendet, um die Zirkularität der ratio status (Der Staat tut all das, was dem Staat guttut) aufzubrechen und zu modulieren. Die moderne, liberale Freiheit wird geboren als eine Modifikation der Macht des Schwertes, um ihrer Selbstreflexivität Einhalt zu gebieten und ihr eine neuerliche naturalistische Grundlage zu geben.<sup>35</sup> Die Macht imitiert das natürliche Leben und seinen Selbsterhaltungs- und Selbstoptimierungsdynamik und greift nur noch auf der Milieu-Ebene regulatorisch ein. Sie wird biopolitisch.

---

<sup>35</sup> Vgl. ebd.

»In dieser Frage der Selbstbegrenzung durch das Prinzip der Wahrheit ist das nun, glaube ich, der ungeheure Keil, den die politische Ökonomie in die grenzenlose Anmaßung des Polizeistaats eingeführt hat. Es handelt sich um einen offensichtlich entscheidenden Moment, weil sich in seinen wichtigsten Grundzügen zwar gewiß nicht die Herrschaft des Wahren in der Politik, aber eine bestimmte Herrschaft der Wahrheit durchsetzt, die gerade das charakterisiert, was man das Zeitalter der Politik nennen könnte und dessen Grundlage in groben Zügen heute immer noch dieselbe ist.«<sup>36</sup>

Diese Wahrheit ist eine durch das Leben, durch das Natürliche informierte Wahrheit. Sie steht außerhalb der *ratio status* und somit außerhalb der Macht und sie ist mit den Techniken der Wahrheitsfindung auf die Dinge, die Milieus, die Bevölkerung von einer *guten Regierung* anzuwenden, und dreht sich letztlich immer um die eine Frage: wird schon zu viel regiert, oder ist es gerade genug, um das Gleichgewicht der Dinge, der Milieus, der Bevölkerung zu befördern? Es handelt sich hier um eine neue Gouvernementalität, die weniger auf Intervention, sondern auf informierte Homöostase, die Aufrechterhaltung eines Gleichgewichts der Dinge, Milieus und Bevölkerung abzielt, was wiederum auf Basis einer gewissen Rationalität auf seine Wahrheit hin geprüft werden kann.<sup>37</sup> Es handelt sich hier um eine Selbstbegrenzung der gubernementalen Vernunft und der Macht der Regierung, die historisch betrachtet überraschenderweise nicht von den Juristen ausging (wie etwa noch im 17. Jahrhundert noch durch das öffentliche Recht, womit dem Souverän ebenfalls in einer Gegenbewegung gegen den Polizeistaat, das Monopol über die Rechtssprechung bspw. durch Bezug auf *Naturrecht* entzogen werden sollte), sondern von den Ökonomen. Durch die politische Ökonomie wurde in das Abendland die effektivste Form der Bindung und Einschränkung der *ratio status* eingeführt, welche man für Foucault bis heute als die *liberale Gouvernementalität* bezeichnen könne. Im Kern stehen nicht mehr die juristischen Fragestellungen des Machtmissbrauchs der Souveränität, sondern die ökonomische Sorge um ein Zuviel an Regierung. Die Frage der vormodernen Gouvernementalität bezog sich darauf, ob der Fürst in Einklang mit den natürlichen, göttlichen und moralischen Gesetzen regiert. Darauf folgte die Gouvernementalität der *ratio status*, welche fragte, ob möglichst alle souveränen Möglichkeiten ausgeschöpft sind, um möglichst dem Staat den maximalen Glanz, seine maximale Glückseligkeit zu verleihen.<sup>38</sup> Und in einer Art dialektischen Pendelbewegung scheint nun eine liberale Gouvernementalität auf, deren Hauptfrage der Künstlichkeit der Gouvernementalität der *ratio status* eine neuerliche Naturalität entgegenstellt:

<sup>36</sup> Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Vorlesung am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 36.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 30-40.

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

»Und nun wird das Problem sein: Regiere ich auf der Grenze dieses Zuviel und dieses Zuwenig, zwischen diesem Maximum und diesem Minimum, die mir durch die Natur der Dinge gegeben sind, ich meine durch die inneren Notwendigkeiten des Regierungshandelns? Hier taucht diese Herrschaft der Wahrheit als Prinzip der Selbstbeschränkung der Regierung auf [...].«<sup>39</sup>

Der wirtschaftliche Liberalismus entwickelte eine liberale Gouvernementalität, welche für Foucault bis heute prägend ist und hinsichtlich der historischen Be- trachtung der Regierungskunst der Moderne eine entscheidende Entwicklung war, die unsere jüngste Geschichte bis in die Zeitgeschichte hinein prägt. Sie ist durch und durch biopolitisch, denn sie greift die Selbst-Potenziale des Lebens nach dem Modell des Lebendigen auf. Es geht um eine Regierung, die daher nie mehr ohne eine Kritik auskommen darf, eine Kritik, ob nicht doch zu viel regiert wird, eine ausführliche Kritik, die stets erforscht, wann der Punkt erreicht ist, ab dem zu viel regiert wird. Hinter dieser ständigen Frage nach dem Zuviel-Regieren steckt im Grunde die Frage, weshalb überhaupt regiert werden muss, wenn das Natürliche, also die Gattung in Form der Bevölkerung, sich doch selbst reguliert. Diese Gouvernementalität läuft auf eine radikale Sinn- und Zwecksuche im ökonomischen Sinne hinaus, die jeglicher Regierung auferlegt, sich einen Zweck zu suchen, der dann anhand ökonomischer Budgetierungs- und Kostenkalkülen im Rahmen einer ständigen Instrumentenkritik erreicht werden muss. An diesem Punkt der Kritik taucht auch der Begriff und das moderne Konzept der Gesellschaft auf und bricht sich bahn. Denn die Gesellschaft wird zum universalen Zweck jeglicher Regierung, von der aus die Kalküle der Natur, die es minimalistisch zu regulieren gilt, ausgehen.<sup>40</sup>

»In ihrem Namen [im Namen der Gesellschaft, Anm. N.A.] sucht man zu wissen, warum es notwendig ist, daß es eine Regierung gibt, inwieweit man ohne sie auskommt, wo ihr Eingreifen unnütz oder schädlich ist. Die Rationalisierung der Regierungspraxis in Begriffen der Staatsräson implizierte deren Maximierung unter der Bedingung des Optimums, insofern die Existenz des Staates unmittelbar die Ausübung der Regierung voraussetzt. Das liberale Denken geht nicht von der Existenz des Staates aus, um dann im Regieren das Mittel zur Erreichung des Zwecks zu sehen, den er für sich selbst verkörpert. Es geht vielmehr von der Gesellschaft aus, die sich in einem komplexen Exterioritäts- und Interioritätsverhältnis zum Staat befindet.«<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ebd., S. 38.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 435-438.

<sup>41</sup> Ebd., S. 437.

Das *Ding*, die Natur schlechthin wird die Gesellschaft sein, deren Naturgesetze es für die Regierung zu erkennen gilt, deren statistische Besonderheiten zu beachten sind, deren gute Entwicklung das oberste Ziel der Regierungskunst ist, deren *biopolitische Kondition* kein Feld der Intervention, sondern der Regulation des liberalen Staates ist. Die liberale Kritik ist eine Art Test, welcher ständig von dem privilegierten Ort einer Erfahrung von zu viel Regierung prüft, ob die Gesellschaft eine Regierung benötigt und worin diese bestehen sollte. Es geht um das grundlegende Prinzip, dass sich optimale ökonomische Entwicklung einerseits und andererseits eine maximale Ausdehnung von Regierungskompetenzen (starker Staat) miteinander *unvereinbar* sind. Es kommt zu der paradoxen Situation, dass im Namen der ratio status der Staat und seine Regierung sich selbst ultimativ beschränken müssen. Dadurch, dass sie informiert durch Wissen über die Gesellschaft und die Naturgesetze, die hinter ihr und der Wirtschaft stehen, im Sinne des laissez passer und laissez faire nicht interveniert, sondern nur im Sinne der Natur bloß reguliert. Die paradoxe Situation lässt sich also auf den Punkt bringen, wie folgt: für den Glanz des Staates, muss der Staat sich selbst beschränken und hinter der Gesellschaft mit all ihren Gesetzen zurückstehen und ihren notwendigen Gesetzen Folge leisten. Und nichts anderes war im Werben der Physiokraten für den freien Kornumlauf zu sehen sowie nichts anderes im Prinzip der Hayek'sche Appell darstellte, die freie Lohn- und Preisfindung von den überbordenden, disziplinarischen Mechanismen der Roosevelt'schen New Deal Politik zu befreien, damit es am langen Ende der Gesellschaft besser gehe. Staatlicher Interventionismus kann gut gemeint sein, doch gut gemeint sei eben immer noch das Gegenteil von gut – um hier Tucholskys Weisheit anzubringen. Ziel und Zweck der Gouvernementalität ist die Gesellschaft und ihr Hauptinstrument wird die Ökonomie.<sup>42</sup>

Im Folgenden analysiert Foucault nun zwei konkrete Fälle liberaler Gouvernementalität. Den deutschen »Neoliberalismus« Ludwig Erhards und den US-amerikanischen Neoliberalismus in der Debatte um Friedrich von Hayek. Dieser zeitliche Sprung zwischen den Physiokraten und den Liberalismen des 20. Jahrhunderts indiziert, dass Foucault davon ausgeht, dass es neben diesen drei Typen der Gouvernementalität – der vormodern-souveränen, der disziplinarisch-polizeistaatlichen und der liberalen, keine nennenswerten weiteren Formen der Gouvernementalität gibt. Daher analysiert er bruchlos mit den Begriffen und Instrumenten, die er aus einer Genealogie der Gouvernementalität zieht, bei der er im 19. Jahrhundert stehenbleibt (*Geschichte der Gouvernementalität I*), Entwicklungen seiner Gegenwart im 20. Jahrhundert.<sup>43</sup> Auf die konkrete Auseinandersetzung mit dem deutschen und dem US-amerikanischen Neoliberalismus werde ich an dieser Stelle nicht näher eingehen. Doch entscheidend für diese Arbeit ist, wo in

---

42 Vgl. ebd., S. 438-444.

43 Vgl. ebd., S. 148-330.

der Vorlesung die Biomacht auftaucht. Ganz zum Beginn und ganz zum Schluss. Das stützt die These, dass die Genealogie der Gouvernementalität letztlich auch eine der Biomacht ist. Um die Biomacht verstehen zu können, müsse man, so Foucault, die Entwicklung der Gouvernementalität und vor allem die liberale Gouvernementalität verstehen. In der ersten Vorlesung sagt Foucault:

»Mir scheint [...], daß die Analyse der Biopolitik nur dann durchgeführt werden kann, wenn man die allgemeine Funktionsweise dieser gubernementalen Vernunft verstanden hat, über die ich spreche, die allgemeine Funktionsweise, die man die Frage nach der Wahrheit nennen könnte, zunächst nach der wirtschaftlichen Wahrheit innerhalb der gubernementalen Vernunft, und dann, wenn man ein gutes Verständnis davon gewonnen hat, worum es bei dieser Funktionsweise des Liberalismus geht, der der Staatsräson entgegengesetzt ist oder sie vielmehr grundlegend modifiziert, ohne vielleicht die Grundlagen in Frage zu stellen. Wenn man also verstanden hat, was dieses Regierungssystem ist, das Liberalismus genannt wird, dann, so scheint mir, wird man auch begreifen können, was die Biopolitik ist.«<sup>44</sup>

Maria Muhles Erläuterungen helfen, diesen komplexen Zusammenhang zwischen Biomacht und der Geschichte des Regierens zu verstehen. Er liegt in der vitalen Norm verborgen. In einer Machtstruktur, die sich des Wissens über die Selbstoptimierung des Lebens in ihrem Milieu bewusst ist und dies zur Vertiefung der Ausbeutung verwendet. Kurzum: Vertiefung der Ausbeutung durch eine liberale Form der Freiheit. Die Biopolitik, die Regulation der Bevölkerung unter dem Gesichtspunkt der Optimierung der statistischen Werte der Bevölkerung, die zunehmende Vereinnahmung des Bevölkerungskörpers in die Maschinerie der Verwertung, ist kein Überbleibsel einer Disziplinarmacht, sondern ist Kernpunkt einer liberalen Gouvernementalität. Sie ist nur zu verstehen unter dem Vorzeichen der liberalen Gouvernementalität, die im Grunde eine Staatsräson nie abgelöst, sondern nur modifiziert hat. Also eine Gouvernementalität, die im Grunde noch an den Selbstzweck des Staates, der Unterwerfung von allem und jedem unter einen Zweck des Staates festhält, jedoch den Staat und seine Zirkularität mit der neuen Figur der Gesellschaft und ihrer *Natur* mit all ihren Naturgesetzen und der radikalen Kritik ausgetauscht hat. Aber dadurch ist die Staatsräson nicht verschwunden, sie steht drohend hinter der Gesellschaft und zeigt sich wohl nur in den Situationen und den Räumen, die Giorgio Agamben als das ›Lager‹ bezeichnet. Die Staatsräson hat sich der Gesellschaft im Normalzustand untergeordnet, doch anders betrachtet – und so muss man meines Erachtens Foucault lesen – kann man sagen, dass die Staatsräson nur überstanden hat, indem sie sich die liberale Gouvernementalität gegeben

---

44 Ebd., S. 43.

hat. Und nachdem die Staatsräson selbst eine Antwort auf eine Krise im 17. Jahrhundert war, in der sie die klassische Souveränität abgelöst hat, so gilt auch, dass auch die klassische Souveränität, die Macht des Schwertes, die Macht *sterben zu machen und leben zu lassen*, dass auch sie wiederum in der Staatsräson und somit bis heute in der liberalen Gouvernementalität ›aufgehoben‹ ist. Foucaults Genealogie darf man nicht so verstehen, dass die drei Arten der Gouvernementalität sich gegenseitig ausschließend und abschließend aufeinander folgten, sondern vielmehr kam es jedes Mal zu Paradigmenwechseln in der Gouvernementalität, die jedoch nicht die vorherigen Elemente verschwinden ließen. Ich verstehe das gerade angefügte Zitat, in dem Foucault eher von einer Modifizierung statt einer Ablösung spricht so, dass man eher von Paradigmenwechseln derselben Gouvernementalität sprechen muss, die nur jedes Mal einen neuen Aspekt in den Vordergrund stellte und neue Instrumente und Diskurse in sich aufnahm. Konkret gesprochen: Die souveräne Gouvernementalität brachte das Paradigma des Schwertes (die pastorelle Gouvernementalität brachte die Menschenführung), die disziplinarische Gouvernementalität brachte die Polizei und die liberale Gouvernementalität brachte die radikale Kritik anhand der vitalen Norm der Natur der Gesellschaft und Wirtschaft. Diese drei (oder wenn man so will vier) Elemente stehen nebeneinander und bedingen sich gegenseitig. Ohne gegenseitigen Bezug funktionieren sie nach den vielfältigen Umwälzungen nicht. Sie folgen aufeinander in einer logischen Argumentationskette – die nächste basiert stets auf einer dialektischen »Aufhebung« der anderen vor dem Hintergrund historischer Konflikte. Genauso wie Foucault in *Geschichte der Gouvernementalität I* ausformuliert, dass das Pastorat verschiedene Grenzebenen, wie etwa die Askese und andere Praktiken, die eigentlich ursprünglich Gegenbewegungen gegen das Pastorat waren, durch Reformation und Gegenreformation aufgenommen hat, so denke ich, versteht er es auch bei der Gouvernementalität seit dem 17. Jahrhundert. Auch sie hat Grenzebenen, die als Gegenargumente eingeführt wurden, gegen die jeweilige Kunst der Regierung in sich aufgenommen, um zu ›überleben‹. Die radikale Kritik und Beschneidung der Regierung durch den Liberalismus haben niemals den Staat der Staatsräson gänzlich aufgelöst, sondern paradoxe Weise aufgrund der Einbindung des Lebens Aller auch noch intensiviert. Die Idee der Optimierung der Bevölkerung anhand der Statistik vor dem Vorzeichen der liberalen Selbstbegrenzung hat gerade deshalb auch vor euthanasischen und genozidalen Tendenzen der staatlichen Allmachtsphantasien im Liberalismus des 20. Jahrhundert nicht gefeit. Das Problem liegt in den Widersprüchen zwischen liberaler Selbstbeschränkung einerseits und Allmacht des Staates sowie regulativer Eingriffe auf Ebene der Bevölkerung vs. Entfesselung genozidaler, interventiver Todesmächte, um die Verteidigung der Gesellschaft zum Preis des Todes einiger zu gewährleisten, andererseits. Die Biopolitik erscheint in einer Phase des gouvernementalen Paradigmas des Liberalismus, welche bis heute anhält. Ohne diesen Liberalismus mit seinem Starkmachen der Natur der Gesellschaft ist

die Biopolitik mit ihren auf statistischen Wahrscheinlichkeiten beruhenden Regulationen (siehe Politik der Variolation und Vakzination) nicht zu verstehen. Doch es ist notwendig zu verstehen, dass die Biopolitik selbst zwischen den Grenzebenen, den Grenzbereichen der liberalen Gouvernementalität und der disziplinierenden Polizeistaats-Gouvernementalität liegt. Daher auch das Auftauchen der Biopolitik zuerst im Rahmen der Vorlesung von 1976 und im *Wille zum Wissen* vor dem Hintergrund der Disziplinarmacht und des »Diskurses der Schlacht«. Doch Foucault ist es wichtig, hier den Analyserahmen etwas zu verschieben und die Biopolitik vor dem Vorzeichen des Liberalismus aufzuzeigen. Ein Liberalismus, der nicht per se Ideologie ist und in Wahrheit unterdrückt, sondern ein Liberalismus, dessen Machttechnologie echte Freiheit beinhaltet und echte Freiheit durch eine radikale Kritik jeglichen Zuviel-Regierens abzusichern sucht. Einem Liberalismus, der die disziplinäre Norm durch die vitale Norm ersetzt. Die Biopolitik ist ganz klar der liberalen Gouvernementalität zuzurechnen. Erst im Zuge der liberalen Kritik der Regierung ist das Problem deutlich vor dem Hintergrund der Fragen zugespielt worden: »Wie kann dieses Phänomen der ›Population‹ mit seinen spezifischen Wirkungen und Problemen in einem System Berücksichtigung finden, das auf den Respekt des Rechtssubjekts und der Entscheidungsfreiheit bedacht ist? In wessen Namen und gemäß welchen Regeln kann man sie führen?«<sup>45</sup>

### 3.1.3 Zwischenfazit: Biomacht als liberale Gouvernementalität

Hiermit ist diese Arbeit nun am Ende der Auseinandersetzung mit Foucaults Konzept der Biomacht angekommen. Dieses Kapitel hat gezeigt, dass es als ein Pendant zu den Institutionen der Disziplin im Rahmen der Foucault'schen Machtanalytik als Alternative zur Kriegshypothese aufgetaucht ist. Mit der Biomacht distanziert sich Foucault von der Kriegshypothese (auf die in Kapitel 6 eingegangen wird), jedoch zeigt auch Maria Muhle, dass Foucault seine genealogische Machtanalytik nicht verwirft, sondern sie nur plausibilisiert und erweitert. Auch weiterhin nähert sich Foucault Kultur und Geschichte als Ausfluss von komplexen strategischen Machtverhältnissen. Biomacht und Gouvernementalität sind Ergebnisse historischer Schlachten und handfester Kämpfe um die *richtige Regierung* im Abendland. Biomacht bezeichnet hierbei eine beinahe unsichtbare Macht, weil produktiv und positiv, die auf einer Mikro-Ebene auf die Körper und auf der Makro-Ebene auf die Bevölkerung einwirkt. Disziplinarmacht und Biomacht sind jede auf ihre Art und Weise Ergebnis von Gegen- und Reformbewegungen und Kämpfen für eine neue, akzeptable Form der Regierung als auch die Kolonialisierung von akzeptablen Machttechniken durch die Souveränität. Die moderne Gouvernementalität ist Ergebnis historischer Kämpfe und stellt nun eine Synthese zwischen den Allmachts-

---

45 Ebd., S. 453.

phantasien der souveränen Macht einerseits und deren Begrenzung zum Wohle der Gesellschaft dar.

Konkret zeichnet Foucault die folgenden Schritte des Diskurses über die Regierung im Abendland nach: Regierung ist in der Moderne von Beginn an als säkularisierte Form der Leitung von Menschen und gleichzeitig als die dazu passende Leitung des Staatswesens zu verstehen. Als Paradigma entwickelte sich aus der Krise der klassischen Gouvernementalität ein *l'art pour l'art* der Staatsräson, um dann aufgrund von Widerstand und Revolutionen in einer beinahe dialektischen Gegenbewegung dieser Staatsräson eine Schranke in Form eines Inhalts, einer Natur der Ökonomie und einer Natur der Bevölkerung zugrunde zu legen, die sie zu regulieren hat, um die *Nation* im Wettstreit der Nationen voranzubringen. Es handelt sich um eine neue Form der Macht, welche das Leben als etwas biologisch Lebendiges, sich selbst Regulierendes und in seinem Milieu zu Perfektibilität Strebendes versteht und dieses Lebendige einerseits imitiert und andererseits zur Vertiefung der Ausbeutung des Lebens der Bevölkerung schlechthin verwendet. Biomacht bedeutet nicht nur, dass das Leben in das Kalkül der Macht Einzug hält, sondern dass die Macht das Leben und seine innere Dynamik imitiert und aufgreift. Anstatt auf der Ebene des Details alles kontrollieren zu wollen, wie die Disziplin, soll auf globaler Ebene durch Regulation die Perfektibilität des Lebens für die Ziele der Macht urbar gemacht werden. Daher taucht in der Geschichte der Gouvernementalität die Natürlichkeit der Gesellschaft auf. Die Gesellschaft als *Endzweck* der Macht. Doch auch wenn die Macht die selbst-steigernden und selbst-optimierenden Dynamiken des Lebens aufgreift und letztlich Beherrschung durch Freiheit praktiziert, so bleibt eine letztendliche Künstlichkeit, ein letztendlicher Zwang in jeder Finalität der Zwecke bestehen. Aus dieser Flucht wird Folgendes klar: Die Gesellschaft hat der Staatsräson des Liberalismus einen Inhalt und Zweck gegeben, um sie zu bändigen, aber das drohende Schwert und die Allmachtsphantasien des Staates haben sich damit nicht verflüchtigt. Sondern sie begegnen uns auf erweiterter Stufenleiter im Bild des medizinischen Rassismus, der die Gesellschaft selbst wieder aufspaltet in lebenswertes und lebensunwertes Leben. Letzteres wird nun tendenziell in *Verteidigung der Gesellschaft* wahlweise eingesperrt oder vernichtet. So zeichnet Foucault nach, wie in der reformatorischen, liberalen Gouvernementalität letztlich die Tür für das Vernichtende, Genozidale stets drohend offenbleibt. Faschismus und Stalinismus sind nicht als irrationale Rückfälle zu souveräner Allmachtsphantasie zu verstehen, sondern vielmehr überhaupt erst zu erklären durch die liberalistische Verbindung der Souveränität mit dem Leben der Gesellschaft.

Die Freiheit des Liberalismus ist jedoch auf der anderen Seite auch keine Scheinideologie, wie sie Foucault in *Überwachen und Strafen* noch abtut. Sie ist keine juridische Spielerei, die längst untergraben wird durch die disziplinarischen Allmachtsspiele der auf der Mikro-Ebene allmächtigen Souveränität, sondern – das zeigt die *Geschichte der Gouvernementalität* sehr eindrücklich –: Um überleben zu

können, hat die Souveränität wirkliche Freiheiten aufgenommen und sie hat sich als naturalistischen Zweck das Wohl der Gesellschaft gegeben. Sie imitiert das Vitale, um sich noch ungehinderter, noch weniger bemerkbar der menschlichen Produktion zu ermächtigen. Sie macht sich dadurch akzeptabel. Es hat sich nun das komplexe und teilweise paradoxe Spiel entwickelt, dass das Leben zunehmend verwertet und der Körper dressiert wird von einer ›Macht über das Leben‹, die sich dem Wohl der Gesellschaft verschrieben hat und bestimmte Freiheiten auch einräumt. Freiheit kann – nach dieser Genealogie der Gouvernementalität – von Foucault nicht völlig als Ideologie abgetan werden, sondern muss von ihm als Kernbestandteil der Machtausübung durch vitale Normalisierung verstanden werden. Um es auf den Punkt zu bringen: Die Freiheit ist selbst Teil der Ausbeutung des Lebens, der Einspannung der Körper und der Manipulation der Massen geworden. Denn die Funktionsweise des biologischen Lebens selbst wird von der Macht eingesetzt. Was nun genau Zwang ist und was ›natürliche Regulierung einer Gattung‹ wird, ist ununterscheidbar. Die externe Macht erscheint zunehmend als intrinsische Regel des Lebendigen und andersherum.

Im Gegensatz zum Verständnis einiger Autoren, die einen radikalen Bruch zwischen Foucaults Machtanalytik aus *Der Wille zum Wissen* und seiner Gouvernementalität sehen, belegt Maria Muhle recht eindrücklich das Gegenteil. Nur wenn man Biomacht einseitig auf das Medizinische und auf das Körperliche bezieht (eine Macht, die das Leben als Zielscheibe hat), kommt man zu diesem Schluss. Doch Biomacht bedeutet auch die Funktionsweise der Macht nach der inneren Dynamik, der vitalen Norm des Lebendigen selbst. Foucault verlässt seine Machtanalyse *nicht*. Er bleibt bei seinen streng analytischen Grundbegriffen und letztlich auch bei seinem *strategischen Ansatz*. Foucault hat jetzt nicht einen ›positiven‹, zustimmenden Blick auf den Liberalismus, sondern zeigt eher analytisch anhand der Gouvernementalität des Abendlandes, wie sich eine generelle Machtform auch auf Ebene der Regierung etabliert hat, die die Bevölkerung anhand von Freiheiten gewähren lässt, um ein besseres Ausbeutungsergebnis zu erhalten als durch souveräne oder disziplinäre Machttechniken. Durch Imitation der vitalen Norm, durch den Appell an die Selbstorganisation und die ›unsichtbare Hand‹ der natürlichen Regulation, erreicht die Macht das Leben umfassender und beinahe unbemerkt und steigert die Ausbeutung aufgrund ihrer Akzeptanz und die daraus resultierende Selbstoptimierung der Subjekte auf perfide Art und Weise in ein Vielfaches.

Auch nach den Gouvernementalitätsstudien gilt für Foucault weiterhin, dass Macht der Name für die strategischen Machtverhältnisse am Sockel der Gesellschaft ist, welche die Ökonomie des Wissens und der Körper hervorruft. Auch die Analyse, dass durch die Disziplinarmacht ein panoptisches Projekt durchscheint, das Individuum durch Parzellierung zu produzieren, um es zu dressieren und zu Höchstleistungen anzuregen, passt weiterhin mit der Biopolitik auf Makro-Ebene zusammen, welche vital-normativ auf der Ebene der Bevölkerung reguliert. Zu-

grunde liegt der Letzteren eine Macht, die sich des Lebens zunehmend ermächtigt und für sich nutzt. Und das gilt sowohl für die Disziplinartechniken als auch für die biopolitischen Techniken. Foucault zeigt eindrücklich, dass diese Techniken sich eigenständig entwickeln und von der Macht erst nachträglich aufgegriffen, moduliert und kolonialisiert werden. Diese Macht, die hier das Leben zunehmend in sich einverleibt, ist nicht Ergebnis eines finalistischen Sinnes, keine Repräsentation einer historischen Subjektivität im geschichtsphilosophischen Sinne, sondern Ergebnis der sich modulierenden Paradigmen der Regierung von Menschen, Staaten und Gesellschaften, um die es in der *Geschichte der Gouvernementalität* geht. Weder gibt es einen Einschnitt zwischen der Ebene der Regierung und der individualisierenden Disziplinarmacht, noch bricht Foucault mit *Überwachen und Strafen* und *Der Wille zum Wissen*. Es geht ihm auch weiterhin um post-souveräne und in diesem Falle um nicht-juridische, produktive Machttechniken. *Freiheit ist Teil dieser Macht und somit der Ausbeutung!* Dass Foucault hier nun die Freiheit so groß schreibt, bedeutet eben nicht, dass er sich von seinen Thesen zum Panopticon, zur Disziplinar- und Biomacht lossagt. Vielmehr zeigt er auf, wie durch diese liberale Freiheit hindurch, wie durch den Humanismus der Moderne, wie durch die Menschenrechte und Menschenwürde ein System gestützt und noch intensiviert wird, das die Körper dressiert, das das Leben in seinen immer intimeren Winkeln perforiert, das kurz gesagt jetzt seine Allmachtsphantasie im Namen der Gesellschaft ausübt und dadurch die – ganz vitalistisch betrachtet – Vernichtungen des Lebens und die Versklavung der Einzelnen auf einen neuen Gipfel der Effizienz zu führen droht. Eine entscheidende Hauptaussage kann man Foucaults Forschung der späten 1970er Jahre auch entnehmen: Die moderne Biomacht ist ohne den Liberalismus nicht zu verstehen. Er hat ihr überhaupt erst eine viel tiefere Intensivierung der Körper und eine Ausbeutung ganz neuen Ausmaßes ermöglicht, weil er – unter Wahrung von bestimmten Freiheitsrechten – nun im Namen der Gesellschaft und damit im Namen aller den Zugriff auf schier unermessliche Lebenskräfte ermöglicht. Früher war der, der keinen Zehnten abgab, ein Feind des Fürsten, heute ist der, der nicht hart an sich, seiner Produktivität, seiner Figur usw. arbeitet ein Feind Aller. Ein Feind einer Gesellschaft, die hoch arbeitsteilig, höchst effizient und schlagkräftig ist. Es droht ihm nicht der Tod (wie früher), sondern das System wird ihn mit all seiner kalten Härte ›normalisieren‹. Es wird daran arbeiten, dass auch er wieder effizient wird. Dass auch er Teil der kalten Normalisierung der ›Anderen‹ wird. Foucault will nicht sagen, dass es früher besser war. Aber er will wohl deutlich machen, dass die Ausbeutung heute viel tiefer in uns hineinreicht, ohne dass wir es merkten: Es geht nicht mehr um die Extraktion des Zehnten, sondern um Innersutes, was verwertbar ist und wo wir an uns arbeiten müssen, um nicht als nutzlos und somit als anormal zu erscheinen. Der grässlichen und blutigen Grausamkeit ist eine viel leisere, unsichtbare und vor allem effizientere Grausamkeit gefolgt. Wir sind frei und zwingen uns selber von Jahr zu Jahr, unsere eigene Verwertung

zu vertiefen, in Zeiten von Plattformökonomie uns als unser eigenes Unternehmen zu verstehen, uns in sozialen Medien selbst zu ›vermarkten‹, unseren Markenkern herauszuarbeiten und durch Diversität Normen zu erfüllen.<sup>46</sup> Niemand zwingt uns dazu, nichts zwingt uns dazu, das ist unser freier Wille. Und doch sieht Foucault eine Regelmäßigkeit, einen Diskurs, den wir scheinbar vergessen haben, hinter dem nicht einfach ökonomistisch der Kapitalismus steht, sondern eine Macht, die sich durch die Moderne hindurch in den verschiedenen Gewändern der Gouvernementalität verändert hat und nun ein großes Ziel hat: die ständig zunehmende Verwertung des Lebens um jeden Preis im Namen und notfalls in Verteidigung der Gesellschaft mit dem Schwerte.

### 3.2 Biomacht II – Ernst Jünger

Der Begriff der Lebensmacht taucht in Jüngers *Der Arbeiter* nur ein einziges Mal auf. Das folgende Kapitel argumentiert dennoch, dass dieses Konzept für das Verständnis von Jüngers Denken zentral ist. Jünger verwendet den Begriff im abschließenden Kapitel über den ›Stil des Arbeiters‹, in dem es um seine Kritik des damals vorherrschenden Kulturbetriebes geht. Um dies an dieser Stelle in sein Gesamtwerk einordnen zu können, ist neben dem im Kapitel 3.3 ausgeführten Konzept der Totalen Mobilmachung auch Helmut Lethens Verständnis der Zentralmetapher des elektrischen Stromkreises, auf den ich hier in *Kapitel 3.2.3* eingehen werde. Um jedoch einordnen zu können, wie der Begriff der Lebensmacht sich in das Kapitel über die Kulturkritik einordnen lässt, soll dieses Kapitel mit einem Abschnitt über die »Synchronisations-Panik« bei Avantgardisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts beginnen.

#### 3.2.1 Unterwerfung des Individuums unter die Ziffer

Wie ist der Begriff der Lebensmacht bei Jünger einzuordnen? Helfen könnte ein Blick auf den Begriff der »Verzifferung«. Jünger greift wiederholt auf diesen Begriff zurück.

»Die Verzifferung des einzelnen ist ein Phänomen, das sich pausenlos verstärkt. Er wird heutzutage kaum noch als menschliches Wesen angesehen. Er wird einer Zahlenreihe gleichgesetzt, die dazu bestimmt ist, in einen Computer eingegeben

---

46 Vgl. die aus dieser Foucault'schen Perspektive sehr interessanten, arbeitssoziologischen Ausarbeitungen zu einem neuen Paradigma des postmodernen Arbeitnehmers – dem »Arbeitskraftunternehmer«: Pongratz, Hans/Voß, Günter: *Arbeitskraftunternehmer, Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*, Berlin: edition sigma 2003.

zu werden. Kein Anarchist der Welt wird das verhindern. Sich dem Staat entgegenzustellen hat keinen Sinn. Ich bin im Gegenteil davon überzeugt, daß das die Verzifferung nur verstärken wird.«<sup>47</sup>

Im selben Maße, in dem das Individuum – der Mensch als besonderes Einzelwesen – zurückgedrängt wird, unterwirft sich der Einzelne zunehmend Zahlenreihen. Die Ziffer, so Jünger, steht im »unmittelbarer Beziehung zur Metaphysik«.<sup>48</sup> Hinter der Verzifferung des Individuums steht eine übergeordnete Tendenz des Überhandnehmens bestimmter gestaltmäßiger Kräfte über das Leben. Die »Anforderungen an die potentielle Energie des Lebens«<sup>49</sup> steigert sich ununterbrochen. Moderne Institutionen des 20. Jahrhunderts zeichnen sich in Jüngers Augen dadurch aus, dass sie ihre Strukturen danach ausrichten, diese genannte »potentielle Energie des Lebens« auszuschöpfen. Während im 19. Jahrhundert Techniken und Institutionen auf die Masse abzielten, so zielten sie nun auf das Individuum ab. »Die Veränderung, die hier stattgefunden hat, lässt sich am besten so ausdrücken, daß im 19. Jahrhundert der Einzelne variabel, die Masse konstant erscheint, während dagegen im 20. der Einzelne konstant erscheint, aber an den Gebilden, in denen er auftritt, eine große Veränderlichkeit zu beobachten ist.«<sup>50</sup> Jünger nennt einige Beispiele, von der Astrologie über die Sortierung von Nachnamen nach dem Alphabet in offiziellen Datenbanken, der Vergabe von Telefonnummern bis hin zur Logik des Rekords, die nicht nur die Welt des Sports übernommen hat. In immer mehr Lebensbereichen kommt der Einzelne im 20. Jahrhundert in Berührung mit der Ziffer. Und Jünger deutet an mehreren Stellen im *Arbeiter* an, dass die Ziffer das Individuum in eine Maschinerie »einschmilzt«<sup>51</sup>, die sich seiner inneren Kräfte bemächtigt. Etwa acht Jahrzehnte vor dem Erscheinen der ersten Smartwatch, die jegliche körperliche Regung aufnimmt und ins Internet stellt, erkennt Jünger in der fortgesetzten Bestandsaufnahme der »Leistungsfähigkeit« des Einzelnen ein Paradigma unserer Zeit. Und dieses ist metaphysisch mit dem Aufkommen der Gestalt des Arbeiters verbunden. Was gestern noch als Rekord aufgezeichnet wird, muss morgen schon Gewohnheit werden. Die großen Errungenschaften der Zeit sind immer weniger Ausdruck individuellen Genies, sondern Ergebnis »typischer Leistungen«. Was im Sport, Technik und Wissenschaft so ist, findet auch in der Kultur ihren Ausdruck:

---

47 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbe und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 140.

48 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 147.

49 Ebd., S. 145.

50 Ebd., S. 145.

51 Vgl. ebd., S. 149.

»Der vielbeklagte Niedergang der Literatur bedeutet nichts anderes, als daß eine veraltete literarische Fragestellung ihren Rang verloren hat. Ganz ohne Zweifel besitzt heute ein Kursbuch größere Bedeutung als die letzte Ausfaserung des einmaligen Erlebnisses durch den bürgerlichen Roman. [...] Die Dinge liegen hier nicht so, daß der neue Raum zu einer literarischen Erfassung ungeeignet ist, sondern vielmehr so, daß jede individuelle Fragestellung an ihm abgleiten muß.«<sup>52</sup>

Die Verzifferung des Individuums ist Ausdruck des Aufkommens einer Gestalt des Arbeiters, die neue Räume mit sich bringt. Räume, in denen das Typische eine wesentliche Rolle spielt und nicht Individuelles. Am deutlichsten wird dies sichtbar an den Räumen, in denen es um Leben und Tod geht. Jünger macht eine interessante Beobachtung: Die Waffen, die sich gegen das Individuum im 19. Jahrhundert richteten, waren noch Kriegswaffen, die auf den Zweikampf ausgerichtet waren – Musketen und Pistolen. Wenn das Individuum in der Masse aufging, so setzte der Gegner auf die Artillerie. Es handelt sich hierbei nur um eine größere Feuerkraft, doch letztlich immer noch um ein Handwerk, das sich gegen *viele* Individuen richtete. Mit dem Auftreten des typischen Arbeiter-Soldaten, der Teil einer *Kriegsmaschinerie* ist, die die ganze Bevölkerung im Rahmen einer Totalen Mobilmachung einspannt, erscheint im Raum des Totalen Krieges eine Waffe, die weder auf den individuellen Krieger noch auf die Masse der Krieger gerichtet ist, sondern sich gegen ebenjenen neuen Typus richtet: die Vernichtungszone.

»In diesen Zonen gibt es de facto keinen Unterschied zwischen Kombattanten und Nichtkombattanten mehr. [...] Im totalen Kriege ist jede Stadt, jede Fabrik ein befestigter Platz, jedes Handelsschiff ist Kriegsschiff, jedes Lebensmittel ist Konterbande, jede aktive oder passive Maßnahme hat kriegerischen Sinn. Daß der Typus dagegen als Einzelner, etwa als Soldat, getroffen wird, ist von untergeordneter Bedeutung – er wird mitgetroffen beim Angriff auf das Krätfeld einer sehr gesteigerten, einer sehr abstrakten Grausamkeit.«<sup>53</sup>

Jünger beschreibt eine kalte, düstere und ausweglose Einbindung des Individuums in Krätfelder, die zum Rekord, zur Arbeit und bis zur Selbstauftöpfung anreizen. Es handelt sich für Jünger nicht um kündbare oder verneinbare Formen der Einbindung, sondern um eine »existenzielle Einbeziehung«.<sup>54</sup> Was für den Krieg gilt, gilt ebenso für die Arbeitswelt, die Wirtschaft im Allgemeinen und auch alle anderen Gebiete: Man kann nicht mehr Nonkombattant sein. Jeglicher Lebensbestandteil wird für Wirtschaft, Arbeit, Kultur, Politik und Wissenschaft mobilgemacht. Interessant an dieser Jünger'schen Analyse ist nun, dass es sich hier um

---

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Ebd., S. 151.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 152.

eine dezidiert *bio-politische* Einbeziehung handelt. Das wird bei der Betrachtung mehrerer Leitmotive klar.

Jünger spricht, wie oben ausgeführt, etwa davon, die Einbeziehung sei existenziell. Der Typus in seiner Wesenhaftigkeit ist also angesprochen. Es ist bezeichnend, dass Jünger bei der Beschreibung des Typus paradigmatisch von körperlichen Merkmalen ausgeht. Er schreibt in *Der Arbeiter* »zunächst rein physiognomisch« dem neuen Menschen eine Starrheit der rasierten Gesichtszüge zu, die eine Maskenhaftigkeit des Gesichts impliziere. Jegliches Individuelle im Gesicht weicht harten, metallischen, sportlich-durchtrainierten Zügen. Der individuellen Tracht folgt die Maske. Sie ist nicht nur Ausdruck der physiognomischen Struktur des Typus, sondern neben der Uniform wird sie auch zunehmend von Relevanz im Alltag des Typus – in Form der Gasmaske oder der Maske des Rennfahrers. Es geht also um das Maskenhafte im Gesicht als auch um die neue gesellschaftliche Bedeutung von tatsächlichen Masken. Wie wir im weiteren Verlauf dieser Studie noch sehen werden, fallen auch hier – wie im Rahmen der organischen Konstruktion – Biologie und Technik zusammen.<sup>55</sup> Zu verstehen ist dies lediglich vor dem Hintergrund metaphysischer Entwicklungen. 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 Gesicht bekommt. Es ist für Jünger eine unheimliche Offenbarung – ein erster Blick in den Abgrund des Totalen Krieges.

»[...] 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.«<sup>56</sup>

Das veränderte Gesicht und die ausgeglühte Stimme sind die ersten Künsterinnen eines neuen Typus Mensch. Es ist kein Zufall, dass gerade Gesicht und Stimme, die Individualität der Person des bürgerlichen Zeitalters ausmachten, jetzt zu Künstern einer neuen »Rasse« werden, wie Jünger wiederholt bekräftigt. Auch wenn er

55 Vgl. ebd., S. 123-129.

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

zwar im Gegensatz zu den Nazis mit dem Rassenbegriff keinem nationalistischen Darwinismus das Wort redete, so ist Jüngers Theorie des Arbeiters doch eine, die eine neuerliche Macht über den Körper und das Leben aufzeigt. Neben dieser physiognomischen Dimension ist ein weiteres Indiz hierfür, dass Jünger den Aspekt des sportlichen Rekords in *Der 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 Kloppen, 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 in *Der 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 Parallelen zu anderen Denkern der Biomacht und Biopolitik zu sehen.

Auch wenn der Begriff Lebensmacht nur einmal fällt, so ist dies einer der zentralen Neuerungen Jüngers: Er zeigt, dass das Leben in ein neues Kraftfeld eingespannt wird, dass es angereizt und zu neuen Rekorden angehalten wird und dass es eingeschmolzen wird in eine große Maschinerie des Titans Technik. Doch so »grausam« dies auch in Jüngers Augen sein mag (an mehreren Stellen beklagt er die Grausamkeit), so sehr bleibt er doch 1932 optimistisch: Wer sich freiwillig der neuen Macht über das Leben ergebe, bleibt Autor seiner Handlungen.

### 3.2.2 Lebensmacht und Todesmacht

Jünger verwendet in *Der Arbeiter* den Begriff der Lebensmacht nur einmal – und dies tut er im seinem Kapitel zur Kulturkritik. Aufgabe der Kunst ist die Gestaltung des Raumes »im Sinne derselben Lebensmacht, die zu seiner Beherrschung berufen ist«.<sup>57</sup> Die Kunst soll eine Macht im Raum repräsentieren, welche sich durch die Totale Mobilmachung überhaupt erst entfaltet. Diese Totale Mobilmachung hingegen zielt auf eine neue »Herrschaft« ab. Die Funktionsweise der Totalen Mobilmachung »ist die Verwandlung des Lebens in Energie«.<sup>58</sup> Jünger etabliert hier eine absteigende Folge: Sein – Repräsentation – Wille – Herrschaft – Energie. Das Leben erscheint hier in Form von potenzieller Energie als Objekt, auf das alles abzielt. Das neue metaphysische Sein zielt auf eine Entfesselung der »Potenz des Lebens« bis ins Unermessliche. Diese zu steigernde Potenz des Lebens ist es, die Jünger als

<sup>57</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 222.

<sup>58</sup> Ebd.

Lebensmacht bezeichnet. Die Kunst zielt auf das dahinterliegende Sein und soll im neuen Zeitalter durch Gestaltung eine Repräsentation darstellen – analog zu jeder Hochkultur Bildnisse, Landschaften, Architekturen, Formen hervorbringen, die von überzeitlichem Wert und von unendlicher Beständigkeit sind.<sup>59</sup> Wie zwei Jahrzehnte vor ihm Martinetti, setzt sich Jünger vom musealen Betrieb seiner Zeit ab. Es sei »das Ende tausendjähriger Zusammenhänge«<sup>60</sup> gekommen und falsch, nun die sterbenden Artefakte, die uns mit den Klassikern verbinden, nachzuahmen und zu ehren. Dies sei ein »historischer Fetischismus«, der von den *wirklichen* Verhältnissen ablenke. In Wirklichkeit stehen wir vor der Herausforderung, dass wir neue Ausdrucksformen brauchen, wenn wir auf Höhe der Zeit etwas für die nächsten tausend Jahre »produzieren« wollen. Anstatt mit staatlichen Mitteln die Ästhetik, den großen Geist eines Zeitalters, das jäh durch das Aufkommen der Gestalt des Arbeiters und eines neuen anbrechenden Zeitalters beendet wurde, aufrecht zu erhalten, sollten alle Mittel aufgewendet werden, um auf Höhe unserer Zeit etwas von Dauer zu schaffen. Und dies könnte nur die Repräsentation der Gestalt des Arbeiters auch in allen ästhetischen und künstlerischen Bereichen bedeuten.<sup>61</sup>

Jünger fordert von der Kunst, im Sinne eines neuen Seins zur ästhetischen Gestaltung der Welt überzugehen. Und das im Sinne ein- und derselben Lebensmacht, die in dieser »Werkstättenlandschaft« – Jüngers Begriff für eine Übergangszeit zwischen bürgerlichem Zeitalter und Zeitalter des Arbeiters – überall hervorquillt und -drängt.

Das Leben erscheint nun bei Jünger in einer bemerkenswerten Ambivalenz: als Quelle der neuen Herrschaft aber auch als Ding der Unterwerfung. Dreh- und Anelpunkt dieses prekären und ambivalenten Status des Lebens ist die Totale Mobilmachung. Sie steigert die Kraft des Lebens ins Unermessliche – zugleich negiert sie das Leben in einer zuvor unbekannten Grausamkeit. Nie zuvor in der Geschichte der Menschheit konnte ein einzelner Bauer so viel ernten wie mithilfe von arbeitsteilig hergestelltem Dünger, von Maschinen und neuem Wissen. Nie konnte von Menschenhand so viel Erdoberfläche urbargemacht werden. »Es gibt keine Region mehr, die nicht durch Straßen und Schienen, durch Kabel und Funkwege, durch Flug- und Schiffahrtslinien in Fesseln geschlagen ist.«<sup>62</sup> Nie hat der Mensch das Antlitz der Welt so sehr nach seinem Bilde geprägt, die Natur mit seinen Händen so sehr in »Fesseln geschlagen« und sie durch Kultur ersetzt, wie im 20. Jahrhundert. Eine ungeheuerliche Lebensmacht erobert den Planeten seit über hundert Jahren und macht sich Natur und Planeten untertan. Doch mit den Konstruktiv- steigern

59 Vgl. ebd., S. 219-224.

60 Ebd., S. 207.

61 Vgl. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 207-210.

62 Ebd., S. 224.

sich auch die Destruktivkräfte ins Unermessliche. Mit der Ausbreitung der modernen kapitalistischen Gesellschaft und dem unermesslichen Wohlstand auf den Globus treten auch Veränderungen auf, die »bis zur Verpestung der Atmosphäre und Vergiftung der Flüsse« führen.<sup>63</sup> Der Konkurrenzkampf der privaten Sphären hat zu Produktivitätssteigerungen in ungekannten Ausmaßen geführt und Wohlstand angehäuft, jedoch zugleich zu Fehlallokationen, Wirtschaftskrisen, Depression und Umweltverschmutzung und -zerstörung geführt. Noch augenscheinlicher werden neben den Produktivkräften die damit einhergehenden Destruktivkräfte im Bereich der Kriegsführung. Jünger widmete schon zwei Jahre vor dem Erscheinen seines *Arbeiters* dieser Thematik einen Essay im Sammelband *Krieg und Krieger* namens *Die totale Mobilmachung*. Schon hier führt Jünger aus, dass das Industriezeitalter nicht nachhaltig mit den Ressourcen der Erde umgeht. Und Jünger schreibt von den dynamischen Rüstungsprozessen, die aus der ganzen Gesellschaft im Zuge des Ersten Weltkriegs eine Fabrik gemacht haben. Hinter dem »Fortschritts-Kultus« des 19. Jahrhunderts haben sich elementare Kräfte ambivalenter Mobilmachung des menschlichen Bestandes durchgesetzt. Jünger betont mehrfach eine Dialektik der Humanität, mit der die sich entwickelnde Lebensmacht in eine Todesmacht umkippt.<sup>64</sup>

Mit Lebensmacht ist somit schon im ersten Auftauchen des zentralen Konzepts der Totalen Mobilmachung 1930 bei Jünger eine Macht beschrieben, die »elementar« getrieben hinter der bürgerlichen Fassade der »Kirche des Fortschritts« die menschliche Gesellschaft produktiv mobilisiert, doch zugleich unglaubliche Destruktionskräfte auftürmt. Jünger bezeichnet den Fortschritt des 19. Jahrhunderts in diesem Essay als »optische Täuschung« und vermutet »elementare« Hintergründe.<sup>65</sup> Doch erst in *Der Arbeiter*, zwei Jahre später, wird er seine neoplatonisch-metaphysische Gestalttheorie als Überbau dieser Erkenntnisse zusammenfassen. Man kann jedoch für diese Studie die Ambivalenz der Lebens- bzw. Todesmacht konstatieren, die sich in beiden Schriften zeigt.

### 3.2.3 Totale Mobilmachung in der Zentralmetapher des elektrischen Stromkreises

In den vorangegangenen Unterkapiteln wurden zwei wichtige Leitmotive im Jünger'schen Textkorpus aufgezeigt, die entscheidend für das Verständnis der Lebensmacht sind: Verzifferung, Totale Mobilmachung sowie Ambivalenz zwischen

---

63 Ebd., S. 225.

64 Vgl. Jünger, Ernst: *Die totale Mobilmachung*, in: Jünger, Ernst (Hg.): *Krieg und Krieger*, Berlin: Mittler 1930, S. 23.

65 Vgl. ebd., S. 12.

Lebensmacht und Todesmacht. Ein weiteres Leitmotiv zum Verständnis der Jünger'schen Lebensmacht ist die des Stromkreises bzw. des Stromnetzes. Schon in seinem Essay *Die totale Mobilmachung* verwendet Jünger diese Metapher an entscheidender Stelle. Der allgemeinen Mobilmachung des Zeitalters des Absolutismus stellt Jünger die Totale Mobilmachung entgegen:

»Um Energien von solchen Ausmaßen zu entfalten, genügt es nicht mehr, den Schwertarm zu rüsten, – es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich. Sie zu verwirklichen, ist die Aufgabe der totalen Mobilmachung, eines Aktes, durch den das weit verzweigte und vielfach differenzierte Stromnetz des modernen Lebens durch einen einzigen Griff am Schaltbrett dem großen Strome der kriegerischen Energie zugeleitet wird.«<sup>66</sup>

Inhaltlich ist die Aussage klar: Krieg wird von der sektoralen Aufgabe eines kleinen Teils der in Waffen Stehenden zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe. Ohne die Kriegsproduktion kann es keinen modernen Krieg der Materialschlachten des 20. Jahrhunderts geben. Ohne die Ausrichtung der Wissenschaft auf die Weiterentwicklung der Rüstung läuft man Gefahr, dem Gegner schon vor dem ersten Aufeinandertreffen der Armeen im Wettrüsten zu unterliegen. Ohne die Kriegspropaganda läuft der Staat Gefahr, im Moment der totalen Bewaffnung in eine Genrevolution zu laufen, wie sie 1917 in Russland geschehen ist. Totaler Krieg geht somit nur noch mit einer kulturellen, politischen und soziologischen Vorbereitung in Form von Propaganda, Nationalismus und Rassismus. Krieg wird zunehmend ein »gigantischer Arbeitsprozess« in allen gesellschaftlichen Bereichen. Und Jünger kommt zu seiner Conclusio, dass Deutschland den Ersten Weltkrieg deshalb verloren habe, weil das Reich strukturell nicht dazu bereit war, eine echte, Totale Mobilmachung herbeizuführen.<sup>67</sup> Auch wenn Jüngers Essay 1930 noch sehr von seiner nationalistischen Vorstellungen des Endes der 1920er Jahre gefärbt ist und er hier nach Ursachen für die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg sucht: Jünger macht einen historisch-politischen Diskurs sichtbar, in dem alle Lebensbereiche und auch die Lebensenergien des Menschen zunehmend auf dem Spiel stehen. Wenn bestimmte liberale Diskurse eine »Nivellierung des Bestandes« herbeiführen, dies mehr Menschen dem Souverän direkt verfügbar macht, Kapitalismus, Arbeitsteilung, Taylorismus und Wettbewerb Lebensenergien in gänzlich unbekannten Dimensionen urbar machen, Menschen in verschiedene Nationen und Rassen einteilt, führt das alles im Ergebnis zu einer Verfüg- und Mobilisierbarkeit der Potenz des Lebens, die es zuvor so nicht gegeben hat. Dieser Gedankengang ist bei Jünger ganz deutlich zu lesen in der folgenden Gegenüberstellung: Er stellt die These auf, dass die Demokratien im Ersten Weltkrieg aufgrund ihrer Staatsform

66 Ebd., S. 14.

67 Vgl. ebd., S. 14-20.

und Ideologie die eigenen Staatsbürger besser für den Krieg mobilisieren konnten, als es das Deutsche Reich konnte. Das Deutsche Reich sei nicht in der Lage gewesen, eine Sprache des Fortschritts seiner Zeit zu sprechen und die Totale Mobilmachung somit einzuleiten. Der Kampf der Entente war einer für Freiheit und »civilisation« – zwei Leitbegriffe, mit der die Deutsche »Kultur« in Jüngers Augen überhaupt nicht auf Höhe der Zeit habe mithalten können.<sup>68</sup> Mobilmachung ist nicht rein militärisch zu verstehen und auch nicht nur technisch oder ökonomisch. Um die potenzielle Energie des Lebens gänzlich entfalten zu können, braucht es auch einen kulturellen, moralischen und historischen Diskurs. Jünger nimmt hier vierzig Jahre vor Michel Foucault und siebzig Jahre vor Giorgio Agamben einen historisch-politischen Diskurs vorweg, der auf der Seite des Fortschritts das Leben Aller politisiert und aufs Spiel setzt. Jünger argumentiert im Sinne Foucaults und Agambens bio-politisch. Nur einmal verwendet er jedoch konkret den Begriff, unter dem der wissenschaftliche Diskurs seit Michel Foucault verläuft: Lebensmacht.

Kommen wir zurück zum Zitat von Ernst Jünger aus *Die totale Mobilmachung*: einer Rüstung lediglich des »Schwertarms« stellt er hier eine Rüstung bis ins »innerste Mark« gegenüber. Der Schwertarm ist eine relativ offensichtliche Anspielung auf Thomas Hobbes' Leviathan, der auf dem originalen Deckblatt als König dargestellt ist, dessen Körper wiederum aus vielen kleinen Körpern besteht. In einer Hand hält der Leviathan das Schwert. Der dazugehörige muskulöse Arm besteht aus vielen Körpern – aus den Soldaten des stehenden Heeres. Schon diese Darstellung war sicherlich zu Hobbes' Zeiten eine Metapher für eine neuartige Staats- und Gesellschaftsordnung. Jünger hingegen bricht mit dieser Metapher, die lediglich den Charakter einer sektoralen Mobilmachung gleichkäme. Jünger wählt die Metapher des »Stromnetzes«. Sie ist es, die sprachlich bei Jünger als Bild für die totale Mobilmachung herangezogen wird. Der Leviathan zielt auf Menschen als ein Gesellschaftsvertrag konstituierendes Wesen als Ganzes ab – der total mobilgemachte Staat zielt auf innere Lebenskräfte ab, die mit einem »einzigsten Griff am Schaltbrett« dem Strom der Macht zugeleitet werden können.<sup>69</sup>

Der Einzelne ist schon allein deshalb total einbezogen und mobilisierbar als Schnittpunkt von Netzwerken und Schaltströmen, weil er hier nicht wie aus liberalen Vereinigungen austreten könne, sondern es sich um etwas Systemisches wie Stromnetze handelt, aus denen man nicht einfach austreten könne. Jünger wechselt die *Zentralmetapher* weg von der Dampfmaschine (die noch Marx für sein Bild einer Mobil- und Urbarmachung verwendete) hin zum Bild des elektrischen Schaltkreises. Im Gegensatz zu alten Maschinen funktionieren elektronische Medien wie ein zentrales Nervensystem für einen *totalen Raum*. Die Einzelnen erscheinen als Atome, die sich in elektrischen Feldern als Feilspäne ausrichten nach einer Macht,

---

68 Vgl. ebd., S. 19–22.

69 Vgl. ebd., S. 14.

die physisch, aber nicht mit den Augen sichtbar ist. Die Verknüpfung zwischen Einzelnen, Masse und der Energie, die alle drei in unserem Zeitalter total mobiliert werden, ist bei Jünger nur im Sinne eines elektromagnetischen Zusammenhangs zu verstehen.<sup>70</sup>

»Elektrizität ist für Jünger ein unfehlbares Indiz gleichzeitiger Modernität: Wer über die Rückkehr zur Natur unter elektrischem Licht diskutiert, den Leib Christi neben ein Mikrophon stellt oder seine Enzyklika über den Rundfunk verkündet, ist ans Netz der Modernisierung angeschlossen. [...] Wie seine marxistischen Zeitgenossen hat Jünger die – am staatlichen Stromnetz hängende – Glühlampe im Sinn, wenn er die Gesellschaft gemäß einem berühmten Satz aus der *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie* von Marx interpretiert: ›Es ist eine allgemeine Beleuchtung, worin alle übrigen Farben getaucht sind und die sie in ihrer Besonderheit modifiziert.‹«<sup>71</sup>

Das Neue, das Jünger beschreibt, ist die Unentrinnbarkeit der neuen Biomacht. Der Einzelne kann nicht aus dem staatlichen Zusammenhang heraus. Er ist angeschlossen an das Stromnetz der Gestalt des Arbeiters, zu deren Mobilisierungsdynamik er beiträgt, ob er will oder nicht. Hier an dieser Stelle soll auf die Ausführungen in *Kapitel 6.2.5* über die Totale Mobilmachung hingewiesen werden. Der aktive Arbeitertypus in den Stoßtrupps des Weltkrieges konnte überhaupt erst aufgrund der seit einem Jahrhundert ablaufenden Entstehung passiver Arbeitsprozesse – etwa in der Massenkultur – entstehen. Arbeit erscheint somit als Antreiber aller Lebensbereiche und dynamisiert diese zunehmend. Derjenige Mensch, welcher sich diesem Zweck der Dynamisierung des Erdkreises als Mittel hergibt, das ist der aktive Typus, der Führer der neuen Welt. Die Flucht in die Romantik, in die Isolation ist hingegen keine Selbstbehauptungsstrategie, sondern auf lange Sicht nicht möglich. Es ist es das Verhalten als Typus, das einem durch das *amor fati* die Möglichkeit gibt, sich durch Bekräftigung des Wilden in sich, durch das Akzeptieren der Eingebundenheit zu behaupten – das Leben als prekär zu verstehen, als auf dem großen Spiel des Ganzen und gleichzeitig dies als befreiend zu verstehen, das ist Jüngers Strategie der Selbstbehauptung.

»Wir leben in einem Geschichtsabschnitte, in dem alles abhängt von einer ungeheuren Mobilmachung und Konzentration der Kräfte, die zur Verfügung stehen. Unsere Väter hatten vielleicht noch die Zeit, sich zu beschäftigen mit den Idealen einer objektiven Wissenschaft und einer Kunst, die um ihrer selbst willen besteht. Wir dagegen befinden uns ganz eindeutig in einer Lage, in der nicht dieses oder

<sup>70</sup> Vgl. Lethen, Helmut: Die elektrische Flosse Leviathans, Ernst Jüngers Elektrizität, in: Emmerich, Wolfgang/Wege, Carl (Hg.): Der Technikdiskurs der Hitler-Stalin-Ära, Stuttgart: Metzler 1995, S. 23f.

<sup>71</sup> Ebd., S. 25.

jenes, sondern in der die Totalität unseres Lebens [Hervorhebungen N. A.] in Frage steht. Dies macht den Akt einer Totalen Mobilmachung erforderlich, die an jede personelle und materielle Erscheinung die brutale Frage nach der Notwendigkeit zu stellen hat.«<sup>72</sup>

Die Metapher des elektrischen Schaltkreises erlaubt es, eine zeitgeschichtliche Situation des scheinbaren Chaos, von scheinbarer weltpolitischer Unordnung und des Umbruchs zu ordnen und einen Sinn hinter allem zu sehen. Dieser Zugriff auf die Realität ist für Helmut Lethen typisch avantgardistisch. Jünger delegitimiert jegliche bisher geltende Einordnung unserer Welt, das Verständnis des Individuums und der zweckrationalen Bindungen über den Markt oder das christliche Verständnis dieser Welt und der Jenseitigen und deutet auf einen wirklichen hinter allem stehenden elektrischen Anschluss an ein gestaltmäßiges Kraftwerk der Moderne, das zu einer zwangsläufigen Totalen Mobilmachung aller Lebensbereiche führt. Max Weber schreibt in seiner weltbekannten Schrift *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* von 1904 vom Puritaner Richard Baxter und dessen Prädestinationslehre, dass dessen Askese unter anderem in einem äußerlichen Streben nach weltlichen Gütern bestehen sollte. Der gute Puritaner sollte auch ein Berufsmensch sein, der im Diesseits hart arbeitet. Weber sieht nun einen Zusammenhang zwischen der puritanischen Askese und der Entwicklung des Geistes des Kapitalismus. An einer entscheidenden Stelle schreibt nun Weber:

»Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie an ihrem Teile mit daran, jenen mächtigen Kosmos der modernen, an die technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch maschineller Produktion gebundenen, Wirtschaftsordnung zu erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebwerk hineingeboren werden – nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen –, mit überwältigendem Zwang bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie ein ›dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte‹, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden.«<sup>73</sup>

Webers Ziel war es, die Idee der modernen Rationalität historisch-diskursiv darzustellen und aufzuarbeiten. Sie entstammt der puritanischen Askese, hat sich jedoch

<sup>72</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 210.

<sup>73</sup> Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988, S. 203.

historisch aus diesem Zusammenhang in unserer Kultur universalisiert. Der entscheidende Aspekt nun für dieses Kapitel ist, dass Weber als Paradigma der technischen Rationalität im Bild der Dampfmaschine verbleibt. Bei seinen sicherlich auch Jünger bekannten Ausführungen über den Kapitalismus bleibt er im Assoziationsgeflecht der Dampfmaschine und dem mechanisch-maschinellen Zusammenhang des räumlich klar verortbaren Fabrikgeschehens. Für Weber ist die Keimzelle der kapitalistischen Produktion in seinem Bild des *stahlharten Gehäuses* und auch des *Triebwerks* klar verortbar: Maschine und Fabrik. Weber beschreibt die Seite, die für Jünger den Rang des aktiven Arbeitertypus ausmacht. Der Mensch und sein Leben sind daher definiert, dass sie alle, wenn sie in unseren Zeiten überleben wollen, in einem mehr oder minder unmittelbaren Zusammenhang zu diesen verortbaren Triebwerken und Fabriken stehen müssen.

Dadurch, dass sie als Berufsmenschen *Fabrikarbeiter* sind, dass sie Kinder ausbilden, Fabrikarbeiter zu werden, oder dass sie in anderer Art und Weise an der Reproduktion und Administration der Fabrikarbeiter beteiligt sind. Zumaldest in dieser Metapher ist Weber nicht weit weg vom historischen Materialismus von Engels und Marx. Jüngers Verdienst ist es nun, den *passiven Prozess* der statistischen, ästhetischen, sportlichen Vereinnahmung und Vorbereitung des Menschen für die totale Vereinnahmung zu erkennen. Jünger kritisiert hiermit die Eindimensionalität des herrschenden Begriffs der Arbeit in Soziologie und Politik, in der sich eine verortete, mechanistische Vorstellung der kapitalistischen Moderne zeigt, die nicht mehr alle Phänomene, die ablaufen, erklären kann. Der gesamte Konzentrations- und Dynamisierungsprozess ist auf alle Lebensbereiche ausgedehnt – dies müsse man nach Betrachtung nicht zuletzt der Tendenz im Bereich des Verkehrs, der Medien, der Kunst und des Sports verstehen. Überall wird das Individuum seit über einem Jahrhundert im Rahmen einer großen (Selbst-)Disziplin in eine Symbiose mit dem physischen Rekord und der Symbiose zwischen Organischem und Technischem getrieben. Und ebendiese Tendenz fasst Jünger im letzten Teil des Arbeiters mit der Änderung der Zentralmetapher hin zum elektrischen Stromkreis! Jüngers Punkt ist, dass es zunehmend keine zentralistische Quelle dieser kapitalistischen Logik im puritanischen Denken oder im historischen Materialismus (bzw. in den Produktionsmitteln) gibt, sondern dass Menschen eher systematisch und ubiquitär den Zwängen zur Totalen Mobilmachung ausgeliefert sind. So, wie man sich in einer Stadt aus dem Stromnetz nicht ohne Weiteres ausklinken könne, so könne man auch der Totalen Mobilmachung der Gestalt des Arbeiters nicht mehr entgehen. Und diesem Stromkreis sind auch die Kunst und die Ästhetik unserer Zeit zunehmend inbegriffen. Doch Jünger verweilt nicht im Negativen, sondern sieht hier auch Ansatzpunkte für neue politische und gesellschaftliche Subjektivitäten.

Die Parallelen zu Michel Foucault kann nicht übersehen werden. Beide knüpfen an der Weber'schen Geschichte der Rationalisierung als diskursive Ausdehnung asketischer Praktiken auf das Leben sowie die Historisierung der Vernunft unse-

rer Zeit an. Doch beiden geht es darüber hinaus um die Sichtbarmachung der über die Fabrik hinausgehende und über den Kapitalismus hinausreichende kapillare, ubiquitäre, strategische Vereinnahmung des Lebens in die Macht der Moderne. Beide legen eine Lesart der Vernunft in der Moderne vor, welche die asketische Mobilisierung viel feinmaschiger analysiert und somit fruchtbare Zusammenhänge offenlegt. Offensichtlich verfolgen Foucault und Jünger unterschiedliche Ziele. Jedoch ist bezeichnend, dass sie hier eine ähnliche biopolitische Lesart der Moderne vorlegen. Und beide distanzieren sich von historisch-materialistischen, hermeneutischen und strukturalistischen Antworten auf die Frage nach der Ursache dieser zunehmenden Beschlagnahme. Für beide handelt es sich um strategische Entwicklungen ohne Subjekt. Jünger greift nun im Unterschied zu Foucault zur neoplatonisch-metaphysischen Gestaltsphilosophie. Foucault hingegen versucht, die Subjektsphilosophie durch Diskurs und Dispositiv zu tilgen bzw., indem er Macht strategisch als Ergebnis von Zusammenstößen der Willen auf lokaler Ebene und ihren Aufgriff durch politische Machttechnologien konzeptualisiert.

### 3.2.4 Lebensmacht und Kulturkritik

Wie eingangs erwähnt, erscheint der Begriff der Lebensmacht in Jüngers Kapitel zur Kulturkritik. Auch in diesem Bereich spürt Ernst Jünger der zunehmenden Inbeschlagnahme des Lebens in den Stromkreis der Moderne nach. In der ästhetischen Gestaltung unserer Zeit vollziehe sie sich. In der Neuen Sachlichkeit, im Expressionismus, in den vorwärts gerichteten Kunstrichtungen könne man dieses Paradigma der spartanischen, asketischen, bolschewistischen neuen zwingenden Sachlichkeit verspüren. Hinter dem bürgerlichen Ideal, so behauptet Jünger, habe von Beginn an die zunehmende Macht über das Leben als Strategie der Gestalt gestanden. Und ebenjene zunehmende Macht über das Leben tritt in eine neue, tiefergehende Phase ein, wobei sie das bürgerliche Ideal überwindet. In der Kunst seiner Zeit könne man die Ablösung des bürgerlichen Ideals und das Aufkommen einer arbeitsteiligen, totalen Mobilisierung aller Energien und Kräfte durch die »Organische Konstruktion« bestens beobachten.<sup>74</sup> Jünger blickt auf die Geschichte der zunehmenden Macht über das Leben, um Weber zu ergänzen. Er zieht hierbei das Feld der Kunst, welches bei Weber unterbelichtet blieb, heran, um seine These über die ubiquitäre Macht über das Leben zu bestärken. In der Kunst bedeutete der Übergang vom Absolutismus zum bürgerlichen Zeitalter 1789 für Jünger das Abtreten der absolutistischen Person und der Übergang zum Individuum. Jetzt, zu Beginn des 20. Jahrhunderts sei man auch in der Kunst, wie auch in anderen Lebensbereichen, Zeuge eines zunehmenden Todes des Individuums. Mit dem Tod des Individuums flackere ein letztes Mal in der Geschichte die christliche Seele auf,

---

<sup>74</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 210f.

schließlich würde mit dem sich auch in der Kunst bahnbrechenden Typus die Säkularisierung, die in der Renaissance begann, geistesgeschichtlich und materiell vollendet. Das Persönliche des Porträts, das Individuelle des großen Schauspiels verfällt und es zeigt sich, dass die Unendlichkeit des Individuums von Anfang an eine Schimäre war. Das Individuum geht unter im neuen *Kraftfeld*, das sich im donnernden Sturmgeheul des schäumenden Futurismus auch in der Kunst zeigt oder auch in der niederschmetternden Destruktion der bürgerlichen Ideale im *Augustfieber* kurz vor dem Ersten Weltkrieg, als sich die angestaute romantische Sehnsucht nach der Flucht aus dem *stahlharten Gehäuse* mit den avantgardistischen Tönen der Expressionisten und vieler Weiterer vermischt. Als plötzlich das moderne Bestreben nach *Emanzipation* sich mit dem vormodernen Ritterlich-Deutschen (etwa das Reüssieren auf den *Deutschen Orden*) paart und in einem aus liberal-bürgerlicher Sicht völlig unlogischen (weil die finanzielle und wirtschaftliche Situation Deutschlands gefährdende) Fiebern nach einem Großen Krieg, der die alte modernde wilhelminische Ordnung hinwegfegt. Georg Trakl, der österreichische Expressionist und einer derjenigen, die diesen Krieg am fiebrigsten herbeigesehnt haben und sich sofort als Freiwilliger für den Sanitätsdienst meldet, verlässt nach den ersten Schlachten und dem unendlichen Grauen, das er im ukrainischen Grodek gesehen hat, seine Lust auf diesen Krieg. In seinem letzten Gedicht namens *Grodek* vor seinem mutmaßlichen Suizid schreibt er im Stile des Oxymorons vom bürgerlichen Erleuchtungs- und Aufklärungsmotiv der Sonne, dass sie in Grodek über den romantisch-traumhaften »herbstlichen Wäldern« nur noch »düstrer hinrollt« über den Fleischknäueln, die nun vor ihm zur Behandlung ohne Narkotika liegen und deren »zerbrochenen Münden« außer animalischer »wilde[r] Klage« nichts mehr herausbekommen. Statt dem großen heroischen *Übermenschen* findet Trakl in diesem grauenvollen Schauspiel lediglich einen »zürnende[n] Gott«, der alles in »schwarze Verwesung« taucht.<sup>75</sup> Trakl nimmt sich wohl mit einer Überdosis Kokain kurz darauf das Leben. Viele Dichter und Künstler sind im Ersten Weltkrieg unter den frenetischen Freiwilligen der ersten Stunde und überleben dies ebenso wenig. Das zeitgenössische Klima, in das Jünger nun hineinschreibt, ist eines der großen Verwirrung. Der heroische Befreiungsschlag aus dem Triebwerk der Moderne und dem *stahlharten Gehäuse* durch die »einzig Hygiene dieser Welt«<sup>76</sup>, des Vaters aller Dinge, des Krieges, entwickelte sich nach der ersten Bewegungskriegsphase 1914 zu einer industrialisierten Knochenmühle, in der sich die negative Sicht auf die technologische Revolution, in der der Mensch gefressen wird, in tausendfacher Potenz auch noch bestätigte. Viele wollten der zweck rationalen Einbindung

75 Vgl. Trakl, Georg: *Grodek*, zitiert nach *Bibliotheca Augustana*, online: [https://www.hs-augsburg.de/harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Trakl/tra\\_brei.html#13](https://www.hs-augsburg.de/harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Trakl/tra_brei.html#13).

76 Marinetti, Filippo Tommaso: Manifest des Futurismus, 1909, zitiert nach folgender Übersetzung: [www.kunstzitate.de/bildendekunst/manifeste/futurismus.htm](http://www.kunstzitate.de/bildendekunst/manifeste/futurismus.htm).

ihres Lebens entfliehen und fanden sich in der totalen und grausamsten Form einer solchen Einbindung des gesamten Lebens wieder. Ja, der Krieg war eine Art der Nullstellung und ein *Großreinemachen*, wie erhofft und erwartet. Viele trieb diese totale Nullstellung jedoch wie Trakl in die Verzweiflung. Jünger hingegen bleibt bei einer mehr oder minder ungebrochenen Aufbruchseuphorie der Vorkriegszeit und sieht in den totalen Zuständen des Krieges nichts Widersprüchliches. Der Krieg und mit ihm einhergehende und ihn herbeirufende Strömungen des Denkens sind Ausdruck einer neuen heldenhaften Ästhetik, die mit der heroischen Arbeit zusammenhängen, der Jünger optimistisch und nicht pessimistisch entgegentritt. Trakl nahm sich das Leben und viele Expressionisten mussten ihre Euphorie gegenüber dem Krieg nachher relativieren – die meisten wendeten sich gar zu Pazifisten. Doch Jünger ist weit von einer solchen Einsicht entfernt. Er sieht in dieser Totalen Mobilmachung, in der die naiv-träumerischen Heroen des Expressionismus sich wiederfanden, den Abdruck des Maßstabs einer neuen Gestalt. Und der expressionistisch-futuristisch bzw. neusachliche Kunstgedanke, der eine Zäsur mit den bürgerlichen Idealen und dem Individuum bricht, ist ebenfalls Ausdruck dieser Gestalt gewesen. Was Trakl in Jüngers Augen scheinbar nicht aushalten konnte, ist eine irreversible Verschmelzung des Menschen mit den mechanischen Sachzwängen mit all ihren Implikationen. Jünger sieht hierin eine neue Stufe der Bemächtigung der Menschen, welche zur Ununterscheidbarkeit zwischen Natürlichem und Technischem, zwischen Leben und Struktur, zwischen dem Körper und der Macht führt. Aus dieser Perspektive erscheint Jünger der Weltkrieg nicht als Zäsur der produktiven Seite der Rationalität der Moderne, sondern als Vorbotin einer tiefgehenden-mobilisierenden Rationalität, welche in der Moderne angelegt ist. Dem neuen Imperativ der Gestalt könne sich der Einzelne nicht entgegenstellen. Die totale Einbeziehung des Körpers in die große Machtmaschine, in den elektrischen Stromkreis der Moderne, bezeichnet Jünger als »Organische Konstruktion«. Und jede Kunst auf Höhe ihrer Zeit, wie etwa in der Landschaftsgestaltung, der Architektur, in den planwirtschaftlichen Umgestaltungen der Stadtlandschaften, in den auf Luftbildern mechanisch-geometrisch und gleichzeitig organisch erscheinenden Verkehrsadern, wird sich nach ihr ausrichten müssen. Die Grenzen zwischen Kunst, Produktion und dem organischen Leben verschwimmen zunehmend. Und im Sinne einer zunehmenden Totalisierung der Verhältnisse gilt es, eine Herrschaft zu etablieren, die diese Kunst ganz bewusst in den Dienst der »Organischen Konstruktion« stellt. Jünger sieht seinen Arbeiter ja auch als Beitrag zur Etablierung einer neuen Herrschaft, die Garant für die »Organische Konstruktion« nach Vorbild des Garanten einer zentralen Infrastruktur ist, wie es etwa das Stromnetz ist.<sup>77</sup> Und diese Herrschaft müsse eine Herrschaft im Sinne der hinter allem stehenden Lebensmacht sein:

---

77 Vgl. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 213-222.

»In diesem Zusammenhange deutet sich bereits die natürliche Aufgabe an, die eine Kunst zu bewältigen hat, welche die Gestalt des Arbeiters repräsentiert. Sie liegt in der Gestaltung eines wohlbegrenzten Raumes, nämlich der Erde, im Sinne derselben *Lebensmacht* [Hervorhebung N.A.], die zu seiner Beherrschung berufen ist. [...] Die Aufgabe der Totalen Mobilmachung ist die Verwandlung des Lebens in Energie, wie sie sich in Wirtschaft, Technik und Verkehr im Schwirren der Räder oder auf dem Schlachtfelde als Feuer und Bewegung offenbart. Sie [auf Ebene des Typus im Gegensatz zur Kunst, Anm. N. A.] bezieht sich also auf die Potenz des Lebens, während die Gestaltung das Sein zum Ausdruck bringt und sich damit nicht einer Bewegungs-, sondern einer Formensprache zu bedienen hat.«<sup>78</sup>

Dies ist eine ziemlich aufschlussreiche Stelle in Jüngers *Der Arbeiter*. Jünger umschreibt hier nämlich ein bestimmtes Phänomen mit *Lebensmacht*. Dies tut er in seinem Buch nur an dieser einen Stelle. Die Erde und die Natur im Ganzen sind dazu berufen, beherrscht zu werden von einer Macht. An anderer Stelle beschreibt er diese Macht als die der Gestalt des Arbeiters. Heidegger bezeichnet sie als Meisterung des Erdkreises durch die Arbeit.<sup>79</sup> Hier an dieser Stelle schreibt Jünger explizit von einer *Lebensmacht*, welche die Kunst in der Gestaltung unserer Welt repräsentieren müsse. Kunst ohne Herrschaft könne es nicht geben, sondern sie repräsentiere zu jedem Zeitpunkt ein historisches Sein. Und dieses historische Sein ist in der Moderne eine komplexe Verschachtelung von Organischem und Technischem im Sinne einer *Lebensmacht* oder wie er zwei Seiten weiter schreibt, einer »*Lebensgewalt*«.<sup>80</sup> Die Macht, welche Jünger im ersten Teil des Buches relativ aufwendig metaphysisch herleitet, erscheint hier als eine Macht, die aus dem Leben selbst dringt. Die Totale Mobilmachung im Sinne der Hilfskonstruktion der Gestalt des Arbeiters, die Jünger herbeischreibt, hat ihren Sitz im Leben selbst, in einer *vis vitalis* im Sinne der Lebensphilosophen. Der Vernunft des Bürgertums von 1789 und des Rationalismus generell stellt Jünger hier die Wirkmächtigkeit, das Drängen und die Totalisierungstendenz des Lebens gegenüber. Oder mit Michel Foucaults Konzept der Biopolitik verglichen, wenn man ihn wie Maria Muhle liest, geht es auch bei Jünger um den in das Leben selbst integrierten selbstüberschreitenden vital-normativen Aspekt des Lebens als biologischer Tatsache.<sup>81</sup> Doch auf die *vis vitalis* ist dies nicht beschränkt. Denn Jünger sieht eine außerhalb des Lebens sich formierende Macht über das Leben, welche sich am ehesten als Gestalt

78 Ebd., S. 222.

79 Vgl. hierzu Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst. Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

80 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 224.

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

verstehen lässt. Es handelt sich um eine strategische, historische Entwicklung, welche durch Industrialisierung und Rationalität der Moderne hindurch gewirkt hat und nun in Richtung ihrer Vollendung schreitet. Jünger geht es passend hierzu darum, die Kunst wieder aus dem Griff der »Schein herrschaft« des Rationalismus zu entziehen und vielmehr dieser Lebensmacht zu unterwerfen. Im Gegensatz zu antiken Hochkulturen, welche beträchtliche Wunderwerke produziert haben, befinden wir uns in einer Übergangs- und Werkstättenlandschaft. Das bedeutet, dass die Gebäude, welche jetzt gebaut werden, schon bald wieder abgerissen oder dem Verfall preisgegeben werden, da sie keine »Organische Konstruktion« darstellen – also nicht mit der Gestalt im Einklang stehen würden. Doch das einzig Positive an der raschen technischen Revolution mit ihrem Hang zur Tabula rasa mit ihrer Planierung und Urbarmachung sowie Abholzung ganzer Landstriche liegt daran, dass sie die Zerstörung der alten Kulturlandschaften bedeutet, was der Auftakt der Arbeiterlandschaft sein müsse. Umweltkatastrophen, die mit der industriellen Landschafts- und Stadtentwicklung einhergehen, sind für Jünger deutliche Belege dafür, dass die liberal-private Gouvernementalität nicht in der Lage ist, die riesenhaften Mobilisierungsprozesse zu regeln, die in Gang geraten sind. Eingriffe in die private Sphäre des Unternehmers bzw. auch des einzelnen Individuums seien daher der völlig richtige Weg gewesen. Aus der Sachlogik der zunehmenden Mobilisierung der Lebensenergien im elektrischen Stromkreis, welche selbst sich jedoch aus der vital-normativen Logik ableitet, sei eine zunehmende Beschlagnahme und teilweise Negierung des Individuums schon im liberalen Zeitalter selbst festzustellen:

»Tatsächlich erleben wir, scheinbar durch rein zwangsläufige Verkettungen, eine sich ständig verschärfende Beschlagnahme des Individuums und seiner gesellschaftlichen Formen durch den Staat. [...] Dieser Fortschritt der Indienststellung großer selbstständiger Gebiete ist übrigens um so wunderbarer, als er sich aus einer reinen Logik der Dinge vollzieht – wie es in Staaten, in denen noch eine verhältnismäßig intakte liberale Führerschicht am Ruder ist, besonders deutlich wird. Eine ähnliche Logik der Dinge bringt es mit sich, daß Kriege ausbrechen können in einem Zustande, in dem alle Welt pazifistisch ist. Dies sind Beispiele für eine Revolution sans phrase, deren substantieller Zugriff auch durch ein Netzwerk von individuellen Kautelen nicht an Zielsicherheit verliert.«<sup>82</sup>

Der Liberalismus habe keine eigene Staatstheorie oder politische Ausrichtung, sondern sei nur eine Kritik an jeglicher Form von Regierung. Das schrieb – wie oben ausgeführt – Carl Schmitt. Das schrieb in Anlehnung an Schmitt auch Foucault. Erst in Verbindung mit Demokratie, Ständestaat, Monarchie, Wirtschaftsradikalismus oder Ähnlichem hat der Liberalismus diese Leerstelle in der politischen Praxis

---

82 Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 226f.

gefüllt. Denn auch Liberale müssen regieren. Doch was nun Jünger in diesem Zitat ausführt ist, dass selbst der Liberalismus in seiner staatlichen Umsetzung sich in entscheidenden Punkten der rein sachlichen Logik der Totalen Mobilmachung unterworfen habe. Die entscheidende Aufgabe des obersten Bauherrn ging – trotz rhetorischem Hochhalten der Privatsphäre – auch in den liberalen Staaten auf die Staatsbürokratie über. Denn neue Technologie, wie etwa die Elektrizität, oder der Schnellstraßenbau benötigen im Gegensatz zur Dampfmaschine Infrastrukturgaranten – eine Rolle, die eben der Staat übernehmen müsse – auch bei Liberalen.<sup>83</sup>

Aus diesen Tendenzen der totalen Raumgestaltung und dem damit in liberalen Staaten einhergehenden Chaos aufgrund mangelnder Herrschaft geht folgende Überzeugung einher: Die entscheidende Aufgabe der Gestaltung des Arbeiters sei im Bereich der Ästhetik die der Raumgestaltung und hierbei gehe es um keine am Individuum bemessene, sondern eine am Typus ausgerichtete Raumgestaltung. In ihrem letzten Ausbaustadium, also von ihrem sachlichen Anspruch her, handelt es sich zwar jetzt noch um nationalstaatlich zu organisierende »Urbarmachungen«, doch die Elektrifizierung, die Beschleunigung der Verkehrsströme usw. zielen auf eine planetarische Grenzenlosigkeit hin. Die »Organische Konstruktion« entlang der vital-normativen Mobilisierung der Lebensmacht ist keine, die Staatsgrenzen kennt, sondern eine planetarische. Der Ästhetik der neuen Menschenrasse geht es um eine »Raumbeherrschung von Pol zu Pol«.<sup>84</sup> Die national-liberalen und auf multinationalen Trusten basierenden, teils anarchistischen Zeiten des Kapitalismus sind für Jünger lediglich Auftakt für eine ästhetische Raumbeherrschung durch die Gestalt des Arbeiters in der letzten Phase der Weltrevolution. Am Ende einer solchen gestalterischen Entwicklung steht für Jünger ein Weltstaat, ein Imperium. Genau wie auch in der Natur, so soll auch in der Gestaltung dieser Welt das Typische gegenüber dem Individuellen höheren Rang haben, da es auf Dauer überlegen sei. Innere Strukturen von Kristallen, Bienenwaben und selbst menschliche Züge würden einen klaren Aufbauplan haben und deren Träger und Benutzer seien vor allem aufgrund dieses typischen Aufbaus, der einem Plan folgt, so erfolgreich. Hier schneidet Jünger an, dass die Darwin'sche Lehre der Perfektion der Arten durch die Rolle des Zufalls, der Abirrungen und der Schwankungen diskursiv vor allem deshalb so erfolgreich sei, weil sie mit der Freiheitsvorstellung des liberalen Denkens korreliere. Denn im Zentrum beider Diskurse stehe das schöpferische Individuum, von dem aus im Kleinen das Große, das Neue, das Dynamisch-Zukunftsgerichtete ausginge. Dieses Denken im Biologischen dahingehend ist analog mit der Konkurrenzlehre in der Ökonomie und dem Fortschritt der Geschichte und eben mit der Vorstellung einer Souveränität von Individuen.

---

83 Vgl. ebd., S. 227ff.

84 Ebd., S. 229.

Diese drei Diskurse sind Teil einer Grundkonfiguration des liberalen Wissens. Michel Foucault bewertet zwar im Gegensatz zu Jünger nicht normativ dieses Wissen bzw. diese Wissenschaften, aber er zeigt denselben Zusammenhang auf. Das Auftauchen des Menschen und des souveränen Individuums ist für Foucault Ausdruck einer grundsätzlichen Konfiguration des Wissens- und Denkhorizontes, einer Verquickung der Wörter und der Dinge, die überhaupt erst das Denken einer eigengesetzlichen Geschichte der Spezies, einer Geschichte des menschlichen Wirtschafts- und einer eigengesetzlichen Sprache ermöglicht.<sup>85</sup> Jünger stellt darauf ab, dass ein solches Verständnis der Natur, welches Foucault drei Jahrzehnte später genauer analysieren wird, eng mit einem vergangenen Zeitalter verbunden und daher nicht aufrecht zu erhalten sei. Vielmehr müsse sich die Gestaltung an einen Diskurs der Vollkommenheit der Natur, an die perfekten kristallinen Strukturen, an die Bienenwaben, an den goldenen Schnitt in den menschlichen Proportionen halten. Etwas verzweifelt scheint dieser Anspruch, doch Jünger drängt darauf, Organisches und Mechanisches im Rahmen einer ›Organischen Konstruktion‹ mit dem Abbild und dem Ziel der Vollkommenheit zu verknüpfen. Die vollkommene Gestaltung müsse sich nach der totalitären Vorgabe der Gestalt des Arbeiters richten. Nachdem er Beispiele des Vollkommenen im Typischen in der Naturlandschaft aufführt, bringt Jünger auch Beispiele für solche Ansätze in der Kulturlandschaft des Menschen. Er deutet auf die zunehmend typische Gestaltung auch in der Kulturlandschaft hin und parallelisiert diese, wie schon in den Kapiteln zuvor, mit der Entwicklung des Typus, der das Individuum verdrängt und der sich nun auch im Baustil seiner Zeit verwirklicht. Dahinter stehe keine »Idee« im Sinne der binären Weltvorstellung, die der Materie gegenüberstehe, sondern es handele sich wie in der Natur für Jünger um Gegenstände und Lebewesen, die mit ihrer Erscheinung, ihren Eigenschaften, ihren ureigenen Mitteln, Zwecken und Instrumenten auf die Welt gekommen sind. *Die Gestalt des Arbeiters kommt nicht als »Idee« auf die Welt, sondern als reelle Materie mittels der sie repräsentierenden Typen, deren Beeinflussung der Landschaft, der technischen Mittel und der Art des Krieges, die mit ihm einhergeht.* Jünger wendet sich gegen den dialektischen Dualismus der Moderne, welcher letztlich im »Nihilismus« des ewigen Selbstgespräches enden würde.<sup>86</sup> Begriff und Wirklichkeit, Typus und typische Bildung, typische Kunst, typische Raumgestaltung von Pol bis Pol stehen in keinem abstrakt-kausalen Zusammenhang, sondern in einem *totalen*. Beide Seiten sind vermittelt über äußerliche Strategien, aber auch durch das Leben. Sie führen zum Drang zur Dynamisierung aller Energien, Jüngers oben ausgeführtem Konzept der Totalen Mobilmachung oder Martin Heideggers »Macht

---

<sup>85</sup> Vgl. ebd., S. 230-234. V gl. hierzu Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.

<sup>86</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 240ff.

zur Meisterung des Erdkreises«.<sup>87</sup> Hier, nach der tiefergehenden Auseinandersetzung mit Jüngers Begriff der Ästhetik, seinen Parallelen zwischen Typus, Technik, Krieg und der Raumgestaltung – also dem zweiten Teil seines Buches *Der Arbeiter* – wird eines klar: Wenn man sich an Heideggers Notizen hält und den ersten Teil der Jünger'schen Metaphysik außen vor lässt, so bleibt bei Betrachtung der Phänomene, wie sich nun die angebliche Arbeitergestalt phänomenologisch äußert, also in Typik, Technik und der Ästhetik, die biopolitisch-genealogische Analyse des Projekts der Moderne. Jüngers zweiten Teil des Buches *Der Arbeiter* kann man folglich als biopolitisches Paradigma der Moderne lesen. Nicht aus dem Metaphysischen, sondern aus dem Elementaren, was er in *Der Kampf als inneres Erlebnis* gleichsetzt mit dem Lebendigen, also aus der vis vitalis, dem inneren Drang des Lebens, ent-spinnt sich seit einigen Jahrhunderten ein Drang zur zunehmenden Totalen Mobilmachung. Der Begriff der Gestalt ist hierbei der Versuch, technische Mittel und menschlichen Willen auseinanderzudividieren und die zeitdiagnostische Tendenz zu betonen, dass Arbeit

»die vollkommene Realisierung eines Ziels mit Hilfe technischer Mittel ohne jedwede ideologische Vorgabe oder ideologiekritische Einrede von außen [bedeutet ...]. Arbeit als Inkarnation eines ebenso ›geschliffenen‹ wie ›präzisen‹ Typus zer-schmilzt vielmehr bei Jünger jedwede vorgegebene ideologische Ordnung. Bol-schewismus, Faschismus, die ›zionistische Besetzung Palästinas‹ oder die anti-ko-lonialen ›Bewegungen farbiger Völker‹ bilden daher keine ideologisch-politisch autonomen Bezugsgrößen, sondern sind im Argumentationshorizont des Arbei-ters lediglich als unterschiedliche Annäherungsgrade an die Reinheit eines ins Planetarische ausgreifenden ›Arbeiter-Typus von Bedeutung.«<sup>88</sup>

Doch im Letzten erscheint dieser Drang zu einer *Perfektion der Mittel* durch eine Ununterscheidbarkeit zum menschlichen Leben, dem Drang zur »Zweck/Mittel-Symbiose«<sup>89</sup> in allen Bereichen des Lebens selbst aus dem Leben heraus zu stam-men. Die *Form*, nach der sich die biopolitische Gestaltung des Planeten ausbreitet, ist, wie oben ausgeführt, nicht mehr als Ziel individueller, ideologischer oder po-litischer Anstrengungen bzw. als Ergebnis von Wollen und Können aufzugreifen, sondern als selbstverständliche Prägung einer Welt nach einem Stempel. Nichts, weder der Lauf der Entwicklung der Spezies noch die Dynamik der Wirtschaft oder

<sup>87</sup> Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 48.

<sup>88</sup> Segeberg, Harro: Technikverwachsen, Zur »organischen Konstruktion« des »Arbeiters« bei Ernst Jünger, in: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard/Sprengel, Peter (Hg.): Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne, München: Iudicum 1995, S. 223f.

<sup>89</sup> Ebd., S. 224.

die Entwicklung der Totalen Mobilmachung ist eine unendliche Dynamik, die einem individuellen Willen unterliegt, sondern steht *im Dienst* einer Finalität, die in einer Gestaltung der Welt im Sinne der Symbiose zwischen Zweck und Mittel besteht – kurzum in der ›Organischen Konstruktion‹, in der Leben und Technik ununterscheidbar werden. Der derzeitige Fortschritt ist somit eben nicht unendlich, sondern es gibt eine *Finalität*, die nicht eine utopisch-rationalistische Finalität à la Engels und Marx, sondern eine gestaltmäßige, objektive Finalität ist. Diese Finalität der Gestalt wird Jünger 1959 in seinem Essay *An der Zeitmauer* mit der vitalen Kraft des Lebens im Urgrund der Erdgeschichte »aufheben«. Hier wird Jünger versuchen, den ersten Teil des Arbeiters, den er dort noch schwammig als »metaphysische« Begründung der Gestalt darstellt, geschichtsphilosophisch zu unterfüttern (siehe Kapitel 2.3).<sup>90</sup>

Der ›Arbeitsstaat‹, der sich der Gestalt gemäß ausformt, hat nicht mehr die nihilistische Unendlichkeit, nicht mehr den Wahn des ständigen Beschleunigens und der totalen Vernichtungskriege, sondern geht einer ›Organischen Konstruktion‹ der Welt entgegen, die durch Vorhandensein von Gebieten gleicher Stärke und Ansprüche eine innere Begrenzung trägt. Es geht um die Vollendung in der Repräsentation der Gestalt, nicht um einen totalen Sieg der einen Nation über die andere. Jünger verabschiedet sich daher auch vom Nationalismus als endgültiger Lösung.<sup>91</sup>

»Der Arbeitsstaat wird durch das Vorhandensein gleichartiger Gebilde in seinen Ansprüchen begrenzt. Die Bedrohung seiner Existenz und die Anstrengung, die er dieser Bedrohung entgegenzustellen hat, sind bedeutender als im nationalstaatlichen System. Dies hängt damit zusammen, daß die, [sic!] Gestalt des Arbeiters, die sich im Arbeitsstaate anzudeuten beginnt, planetarische Bedeutung besitzt und daß sich die imperiale Wendung gleichzeitig an vielen Stellen der Welt vollzieht. Dieser Zustand zeichnet sich dadurch aus, daß die Herrschaft der Gestalt noch nicht verwirklicht, während sie als Ziel bereits sichtbar ist.«<sup>92</sup>

### 3.2.5 Zwischenfazit: Jüngers radikale Selbstbehauptung im biopolitischen Zeitalter

Der Begriff der Lebensmacht taucht in Jüngers *Der Arbeiter* nur ein einziges Mal auf. Trotzdem ist dieses Konzept zentral für das Verständnis von Jüngers Denken. Kapitel 3.2.1 hat aufgezeigt, wie Jünger sowohl in *Die totale Mobilmachung* als auch in *Der Arbeiter* wiederholt von dem Überhandnehmen der Ziffer über das Leben spricht. Hinter der Verzifferung des Individuums steht eine übergeordnete Tendenz des

---

<sup>90</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 405-661.

<sup>91</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 242ff.

<sup>92</sup> Ebd., S. 246.

Überhandnehmens bestimmter gestaltmäßiger Kräfte über das Leben. Nicht nur symbolisch und ästhetisch, sondern auch sehr real und existenziell wird der Einzelne im 20. Jahrhundert gemessen, vermesssen, gezählt und dressiert – im sportlichen Wettbewerb, in statistischen Datenreihen, durch wirtschaftliche Kennzahlen. Die Logik des Rekords – im doppelten Wortsinne, im Sinne des Aufzeichnens und der Anreizung zu Höchstleistungen – zwängt sich dem Einzelnen als unentzerrbarer Sachzwang auf. Jünger analysiert einen ungeheuren Prozess der Anreizung zur Steigerung der potenziellen Energie des Lebens, die sich eben nicht nur auf die Fabrik und den kapitalistischen Produktionsprozess bezieht. Im Gegensatz zu (post-)marxistischen Theorien ist es Jünger wichtig, dass es sich hier nicht um eine Ausweitung ökonomischen Denkens auf Bereiche der Freizeit, Familie und Kultur geht, sondern Jüngers These ist vielmehr, dass hinter der Verzifferung des Lebens dasselbe metaphysische Sein steht, wie jenes, das den Kapitalismus entfesselt habe. Die Unterwerfung des Menschen unter den Befehl eines neuen Sachzwanges hat in Jüngers Augen eine neue »Rasse« Mensch hervorgebracht. Zum ersten Mal will Jünger sie im Frontsoldaten des Ersten Weltkriegs erkannt haben. Doch sie weitet sich aus und folgt dem Stempel der Gestalt des Arbeiters. Es ist ein Typus, dessen Leben in ein Kraftfeld eingespannt ist, welches durch die Logik der Verzifferung ihn zu Rekorden anhält und in die große Maschinerie des Titans Technik einspannt. Die Verzifferung steigert die Macht über das Leben.

*Kapitel 3.2.2* belegt, dass dieser von Jünger beschriebene Prozesse einer zunehmenden Macht über das Leben ambivalent ist und sich im Negativbild der Macht, Sterben zu machen, zeigt. Während die Totale Mobilmachung in allen Lebensbereichen die Kraft des Lebens zusammenschaltet, anreizt und steigert, negiert sie das Leben zudem in einer zuvor unbekannten Grausamkeit. Mit den wachsenden Produktivkräften türmen sich auch die Destruktivkräfte. Jünger bringt Beispiele der Umweltverschmutzung und -vernichtung ebenso an wie Wirtschaftskrisen. Am stärksten zeigen sich die Destruktivkräfte jedoch im Maschinenkrieg. Im darauftfolgenden *Kapitel 3.2.3* geht die Arbeit auf die Zentralmetapher des elektrischen Stromnetzes ein. Nicht die materielle, direkte, indirekte oder mittelbare Verknüpfung mit dem Fabriksystem, in der die Maschine steht, sondern das zwangsweise Angeschlossensein an das zentralistisch-staatlich verwaltete Stromnetz steht metaphorisch für die Eingebundenheit des Einzelnen in den Willen zur Macht über den Erdkreis. Im Gegensatz zu Weber und analog zu Foucault legt Jünger eine feinmaschigere Analyse der Ausweitung der zunehmenden Macht über das Leben vor. Die Ausweitung asketischer Praktiken und der Anreizung zur Verwertung und Selbstverwertung arbeitet Jünger schon 1932 sehr innovativ heraus. Im Sinne des *passiven Zugriffs* über typische Phänomene, wie etwa die Massenkultur und die ent-individualisierenden Zugriffe im Straßenverkehr, der Statistik und der Logik des Rekords im modernen Breitensport, zwingt sich dem Einzelnen eine Art der Einbindung in die Dynamisierung der Welt ein, welche am ehesten für Jünger mit

der Einbindung in ein Stromnetzwerk zu vergleichen ist: Sie entzieht sich der freien Entscheidung des Einzelnen und setzt ihn in einen totalen Zusammenhang mit den Netzwerkpartnern. Jüngers Verdienst ist es, nicht nur den aktiven Typus seiner Zeit im Frontsoldaten und dem Lenin'schen Fabrikarbeiter zu sehen, sondern darüber hinaus den viel weitergehenden *passiven Prozess* der statistischen, ästhetischen, sportlichen Anrufung und Vorbereitung des Menschen für die totale Vereinnahmung zu erkennen, den Michel Foucault später das Dispositiv nennen wird. Es gibt kein Zentrum, von dem aus dieser Wille zur Macht zur modernen Meisterung der Welt und Dynamisierung aller Lebenskräfte ausgeht, sondern er ist ubiquitär und zeigt sich in verschiedenen Diskursen und genealogischen Zugriffen auf den Einzelnen. Der Breitensport hat hierbei dieselbe Funktion wie das Vorhandensein eines Stromnetzwerks. Jünger stellt nur so sehr auf das Stromnetzwerk ab, weil er basierend auf diesem Paradigma sein hier nicht mehr weiter reflektiertes Herrschaftsverständnis aufbaut: Herrschaft muss streng zentralistisch sein, wie auch das Management eines Stromnetzwerks, aber es kann keine Diktatur eines Beliebigen sein oder überhaupt irgendeiner Person, sondern es muss die Herrschaft der dieser Technik zugrunde liegenden *Funktion* sein. Und die Funktion ist die weitere Realisierung der Umsetzung des Willens zur Macht über Erde und Leben. Bei Jüngers Vorstellung eines Arbeitsstaates handelt es sich genau genommen gar nicht um einen konkreten Staat, in dem Menschen regieren, sondern um eine Staatsidee, in der »Arbeit« verstanden als reiner Sachzweck zur effizienten Realisierung von nicht ideologischen, sondern von gestaltmäßigen Zielen der Moderne möglichst idealtypisch erreicht werden kann. Segeberg schreibt hierzu:

»Jüngers ›Arbeiter-Staat‹ ließe sich also beschreiben als Gefüge wechselseitig verbundener Zweck/Mittel-Gemeinschaften, die jeweils in sich und untereinander nach dem Muster einer organisch-autoritären ›technischen‹ ›Arbeits-Demokratie‹ organisiert und vernetzt sind. Hier regiert der am jeweiligen ›Arbeits-Ziel orientierte› Sachzwang und sonst nichts mehr.«<sup>93</sup>

Für die Kunst und insbesondere die Raumgestaltung als einem hervorzuhebenden Feld bedeutet dies, dass im Sinne der Synchronisation eine Herrschaft über die Kunst geschaffen werden müsse, welche sie unter die Revision des Arbeiter-Sachzwanges stelle. Kunst müsse den Arbeiter repräsentieren und somit auch in sich selbst gestaltmäßig die Totale Mobilmachung aller Energien der Erde und des Lebens ästhetisch Aus- und Nachdruck verleihen. Dies jedoch – und das ist die entscheidende Volte für die vorliegende Arbeit – ist ein Sachzwang, ein Wille zur Macht über das Leben, welcher bei genauerer Betrachtung zum Teil aus der vis

---

93 Segeberg, Harro: Technikverwachsen, Zur »organischen Konstruktion« des »Arbeiters« bei Ernst Jünger, in: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard/Sprengel, Peter (Hg.): Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne, München: Iudicum 1995, S. 225f.

vitalis selbst, aus dem Drang der Normativität des Lebens selbst herrührt. Das bedeutet bei Jünger Lebensmacht. Aufklärung und Liberalismus haben ein Zeitalter der Totalen Mobilmachung der Lebenskräfte und des ganzen Erdkreises eingeläutet, welche nun so weit fortgeschritten ist, dass der freiheitliche und private Ansatz des Liberalismus den planetarischen Sachzwängen nicht mehr gewachsen ist. So leitet Jünger die Notwendigkeit einer neuen planetarischen Herrschaft des Arbeitsstaates ab. Und dieser meint, wie schon ausformuliert, eine Herrschaft der Sachzwänge.

Abschließend lässt sich folglich festhalten, dass nach der eingehenden Betrachtung von Jüngers Verständnis der Verzifferung, Lebens- und Todesmacht, Totaler Mobilmachung und der Zentralmetapher des Stromnetzes im zweiten Teil seines Buches *Der Arbeiter* eines klar wird: Wenn man mit Heidegger den widersprüchlichen Teil der Metaphysik von *Der Arbeiter* tilgt, so tritt bei der Betrachtung des aktiven und passiven Arbeitertypus in Typik, Technik und Ästhetik die biopolitisch-genealogische Analyse des Projekts der Moderne hervor. Jüngers zweiten Teil des Buches *Der Arbeiter* kann man als Diagnose des biopolitischen Paradigmas der Moderne lesen. Im Einklang mit dem Elementaren – mit der vis vitalis bzw. der Normativität des Lebens – entspinnst sich der Drang zur zunehmenden Totalen Mobilmachung, die jedoch apersonal und strategisch wirkt. Der Begriff der Gestalt ist hierbei der Versuch, technische Mittel und menschlichen Willen auseinanderzudividieren und die zeitdiagnostische Tendenz zu betonen, dass Arbeit verstanden als ideologiefreie, total an Sachzwängen ausgerichtete Kosten-Nutzen-Logik die Welt regiert. Sie unterwirft sich – im Tarnkleid der verschiedenen Ideologien unserer Zeit – Leben und Maschine. Aus der biopolitischen Sichtweise sind beide ununterscheidbar. Die ›Organische Konstruktion‹ ist das Ziel, auf das alles hinausläuft – egal wer gerade regiert. Dies folgt aus den zunehmenden strategischen Sachzwängen unserer Zeit. Der menschliche Wille zählt hier nichts, die Gestalt herrscht. Doch auch wenn die Einverleibung des Körpers in die Maschine aus einem empfindsamen humanitären Aspekt als lebensfeindlich erscheint, so ist Jüngers These letztlich die, dass es sich um eine Lebenserweiterung handelt. Wenn man die Sachzwänge der technischen Welt als einen Ausdruck des Lebens selbst versteht, so wird die Unterwerfung des Körpers unter die Maschinenwelt eine Unterwerfung des Körpers unter das Leben. Aus dem passiven wird der aktive Typus. Das Leben als Elementares ist es letztlich, das vitalistisch-normativer Motor der Totalen Mobilmachung ist. In Wirklichkeit gibt es für Jünger mittels des Blickes über die Gestalt keinen Unterschied zwischen Organischem und Technischem und keinen dämonisch-fremden Diskurs von autonom gewordenen technischen Anlagen, die sich irgendein Subjekt (wie der Proletarier) wieder bewusst unter seinen Willen unterwerfen müsse. Jüngers Antwort ist die der totalen Unterwerfung unter die Sachlogik der Technik und der Totalen Mobilmachung – weil diese letztlich die Unterwerfung des menschlichen Willens nur unter die eigene vis vitalis ist. Was

Jünger damit aussagt, ist, dass die Unterwerfung nur eine scheinbare ist. Denn das Leben unterwirft sich im Arbeitsstaat nur wiederum dem Leben in Form. Ohne nun auf die umfangreiche Literatur einzugehen, die sich mit Jüngers Herrschaftsbegriff und dessen ideologische Einordnung beschäftigt, ist für die vorliegende Arbeit ein entscheidender Punkt wichtig: Man kann Jüngers *Der Arbeiter* als einen Akt der hegemonialen Setzung lesen, der einen biopolitischen Diskurs der Moderne etablieren möchte. Er lautet auf der einfachsten Ebene wie folgt. Erstens: Die Moderne ist ein zunehmend biopolitischer Diskurs der Totalen Mobilmachung aller Lebensenergien. Zweitens: Unterwirf dich ihm, dann bist du wahrlich frei. Hypothese dieser Studie ist, dass der erste Punkt derselbe ist, den auch Michel Foucault mit seiner Biomacht offenlegt. Und darüber hinaus spannt sich zwischen beiden ein Typus des politischen Denkens auf, der in den weiteren Kapiteln hinreichend belegt werden wird.

### **3.3 Satz eins des biopolitischen Typus politischen Denkens**

*Die Moderne ist getrieben von einer Form der Macht, welche die Energien des Körpers, des Lebens und der Bevölkerung erfasst, optimiert und mobilisiert; die maßgebliche Macht ist seit zweihundert Jahren somit eine zunehmende Macht über das Leben, welche den Einzelnen als Körper und als Teil einer Bevölkerung in der Logik der totalen Verwertung einbindet.*

Die Mobilisierung unserer Welt und der Lebensenergien in der Moderne als Ergebnis der industriellen Revolution zu verstehen oder als idealistisches Projekt eines subjektiven Willens und dessen Finalität, wäre eine falsche Darstellung. Diesen Hegel'schen, Marx'schen und liberalistischen Perspektiven setzt der biopolitische Theoretiker mit der Genealogie ein strategisches, aber apersonales und nicht-subjektives Verständnis unserer Geschichte entgegen. Aus dieser Warte kommt er zu dem Ergebnis, dass die Mobilisierung unserer Welt und unserer Lebensenergien Ausdruck einer historisch gewordenen Kraft ist. Ihr Ziel ist die ›Meisterung des Erdkreises‹, wie Heidegger es ausdrücken würde. Wenn man mit dem richtigen Verständnis von Geschichte an die Frage der Rationalität und der Macht in der Moderne herangehe, dann könne man erkennen, dass die zunehmende Macht über das Leben ein *sich selbst erschöpfender Zweck* sei. Während Foucault diese Mobilmachung des Lebens mit seinem nominalistischen Machtverständnis als Name für eine Situation komplexer Machtverhältnisse aus der Reform, Modulation und Tarnung der souveränen Macht in der Moderne ableitet, sieht Jünger in der Totalen Mobilmachung die Kraft einer metaphysischen Gestalt oder das finalistische Zusammenfallen von Natur und menschlicher Technik. Doch beide kommen zum strukturell gleichen Ergebnis: Macht in der Moderne ist die zunehmende Perforation, Bemächtigung und Optimierung des Lebens und die zunehmende Ununter-

scheidbarkeit zwischen Macht und Leben. Die humanistisch-liberale Freiheit ist kein möglicher Ausgangspunkt für Emanzipation und Lossagung von der Macht, sondern, wie vor allem Michel Foucault sehr eindrücklich zeigt, Teil der Macht und somit der Ausbeutung. Totale Mobilmachung, Faschismus und Stalinismus sind aus dem biopolitischen Blickwinkel keine Rückfälle, sondern eine mehr oder minder zwangsläufige oder zumindest stets drohende Konsequenz aus der liberalistischen Verbindung von Macht und Leben. Erst im Namen des Lebens der Gesellschaft können Regierungen unter tatsächlichem Zugriff auf alle total mobilmachen gegen den *inneren und den äußeren Feind*. Biomacht bedeutet die ständig zunehmende Verwertung des Lebens um jeden Preis. Hier ist die Tür für das Genozidale stets drohend offen – und sowohl Foucault als auch Jünger sehen die Verknüpfung von Organischem und Technischem bzw. von Macht und Leben im Rahmen des Projekts der Moderne als dessen Grund. Wohin dies führen soll und ob das eine gute oder schlechte Entwicklung ist, darin sind sich die beiden freilich nicht einig. In der Analyse der Moderne sind sie sich jedoch bis auf die Frage der Finalität (also ob es so etwas wie ein außergesellschaftliches Movens gibt) einig.



## **4. Gegen die Rationalität der Moderne**

---

### **4.1 Der Angriff auf die Rationalität I – Michel Foucault**

Wie in der Einleitung der vorliegenden Studie dargelegt, ist der zweite Aspekt, auf dem die Typenbildung basiert, die Einschränkung der Rationalität der Moderne. Für ein auf Verständigung basierendes Konzept des Politischen würden Vernunft und Rationalität einen Dreh- und Angelpunkt darstellen. Im Kontrast dazu wird im Folgenden Michel Foucaults Verständnis von Rationalität ergründet. Seine Methodologie, seine Herangehensweise an die Geschichte, an das Soziale und an das Politische geben entscheidende Aussagen über sein Verständnis der Rationalität. Daher soll Foucaults Methode auf sein Verständnis von Rationalität hin befragt werden. Im Anschluss wird exemplarisch anhand Foucaults Archäologie des Wahnsinns die aus diskursiven Praktiken hervorgehende, moderne Vernunft als eine kalte, grausame und einsperrende Vernunft analysiert.

#### **4.1.1 Foucaults Archäologie als Ausklammerung des Normativen**

Foucaults Methode (anfangs die Archäologie, später die Genealogie) stellt sich letztlich als ein Bruch mit der Semiologie und dem Strukturalismus dar, welche »die Kultur in Begriffen von Zeichensystemen analysieren. Stattdessen versucht sie [Foucaults Methode, Anm. N. A.], Kultur als Praktiken aufzufassen. Überdies ist die Genealogie nicht mit der Hermeneutik zu verwechseln, die Foucault [...] als die Suche nach tiefen, verborgenen Bedeutungen unterhalb der Sprache, nach dem Bezeichneten hinter dem Bezeichnenden versteht.«<sup>1</sup> Paul Veynes Feststellung, es handle sich bei Foucaults Methode um den vollendeten Positivismus, wird man so verstehen können, dass Foucault sich seines Erachtens vollkommen von der Ideologiekritik und der Hermeneutik abwendet und auch von der allzu Zeichenlastigen Semiologie und dem Strukturalismus, und stattdessen mit Nietzsche axiomatisch postuliert, dass alles Interpretation ist und Geschichtsschreibung

---

<sup>1</sup> Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 34.

sich darauf beschränken sollte, Interpretationen in ihrem Werden, ihrer Etablierung und ihrem praktischen Wirken darzustellen. Damit rückt im Gegensatz zur Ideengeschichte, die historische Diskurse in ihrer Abfolge und Transformation aufzeigt, die Diskontinuität in den Mittelpunkt der Betrachtung. Denn an die Stelle langer Linien, organischen Werdens und Vergehens oder dialektischen Fortschreitens kommt das diskontinuierliche Chaos, aus dem heraus unsere Kultur sich herausgebildet hat. Eine solche Geschichtsschreibung fokussiert sich auf das Entscheidende: die diskursive Praktik, die aus dem Chaotischen die Ordnung hervorgebracht hat. Unsere Kultur ist weder objektiv bewertbar noch Stadium einer höheren Entwicklung noch in irgendeiner Form außerhalb ihres Diskurses selbst *vernünftig*. Sie ist für Foucault nur beschreibbar als Abfolge historischer und gegenwärtiger diskursiver Praktiken und sich daraus bildender diskursiver Regime.<sup>2</sup> Foucault zeigt auf, dass diese Regime sich in die Sphären des Wissens und diejenigen der Macht aufteilen. Alle Formen diskursiver Regime beinhalten auch Formen sozialen Zwanges. Hierbei sind jegliche Diskursregeln (auf die ich weiter unten im Zusammenhang mit der Diskurs-Polizei zurückkommen werde), die Wertschätzung und Abwertung von Diskurspositionen und Aussagen, Autorisierung und Delegitimierung von bestimmten Personenkreisen etc. zu nennen. Das Entscheidende ist nun, dass Foucault im Gegensatz bspw. zu Max Webers sehr ausdifferenzierter Unterscheidung zwischen Macht, Herrschaft, Zwang, Autorität etc. all diese sozialen, diskursiven, strategischen, institutionellen, gouvernementalistischen und weitere Aspekte unter »Macht« subsumiert. Daraus wird auch sichtbar, dass es sein Ziel ist, eine möglichst »holistische« und »historisch relative« Analyse der Entstehung der kapillaren und ubiquitären Netze von sozialen Praktiken unserer inkommensurablen Kultur aufzuzeigen und dabei den Zusammenhang von »Zwang und Diskurs« zu beleuchten.<sup>3</sup> Foucaults Werk hat durch diese einzigartige Perspektive auf unsere Kultur ganz neue Möglichkeiten der Sozialkritik ermöglicht und konnte für viele verschiedene Projekte der postmodernen Kritik verwendet werden. Für Nancy Fraser besteht der wichtigste methodologische Griff Michel Foucaults in der Ausklammerung normativer Fragen. Mit Nietzsche klammert Foucault in seiner Betrachtung der Geschichte gut und böse sowie wahr und falsch aus. Anstatt nach Ursprüngen und dem metaphysischen Sein zu suchen, will Foucault »die Irrtümer, falschen Einschätzungen und Fehlkalkulationen nachvollziehen, die hervorgebracht haben, was für uns existiert und Geltung besitzt; es heißt entdecken, dass an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit liegt und auch

---

2 Vgl. ebd., S. 33f.

3 Vgl. ebd., S. 35.

nicht das Sein, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls.<sup>4</sup> Praktiken sozialen Zwangs im liberalen Begriffsrahmen fein säuberlich in diejenigen zu unterscheiden, die legitim und diejenigen, die illegitim sind, das muss Foucault aus diesem Setting heraus ablehnen. Foucault klammert die epistemische Fragestellung aus, inwiefern bestimmte von ihm untersuchte diskursive Konstruktionen Wissen bereitstellen, welches als »wahr oder verbürgt, angemessen oder unverzerrt<sup>5</sup> gelten könnte. Und er geht noch weiter und »unterlässt die Problematisierung der normativen Gültigkeit von Macht/Wissen-Regimes«.<sup>6</sup> Foucaults Methode besteht darin, dass sie die Frage danach, ob der Zwang, der von den erforschten sozialen Praktiken ausgeht, legitim oder illegitim ist, einfach ausklammert. Nancy Fraser weist auf die ausufernden Debatten darüber hin, welche Implikationen diese Ausklammerung hat und wie weit diese Ausklammerung geht. Es steht die Frage im Raum, ob Foucault nur den liberalen Begriffsrahmen ausklammert oder auch darüber hinausgeht, ob er die humanistischen Werte nur aus philosophischen Gründen mit dem Ziel einer *Ent-Cartesianisierung* des Humanismus kritisiert, ob er andererseits nur den liberalen Begriffsrahmen aus strategischen Gründen disqualifiziert oder ob er ihn gänzlich als Verschleierung von Herrschaft auch normativ disqualifiziert. Fraser wird in ihrer Arbeit zu dem Schluss kommen, dass Foucault eine aus ihrer moralphilosophischen Perspektive heraus unhaltbare Position besetzt. Einerseits erlaubt sein methodologisches Setting ihm nämlich letztlich keinerlei normative Einwendung gegen jegliche Formen sozialen Zwangs. Doch trotzdem belegt er Institutionen und Praktiken von Disziplinargesellschaft und Normalisierungsgesellschaft mit normativ geladenen Begriffen, wie Unterdrückung oder Unterwerfung. Gleichzeitig stellen seine Werke sich in die antimoderne Tradition Nietzschanischer Entlarvung unserer Kultur: Der Moderne und der Aufklärung sei nichts zugute zu halten. Hier werden normative Werturteile aus einem methodologischen Setting heraus unternommen, welches das Normative explizit ausklammert. Daher bleibt es für Fraser unklar, ob nun Foucault letztlich am liberalen Begriffsrahmen (Vernunft, Recht, Gesetz, Souveränität, Grenze etc.) festhält und nur aus philosophischen oder strategischen Gründen versucht, den liberalen Werten durch eine neue Kritikform zu ihrem *wirklichen* Durchbruch zu verhelfen – oder ist für Foucault der liberale Begriffsrahmen selbst nur ein Ausdruck einer Herrschaftsform, in der Freiheit und Autonomie eine Form des Zwangs verschleieren und der daher durchbrochen werden muss? »Was Foucault offensichtlich fehlt, sind normative Kriterien zur Unterscheidung

---

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

5 Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 36.

6 Ebd.

der annehmbaren von den unannehbaren Formen der Macht.<sup>7</sup> Das hilft ihm zwar, bestimmte Machtzusammenhänge, die bisher unsichtbar geblieben sind, offenzulegen, doch es bleibt dabei, dass Foucault allen Anlass dazu gibt, ihn als antimodernen Denker zu lesen. Der Aspekt der *totalen Kritik* an der Moderne, wie es Habermas formulierte, könnte tatsächlich bei ihm gelesen werden, doch Fraser versucht eine Lesart des den Humanismus überschreitenden, aber dennoch das darin liegende emanzipative Programm befürwortenden Foucault zu etablieren, was ihr meiner Meinung nach auch gut gelingt. Man könne also nicht rundweg, wie das Habermas tat, in Foucault einen »Jungkonservativen« sehen, der wie Ernst Jünger einer totalen Verachtung jeglicher liberaler Werte und Begriffe das Wort redete. Foucault verwendet in Frasers Augen eher eine antimoderne Rhetorik, um den Humanismus und den Liberalismus an seiner eigenen »Ehrlichkeit« zu messen. Ein ähnliches Argument findet sich auch bei Richard Bernstein unter dem Schlagwort »disruptive Rhetorik«.<sup>8</sup> Foucault muss aufgrund seiner methodisch-paradoxen Ausklammerung des Normativen bei gleichzeitiger de facto Disqualifizierung des humanistisch-aufklärerischen Liberalismus bei der Überschreitung dieser Werte mit dem Versuch einer anderen »Ökonomie der Körper und der Lüste«<sup>9</sup>, die er sich in *Sexualität und Wahrheit I* herbeisehnt, an den großen Widersprüchen seines Ansatzes scheitern. Doch es gibt für Fraser einen weiteren Strang seines Denkens, derjenige, der Foucaults ganzen Ansatz als eine Art der korrektriven Rhetorik sieht, einem Denkansatz, der den Boden der Grundwerte des humanistisch-aufklärerischen Liberalismus eigentlich nicht verlässt, sondern sich von ihm löst, um ihn *produktiv* zu kritisieren. Dieser Strang des Foucault'schen Denkens erscheint Fraser als wichtig und erhaltenswert:

»Das ist die Dimension von Foucaults Denken, die weniger bestrebt ist, den Humanismus zu stürzen, als ihn zur Ehrlichkeit anzuhalten. Sie bietet keine eigenen Lösungen, sondern dient gleichsam wie eine feine Nase nur dazu, Heuchelei, Scheinheiligkeit und Selbstäuschung einerseits und die historische Logik andererseits aufzuspüren, durch die ›die Methoden des humanistischen Wissens und der humanistischen Praxis den guten Absichten ihrer Formulierer und Unterstützer entschlüpfen.‹ Das ist der skandalträchtige, sokratische Foucault, der vielleicht mehr als jeder andere seit Marx dafür getan hat, um die ungeheure Vielfalt der Formen, in denen die humanistische Rhetorik zu Mißbrauch und Kooptation ge-

7 Ebd., S. 53.

8 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.

9 Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 153.

neigt war und ist, bloßzulegen und vor ihnen zu warnen. Diesem Foucault schulden wir großen Dank.«<sup>10</sup>

Diese Unterscheidung der »verschiedenen« Foucaults basiert auf der Unterscheidung James Bernauers, der einen *immanenter Foucault* von einem *überschreitenden Foucault* voneinander unterscheidet.<sup>11</sup> In der Habermas-Foucault-Kontroverse, aber auch weit darüber hinaus (etwa in den diversen Aufsätzen von Dreyfus und Rabinow)<sup>12</sup> geht es um die vielfältigen Implikationen dieser letztlichen Unklarheit, welcher dieser beiden Stränge nun eher zu folgen ist und inwiefern man je überhaupt einen von beiden getrennt in Foucault lesen könne. Thomas Bieri schreibt bspw. ganz im Sinne des immanenten Foucault, dass der Unterschied zwischen der Genealogie Nietzsches und der Genealogie Foucaults eben darin bestehe, dass Foucault zwar auch die »schmutzigen« Ursprünge unserer heutigen Kultur darstellt, um die selbstreflexive Frage in uns zu wecken, ob wir wirklich das sein wollen, zu dem wir geworden sind, aber dass Foucault seine Genealogie nicht auf einer eigenen normativen Festung gründet.

»Für Nietzsche ist die Genealogie ein Mittel, eine andere Perspektive auf die Gegenwart zu werfen, so dass wir nachdenklich über unsere eigenen Praktiken gestimmt werden. Er kritisiert die Moral aber immer auch von einem eigenen, der Moral externen Standpunkt aus. Die gegenwärtige Sklaven-Moral schneidet bei ihm nicht gut ab, weil er eine Herren-Moral bevorzugen würde. Bei Foucault hingegen könnte man sagen, dass er der Versuchung einer solchen Beurteilung widersteht. [...] Bei Nietzsche ergibt sich der Anlass zur Kritik ausgehend von der normativen Basis. Was dieser Basis nicht entspricht, ist kritikwürdig. Für Foucault wird Kritik vielmehr zu einer unendlichen Aufgabe. Seine Position lehrt uns, dass jede Praxis mit Machtpraktiken in Verbindung steht und wir uns stets von Neuem veranlassen sehen, zu fragen, ob wir diese Machtpraktiken gutheissen können. Die kritische Haltung wird darum zu einem Prozess, der nie enden kann.«<sup>13</sup>

Bieri macht die Position des späten Foucaults stark, dass die Kant'sche Antwort auf die Frage *Was ist Aufklärung* Vorbild seines Konzepts der Kritik ist: ein ewiger Prozess der Selbstdiagnose und Selbstdistanzierung.<sup>14</sup> Bei der Genealogie Foucaults

<sup>10</sup> Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 100.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die Fußnote 3 zum Aufsatz *Foucaults Sprache des Körpers*: Ebd., S. 102.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu v.a. Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987.

<sup>13</sup> Bieri, Thomas: Genealogie bei Nietzsche und Foucault, Zürich: o.V. 2014, S. 203.

<sup>14</sup> Auf diesen Aspekt wird die vorliegende Studie noch einmal zurückkommen im Zusammenhang mit dem Buch von Dreyfus und Rabinow: vgl. Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987.

handle es sich weniger um eine Methode, die antihumanistisch und gegen den Liberalismus als Herrschaftsform gerichtet sei, sondern um eine Methode, die aufzeige, dass jede Art von Ordnung *auch unter anderem* eine Zwangsordnung<sup>15</sup> sei und versuche, dem Einzelnen ein Instrument an die Hand zu geben, sich zu distanzieren und einen Perspektivwechsel einzunehmen, um dies zu erkennen.<sup>16</sup> Doch auch Bieri, der hier den immananten Foucault letztlich verteidigt, übersieht, dass Foucault, wie das Fraser ausformuliert hat, von seiner ganzen methodologischen Ausgangsposition her heillos paradox arbeitet. Einerseits kann dieser aufklärerische Impetus, der im Gegensatz zu Kants Erkenntnikritik vom Normativen befreit ist, tatsächlich in Foucaults Werk gelesen werden. Doch gleichzeitig zeigen sich seine Bücher viel zu politisch engagiert gegen die herrschende Ordnung, und es gibt keine wirkliche Antwort darauf, weshalb es nun eher zwingend notwendig sei, Kritik zu üben, als sich einfach der einsperrend-rationalen Biomacht zu unterwerfen. Foucault kann aus seinem vordergründig nicht-normativen Ansatz der Genealogie nicht schlüssig darlegen, weshalb es *notwendig* ist, die Moderne und ihren inneren aus der Pastoralmacht übernommenen Zwang durch Regierung, zu entlarven, anstatt diese Gesellschaft und diese Kultur einfach über sich ergehen zu lassen, außer es gibt nicht doch eine versteckte normative Seite in seinem Werk. Doch diese legt er nicht offen. Habermas' Kritik, Foucault verwerfe somit im Grunde das Projekt der Moderne ohne Angabe von schlüssigen Alternativen (einmal abgesehen von seinen Andeutungen über eine zukünftige Ökonomie der Körper und der Lüste in *Sexualität und Wahrheit I*), ist im Grunde schwer von der Hand zu weisen. Jedoch zeigt die Themenwahl Michel Foucaults letztlich doch einen humanistischen Grundimpetus. Foucaults normatives Setting ist sehr ambivalent. Nimmt man Foucault in seinen methodischen und theoretischen Grundaussagen über die absolute Relativität jeglicher Dinge und jeglicher Rationalität ernst, so kommt man zu dem Schluss, dass Foucault selbst wohl den Humanismus und den Liberalismus *überschreiten* wollte, jedoch aus guten Gründen davor zurückschreckte, das Ideal seines Denkens klar zu benennen, und sich darauf reduzierte, Anspielungen zu machen, worin sein politisch-normatives Ideal besteht. Während dieses beinahe Heidegger'schen Wartens auf ein *Ereignis*, das alles ändert, zieht sich Foucault nicht auf eine »wesensmäßig passive Rezeptivität« zurück, sondern er beschränkt sich auf eine schlichte »Politik der Negation«, von der aus das neue, postmoderne Ideal erkämpft werden könne.<sup>17</sup> Jenseits dieser Linie der lokalen Widerstände gegen die

<sup>15</sup> Um nicht missverstanden zu werden: Ich schließe hier sowohl die repressiven als auch die produktiven Seiten der modernen Macht ein. Das ist ein Zusammenhang, den Michel Foucault spätestens mit *Überwachen und Strafen* und *Sexualität und Wahrheit I* klargestellt hat.

<sup>16</sup> Vgl. Bieri, Thomas: *Genealogie bei Nietzsche und Foucault*, Zürich: o.V. 2014, S. 203-207.

<sup>17</sup> Vgl. Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 91.

Macht und den von ihr kooptierten Humanismus und Liberalismus gibt Foucault daher nur Andeutungen über eine neue »Ökonomie der Körper und der Lüste«<sup>18</sup>, die er jedoch aus gutem Grund nicht ausformulieren kann: Sein methodologisches Setting verbietet es, von einem metaphysischen, transzendentalen oder ahistorischen Körper zu denken, der immer so war, ist und sein wird, wie er nun mal ist. Foucault geht eher einen pragmatischen Umweg und rekurriert auf *den Körper*, der in den verschiedenen Epochen als verschiedenes dargestellt worden sei, aber bei dem doch immer in etwa klar war, was mit »Körper« gemeint sei. Es ist freilich ein paradoxer Körper, der einerseits nur als Ergebnis diskursiver Praktiken und andererseits als ahistorischer Ansatzpunkt für eine gerechte Ordnung fungieren könnte. Die Genealogie stellt Foucault an einer Stelle als eine Wissenschaft dar, welche zeigen solle, wie »der Leib von der Geschichte geprägt und von ihr zerstört wird«.<sup>19</sup> Alle Geschichte ist sich darin gleich, dass sie den Körper prägt und sich zerstörerisch in ihn einprägt. Eine neue Ökonomie der Körper und der Lüste zu ersehen, ist Foucaults minimaler Versuch, einen kleinstmöglichen Maßstab offenzulegen, der soziale Zwänge ironischerweise in einem utilitaristischen Sinne (immerhin war der Utilitarist Jeremy Bentham ja der Erfinder des Panopticons und somit in Foucaults Augen Wegbereiter der totalen Selbstunterwerfung des Einzelnen, die Foucault kritisiert) zurückzuführen und Institutionen, Gesellschaft und Kultur auch für die Ungehörten und die Unterdrückten *humaner* zu gestalten. Vordergründig, da hat Bieri recht, gibt uns Foucault keine politischen Normen an die Hand. Doch unterschwellig, mit diesem pragmatistisch-utilitaristischen Passus in *Sexualität und Wahrheit I*<sup>20</sup>, zeigt sich ganz offen Foucaults Zerrissenheit. Foucault findet sich letztlich doch auf einem ähnlichen Standpunkt wie Nietzsche und auch Ernst Jünger, dass die Geschichte ganz spezifisch der Moderne und ihrer scheinbaren Freiheitsbewegungen eine Geschichte »verschiedene[r] Unterwerfungssysteme« ist und dass dies auch für die Aufklärung, die humanistischen Errungenschaften wie die Menschenrechte und die liberalen Demokratien gilt. Auch wenn Nancy Fraser gut belegt, dass man Foucault *immanent*, also lediglich als konstruktive Kritik zur Förderung der »Ehrlichkeit« des liberalen Staates lesen kann, so ist nicht zu verleugnen, dass wenn man Foucaults Ausklammerung des Normativen ernst nimmt und ihn so liest, er der mit Nietzsche *überschreitende* Antimodernist ist – im Gegensatz zu Nietzsche jedoch weist er, bis auf ebenjene schwache und letztlich auch inkonsistente Anspielung auf eine andere Ökonomie der Körper und

18 Foucault, Michel: *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 153.

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

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

der Lüste, keine normative Grundlage nach. Foucault verbleibt, so halte ich fest, in einer radikalen Politik der Negation der Rationalität der Moderne. Er überschreitet den liberalen Begriffsrahmen, aber weicht vor der Benennung seiner normativen Grundlagen zurück. Im Folgenden analysiert die vorliegende Arbeit Foucaults Negation der Rationalität der Moderne anhand seiner methodologischen Einlassungen in der *Archäologie des Wissens* und illustriert die Anwendung dieser Methode in *Wahnsinn und Gesellschaft*.

#### 4.1.2 Über die diskursiven Regelmäßigkeiten

In seinen ersten drei Archäologien (*Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik*, *Die Ordnung der Dinge*) schreibt Foucault ohne systematische Erklärung über den »Diskurs«. In *Die Geburt der Klinik* lässt er sich an einigen Punkten über eine noch auszuarbeitende Art der Analyse von Diskursen aus. Dort schreibt er, dass eine Analyse von Diskursen denjenigen positivistischen Ansätzen in der Naturwissenschaft angenähert werden müsste. Im Zusammenhang mit Bichats neuer Methode der klinischen Anatomie (darauf werde ich weiter unten wieder zurückkommen), gibt es bei Foucault Parallelen zwischen der Analyse des klinischen Diskurses der Klassik und der Diskursanalyse. Diskurse müssen so untersucht werden wie der französische Aufklärungs-Anatom Xavier Bichat auch zur Analyse des Menschen kam. Indem er den Körper als Raum verstand und den Tod als Bedingung für die Erklärung des Lebens:

»Von einer analytischen Wahrnehmung ging man zu einer Wahrnehmung wirklicher Analysen über. So war es natürlich, daß Bichat in seiner Entdeckung eine Parallelie zur Entdeckung Lavoisiers sehen konnte [...]. Die Methode der neuen Anatomie ist also wie die der Chemie die Analyse; aber es ist eine Analyse, die sich von ihrem linguistischen Fundament gelöst hat und eher die räumliche Teilbarkeit der Dinge als die sprachliche Syntax der Ereignisse und Phänomene definiert.<sup>21</sup>

Dieses Verständnis der Räumlichkeit des Körpers entspringt dem neuen Menschenbild des 19. Jahrhunderts. Diese materielle Annäherung an den Diskurs fordert Foucault letztlich in der *Archäologie des Wissens*. Diskurse dürfen nicht analysiert werden, als *Sprache*, die etwas ausdrücken will, das vorher von Subjekten gedacht wurde.<sup>22</sup> Die Analyse muss sich von *ihrem linguistischen Fundament* und gleichzeitig von jeglichem Denken eines *Sinnes lösen*. Sie muss sich dem Diskurs als einem drängenden Ereignis in seiner Praxis, als Set von effektiv getätigten

---

<sup>21</sup> Foucault, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, München: Hanser 1973, S. 145.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

Aussagen in einem Netz von anderen getätigten Aussagen nähern. Dieser materielle Umgang hat somit nicht das Ziel zu verstehen, was das Subjekt *eigentlich* gemeint hat (in einer unendlichen hermeneutischen Kreisbewegung), sondern wie die Aussagen in einem Beziehungsgeflecht zueinander stehen, wie sie in ihrem eigenartigen Spiel, in ihrer eigenartigen Verstreuung und Einheit zugleich, einen Diskurs produzieren. ›Das Buch‹ und ›das Werk‹ sind hierbei nicht die richtigen Analyseeinheiten und sind bei der archäologischen Betrachtung nicht hilfreich. Denn die zu einem Buch gebundenen Aussagen, die zu einem Werk (teilweise posthum) zusammengetragenen Bücher sind gefangen in unendlichen Beziehungen zu anderen Aussagen, die nicht trennscharf in Büchern zu Diskursen zusammengefasst werden können. Von diesen Einheiten, die durch die Subjektivität und die Autorschaft zusammengehalten werden, löst sich Foucault und besinnt sich auf die Aussagen in ihrer Materialität und die durch deren Beziehungen entstehenden diskursiven Formationen.<sup>23</sup>

Diese diskursiven Formationen sind nicht zu verwechseln mit Wissenschaftsdisziplinen (bspw. Psychopathologie im 19. Jahrhundert usw.), sie formieren sich auch nicht durch den Bezug von Aussagen auf ein und dasselbe Objekt, oder durch bestimmte Themen, die angesprochen werden.<sup>24</sup> Für Foucault ist eine diskursive Formation rein durch Regelmäßigkeiten in der Verstreuung von Aussagen, in dem existierenden Verteilungsgesetzen im Raum der Aussagen und den Regeln ihrer Formation gegeben. Die Frage der Zugehörigkeit zur selben diskursiven Formation entscheidet sich nicht durch die Bezogenheit auf dasselbe Objekt, also bspw. auf den *Wahnsinn*, oder durch selbe Themen, wie bspw. *Evolution*, sondern eher dadurch, welche Regelmäßigkeiten auftreten bei der Formulierung von Aussagen über den Wahnsinn oder die Evolution. Ob sich die Aussagen widersprechen, oder ob sie vielleicht auf den ersten Blick überhaupt nicht miteinander in Beziehung zu stehen scheinen, ist nicht entscheidend. Wichtiger ist bspw., ob zwei Aussagen über die Evolution im 19. Jahrhundert sich auf demselben Niveau der Auseinandersetzung über Tableaus von Lebewesen in der diskursiven Formation der Naturgeschichte befinden, oder ob sie sich auf verschiedenen Niveaus befinden. Die Zeit, in der eine Aussage getötigt wurde, ob sich die Autoren kannten usw., hat bei einer solchen Betrachtungsweise überhaupt keinen Einfluss darauf, ob zwei Aussagen zur selben diskursiven Formation gehören oder nicht. Der entscheidende Blick, um eine diskursive Formation abgrenzen zu können also auf die *Formation der behandelten Gegenstände*, auf die *Äußerungsmodalitäten* (also welche Kontakt- und Reibungsflächen sind ganz materiell für die Entstehung von Aussagen verantwortlich, welche Regeln müssen eingehalten werden, um in einem bestimmten Bereich ›gültig‹ zu sein?), auf die *Begriffe*, die in einer bestimmten Regelmäßigkeit

23 Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 33-47.

24 Vgl. ebd., S. 48-61.

genutzt werden, auf die *thematische Wahl* und auf die *Strategien*, die sehr unterschiedlich sein können in ein und derselben diskursiven Formation (dies sind die unterschiedlichen Theorien bspw. der Geisteskrankheit, die verschiedenen Ansätze einer Wissenschaft, die sich gegenüberstehen, die jedoch zum selben Diskurs gehören).<sup>25</sup> Bei der Formation der Gegenstände ist wichtig zu verstehen, dass entscheidend ist, welche diskursiven und vor-diskursiven Relationen bei dem Auftauchen der Begriffe beteiligt sind. So ist beim Gegenstand des Wahnsinns eben der wissenschaftliche Diskurs im 19. Jahrhundert nicht loszulösen von der Strafjustiz und der Kunst und Dichtung. Die Dinge sind nicht einfach existent, sondern sind immer Ausdruck eines positiven Beziehungsgeflechts von diskursiven und vor-diskursiven ›Institutionen‹. Es geht darum, den Diskurs in der eigenen positiven Konsistenz zu erhalten und ihn mit all seiner Komplexität erscheinen zu lassen. In Anspielung auf sein Buch *Die Ordnung der Dinge*, welches im Originaltitel *Les mots et les choses* so viel heißt wie *Die Wörter und die Dinge*, schreibt Foucault nun zur Archäologie, dass es ihm weder um eine linguistische Analyse, also um die Wörter, noch um eine lexikalische Analyse, also um die Dinge geht, sondern um den Zwischenbereich. Der Diskurs ist

»dunkler Rahmen der Dinge, greifbare, sichtbare und farbige Kette der Wörter; ich möchte zeigen, daß der Diskurs keine dünne Kontakt- oder Reibefläche einer Wirklichkeit und einer Sprache [...] ist; ich möchte an präzisen Beispielen zeigen, daß man bei der Analyse der Diskurse selbst die offensichtlich sehr starke Ummklammerung der Wörter und der Dinge sich lockern und eine Gesamtheit von der diskursiven Praxis eigenen Regeln sich ablösen sieht. [...] Eine Aufgabe, die darin besteht, nicht [...] die Diskurse als Gesamtheiten von Zeichen [...], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muss man ans Licht bringen und beschreiben.«<sup>26</sup>

Die Äußerungsmodalitäten lassen sich anhand dreier Fragen gut beleuchten: »Wer spricht?«, »In welchen Institutionen wird gesprochen?« und »Wo kann das Subjekt sich positionieren?«. Aussagen lassen sich dann einem Diskurs zuordnen, wenn man nachweisen kann, dass sich zwischen diesen drei Perspektiven feststehende Regelmäßigkeiten nachweisen lassen.<sup>27</sup> Begriffe erscheinen wiederum nur in ›systematischen Feldern‹ von Aussagen. Ein Diskurs zeichnet sich durch Bündel an Systemen von Beziehungen zwischen ebendiesen Begriffen. Am schwierigsten

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 48-61.

<sup>26</sup> Ebd., S. 74.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 75-82.

sind die Strategien in Diskursen in ihrer Entstehung zu beschreiben. Auf jeden Fall laufen die Strategien entlang der Bruchlinien in Diskursen (um zentrale diskursive oder nicht-diskursive Widersprüche bspw.).<sup>28</sup> Die Einheit eines Diskurses (also einer diskursiven Formation) besteht demzufolge nicht in der Kohärenz von Begriffen und Aussagen, sondern alles in allem in den Regelmäßigkeiten in den Beziehungen zwischen Aussagen, bei ihrer Entstehung, den behandelten Gegenständen usw. Diskursive Praxis schafft folglich Einheit durch Beziehungen. »Von der primären Differenzierung der Gegenstände bis hin zur Formation der diskursiven Strategien existiert eine ganze Hierarchie von Beziehungen.«<sup>29</sup> Wichtig ist hierbei anzumerken, dass Diskurse kein »schweigendes Werden« sind, die in irgendeiner Form einer Teleologie folgen, und dass es nichts gibt, das prä- oder außerdiskursiv wäre, dessen Repräsentation der Diskurs darstellte.

»Hinter dem abgeschlossenen System entdeckt die Analyse der Formationen nicht das schäumende Leben selbst, nicht das noch nicht eingefangene Leben; sondern es ist eine immense Mächtigkeit von Systematizitäten, eine gedrängte Menge multipler Beziehungen. [...] Man sucht also nicht danach, vom Text zum Denken, vom Geschwätz zum Schweigen, vom Äußeren zum Inneren, von der räumlichen Dispersion zur reinen Aufnahme des Augenblicks, von der oberflächlichen Vielfalt zur tiefen Einheit überzugehen. Man bleibt in der Dimension des Diskurses.«<sup>30</sup>

#### 4.1.3 Archiv und Aussage

Diskurse definiert Foucault also als Beziehungsgeflecht von Aussagen. Aussagen wiederum sind weder als grammatischen Sätze noch als logische Propositionen zu verstehen. Foucaults Strukturalismus der 1960er Jahre unterscheidet sich von anderen Formen des Strukturalismus, indem er in der Aussage keine Struktur, sondern eine Existenzfunktion sieht. Während bspw. grammatisch bei Wort- und Zeichengleichheit und logisch bei derselben Proposition und demselben Referenten zu jeder Zeit festgestellt werden kann, dass es sich um denselben Satz bzw. dieselbe Proposition handelt, ist dies bei der Aussage für Foucault nicht der Fall. Die Aussage »die Erde ist rund« ist bspw. vor und nach Kopernikus eine andere. Aussagen haben materielle, praktische Rahmenbedingungen, sind eingebettet in Aussagefelder, in unendliche Verweisungen zwischen anderen Aussagen. Anstatt (wie in der strukturalen Analyse) auf die Wörter zu blicken, muss bei der Analyse von Aussagen ein sogenanntes *Referential* beachtet werden – so nennt Foucault das Feld bzw. den Ort des Auftauchens der Aussagen, der Gegenstände usw., die konkreten

28 Vgl. ebd., S. 83-103.

29 Ebd., S. 107.

30 Ebd., S. 111f.

Möglichkeitsbedingungen, die überhaupt im Rahmen eines Diskurses das Auftauchen von Sinn in einem Satz und Wahrheit in der Proposition ermöglichen. Aussagen verweisen immer auf assoziierte Gebiete, daher sind sie nicht losgelöst und universal verständlich. Es gibt keine Aussage, die keiner anderen folgt, sondern Aussagen bauen aufeinander auf, stehen zueinander im Widerspruch, oder verhalten sich in irgendeiner anderen Art und Weise zu anderen. Aussagen befinden sich somit unter ständiger Spannung ihres sie ermöglichen Aussagefeldes und ihres Formationssystems. Somit wird deutlich, dass der Diskurs eine empirische Menge von Aussagen ist, die demselben Formationssystem angehören. Die Aussage als »wiederholbare Materialität« ist eine logische Schlussfolgerung von Foucaults grundsätzlichem Forschungsziel: der Versuch, weder hermeneutisch noch strukturalistisch mit Diskursen umzugehen. Diskurse im Rahmen einer nicht teleologischen und nicht vom Subjekt strukturierten Geschichte trotzdem systematisch zu erfassen und auf dem »Niveau« der Diskurse selbst als Monamente archäologisch zu bearbeiten. Um nicht in das Ursprung-Ziel-Denken zu verfallen, welches in jedem Dokument jede Aussage einteilt in neu gegen alt, außergewöhnlich gegen herkömmlich, beschränkt sich Foucault auf die Eigenlogik des Diskurses selbst, bleibt auf dem Niveau des Wissensfeldes, das der Diskurs selbst instituiert und verweigert sich somit, jegliche Art von Niveau-Unterschied zwischen den Aussagen zu definieren. Gleichzeitig will er doch Diskontinuitäten und Kontinuitäten in ihrer *materiellen Praxis* beschreiben und geht auf eine verborgene Ebene zwischen Aussagen ein, die jedoch nicht dieselbe ist, wie die der Hermeneutik, die auf der Sinnebene angesiedelt ist. Sondern Foucault beschränkt sich auf materiell-praktische Ordnungs- und Unordnungsmuster, die Aussagefeldern zugrunde liegen.<sup>31</sup> Somit kommt er zu der etwas kryptischen Aussage: »Die Aussage ist gleichzeitig nicht sichtbar und nicht verborgen.«<sup>32</sup> Nicht verborgen ist sie, weil sie stets auf echt Geschriebenes, auf der Höhe des Diskurses beschränkt ist und gleichzeitig ist sie nicht sichtbar, weil die Aussage in ihrem Wesen die Existenzfunktion ist, die aus einer beliebigen Zeichenfolge einen Satz oder eine Proposition oder eine Ordnung (bspw. Tableau) macht.<sup>33</sup> Um die Aussage zu beschreiben, so wird nun auch der anti-transzendentale und anti-anthropologische Impetus klar, ist rein zu beschreiben – ohne Rückgriff auf »Objektives« oder auf Menschen –, welche Rolle sie in ihrem Existenz- und Ordnungssystem spielt. Die Analyse der Aussagen ist somit zentraler Teil der Diskursanalyse, da sie ihr jegliche transzendentale und anthropologische Stütze nimmt. Ist das autonome Subjekt erst einmal *getilgt*, so ist der Diskurs nicht mehr die alte *Überfülle* dessen, was es *eigentlich* sagen wollte, sondern eher die Knaptheit dessen, was tatsächlich gesagt wurde bzw. gesagt werden

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 115-172.

<sup>32</sup> Ebd., S. 158.

<sup>33</sup> Vgl. ebd.

›konnte‹. Die Diskursanalyse wird damit ihrer Exegese-Logik entrissen und wird bei Foucault zu einer Forschung über die Lücke, die Knappheit, die Grenze, das Sag- und Unsagbare. Das, was Paul Veyne später das *Rare* nennen wird. Wieso wurde ausgerechnet das gesagt und nicht der Rest der unendlichen Kombinationsmöglichkeiten der Sprache? Welches sind die Regelsysteme, welches die Modalitäten, welche die möglichen Strategien? Statt mit der Exegese des Reichtums macht sich Foucault als radikaler Positivist der Aussage daran, die Systematik dieser »Leere« zu beschreiben.<sup>34</sup> Erstmals hier deutet er auch eine Verknüpfung zwischen diesen Regel- und Ordnungssystemen an, die dem Einzelnen in einer Epoche ermöglichen eine Aussage zu tätigen und andere nicht, und zwischen der Macht und dem (politischen) Kampf in einer Gesellschaft

»erscheint [der Diskurs] als ein endliches, begrenztes, wünschenswertes, nützliches Gut, das seine Erscheinungsregeln, aber auch seine Aneignungs- und Anwendungsbedingungen hat. Ein Gut, das infolgedessen mit seiner Existenz [...] die Frage nach der Macht stellt. Ein Gut, das von Natur aus der Gegenstand eines Kampfes und eines politischen Kampfes ist.«<sup>35</sup>

Diese Aussageanalyse befreit – wie oben angedeutet – die Geschichtswissenschaft in Foucaults Augen von der Teleologie und der Beherrschung durch das souveräne Subjekt. Denn sie schreitet nie voran von einer Äußerlichkeit (des Geschriebenen) zu einer wie auch immer gearteten Innerlichkeit. Die Äußerlichkeit, die Regeln, Modalitäten, die Relationen und Organisation der Aussagen sind Foucault als einfache *Positivitäten* völlig genug. Die Aussage-Analyse versucht, keine Teleologie aufzufinden, keinen Sinn zu ergründen, keine Wiedergeburt von Gedanken, die in Texten schlummern, zu erwecken, kein sich Durchsetzen von Rationalität zu beschreiben, sondern sie will die *Positivität* der Aussagen einfangen. Entscheidend ist, dass Foucault ganz offen und direkt das ausspricht, was sich bei meiner Analyse seines Buches *Die Geburt der Klinik* herausstellte: Sein großes Anliegen ist es, eine Geschichtswissenschaft zu gründen, die auf der Höhe der Methoden der positivistischen Wissenschaften bestehen kann. Daher auch die Entlehnung spezifischer Methoden aus der Klinik, wie aus der Bichat'schen klinischen Anatomie für seine Geschichtswissenschaft. Er selbst nennt sich daher einen glücklichen Positivisten:

»Wenn man an die Stelle der Suche nach den Totalitäten die Analyse der Seltenheit, an die Stelle des Themas der transzendentalen Begründung die Beschreibung der Verhältnisse der Äußerlichkeit, an die Stelle der Suche nach dem Ursprung die Analyse der Häufungen stellt, ist man ein Positivist, nun gut, ich bin ein glücklicher Positivist [Hervorhebung N. A.], ich bin sofort damit einverstanden.

34 Vgl. ebd., S. 158-182.

35 Ebd., S. 175.

Plötzlich bin ich nicht mehr verärgert, daß ich mehrmals [...] den Terminus Positivität benutzt habe, um von fern das Knäuel zu bezeichnen, das ich zu entwirren versucht habe.«<sup>36</sup>

Die Archäologie ist das ständige Hervorholen des Archivs. Das ganze Knäuel der Positivitäten, die als System zur Formation und bruchartigen Transformation der Aussagen führen, ist das Archiv. Es ist das Gesetz dessen, was in einer Epoche sagbar und dessen, was zwar sagbar, aber nicht verständlich ist. Dieses hervorzuholen durch die Archäologie, ist Foucaults Ziel. Das Archiv ist rein empirischer Natur – es ist der Versuch, die Geschichte nicht als totalen Zufall und gleichzeitig nicht als von den Notwendigkeiten des Denkens, des Bewusstseins und der Transzendenzen zu verstehen. Aussage und Archiv – beides methodologische Antworten Foucaults auf das Problem, sich vom Subjektivismus und Anthropologismus des Strukturalismus zu lösen und sich gleichzeitig nicht der totalen Arbitrarität hinzugeben, sondern Strukturen auf einer anderen Ebene, auf einer Ebene zwischen den Wörtern und den Dingen, jenseits des denkenden Subjekts und der Transzendenz der Sprache oder der Essenz des Menschen zu finden.<sup>37</sup>

Das Archiv als Gesetz der Aussagen zu sehen, ermöglicht es, Geschichte als bruchartig und diskontinuierlich zu verstehen. Das Festhalten der Ideengeschichte an der Kontinuität sei ein Fehler, den er beseitigen möchte, um (in einem philosophischen Sinne) die letzte Unbegründetheit aller Sozialen zu bekräftigen:

»So wie Ihr es gebraucht, entwertet Ihr das Kontinuierliche. Ihr behandelt es als ein Stützelement, auf das sich alles übrige beziehen muß; Ihr macht aus ihm das erste Gesetz und die essentielle Schwere jeder diskursiven Praxis; [...] Die Archäologie beabsichtigt, diese Disposition umzukehren, oder vielmehr [...] das Kontinuierliche und das Diskontinuierliche gegeneinander auszuspielen: zu zeigen, wie das Kontinuierliche aufgrund derselben Bedingungen und nach denselben Regeln gebildet wird wie die Dispersion [...].«<sup>38</sup>

Das Archiv der eigenen Epoche zu beschreiben, ist jedoch nicht möglich, da es uns nicht transparent ist. Denn das Archiv besteht ja gerade in dem Gesetz dessen, was sagbar ist und was eben nicht verständlich gemacht werden kann. Die Subjekte sind diesem Archiv ausgeliefert – auch wenn es sich nicht um ein göttliches oder transzentales Gesetz handelt, sondern um eines, das durch die historischen Praktiken entsteht und durch diskursive Praktiken von Menschen am Leben gehalten und transformiert wird. Doch – und hier zeigt sich wieder, dass Foucaults Ansatz nicht nur Geschichte ist, sondern auch Philosophie – eine Diagnose vom

---

<sup>36</sup> Ebd., S. 182.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., S. 183-190.

<sup>38</sup> Ebd., S. 248f.

Archiv hat auch einen konkreten Einfluss auf unser Verständnis von unserer Gesellschaft:

»Sie stellt fest, daß wir Unterschiede sind, daß unsere Vernunft der Unterschied der Diskurse, unsere Geschichte der Unterschied der Zeiten, unser Ich der Unterschied der Masken ist. Daß der Unterschied, weit davon entfernt, vergessener und wiedererlangter Ursprung zu sein, jene Verstreitung ist, die wir sind und die wir vornehmen.«<sup>39</sup>

#### 4.1.4 Paul Veyne: Foucault, der radikale Positivist

Paul Veyne hat einen Essay über die Methode seines Freundes Michel Foucaults geschrieben. Das Buch mit dem Titel *Foucault: Revolutionierung der Geschichte*<sup>40</sup> und dessen Hauptaussage lobt auch Foucaults großer deutscher Kritiker, Jürgen Habermas<sup>41</sup>. Es ist ein Text, der meines Erachtens das Revolutionäre an Foucaults emanzipatorischen Wirken über drei Jahrzehnte auf den Punkt bringt. Jeder, der sich mit den Schriften von Foucault auseinandersetzt, merkt, dass es schwierig ist, Foucault einer wissenschaftlichen Disziplin zuzuordnen. Methodologisch jedoch arbeitet Foucault auf jeden Fall in irgendeiner Form historisch. Im Nachgriff zu seinen ersten drei Studien *Wahnsinn und Gesellschaft*, *Die Geburt der Klinik* und *Die Ordnung der Dinge* liefert er einen Versuch, seine methodologische Ausrichtung zu systematisieren. In der *Archäologie des Wissens* geht er tiefer auf die methodologischen Hintergründe ein – wie oben ausgeführt. Für Paul Veyne ist Foucault ein Revolutionär, weil er der erste »vollendete Historiker« ist, der erste radikale Positivist, welcher die Geschichte als positive Wissenschaft von allen »Ismen« und vor allem von jeglicher sie begründenden Rationalität befreit. Foucaults Diskurs sei nichts Sprachliches und keine »Wahrheit«, die hinter der vordergründigen Wahrheit liege, sondern der Diskurs sei eine tatsächliche und reale Praxis, welche aus Worten Dinge mache. Foucault will keine Geschichte der Ideologien, keine Geschichte der universellen Dinge (wie die der Gerechtigkeit oder des Staates) und ihre Veränderungen im Laufe der Jahrhunderte schreiben und auch keine Geschichte anhand universeller Idealtypen, sondern eine der realen diskursiven Praxis, welche die Dinge, die Ideologien und die Worte hervorbringt. Anstatt historisch universell einzuordnen, komme es

39 Ebd., S. 190.

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

41 »Ich glaube, daß Paul Veyne die eigentliche Intention seines Freundes trifft, wenn er Foucault als den ›Historiker im Reinzustand‹ beschreibt, der nichts anderes will, als stoisch zu sagen, wie es gewesen ist [...].« Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

Foucault darauf an, die konkrete diskursive Objektivierung freizulegen. »Wie werden Machtgefüge konstituiert?«, »Wie entstehen Subjekte und Staaten?«, was ist die diskursive Praxis, was ist der (sozial-)geschichtliche Hintergrund hinter den Objektivierungen, die uns als natürliche Dinge erscheinen, es jedoch nicht sind?<sup>42</sup>

»Unser Irrtum besteht darin, an den Staat oder die Staaten zu glauben, statt die Praktiken zu erforschen, die jene Objektivierungen auswerfen, die wir für den Staat oder Spielarten des Staates halten.«<sup>43</sup>

Veyne bringt das Beispiel der Gladiatorenkämpfe an, welche historisch bei den neuen christlichen Kaisern Roms im 4. Jahrhundert nach Christi Geburt schubweise verschwinden. Woran liegt das? An der christlichen Nächstenliebe? An einer neuen Moral im Volke? Veyne, der selbst ein Buch darüber geschrieben hat, muss hier nach der Lektüre Foucaults eingestehen, dass auch er wohl Unrecht hatte, als er dies auf ein Kalkül der Regierenden in ihrem Verhältnis zu den Regierten führte. Dieser Wandel kam auch nicht durch eine neue Moral, sondern aufgrund einer neuen Machttechnik, welche den Kaiser nicht mehr als Hirten und das Volk als Herde, sondern den Kaiser als Vater und das Volk als Kinder konstituierte. Einer Herde soll man geben, was sie will und braucht, damit möglichst alle überleben, Kinder hingegen muss man vor einer Verrohung der Sitten schützen – immerhin hat man eine pädagogische Verantwortung. Die neuen Kaiser, so Veyne, haben nicht bewusst abgewogen und sind aus moralischen Erwägungen zu diesem Schluss gekommen, sondern weil ihre Rolle als die des Kindsvaters objektiviert wurde, war es für sie das *Natürlichste* der Welt, diese Spiele zu verbieten. Gladiatorenkämpfe verschwanden nicht wegen Bewusstsein und Ideologie, sondern wegen einer neuen Machttechnologie, eine neue Praktik, die Macht und Politik objektivierte und mit ihrem eigenen *Naturalismus* auftrat. Unter den neuen Bedingungen der Macht erschien es als Natürlichstes der Welt. Hintergrund ist eine Akzentverschiebung in der Pastoralmacht, wie sie Foucault nennt.

Es gibt keine Dinge, sondern nur diskursive Praktiken, die ganz real durch hegemoniale Relationen in jeder Epoche Objekte hervorbringen, die als »natürlich« und als »wahr« gelten, das ist für Veyne Foucaults Hauptbotschaft.<sup>44</sup> Auf das konkrete Beispiel des Wahnsinns gemünzt heißt das:

»Der Wahnsinn existiert nur als Gegenstand in einer Praktik und durch eine Praktik, aber diese Praktik ist selbst nicht der Wahnsinn.«<sup>45</sup>

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

43 Ebd., S. 39f.

44 Vgl. ebd., S. 9-30.

45 Ebd., S. 49.

Foucault, so Veyne, ist der Philosoph der Negation des natürlichen Gegenstands. Klar existieren für Foucault verschiedene Verhaltensmuster, die, wenn sie von einem neutralen Beobachter von einem anderen Planeten betrachtet würden, als verschieden vom Durchschnitt der Menschen abweichend erkannt werden könnten. Und auch neurobiologisch gibt es bei manchen Menschen Anomalien. Foucault ist nun kein Relativist für Veyne, der behauptet, den Wahnsinn gebe es nur aus einem bestimmten Betrachtungswinkel, für andere sei der Wahnsinn eben Wahrsagerei oder Ähnliches. Nein Foucault geht einen Schritt weiter, für ihn existiert der Wahnsinn *als natürlicher Gegenstand* nicht. Für ihn existiert die Materie, existieren die neurobiologischen Muster, aber der Wahnsinn und alle durch das Bewusstsein begreifbaren Dinge *existierten erst durch den Akt der Objektivierung*. Der Wahnsinn existiert nicht *an sich*, sondern nur *im Akt der Relation, also der Objektivierung*. Philosophie und Geschichte verschränken sich daher bei Foucault, denn die Geschichte wird zunehmend die positive Geschichte von dem, was Menschen zu jedem Zeitpunkt als »Wahrheit« erachteten und von den Kämpfen um diese »Wahrheit«.<sup>46</sup> Darin liegt der genealogische Blick. Geschichte und somit auch gesellschaftliche Wahrheiten drehen sich eben nicht um die unendliche Fülle der Sprache, welche stets vibriert und nie festlegbar ist, wie das die Strukturalisten um Lacan behaupten würden, sondern sind Ergebnis von etwas *Rarem*. Und zwar bestehen sie aus realen Verknappungen, realen Relationen, realen Objektivierungen, die Wahrheit im Diskurs konstituieren. Das Grundproblem, dem Foucault entgehen will, ist das des Bewusstseins. Unser Bewusstsein, mit dem wir Dinge betrachten, ist nämlich selbst ein Ding, das aus einer spezifischen Relation heraus objektiviert wird. Hierin liegt letztlich Foucaults Pointe, so Veyne. Foucault geht es um eine vorbegriffliche *Realität*, welche historisch geworden ist, und die dem Bewusstsein eben nicht ohne weiteres bewusst ist. Foucault behauptet dabei gleichzeitig nicht, es gebe eine »heimliche«, »verdeckte«, zweite »Wahrheit«, sozusagen die große Weltlüge, die dechiffriert werden müsse. Sondern es handelt sich vielmehr um eine reale Praxis, eine unterhalb des Bewusstseins liegende Ebene der realen Relationen, die zu erkennen es eines bestimmten positivistischen Blickes benötigt. Es geht um den Blick auf die grammatische Struktur unserer Kultur, derer wir uns nicht bewusst sind, aber die trotzdem wirkmächtig ist. Genau, wie der Löwe nicht begreift, was es bedeutet, wie ein Löwe zu handeln, der aber trotzdem handelt, wie ein Löwe von Natur aus handelt, so handelt ein König zu einer Zeit als ein Hirte, als sei es natürlich und zu einer anderen Zeit als Vater, weil das »normal« ist. Letztlich ist Veynes These, dass man die Archäologie vor dem Hintergrund der Genealogie lesen muss, wie Foucault es in den 1970er Jahren bspw. in der *Geschichte der Gouvernementalität* auch tut. Macht ist der Name für eine gesellschaftliche Situation und Ergebnis ge-

---

46 Vgl. ebd.

sellschaftlicher Kämpfen. Und die Gouvernementalität, auf die Veyne hier anspielt, ist das aus diesen Kämpfen entstehende Paradigma des Regierens.

Es geht Foucault um den Überhang einer Struktur, die jedoch keine rein sprachliche sein kann (da die Sprache selbst eines dieser Dinge ist, die von der Grammatik der Kultur abhängig ist), ein Überhang einer historisch gewordenen Machtstruktur über den Einzelnen. Diese Strukturen sind letztlich Machtstrukturen der Verknappung, die historisch durch diskursive Praktiken so-und-nicht-anders geworden sind.<sup>47</sup> *Wir sind in eine Welt historisch gewordener Machtstrukturen hineingeboren worden, die uns nicht direkt bewusst, sondern uns als die Grammatik unserer Kultur verborgen sind.* Für Veyne ist Foucaults Hauptanliegen somit die Disqualifizierung jeglicher Rationalität.

»Foucault versucht nicht, aufzudecken, daß es einen ›Diskurs‹ oder gar eine Praktik gibt: er sagt, daß es keine Rationalität gibt. Solange man glaubt, daß der ›Diskurs‹ eine Instanz oder Basis ist, solange man sich fragt, welche Kausalbeziehung diese Instanz wohl zur gesellschaftlichen oder ökonomischen Entwicklung unterhalten könnte oder ob Foucault nicht eigentlich eine ›idealistische‹ Form der Geschichte betreibt, solange hat man noch nicht verstanden. Die Bedeutung Foucaults liegt gerade darin, daß er weder Marx noch Freud nacheifert: er ist kein Dualist, er hat nicht den Anspruch, der Erscheinung die Realität entgegenzusetzen. [...] Die Realität entkleiden, um sie zu sezieren und zu erklären, ist eine Sache, eine andere und naivere Sache ist es zu glauben, hinter ihr sei eine zweite Realität verborgen, von der aus sie ferngesteuert wird und die sie erklärt.«<sup>48</sup>

Was meint Veyne konkret damit, dass es für Foucault »keine Rationalität gibt«? Kurz gesagt: Die universelle Rationalität gibt es nicht, eine von der aus man »objektiv« Diskurse untersuchen könnte, Rahmen der Vernunft, welcher zu allen Zeiten gleich sei und den Verlauf der Geschichte eindeutig determiniert oder auch eine Rationalität, die naturalistisch im Menschen angelegt ist und die uns als Richtschnur dienen könnte (Anthropologie, Naturalismus, Rationalismus etc.), gibt es nicht. Jegliche Rationalität ist Basis und eben auch Ausfluss zugleich von diskursiven Prozessen der Objektivierung und somit total contingent. Genau wie Foucault die philosophische Frage nach wahr und falsch bzw. gut und böse jeglichem universellen Maßstab entzieht, so unterläuft er jegliche Rationalität – nicht nur die der Moderne – als fabriziert durch Machtbeziehungen verknappete diskursive Objektivierungen, die uns als Grammatik unserer Kultur zugrunde liegt. Foucaults Ziel ist es, eine Geschichtsschreibung zu etablieren, die alles tilgt, was eine universale Rationalität impliziert, um dem Anspruch des radikalen Positivisten gerecht zu werden. Wie er in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* schreibt,

---

47 Vgl. ebd.

48 Ebd., S. 76f.

verortet sich Foucault mit Nietzsches Worten *Jenseits von Gut und Böse* und von wahr und falsch im Sinne der Bewertung des »Sinnes« der Geschichte von einem normativ objektiven Punkt aus. Aber er bewegt sich auch jenseits der Vorstellung metaphysischer Triebkräfte der Geschichte. Foucault steht letztlich auf einem sehr physischen Standpunkt seiner Geschichtsschreibung. Die Vernunft, so hat Foucault es in jenem Aufsatz so treffend zusammengefasst, sei »auf ganz und gar ›vernünftige‹ Weise [entstanden], nämlich durch einen Zufall. [...] Am geschichtlichen Anfang der Dinge stößt man nicht auf die noch unversehrte Identität ihres Ursprungs, sondern auf Unstimmigkeit und Unterschiedlichkeit.«<sup>49</sup> Am Anfang war nicht das Wort; am Anfang war der Kampf. Daher darf die Aufgabe der »wirklichen Historie« es auch nicht sein, nach »Ursprüngen« oder »Herkunft« von Werten und Wissen zu suchen, da beide Konzepte eine organische Entwicklung oder einen Fortschritt in Verwandtschaftsverhältnissen implizierten. Foucault will mit Nietzsche all diese versteckten überzeitlichen Stabilisatoren unseres abendländischen Denkens »zerschneiden«. Denn sie versperrten den Blick darauf, dass unsere ganze Kultur zufälliges Ergebnis vieler Kämpfe ist. Daher soll die Genealogie, wie Foucault seine Methode später bezeichnen wird, den »Entstehungsherd« unseres Wissens und unserer Wahrheiten auf den Schauplätzen der Schlachten und der unendlichen Kämpfe sichtbar machen. Und diese Kämpfe, so widerspricht Foucault wohl Kant und Hegel, seien keine, die einem friedlichen oder bürgerlichen Endzustand zuliefen, sondern die idealistischen Kategorien des Fortschrittes (wie etwa Freiheit, Autonomie, Gemeinwohl etc.) seien selbst nur rückwirkende Rationalisierungen und »Verrechtlichung« der aus dem »Chaos« der Kämpfe entstandenen dauerhaften Ordnungen der Gewalt. Genealogie ist die wirkliche Historie, welche die Gewalt in der ›rationalem‹ Ordnung sichtbar macht. Näheres hierzu wurde in Kapitel 2 über die Geschichtsphilosophie ausgeführt.<sup>50</sup>

»Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf voran, bis sie zu einer universellen Gegenseitigkeit fände, in der die Regeln für immer an die Stelle des Krieges träten; sie fasst jede dieser Gewalttätigkeiten in ein Regelsystem und bewegt sich so von einer Herrschaft zur anderen.«<sup>51</sup>

Nahtlos an diesen Punkt wird das Kapitel 5 über den Krieg anschließen. Denn es zeigt sich hier, dass Foucault mit Veyne betrachtet tatsächlich ein »Positivist« ist. Er stellt die diskursiven Praktiken in den Mittelpunkt, um der Metaphysik und all ihren Entsprechungen in der Geschichtsschreibung zu entkommen. Der »Preis« ist

49 Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Stingelin, Martin (Hg.): absolute Michel Foucault, Freiburg: orange Press 2009, S.100.

50 Vgl. ebd., S. 98-117.

51 Ebd., S. 104.

jedoch, dass Foucault einem ganz anderen Essenzialismus verfällt: einem radikalen Bellizismus (vgl. Kapitel 6).

#### 4.1.5 Die kalte Rationalität der Moderne und der Wahnsinn

Michel Foucaults Dissertationsschrift *Wahnsinn und Gesellschaft* (frz. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*) ist, so schreibt Philipp Sarasin zurecht, eine sechshundertseitige Abrechnung mit der Psychologie als positive Wissenschaft und mit ihren »objektiven« Untersuchungsgegenständen. Geisteskrankheit, Störungen des Bewusstseins und andere Gegenstände der modernen Psychologie betrachtet Foucault aus einer archäologischen Perspektive. Wie in Kapitel 4.1.4 erläutert, schreibt er eine alternative Geschichtsschreibung des Wahnsinns im Abendland. Wahnsinn betrachtet er dadurch nicht nur als natürliche Erfahrung, sondern beschreibt vor allem die diskursiven Praktiken, die sie hervorbrachte. Das, was seit dem Mittelalter als Wahnsinn und Unvernunft (*folie et déraison*) diskursiv gefasst wird, ist für Foucault erst einmal Möglichkeit des Ausdrucks des *vitalen Lebens*. Der Einzelne, so Foucault, habe die radikale Wahl, sich der Vernunft zu beugen oder nicht. Die moderne Psychologie, so argumentiert er, mache erst im 18. Jahrhundert durch ein fundamentales »Schweigen« aus dieser Option der Verweigerung der Vernunft die Geisteskrankheit. Foucault versucht sich an einer Herausarbeitung einer Syntax des Wahnsinns durch seine archäologische Arbeit. Er arbeitet heraus, wie Wahnsinn in der Sprache der Vernunft objektiviert wurde. Die Moderne zeichne sich im Abendland dadurch aus, dass sie eine radikale Trennung einführe zwischen *raison* und *déraison*, zwischen Vernunft und Unvernunft und dass sie Letztere in Anstalten wegsperrte. Entscheidend, so Philipp Sarasin, sei, dass Foucault mit phänomenologischen Gedanken, wir seien in eine Welt geboren, in der objektiver Sinn überall um uns herum gegeben ist, bricht. Foucault deckt die formalen Bedingungen auf, die Sinn überhaupt erst diskursiv ermöglichen. Auch für Jacques Lacan ist Wahnsinn eine Urform des Sprechens, die nicht darauf angelegt ist, sich erkennbar zu machen, also nicht intersubjektiv ist. Wahnsinn ist aus der psychoanalytischen Warte der Verzicht des Rekurses auf einen Nullpunkt, auf das *nom-du-père/non-du-père* (Namen des Vaters, Nein des Vaters). Das Nein zum Begehrten des männlichen Kindes zur Mutter, das ist der erste Signifikant, dem sich das Subjekt unterwerfen müsse, um in die Sprache der Gesellschaft einzutreten. Ähnlich wie Foucault, so sieht auch Lacan die Möglichkeit des Subjekts, frei zu entscheiden. Bei Foucault scheint hier eher eine Art Vitalismus, eine Rebellion des nackten Lebens, des Körpers, sich der Macht, die durch die verborgene machterfüllte Grammatik einer jeden Kultur hindurch wirkt, zu entziehen. Foucault interessiert sich für das Zwangsverhältnis, welches das Subjekt konstituiert, indem es gezwungen wird, »Wahrheit« über sich zu sprechen. Wahnsinn, so meint der junge Foucault, bedeutet Freiheit; es sei die radikale Freiheit des Subjekts, sich dem Zwang auszusetzen

oder nicht. Lange Zeit bleibt dieses Freiheitspotenzial des Wahnsinns in Foucaults Denken eine nicht »lebbare«, aber denkbare Art der Befreiung von der Macht. Davor wird sich Foucault später in der *Archäologie des Wissens* wieder distanzieren im Sinne einer Geschichtsschreibung, die sich von natürlichen Dingen völlig absetzen wird. Trotzdem, denke ich, wird dieser Aspekt des Vitalismus später für Foucaults Körper-Orientierung und sein Machtverständnis noch entscheidend sein.<sup>52,53</sup>

Der Wahnsinn ist diskursiv zur Grenze des modernen Denkens erhoben worden. Er ist im historischen Sinne die Grenze des Denkens. Die Rationalität, welche die Bourgeoisie sozialgeschichtlich mit sich brachte, basierte auf jenem Ausschluss des objektivierten Wahnsinns. Das »Soziale«, die »Gesellschaft« dieser Moderne beginnt für Foucault mit einem radikalen Trennstrich, mit dem *Schweigen* zwischen Vernunft und Wahnsinn. Der Nullpunkt erscheint hier als eine Art ursprünglichem Gemurmel der Sprache, ohne Autor und Subjekt, das sich zu erkennen gibt. Das Soziale setzt ein mit dem Ausschluss dieser Sprache des Wahnsinns, und mit der Etablierung der Sprache der Vernunft. Es gibt somit historisch im Rahmen des

52 Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 15-23.

53 Diesen vitalistischen Gedankengang des »natürlichen Wahnsinns« wird Foucault mit seinem vierten großen Buch *Archäologie des Wissens* wieder fallenlassen. Dort schreibt er in seiner methodologischen Rekonstruktion seiner bisherigen Arbeit zu den Formationsregeln eines Diskurses: »Man versucht nicht zu rekonstruieren, was der Wahnsinn selbst gewesen sein konnte, so wie er sich vielleicht zuerst in einer ursprünglichen, fundamentalen, dumpfen, kaum artikulierten Erfahrung gegeben hat, und so wie er dann wohl von den Diskursen und dem verdrehten, oft listigen Spiel ihres Verfahrens organisiert (übertragen, deformiert, travestiert, vielleicht zerstört) worden ist. [...] In einem Wort, man möchte sich gänzlich der ›Dinge‹ enthalten; sie ›entgegenwärtigen‹ ihre reiche, schwere und unmittelbare Fülle verbannen, aus der man gewöhnlich das Ur-Gesetz eines Diskurses macht, der sich davon nur durch Irrtum, Vergessen, Illusion, Unwissenheit oder Trägheit der Meinungen und der Traditionen oder auch durch den vielleicht unbewußten Wunsch, nichts zu sehen und nichts zu sagen, fernhalten würde«. Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 71f.

Doch trotzdem scheint hier im Wirken des jungen Foucault eine vitalistische, lebensphilosophische Erfahrung auf, die auf einer gewissen Ebene sein ganzes Werk durchzieht. Habermas weist in seiner Vorlesungsreihe *Der philosophische Diskurs der Moderne* meines Erachtens zunächst darauf hin, dass dieser Vitalismus entscheidend für das Machtverständnis des Foucault des *Der Wille zum Wissen* sein wird. Habermas sagt hierzu: »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 den 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.« Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 334f.

Man müsste der Liste der Gewalttaten gegen den Körper, die Habermas hier anführt, eben noch die aus *Wahnsinn und Gesellschaft* hinzufügen.

Diskurses eine »Stunde null«, in der die Vernunft durch den Ausschluss des Wahnsinns konstituiert wurde. Die Psychologie hat den Wahnsinn als Gegenstand des Ausschlusses der Vernunft konstruiert. Foucaults radikale These in *Wahnsinn und Gesellschaft* ist folglich, dass Vernunft und Wahnsinn diskursiv gemacht sind. Schon mit diesem ersten großen Werk zeigt sich Foucaults aufklärungskritischer Impetus: Die abendländische Vernunft sei eine »Struktur der Ablehnung« des Wahnsinns, die aus dem Sieg über den Wahnsinn hervorgegangen sei. Sie sei eine kalt beobachtende, einsperrende Vernunft und sie sei zutiefst bürgerlich, weil sie sich von der Nützlichkeit her definiert. Sie definiert den Wahnsinn als »absence d'œuvre«, als »Fehlen einer Arbeit«.<sup>54</sup> Wahnsinn, so folgert Foucault, werde diskursiv als das Gegenteil der bürgerlichen *ratio* konstituiert, weil sie nicht produktiv und einem Individuum zurechenbar sei.<sup>55</sup>

Foucault zeichnet in *Wahnsinn und Gesellschaft* vom Mittelalter bis in das 20. Jahrhundert die Stellung des Wahnsinns nach. Während im Mittelalter Wahnsinn als andere Seite der Kultur in der Mitte der Gesellschaft akzeptiert war, so war er es in der Renaissance schon deutlich weniger, jedoch in Kunst und Kultur wahrnehmbar. Erst in der Klassik (*l'âge classique*), wie er am Beispiel René Descartes' aufzeigt, gibt es einen Gewaltakt, der die Stimme des Wahnsinns diskursiv zum Schweigen bringt. Für Foucault ist es kein Zufall, dass gleichzeitig in Paris die erste große Anstalt für Geisteskranke öffnet und Gefängnisse und Anstalten zu Orten werden, an denen der Wahnsinn eingesperrt wird. Foucault hebt den Fakt hervor, dass bis zu einem Prozent aller Pariser als Libertins oder Arbeitsscheue in den Anstalten eingesperrt waren. Für Foucault ein Indiz für den Sieg eines neuen Diskurses der kalten, bürgerlichen Vernunft. Foucaults These der großen Einsperrung wird von vielen Historikern bezweifelt und infrage gestellt. Trotzdem ist Folgendes an Foucaults Geschichte der Psychologie als moderner Wissenschaft äußerst fruchtbar: Die Geschichte der Psychologie erscheint nicht mehr als Fortschritt der Humanität, sondern schon in diesem frühen Stadium aus einer genealogischen Machtperpektive.<sup>56</sup>

Das ist Foucaults teilweise unterschätzter Beitrag zur Medizingeschichte, wie ihn auch Christof Goddemeier in seinem Artikel *Wahnsinn ist keine Krankheit* im Deutschen Ärzteblatt zusammenfasst:

»Für Foucault ist der Wahnsinn keine Krankheit, ja, für sich allein genommen nicht einmal real. Er behandelt ihn ausschließlich als Paar aus Vernunft und Unvernunft. Gemäß Friedrich Nietzsches Diktum ›Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen‹, gilt eine Aussage bloß für eine bestimmte Perspektive. Derart in-

<sup>54</sup> Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 11.

<sup>55</sup> Vgl. Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg: Junius 2005, S. 24-29.

<sup>56</sup> Vgl. ebd., S. 30f.

spiriert, spricht Foucault in seinem Werk eher als genealogischer Philosoph und nicht als Historiker, etwa wenn er den Nullpunkt einer »undifferenzierten Erfahrung des Wahnsinns« unterhalb der Geschichte verortet.<sup>57</sup>

Relevant für Foucaults späteres Werk ist, wie sich Foucault der Geschichte der Psychologie annähert, was wiederum viel über sein Verständnis von Wahrheit und Vernunft aussagt. Es gibt für ihn kein »Wesen« und keine feststehende »Identitäten«, es gibt nicht einmal »den Wahnsinn« objektiv. Schon in seiner Herangehensweise an die Geschichtsschreibung zeigt sich, dass Realität und Wahrheit nicht trennbar sind von der Macht. Wahnsinn und Vernunft sind dialektisch aufeinander bezogene Formen der Erfahrung. Beide haben sich historisch entwickelt. *Wahnsinn und Gesellschaft* ist Foucaults Projekt, die Stunde null der Geschichte vom Wahnsinn zu finden, welche durch den Sieg der Vernunft, durch die Macht der Vernunft seit dem klassischen Zeitalter durch ein Schweigen verdeckt wurde. Daher auch der deutsche Untertitel zu *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. In seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe 1960 schreibt er schon im dritten Satz über sein Vorhaben:

»Die Geschichte dieser anderen Art des Wahnsinns ist zu schreiben, – dieser anderen Art, in der die Menschen miteinander in der Haltung überlegener Vernunft verkehren, die ihren Nachbarn einsperrt, und in der sie an der gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns einander erkennen. Wir müssen den Augenblick dieser Verschwörung wiederfinden, bevor er im Reich der Wahrheit endgültig errichtet und durch den lyrischen Protest wiederbelebt worden ist. Man muß in der Geschichte jenen Punkt Null der Geschichte des Wahnsinns wiederzufinden versuchen, an dem der Wahnsinn noch undifferenzierte Erfahrung, noch nicht durch eine Trennung gespaltene Erfahrung ist.«<sup>58</sup>

Die Geschichte der »gnadenlosen Sprache des Nicht-Wahnsinns«, die Menschen dazu veranlasst ihren Nachbarn einzusperren, das ist das Provokante an Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft*. Für ihn sind Psychologie und Medizin kein Fortschritt per se. Zwischen den beiden objektivierten Lebensrealitäten des Menschen, zwischen Wahnsinn und Vernunft, ist ein machtbesetztes Schweigen zugunsten der Vernunft eingetreten. Der vernünftige Mensch spricht nicht mehr mit dem Wahnsinnigen, sondern redet *über* ihn mittels der modernen Psychologie.

»Die Sprache der Psychiatrie, die ein Monolog der Vernunft *über* den Wahnsinn ist, hat sich nur auf einem solchen Schweigen errichten können. Ich habe nicht

<sup>57</sup> Goddemeier, Christof: Wahnsinn ist keine Krankheit, in: Deutsches Ärzteblatt, Jg. 108, Heft 33, 2011, S. A1736.

<sup>58</sup> Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 7.

versucht, die Geschichte dieser Sprache zu schreiben, vielmehr die Archäologie dieses Schweigens.“<sup>59</sup>

»Die Geschichte des Wahnsinns schreiben, wird also heißen: eine Strukturuntersuchung der historischen Gesamtheit – Vorstellungen, Institutionen, juristische und polizeiliche Maßnahmen, wissenschaftliche Begriffe – zu leisten, die einen Wahnsinn gefangenhält, dessen ungebändigter Zustand in sich selbst nie wiederhergestellt werden kann. Da uns jene unzugängliche, ursprüngliche Reinheit fehlt, muß die Strukturuntersuchung zu jener Entscheidung zurückgreifen, die Vernunft und Wahnsinn gleichzeitig trennt und verbindet. Sie muß versuchen, den ständigen Austausch, die dunkle, gemeinsame Wurzel und die ursprüngliche Gegeneinanderstellung zu entdecken, die ebensosehr der Einheit wie der Opposition von Sinn und Irrsinn einen Sinn verleiht.«<sup>60</sup>

Sinn gibt es nicht ohne den kontrastierenden Raum des Unsins, Vernunft nicht ohne Wahnsinn. Die scheinbare Opposition Sinn-Irrsinn/Vernunft-Wahnsinn erweist sich in *Wahnsinn und Gesellschaft* als Einheit zugleich. Das ist wohl die erkenntnistheoretische Hauptaussage von *Wahnsinn und Gesellschaft*. Damit der moderne Mensch in sich selbst Wahrheit verorten kann, wird eine Trennung zwischen Vernunft und Wahnsinn gezogen. Damit ist der Wahnsinn jedoch im Zentrum der modernen Rationalität aufgehoben.<sup>61</sup> Denn der Wahnsinn ist der Entzug von Sprache, Vernunft und Moral, weshalb eine Kritik der Vernunft immer auch von der Konstitution des Wahnsinns ausgehen müsse.<sup>62</sup> Wie Paul Veyne über Foucaults Methode schrieb, lässt sich hier am Beispiel des Wahnsinns festhalten: Foucault schreibt keine Geschichte über *existierende natürliche Dinge*, sondern er schreibt über den Akt, in dem Dinge existieren. Den Wahnsinn gibt es nicht *an sich*, die Praktik der kalten, einsperrenden Rationalität der Bourgeoisie, welche den Wahnsinn diskursiv von der Vernunft mit einem Schweigen trennt, die existiert hingegen schon. Dinge existieren nur *in actu* – wir müssen diesen vorbegrifflichen Akt aus all den Ismen, aus all den Ideologien usw. herausschälen, um positivistisch zu sehen, wie es *wirklich* ist. Und auch hier deutet Foucault darauf hin, dass die Setzung der Unterscheidung zwischen Vernunft und Unvernunft ein Akt der Gewalt ist.

---

59 Ebd., S. 8.

60 Ebd., S. 13.

61 Vgl. Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 15.

62 Vgl. Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius 2005, S. 37f.

#### 4.1.6 Zwischenfazit: Rationalität als diskursive Praktik und Ausdruck von Kämpfen

Für meine Forschungsfrage lässt sich also nach dieser Analyse der Rationalität in Foucaults archäologischem Blick festhalten:

*Erstens* stellt Foucaults genealogisches Denken einen Angriff auf die Geltung jeglicher universalen Rationalität dar. Was als vernünftig gilt, ist nicht logisch herzuleiten oder metaphysisch gegeben, sondern bewegt sich *jenseits von Gut und Böse*, ist also mit Nietzsche gesprochen Ausdruck eines historischen Apriori. Und es ist Ausdruck eines Gewaltaktes. Alles Denken basiert auf Macht/Wissen-Korrelaten, die sich im Denken, Sprechen und Schreiben innerhalb und außerhalb von Institutionen als *diskursive Polizei* äußern. Eine der fundamentalen Kategorien jener *diskursiven Polizei* ist wohl die Vernunft. Unser heutiges Wissen über den »richtigen Umgang« mit Gefangenen oder psychisch Kranken entspringt keiner *zeitlosen* Vernunft, sondern ist Ausdruck historischer Machtstrukturen und dadurch relativ. Foucaults kritische Grundhaltung ist somit als Genealogie des Wissens aufzufassen: als Aufdecken der historischen Zufälle, Widersprüche und Diskontinuitäten hinter heutigem Wissen und heutigen Strukturen. Die Kritik besteht in der Nietzschanischen *Entlarvung*. Wie schon eingangs zu dieser Arbeit erläutert, folgt die vorliegende Studie der Perspektive des Foucault der 1970er Jahre, seine Archäologie vor dem Hintergrund der Genealogie zu verstehen.

*Zweitens* entlarvt Foucault ganz konkret jene spezifische Vernunft, welche sich in der Moderne herausgebildet hat als ein kaltes und grausames Macht/Wissen-Korrelat, das strategisch darauf begründet liegt, das Anormale bzw. das Andere einzusperren, um das Normale hervorzubringen.<sup>63</sup> Auch wenn Foucault in seinen Hauptwerken selbst nicht auf das Politische eingeht, so lässt sich doch festhalten: Für Foucault kann das Politische nicht auf Verständigung basieren, da jegliche gemeinsame Rationalität ausgeschlossen ist, auf deren Basis eine solche vonstattengehen könnte. Alle »Dinge« existieren nur aufgrund von realen diskursiven Praktiken – sie werden hervorgebracht durch die unserem Bewusstsein verborgene grammatische Struktur unserer Kultur – diese ist Ausdruck des historischen Apriori, welches wiederum Ergebnis unendlich vieler Kämpfe ist. Eine autonome Vernunft, anhand derer wir universell und objektiv moralische oder politische Probleme lösen könnten, ist somit ein für alle Mal suspendiert. Das Kant'sche Argument, man könne einen praktischen Imperativ als Maxime jeglichen Handelns aus der jedem vernünftigen Wesen gegebenen Eigenstruktur der Autonomie, des logischen Denkens und der Gegenseitigkeit ableiten, diskreditiert Foucault hiermit.

---

63 Diese disziplinäre Logik wird Michel Foucault in seiner machtanalytischen Phase spätestens in *Überwachen und Strafen* noch genauer in ihren Effekten für die Subjektivität ausführen.

Kants Argument muss für Foucault als naturalistischer Versuch erscheinen, der eine Vernunft als *natürlich* darstellt, welche auf ›Dingen‹, wie etwa der Autonomie und der beinahe transzendentalen Menschenwürde basiert, die allesamt in *Wirklichkeit* Effekte diskursiver Praktiken einer naturwissenschaftlich geeichten und vom Blick der Bourgeoisie durchzogenen Moderne sind. Rationalität gibt es nur noch in Diskursen, sie gilt nicht universell und es gibt keinen erhöhten, ruhenden Punkt mehr, von dem aus man das Plateau des Denkens und des Wissens überblicken könnte. Kants Strahlen einer universalen Rationalität weichen dem Kaleidoskop mit seinen Myriaden an möglichen Rationalitäten, die von nichts anderem abhängen als der historischen Objektivierung durch diskursive Praktiken und somit letztlich historisch konstituierter Macht. Das Wichtige ist jedoch, dass diese historischen Objektivierungen, diese sedimentierten Praktiken, die sich stets erneuern, diese grammatische Struktur unserer Kultur zwar unserem Bewusstsein verborgen ist, jedoch mit dem positivistisch-gereinigten Blick des Archäologen Schicht für Schicht als ›episteme‹, als Archiv der Epoche an das Tageslicht gebracht werden können.

Aus Foucaults Werk selbst wird nicht final deutlich, ob er alle Werte entweder aus philosophischen Gründen einer *Ent-Cartesianisierung* des Humanismus relativiert, ob er nur den liberalen Begriffsrahmen aus strategischen Gründen disqualifiziert oder ob er ihn gänzlich als Verschleierung von Herrschaft auch normativ disqualifiziert.<sup>64</sup> Entscheidend ist für die vorliegende Arbeit, dass Foucault uns keinen festen Ansatzpunkt dafür gibt, wo er normativ steht. Sein Werk lässt, so Nancy Fraser, eine Lesart zu, welche dem spezifisch aufklärerischen Impetus der Vernunft und Autonomie in einer antimodernen Schlagrichtung den Boden entzieht. Aus dieser Perspektive könnte man Habermas provokante und abwertend gemeinte These, Foucault sei ein weiterer Jungkonservativer, wie etwa Ernst Jünger, zwar nicht umstandsfrei bestätigen, denn bei Foucault finde man viele Ansätze, die einer dialektischen Kritik der Moderne das Wort reden, doch man könne Foucaults Werk auch als radikal ablehnend-antimoderne Kritik lesen.<sup>65</sup> Die vorliegende Arbeit hat im vergangenen Kapitel argumentiert, dass Foucaults immanente Lesart (also Foucault als konstruktiver Kritiker der Aufklärung) nicht so überzeugende Anhaltspunkte in seinem Werk findet wie die, dass Foucault zwar im Gegensatz zu den Jungkonservativen (Konservative Revolution) und Nietzsche kein eigenes normatives Alternativ-Ideal hat, er jedoch den liberalen Begriffsrahmen außer Kraft setzt. Ob nun zur Stärkung desselben oder in antimodernistischer Haltung, bleibt unklar. Klar ist jedoch geworden: Jede Vernunft erscheint in Foucaults Blick als

---

<sup>64</sup> Vgl. Fraser, Nancy: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 56-85.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 82f.

Ausdruck einer Ordnung und jede Ordnung ist Ausdruck und Verschleierung einer Setzung durch eine Gewalttat – hinter jeder noch so freiheitlichen Ordnung schlummert die gewaltvoll gesetzte Herrschaft. Vernunft kann somit nie objektiv sein, nie unvoreingenommen, nie gemeinsamer Ausgangspunkt für emanzipative Politik, denn sie ist Ergebnis einer Unterwerfung der Einen unter die Anderen und perpetuiert diese.

## 4.2 Der Angriff auf die Rationalität II – Ernst Jünger

### 4.2.1 Über die Schwelle der Rationalität des Bürgertums

Das Thema der Vernunft behandelt Jünger in seinem Essay *Der Arbeiter* in den Kapiteln 13, 14 und 15 mit der Zwischenüberschrift: *Der Einbruch elementarer Mächte in den bürgerlichen Raum*. Diese Kapitel basieren auf der Gegenüberstellung von Sicherheit und Elementarem. »Das Bestreben des Bürgers, den Lebensraum hermetisch gegen den Einbruch des Elementaren abzudichten, ist der besonders gelungene Ausdruck eines uralten Strebens nach Sicherheit, das in der Natur- und Geistesgeschichte, ja in jedem einzelnen Leben überall zu verfolgen ist.«<sup>66</sup> Jünger beschreibt eine bürgerliche Ordnung, welche das Elementare als das »Unvernünftige« ausgeschlossen habe. Gefahr, Risiko, Wagnis und Lust werden jenseits der »Grenzmauer der Vernunft« gesetzt. »Hierdurch setzt sich der Bürger von anderen Erscheinungen ab, etwa von der des Gläubigen, des Kriegers, des Künstlers, des Seefahrers, des Jägers, des Verbrechers und, wie behauptet, auch von der des Arbeiters.«<sup>67</sup> Der Liberalismus hat in Jüngers Augen einen »Kultus der Vernunft« eingerichtet, welcher anderen Ordnungen die Rationalität abgesprochen habe. In seinem *essayhaften Ansatz des Schriftstellers* entgegnet Jünger, dass jegliche Ordnung, selbst die des Bürgertums, in Wirklichkeit sowohl auf Sicherheit als auch auf Gefahr beruhe. Dass zu jeder Ordnung auch die Unordnung gehöre. Dass zu jeder Vorstellung einer Struktur auch das Chaos, zu jedem Fortschritt auch die Möglichkeit der Barbarei, zu jedem göttlichen Streben auch Mephisto als die verneinende »Kraft« dazugehöre. Jeder Ordnung wohnen in Wirklichkeit ein Konflikt und ein Kampf inne – die bürgerliche Ordnung habe diese jedoch durch ihre Philosophie ausgeschlossen. Das Elementare ist in Jüngers Augen trotzdem immer vorhanden. Folgende Begründung führt Jünger an: »Der Mensch lebt elementar, ebensowohl insofern er ein natürliches als auch insofern er ein dämonisches Wesen ist. Kein Vernunftschluß kann den Schlag des Herzens oder die Tätigkeit der Nieren ersetzen, und es gibt keine Größe, und sei es die Vernunft selbst, die sich nicht zuzeiten den niederen

<sup>66</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 50.

<sup>67</sup> Ebd., S. 51.

oder stolzen Leidenschaften des Lebens unterstellt.“<sup>68</sup> Und so nimmt es auch kein Wunder, dass gerade in Zeiten des bürgerlichen Ausschlusses der Gefahr die größten Gefahren der Menschheitsgeschichte sich *hinter dem Rücken* der Gesellschaft, im Zwielicht des bürgerlichen Lichtes, aufsummiert haben und in der Totalen Mobilmachung, den blutigen Revolutionen und dem Ersten Weltkrieg kulminierte. Das Elementare und die Gefahr waren nie gebannt, sondern einerseits haben sie sich durch die sich dynamisierte Welt der Technik und dem darin liegenden Willen zur Macht verborgen und ausgeweitet und andererseits waren sie von Beginn an in der bürgerlichen Gesellschaft enthalten und nur durch Euphemismen (bspw. globale Polizeiaktion statt Krieg) und vertragstheoretische Konstrukte verborgen worden. Diese Logik einer Umetikettierung auf diskursiver Ebene erläutert Jünger wie folgt:

»Es offenbart sich im großen in dem Bestreben, den Staat, der auf Rangordnung beruht, zu sehen als Gesellschaft, deren Grundprinzip die Gleichheit ist und die sich durch einen Vernunftakt begründet hat. Es offenbart sich im umfassenden Aufbau eines Versicherungssystems, durch das nicht nur das Risiko der äußeren und inneren Politik, sondern auch das des privaten Lebens gleichmäßig verteilt und damit der Vernunft unterstellt werden soll – in Bestrebungen, in denen man das Schicksal durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung aufzulösen sucht.«<sup>69</sup>

Die Vernunft der bürgerlichen Ordnung ist in Jüngers Augen zu verwerfen, da sie bestimmte grundsätzliche Fakten nicht anerkennt: dass zum Leben nicht nur Sicherheit, sondern auch Gefahr, nicht nur Frieden, sondern auch Kampf, nicht nur Produktivität, sondern auch Ästhetik, Lust und auch Elementares gehören. Und Jünger führt an verschiedenen Stellen seines Essays aus, dass es Staat ohne Rangordnung nicht gibt – Gleichheit zu postulieren, wie es der Liberalismus und wie es manche Vertragstheorien täten, verschleiere hingegen dieses Grundfaktum und führe durch die Hintertüre zu unbewussten Ausbeutungen. Jünger beschreibt in seinen Essays *Die totale Mobilmachung* und *Der Arbeiter* einen Prozess der Verschleierung von Rangordnung und Unterwerfung, hinter der das Wirken der metaphysischen Kraft des Seins durchscheine – der Gestalt des Arbeiters – und zu einer Dialektik der Aufklärung geführt habe.<sup>70</sup>

Auf Basis dieser Begründung bestreitet Jünger die Fähigkeit der bürgerlichen Ordnung, einen wirklichen Vernunftbegriff bilden zu können. Die deutsche Gegenbewegung zur Rationalität des Bürgertums erkennt Jünger in der Romantik, welche einen Raum der Ferne etabliert habe, in dem die ursprüngliche elementare

---

68 Ebd., S. 54.

69 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 53.

70 In dieser These zeigt sich Jüngers modernitätskritische Anschlussfähigkeit an Arbeiten von Adorno und Horkheimer als auch an Michel Foucault.

Erfahrung und das »abenteuerliche Herz«, das die Gefahr sucht, aufgehoben war. Doch auch den »romantischen Raum« und den »romantischen Protest« verwirft Jünger normativ als nicht mehr zeitgemäße Antworten auf das Versagen der Vernunft des Bürgertums. Denn die Romantik habe eine Flucht dargestellt – es sei jedoch die Zeit für den Angriff gekommen. Spätestens mit dem Aufkommen der neuen »Rasse« des Frontsoldaten im Ersten Weltkrieg habe sich die Gestalt des Arbeiters materialisiert und sei bereit, die Herrschaft zu übernehmen. Der Erste Weltkrieg ist für Jüngers Essay eindeutig der Wendepunkt der Geschichte.

»Mögen die einen dies [das Aufkommen neuer elementarer Kräfte durch den Weltkrieg; Anm. N. A.] als Rückfall in eine moderne Barberei erkennen, die anderen es als Stahlbad begrüßen – wichtig ist es, zu sehen, daß sich ein neuer und noch ungeändiger Zufluß elementarer Kräfte unserer Welt bemächtigt hat. [...] Es ergibt sich [...] die Notwendigkeit neuer Ordnungen, in die das Außerordentliche einbezogen ist – von Ordnungen, die nicht auf den Ausschluß des Gefährlichen berechnet, sondern die durch eine neue Vermählung des Lebens mit der Gefahr erzeugt worden sind. Auf diese Notwendigkeit deuten alle Anzeichen hin, und es ist unverkennbar, daß dem Arbeiter innerhalb solcher Ordnungen die entscheidende Stellung zugewiesen ist.«<sup>71</sup>

Wie im gesamten Essay *Der Arbeiter* zeigt sich auch an dieser Stelle der performativen Ansatz Jüngers: Er analysiert historische Entwicklungen, erkennt in ihnen eine metaphysische Gestalt – die des Arbeiters – und sagt eine Verschärfung dieser Entwicklungen voraus bzw. schreibt diese selbst herbei. Jüngers Text behandelt die Überwindung der bürgerlichen Vernunft nicht nur analytisch, sondern beteiligt sich zugleich daran.<sup>72</sup>

Doch Jünger verwirft die Rationalität des Bürgertums nicht nur, sondern zeigt auch auf, was auf sie folgt. Zur Illustration des Vorgangs nutzt Jünger einen Vergleich. Er parallelisiert den Übergang vom Zeitalter der absoluten Monarchie zum bürgerlichen Zeitalter mit dem Übergang von Letzterem zum Zeitalter des Arbeiters. Dies vertieft Jünger unter anderem ab dem Kapitel 75 von *Der Arbeiter* unter der Zwischenüberschrift *Die Ablösung der Gesellschaftsverträge durch den Arbeitsplan*.<sup>73</sup> Jünger beschreibt die Zeit des Übergangs von absoluter Monarchie hin zum Bürgertum als eine der »Legitimation der Zerstörungsmittel«, welche gegen den Ab-

71 Ebd., S. 60f.

72 Eine gute Definition des performativen Ansatzes von Ernst Jüngers *Der Arbeiter* findet sich in Jürgen Brokoffs Aufsatz hierzu: vgl. Brokoff, Jürgen: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: Schöning, Matthias (Hg.): *Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, 2014, S. 108.

73 Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 284–308.

solutismus und für den Bürger der »abstrakte Geist«, »Vernunft« und »Tugend« gewesen seien.<sup>74</sup> Zuerst habe sich die Sprache geändert und die Fundamente von Absolutismus, Gottesgnadentum und Ständewesen durch ein neues Verständnis von Individualismus, Vernunft und Gesellschaft unterminiert. Analog zu diesem Prozess sieht nun Jünger eine neuerliche »Zersetzung« der herrschenden Ordnung, da in der Sprache eine neuerliche Revolution stattgefunden habe, welche dem Individuum den Typus, der Vernunft die organische Konstruktion und dem Gesellschaftsvertrag/der Verfassung den Arbeitsplan gegenüberstelle. Die Zersetzung der Grundlagen der bürgerlichen Revolution von 1789 hat die Totale Mobilmachung durch die technischen Mittel herbeigeführt, welche die »Massen und Energien« in eine »uferlose Bewegung« versetzt habe.<sup>75</sup> Die in uferlose Bewegung geratenen Menschenmassen und Lebensenergien spiegeln sich in einem »zur Durchführung großer Pläne entschlossene[m] Menschentum«,<sup>76</sup> welches sich nicht mehr durch Verfassungen einhegen lässt, sondern nur noch mit einem Arbeitsplan.

Interessant ist, dass Jünger 1932 als Nachfolger zur bürgerlichen, nationalen Demokratie die schlichte Diktatur ablehnt, da jede beliebige Macht mit reinen diktatorischen Mitteln Macht ausüben könnte – doch die »große Stoßkraft« einer total mobilgemachten Menschenmasse könne lediglich eine »Arbeitsdemokratie« entfalten, welche sich am Typus und der Gestalt orientiert. Legitimation vor den Fakten, die die Gestalt des Arbeiters im menschlichen Bestande und der Technik hervorgebracht hat, hat lediglich eine Diktatur, welche sich in den Dienst der Gestalt stellt und diese »repräsentiert«.<sup>77</sup> Legitimität von Herrschaft hängt in Jüngers Denken davon ab, ob sie die *Kräfte des Lebens* optimal ausbeutet. Schon an dieser Definition zeigt sich Jüngers biopolitische Grundhaltung.

Jüngers Ablehnung von schlichten Diktaturen darf man nicht miss verstehen. Er verteidigt an dieser Stelle keineswegs freie Wahlen gegenüber Diktaturen. Vielmehr grenzt er seinen Faschismus des *Arbeiters* vom italienischen Faschismus, von Spenglers Cäsarismus und vom Nationalsozialismus ab, der einige Monate nach dem Erscheinen von *Der Arbeiter* eben von jener »Machtergreifung« sprechen wird, die Jünger ablehnt. Jünger lehnt diese Formen des Faschismus ab, weil ihnen der Bezug zur planetarischen Finalisierung des Projekts der Mobilisierung des Menschen und der Prägung der Welt nach seinem Antlitz fehlt. Jünger spricht von Arbeit und Demokratie, doch

»[e]s läßt sich [...] voraussehen, daß hier weder von Arbeit noch von Demokratie in dem uns geläufigen Sinne mehr die Rede sein wird. Die Entdeckung der Arbeit als eines Elementes der Fülle und Freiheit steht noch bevor; ebenso ändert sich der

<sup>74</sup> Ebd., S. 284.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., S. 284ff.

<sup>76</sup> Ebd., S. 286.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., S. 284.

Sinn des Wortes Demokratie, wenn der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse erscheint.<sup>78</sup>

Mit diesem Zitat grenzt Jünger sowohl von allen Faschismen, Nationalismen (übri gens auch von seinem eigenen Ultra-Nationalismus der späten 1920er Jahre) und durchaus auch vom Bolschewismus und Kommunismen ab. Denn Arbeit ist entgegen der marxistischen Theorie bei Jünger keine ökonomische Größe, sondern eine metaphysische. Der letzte Beweggrund für Arbeit im Kapitalismus sei nicht das Profitstreben der Kapitalbesitzenden, sondern eine hinter der Ökonomie stehende metaphysische Macht. Damit ist der Arbeiter auch keine ökonomische Figur, sondern eine mythologische – er ist ein Titan mit prometheischer Kraft, der trotz zunehmender Vereinnahmung des Lebens durch die Technik eine neue Form der Freiheit auf die Erde bringt. Freiheit durch Einheit mit dem Prinzip des Seins, der Existenz – diese ist die Gestalt des Arbeiters. Im Gesamtverständnis mit der Mobilisierung und Formung der Welt durch die Gestalt kann der Arbeitszwang als Freiheit empfunden werden. Mit Demokratie ist somit nicht die liberale Demokratie mit einer Verfassung und bürgerlichen Rechten gemeint, sondern eine Herrschaftsform, in der die »neue Rasse« (damit ist der Typus des Arbeiters gemeint), durch Einbindung in eine organische Konstruktion, die planetarische Ziele hat, an der Meisterung des Menschen und des Erdkreises teilhaben kann.

Jünger setzt den nationalistischen und rassistischen Faschismen letztlich einen globalen, biopolitischen, heeresähnlich gegliederten Arbeitskommunismus entgegen. Der metaphysischen Vernunft der bürgerlichen Philosophie stellt Jünger eine metaphysische organische Kraft des Lebens entgegen, die sich als Elementares in einem Überhandnehmen des Technischen über das Leben zeigt und die sich nur durch eine neue Form der Herrschaft zu einer Herrschaft mit der Technik über das Leben korrigieren lässt: durch die organische Konstruktion.

Der Vernunft stellt Jünger also die Lebensmacht entgegen, welche als metaphysische Arbeitergestalt die Welt nach ihrem Antlitz formt. Und der aus der Vernunft sich ableitenden Verfassung stellt Jünger den Arbeitsplan gegenüber. Es zeigt sich nach dieser kurzen Analyse des *Arbeiters*, dass die Ablehnung des Konzepts der Vernunft der Aufklärung im Zentrum des biopolitischen Ansatzes Ernst Jüngers steht.

#### 4.2.2 Der totale Raum

Die im vorangegangenen Kapitel dargestellte Ablehnung der Vernunft der Aufklärung spiegelt sich im Essay *Der Arbeiter* auch durch eine Rahmung. Dieser Essay wird nämlich durch zwei entscheidende Passagen des Textes eingerahmt, welche den Raum der abendländischen ratio außer Kraft setzen. Es ist kein Zufall, dass

---

78 Ebd., S. 309.

Jüngers Essay gedanklich eingerahmt ist durch zwei Schlüsselstellen, die mit dem Krieg zu tun haben. Der Krieg ist werksbiographisch gesehen Jüngers Schlüsselerfahrung, aus der heraus er schreibt und denkt. Gleichzeitig ist es auch dieser zivilisatorische Extremfall, dieser paradigmatische »totale Raum«, den Jünger zur Aussetzung der ratio des bürgerlichen Zeitalters heranzieht. Und wenn Jünger von »dem Krieg« spricht, so ist der Erste Weltkrieg gemeint. Zurück zu den beiden Stellen, die den Essay *Der Arbeiter* einrahmen. Es sind dies erstens: das Schlachtfeld von Langemarck in Kapitel 32 und zweitens: der totale Raum im Schlussabsatz seines Essays in Kapitel 79. Letztlich verlässt Jünger diesen paradigmatischen totalen Raum, welcher den gesamten Text von *Der Arbeiter* einrahmt, nicht. Um die spezifische Art und Weise der Aussetzung der Rationalität der bürgerlichen Ordnung zu verstehen, lohnt es sich, einen genauen Blick auf diese Rahmung zu werfen. Dies wird das folgende Unterkapitel tun.

Erster Ausdruck dieses »totalen Raumes« ist jener Tag in Langemarck im November 1914. Dieses Kriegsereignis des Angriffs der Kriegsfreiwilligen-Regimenter bei Langemarck ist für Jünger das Sinnbild des Todes des bürgerlichen, empfindsamen Individuums. Freiwillige, meist direkt aus den Schulhöfen des Reiches, die zu Hunderten in einen gescheiterten Frontangriff getrieben und zerrieben wurden. Der traditionelle Frontangriff scheiterte und selbst der absolute Wille und die Todesverachtung mutigster Freiwilliger reichte nicht aus, um die maschinelle Zerstörungswut und wenige hundert Meter offenes Gelände zu überwinden. Spätestens Langemarck ist für Jünger das deutlichste Anzeichen, dass man von der bürgerlichen Vernunft und der bürgerlichen Gesellschaft nichts mehr zu erwarten habe. Dieser bürgerlichen Jugend, ausgestattet mit mutigem Herz und Todesverachtung, hat nämlich etwas Entscheidendes gefehlt: die innere Beziehung zur Totalen Mobilmachung, die Beziehung nicht nur zu den geistigen und moralischen Kategorien des Fortschritts, des Patriotismus, des Liberalismus etc., sondern eben zu *unwiderlegbaren Dingen*:

»Hier kündete sich das Aussterben eines besonderen Menschenschlages im Angriff auf seine vorgeschobenen Posten an. Aber die Empfindungen des Herzens und die Systeme des Geistes sind widerlegbar, während ein Gegenstand unwiderlegbar ist – und ein solcher Gegenstand ist das Maschinengewehr. Was dem Vorgang von Langemarck im Kerne zugrunde liegt, das ist der Eintritt eines kosmischen Gegensatzes, der sich stets wiederholt, wenn die Weltordnung erschüttert ist, und der sich hier in den Symbolen eines technischen Zeitalters zum Ausdruck bringt. Es ist der Gegensatz zwischen solarischem und tellurischem Feuer, das hier als geistige und dort als irdische Flamme, als Licht oder als Feuer erscheint.<sup>79</sup>

---

79 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 112.

Was der romantischen, bürgerlichen Jugend des Ersten Weltkriegs fehlte, ist eine innerliche Beziehung zu den Todesmaschinen, eine natürliche Beziehung zu der totalen Todeszone, die sich erst im Kriegsverlauf im Stoßtruppführer für Jünger zeigen wird. Diesen Menschen, der das solarische Feuer des Willens zur Macht und das tellurische Feuer der wirklichen Bemächtigung der Materie durch die Einfügung des Körpers in die verschleißende Maschinerie in sich vereint, diesen bezeichnet Jünger als den Arbeiter. Das ist kein Krieger mehr im feudalen, im romantisch-verklärten Sinne, sondern ein *Kriegsarbeiter!* Im Prinzip leistet er dasselbe wie sein Pendant in der Schwerindustrie. Denn der Krieger, der in der Todeszone sich zu bewegen versteht, der kann dies genauso wie der Industriearbeiter nur, indem er sich der Maschinerie einverleibt und so selbst zunehmend nicht mehr genuin Krieger im klassischen Sinne ist, sondern vielmehr »Kriegsarbeit« leistet. Er muss die Gestalt repräsentieren. Diese ist ein wirkliches Sein im metaphysischen Sinn.<sup>80</sup> Und der so verstandene Arbeitertypus, der sich die Technik einverleibt hat, ist somit selbst eine »Organische Konstruktion«.<sup>81</sup> Indem er sich unerschrocken und selbstverständlich dem Diktat des Maschinenzeltalters unterwirft, gibt es keinen Unterschied mehr zwischen dem Lebendigen und dem Technischen. Wenn das Maschinengewehr ein unwiderlegbarer Gegenstand ist, dann muss sich der Arbeiter ihm fügen, sich ihm in seiner Organisation der Kriegsarbeit anpassen, sich ihm unumstößlich unterwerfen.<sup>82</sup>

Durch die Totale Mobilmachung zeigte sich im Krieg zudem nur zu gut, dass Kriegsfront und Arbeitsfront zunehmend ununterscheidbar werden. Wie oben ausgeführt, stehen sich in der Moderne keine Armeen mehr gegenüber, sondern industrielle Kräfte. Krieg ist somit aus Jüngers genealogischen Geschichtsperspektive nur ein Feld unter vielen, wie etwa der Landschaftsgestaltung, des Verkehrs, der Stadtplanung etc., in denen seit über einem Jahrhundert die Gestalt des Arbeiters ihren Einfluss geltend macht. Der soziologische Arbeiter ist neben dem Stoßtruppführer des Ersten Weltkriegs derjenige, der am deutlichsten im »menschlichen Bestande« die Prägung des metaphysischen Stempels der Gestalt des Arbeiters trägt und somit Jüngers Hoffnungsträger.<sup>83</sup> In diesem totalen Raum, in dem die bürgerliche Rationalität zum Erliegen kam und deren deutlichste zeiträumlichste Verdichtung es in Langemarck zu »bestaunen« gab, verortet sich Jüngers *Der Arbeiter*. Und genau auf diesen in der Todeszone der Moderne gehärteten

<sup>80</sup> Ernst Jünger wiederholt v.a. in den Kapiteln 25-27 von *Der Arbeiter*, dass die »Gestalt« nur als Sein und Wirklichkeit aufgefasst werden kann.

<sup>81</sup> Vgl. Pekar, Thomas: »Organische Konstruktion«. Ernst Jüngers Idee einer Symbiose von Mensch und Maschine, in: Strack, Friedrich (Hg.): *Titan Technik*, Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter, Würzburg: Königshausen & Neumann 2000, S. 99-113.

<sup>82</sup> Vgl. ebd.

<sup>83</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 116f.

neuen Menschen setzt Jünger seine Hoffnung auch am Ende seines Essays. Einen Menschen, der sich in der wüsten Welt des totalen 20. Jahrhunderts in überlegener Weise bewegt und das verweichlichte 19. Jahrhundert hinter sich lässt. Die letzten Sätze des Essays greifen somit direkt diese Todeszone und mit ihr die Hoffnung nach dem neuen Menschentum auf:

»Wir treiben hier erstaunlichen Dingen zu. [...] Es läßt sich jedoch voraussehen, daß hier weder von Arbeit noch von Demokratie in dem uns geläufigen Sinne mehr die Rede sein wird. Die Entdeckung der Arbeit als eines Elementes der Fülle und Freiheit steht noch bevor; ebenso ändert sich der Sinn des Wortes Demokratie, wenn der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse erscheint. Wir sehen, daß die Völker an der Arbeit sind, und wir begrüßen diese Arbeit, wo immer sie geleistet wird. Der eigentliche Wettkampf gilt der Entdeckung einer neuen und unbekannten Welt – einer Entdeckung, vernichtender und an Folgen reicher als die Entdeckung Amerikas. Nicht anders als mit Ergripenheit kann man den Menschen betrachten, wie er inmitten chaotischer Zonen an der Stählung der Waffen und Herzen beschäftigt ist und wie er auf den Ausweg des Glückes zu verzichten weiß. Hier Anteil und Dienst zu nehmen: das ist die Aufgabe, die von uns erwartet wird.«<sup>84</sup>

Menschen, die eine Stählung der Waffen und Herzen inmitten der wüsten totalen Todeszonen des 20. Jahrhunderts vornehmen – das macht Jünger ergriffen. Ein entscheidendes Gegensatzpaar in Jüngers *Der Arbeiter* ist das zwischen Verhandlung und Kampf. Dem bürgerlichen Denken attestiert Jünger mehrfach, dass es stets die (unehrliche) Verhandlung dem immer auch möglichen Kampf vorgezogen habe. Im Ersten Weltkrieg sieht Jünger eine epochale Zeitenwende gekommen, die diese gewesenen »rationale« Ordnungen hinwegfegt. Doch im Gegensatz zu anderen, die den *Untergang des Abendlandes* betrauern, ist Jünger auf der Suche nach einer neuen und stabilen Ordnung. Diejenigen, die bei dem irrsinnigen Kampf/Waffengang gefallen sind, oder die den Rädern der Maschine des Industriezeitalters zum Opfer gefallen sind, das sind für ihn nicht nur bemitleidenswerte Opfer. Sondern sie sind Helden und Vorboten einer neuen Ordnung. Jünger sieht in ihnen keine sinnlosen Toten. Sondern der Sinn ihres Todes hat sich den meisten nur noch nicht erschlossen. Daran will Jünger mit seinem Essay etwas ändern. Wie der spätere Vordenker der Neuen Rechten, Armin Mohler, feststellte, habe Jünger sich einst in einem Gespräch mit ersterem selbst als »katholischen Expressionisten« charakterisiert, der nicht nur durch eine expressionistische Sprache einem »Menschheitspathos« diente, sondern der Bindung in festen Ordnungen suchte.<sup>85</sup>

84 Ebd., S. 308f.

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

Es ging ihm im Wortsinne um καθολικός (katholikós), das Allumfassende, eine Ordnung, eine Rationalität, die durch die Sprengung des Absolutismus durch die ratio des Bürgers ersetzt wurde und nun spätestens in Langemarck untergegangen ist. Doch unterhalb der disruptiven Ereignisse des 20. Jahrhunderts, der Verelendung der Massen im Kapitalismus, der Unkontrollierbarkeit der riesenhaften ungesteuerten technischen Fortschritte durch die bürgerliche Welt, das Aufkommen totaler Vernichtungskriege, dort kündigt sich eine neue Ordnung an: die Ordnung der Gestalt des Arbeiters.

#### 4.2.3 Gestalt statt Vernunft

Um Jüngers Kritik am bürgerlichen Denken zu verstehen, ist es angebracht, einen Blick in die ersten Kapitel von *Der Arbeiter* zu werfen, die unter den Zwischenüberschriften *Das Zeitalter des dritten Standes als ein Zeitalter der Scheinherrschaft* und *Der Arbeiter im Spiegelbilde der bürgerlichen Welt* verzeichnet sind.<sup>86</sup> Ausgangspunkt dieses ersten Teils von *Der Arbeiter* ist die im vorherigen Kapitel beschriebene Unordnung der Welt. Grund hierfür ist die sogenannte »Scheinherrschaft« des Bürgertums, da dieses keine legitime Herrschaft ausüben kann. Ihm fehlt die Verbindung zum Elementaren. Legitime Herrschaft gibt es für Jünger nur in Repräsentation der Gestalt.<sup>87</sup> Konkret begründet liegt die falsche Repräsentation in Jüngers Augen darin, dass das Prinzip der Arbeit im bürgerlichen Denken dem Prinzip der Wirtschaft, von Angebot und Nachfrage und somit vertraglichen und ökonomischen Gesetzen untergeordnet wurde und nicht metaphysisch verstanden wird. Dies sei ein Fehler und der Liberalismus könne daher die mit der Arbeit aufgetretenen Prozesse nicht beherrschen.

Jünger fügt hier einen Exkurs über »deutsche Zustände« ein. Größte Tugend des Deutschen sei schon immer die Ordnung gewesen – doch das sei nur vordergründig der Fall. Denn hinter diesem Drang nach Ordnung stehe ein stählernes Bild der Freiheit. *Der Deutsche*, als schlechter Bürger, wie ihn Jünger im 19. Jahrhundert charakterisiert, habe stets die freiheitlichen Potenziale der Einheit zwischen Freiheit und Gehorsam gesehen. Er sei daher im Grunde ein Feind des bürgerlichen Denkens gewesen, was sich darin zeige, dass er vor allem in zwei Zusammenhängen glänzte: entweder in der ins Elementare und Realitätsverweigernde abdriften den Romantik oder im Preußentum, welches die Heeresgliederung dem Gesellschaftsvertrag vorziehe.<sup>88</sup> Interessant ist, dass auch Jüngers Essay zwischen eben jenen Polen oszilliert: der Romantik Johann Georg Hamanns und Oswald Speng-

<sup>86</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 15-35.

<sup>87</sup> Vgl. hierzu Kapitel 3.2 der vorliegenden Arbeit.

<sup>88</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 16-18.

lers *Preußentum und Sozialismus*.<sup>89</sup> Den Gedanken, der Deutsche sei ein schlechter Bürger gewesen, hat Jünger aus ebenjenem Aufsatz Spenglers übernommen – und mit ihm eine von Johann Gottlieb Fichte und Krl Marx einhergehende Kritik an »deutschen Zuständen«, die sich gegen den deutschen Idealismus und somit die Aufklärung in Deutschland richtet. Spengler kritisiert in harschen Worten die bürgerliche Attitüde des vordergründigen parlamentarischen Liberalismus und des Gesellschaftsvertrags, die in Wirklichkeit jedoch alle Staatsgeschäfte dem »Geschäftoliberalismus und dem »Schiebertum« anheimstellten. Private ökonomische Interessen und den Schutz des Privateigentumes zur grundlegenden Religion einer Gesellschaft zu machen, berge die »Gefahr einer Versklavung der Welt durch das Händlertum« und des Geldes.<sup>90</sup> Weit davon entfernt, einer ökonomisch-tieffreifenden Analyse des Kapitals nahezukommen – wie etwa Karl Marx sie vorlegte – und eine Emanzipation auf Basis dieser Analyse vorzuschlagen, so bleibt es (wie auch in *Der Untergang des Abendlandes*) bei einer holzschnittartigen Betrachtung des Kapitalismus, den er als schändliche Geld- und Gewinnorientierung abtut. Adorno bezeichnete Spenglers Verständnis der ökonomischen Zusammenhänge in seinem Aufsatz *Spengler nach dem Untergang* als »dilettantisch«.

»Er spricht von der Allmacht des Geldes im gleichen Tone, in dem ein kleinbürgerlicher Agitator gegen die Weltverschwörung der Börse loszieht. Er verkennt, daß für die Wirtschaft stets die Produktion maßgebend ist und nicht das Tauschmittel. Er ist so fasziniert von der Geldfassade, von der ›Symbolkraft‹ des Geldes, daß er darüber das Symbol zur Sache selbst macht.«<sup>91</sup>

Spengler hat den Anspruch, positivistisch zu arbeiten, und Adorno erkennt dies auch an. Doch in einem entscheidenden Punkt wendet er sich hiervon ab: bei Spenglers Arbeiter bzw. dem Begriff der »Rasse«.

»Dieser Positivismus ist nun an einer entscheidenden Stelle von Spengler durchbrochen [...]. Das ist Spenglers Auffassung von der bewegenden Kraft der Geschichte, vom ›Seelentum‹ von der rätselhaften, durchaus innerlichen, unerklärlich jeweils in die Geschichte eintretende Beschaffenheit eines besonderen Typus Mensch oder, wie Spengler es gelegentlich nennt, einer ›Rasse‹.«<sup>92</sup>

---

<sup>89</sup> Vgl. hierzu Lübbe, Hermann: Oswald Spenglers »Preußentum und Sozialismus« und Ernst Jüngers »Arbeiter«, in: Demandt, Alexander/Farrenkopf, John (Hg.): *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Köln: Böhlau 1994.

<sup>90</sup> Vgl. Ebd., S. 140.

<sup>91</sup> Adorno, Theodor W.: *Spengler nach dem Untergang*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft I, Prismen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 66.

<sup>92</sup> Ebd., S. 65.

Der Deutsche suche nach Ordnung, die er in der Vernunft, der Verfassung, dem Gesellschaftsvertrag und dem Markt des bürgerlichen Denkens nicht finden könne. Der Deutsche im 19. Jahrhundert sei ein Anachronismus gewesen und Vorboten einer neuen Zeit. Diese Zeit ist geprägt von einem Willen zur Macht, welcher bei Spengler dem *Seelentum* einer Epoche und bei Jünger der *Gestalt entspringt*.<sup>93</sup> Der Deutsche war stets auf der Suche nach der Ordnung – im Transnationalen der Romantik oder in der Heeresgliederung des Preußentums. Die Gestalt ist jedoch in ihrer planetarischen Ausprägung und ihrer neuen organischen Technizität eine Neuerung, die Jünger hervorbringen wird. Doch in einem sind sich beide eben einig: Sie suchen einen post-marxistischen Sozialismus, der eine Ordnung anbietet. »Ordnungsvollstreckung – darum handelt es sich also in deutscher politischer Praxis, und das Muster dieser Ordnung sei ›die Heeresgliederung, nicht aber ein Gesellschaftsvertrag‹.«<sup>94</sup> Weder Romantik noch Preußentum sind für Jünger hierbei richtige Wege zu einer neuen Ordnung, sondern eher Ausprägungen von lokalen Widerständen gegen »das Abendland«. Bei genauerer Betrachtung würden beide jedoch falsche Bezugsgrößen haben. Im Gegensatz zu Spengler erschöpft sich der Arbeitsbegriff bei Jünger nicht gänzlich in der Arbeit als Selbstzweck. So ist für Jünger der Ansatzpunkt seiner Kritik des Marxismus schon der soziologische Arbeiter, der von Beginn an im Widerspruch zum Bürgertum stand. Historisch betrachtet sei in Deutschland der dritte Stand zu schwach und habe auch 1848 nicht die Herrschaft an sich reißen können. Daher musste dies die Sozialdemokratie als Massenbewegung übernehmen und der Aristokratie ein Ende setzen. Doch Jünger arbeitet heraus, dass der Bürger nun als Lehrmeister dem Arbeiter sein falsches Bewusstsein »hineingefälscht« habe. So weit nun die Parallele zu Karl Marx, denn Jünger wählt einen anderen Weg als den des historischen Materialismus. Marx entlarvt die Deutsche Ideologie dadurch, dass sie überall geistige Widersprüche diskutiere und dialektisiere, anstatt die Geschichte als das zu verstehen, was sie *wirklich* sei und zwar eine Geschichte physischer Klassenkämpfe und die Gesellschaft als Klassegesellschaft, die aus der Produktion herrühre. Der revolutionäre Akt bei Marx bestehe darin, die Welt der Gesellschaftsverträge, der Verhandlungen und der idealistischen Philosophien als das zu sehen, was sie sei: eine Scheinwelt des falschen Bewusstseins. Denn hinter den leuchtenden und schimmernden Fassaden des Liberalismus stecke wie immer und zu jeder Zeit ein Antagonismus zwischen »Unterdrücker und Unterdrücktem«, zwischen denen man zu jeder Zeit einen »bald versteckten bald offenen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete, oder mit dem gemeinsamen Untergang der

93 Auf das genaue Konzept des Willens zur Macht geht das folgende Unterkapitel ein.

94 Lübbe, Hermann: Oswald Spenglars »Preußentum und Sozialismus« und Ernst Jüngers »Arbeiter«, in: Demandt, Alexander/Farrenkopf, John (Hg.): Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz, Köln: Böhlau 1994, S. 141.

kämpfenden Klassen« einherging.<sup>95</sup> Bei Marx und Engels steht hinter der Scheinwelt des bürgerlichen Denkens etwas Physisch-Materielles. Es geht ihnen um das Sehen der historisch-materialistischen Regelmäßigkeiten, die man wissenschaftlich belegen könne. Damit bleiben sie für Jünger jedoch im Rahmen des bürgerlichen Rationalismus. Ihnen fehle die Fähigkeit, die metaphysische Wirklichkeit historischer Prozesse, wie etwa der Entwicklung der Produktivkräfte, zu erkennen. Der Idealismus sieht im Staat und im Markt den Konsens autonomer Individuen. Der Materialismus sieht in Staat und Gesellschaft den Abdruck historisch notwendiger Entwicklungen ausgehend von der kapitalistischen Produktion und den damit einhergehenden Produktivkräften. Beides, so Jünger, sei Ausdruck derselben Vorstellung einer objektiven, immergleichen Rationalität. Diese Vorstellung setzt Jünger mit seiner neoplatonischen Gestaltphilosophie außer Kraft. Er führt nun in den ersten Kapiteln des Arbeiters aus, dass das Bürgertum es geschafft habe, als Lehrmeisterin der Arbeiter, der Arbeiterbewegung ihren falschen Rationalismus einzupflanzen. Die Welt und ihr Gang als durch und durch berechenbare Gleichung, aus ihren Teilen heraus. Basis dieses Denkens sei die Gesellschaft, die im Denken des Liberalismus und Sozialismus den Staat ablöse.

»Einer besonderen, nachträglichen Untersuchung muß es überlassen bleiben, aufzudecken, in welchem Umfange es dem bürgerlichen Denken gelungen ist, das Bild der Gesellschaft unter der Vorspiegelung ihrer Selbstverneinung in die ersten Anstrengungen des Arbeiters hineinzufälschen. Man wird hier die Freiheit des Arbeiters entdecken als eine neue Durchpausung der bürgerlichen Freiheitsschablone, in der nunmehr ganz offen das Schicksal als ein Vertragsverhältnis auf Kündigung und der höchste Triumph des Lebens als eine Änderung dieses Vertrages gedeutet wird. [...] Man wird ferner in genauer Entsprechung die Arbeiterschaft als den Abdruck des Idealbildes einer Menschheit entdecken, in deren bloßer Utopie bereits die Verneinung des Staates und seiner Fundamente enthalten ist.«<sup>96</sup>

Jünger kritisiert den Sozialismus dafür, dass er den ökonomischen Determinismus und damit dem Vorrang der (Vertrags-)Gesellschaft aus dem System des Liberalismus übernimmt. Grundproblem sei, dass der Arbeiter sich selbst als ökonomisch determiniert in einer von der Ökonomie beherrschten Welt verstehen würde. Vor diesem Hintergrund seien die scharf geführten parlamentarischen Debatten zwischen Liberalismus und Sozialismus letztlich nur Teil »des endlosen Selbstgespräches« in der Diktatur des wirtschaftlichen Denkens.<sup>97</sup> Doch mit dem Auftreten des

---

<sup>95</sup> Engels, Friedrich/Marx, Karl: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 4, Berlin: Dietz 1972, S. 462.

<sup>96</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 27.

<sup>97</sup> Vgl. ebd., 31ff.

Arbeiters in der Geschichte, so Jünger, sei nicht einfach ein weiterer Stand zu den ersten drei hinzugekommen (denn das ist die Weltsicht des Bürgers). Sondern mit ihm sei eine neue »Rangordnung«, eine neue Instanz der Sinngebung, eine neue »sinngebende Wirklichkeit« aufgetreten. Diese sei nicht in den Denkstrukturen des Bürgertums und nicht rationalistisch zu verstehen. Hinter den Entwicklungen, *hinter* dem Fortschritt der Moderne, *hinter* der Industrialisierung und nicht etwa in den Gesetzmäßigkeiten des Marktes und der Ökonomie, sondern auf einer viel grundlegenderen Ebene habe sich ein Wandel vollzogen. Eine neue mythische Gestalt entfaltet ihre Herrschaft auf die Wirklichkeit. Diese Gestalt ist der Arbeiter. Und obwohl Jünger sich – trotz der Bezeichnung – vom Marxismus abgrenzt, spielt in der Tat Karl Marx' Denken eine wichtige Rolle: »Vom ökonomischen Standpunkt aus sind die Dinge, die Marx zutage gefördert hat, vollkommen zutreffend. Seine Analyse ist eine Station auf dem Weg meines ›Arbeiters‹.«<sup>98</sup> Jedoch sei Marx' Analyse sehr auf die Ökonomie verkürzt und habe Hegels Weltgeist »eingesperrt«. Jünger geht es um eine Totalität jenseits ökonomischer Strukturen und jenseits der Geschichte. Jünger macht im Kapitel 26 von *Der Arbeiter* deutlich, dass »[e]ine Gestalt ist, und keine Entwicklung vermehrt oder vermindert sie. [...] Die Geschichte bringt keine Gestalten hervor, sondern sie ändert sich mit der Gestalt.«<sup>99</sup>

Am Anfang steht für ihn der übergeordnete Wille zur Macht.<sup>100</sup> All die disperaten Entwicklungen der Moderne ergäben auf der metaphysischen Ebene der Totalität einen Sinn. Louis Dupeux hat in diesem Zusammenhang treffend analysiert, dass Jüngers ganzes Wirken die 1920er Jahre hindurch auch der Suche nach der Substanz bzw. nach dem Wesen einer Totalität galt, welche Basis für den neuen nationalen (nach 1930 eher planetarischen) Menschen sein könne.<sup>101</sup> Jüngers erste, umfassend-philosophische Antwort auf diese Frage ist in *Der Arbeiter* die Totalität in der Rangordnung der Gestalt.

»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.«<sup>102</sup>

98 Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat, Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. Von Rainer Barbe und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 151.

99 Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 84.

100 Vgl. ebd.

101 Vgl. Dupeux, Louis: Der ›Neue Nationalismus‹ Ernst Jüngers 1925-1932. Vom Heroischen Solidatentum zur politisch-metaphysischen Totalität, in: Koslowski, Peter (Hg.): *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich*, München: Wilhelm Fink 1996, S. 16.

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

Genau wie der Mensch mehr als die Summe seiner Teile, so ist auch der Arbeiter als Gestalt mehr als nur Summe ökonomischer Gesetze oder sozioökonomisches Ergebnis bestimmter gesellschaftlicher Zusammenhänge. Der Arbeiter muss als Repräsentant der Arbeitergestalt verstanden werden, als Repräsentant einer metaphysischen Totalität, die seit über einem Jahrhundert der Welt neue Anforderungen stellt. In *Kapitel 5* wird auf die konkrete Methode Jüngers, die sich an Goethe bzw. an Jüngers Lehrer Hans Driesch anlehnt, und auf das Konzept der Gestalt eingegangen. Daher soll dies nur kurz umrissen werden. Entscheidend für das Verständnis der Rationalität ist, dass in Jüngers Augen die Arbeiter-Revolution als Abklatsch des Bürgertums und somit ohne Verbindung zur metaphysischen Ordnung erscheint und dadurch nicht zur Ordnungsvollstreckung dienen kann und zum Scheitern verurteilt ist. Der einzige ernsthafte Aufstand gegen diese bürgerliche Welt, der vielversprechend war, ist laut Jünger vom deutschen Frontsoldaten ausgegangen, der ein echter Träger der Arbeitergestalt war. Nicht um sein individuelles Leben sorgte er sich, sondern um sein Leben als Typus, als einem Einzelnen, der die Prägung des Stempels der Arbeitergestalt in sich spürt und seine Funktion in der Totalen Mobilmachung weit höher einschätzte als sein kleines, materielles Leben. Er habe nicht Angst um sein Leben, sondern um seine *Existenz* gehabt. Er habe sich nicht bemitleidet als Rädchen der großen Maschine, sondern habe funktioniert, wie ihm geheißen. Diese Überzeugung habe ihn getrieben und er sei bereitwillig Instrument höherer Kräfte gewesen.<sup>103</sup> Revolutionär sei somit nicht das, was die Sozialisten als verlängerter Arm des Bürgers fordern, also die Übernahme der Gesellschaft und das Abtöten des Staates.

»Das Sehen von Gestalten ist insofern ein revolutionärer Akt, als es ein Sein in der ganzen und einheitlichen Fülle seines Lebens erkennt.«<sup>104</sup>

Folglich besteht der revolutionäre Akt im Verstehen der Totalität, in die man als Arbeiter hineingestellt ist, im Akzeptieren der Aufgabe, die dem eigenen Leben einen Sinn gibt. Die moderne Form der Arbeit kann damit nicht abgelehnt werden als verkappte Ausbeutung in einem nur scheinbar neutralen Vertragsverhältnis, sondern muss verstanden werden als Möglichkeit zur Freiheit. Weder das Individuum des Liberalismus noch die Masse des Sozialismus sind der Schlüssel zur Freiheit, sondern beide sind als historische Figuren Abdruck der Gestalt des Arbeiters und tendieren historisch-empirisch betrachtet zur Freiheit durch Streben zur »Arbeitsdemokratie«<sup>105</sup> und der Totalen Mobilmachung. Freiheit des Arbeiters bedeutet, diesen metaphysischen Gesetzmäßigkeiten zu gehorchen und somit die

---

<sup>103</sup> Vgl. ebd., S. 40ff.

<sup>104</sup> Ebd., S. 44.

<sup>105</sup> Ebd., S. 270.

Gestalt zu repräsentieren, anstatt mit der universalen Rationalität wieder am endlosen Selbstgespräch des Liberalismus teilzunehmen.

#### 4.2.4 Die Rationalität und der Totalitarismus der Moderne

Jünger analysiert die liberalen Theorien und ganz explizit den Humanismus als Philosophien, welche den Einzelnen vor staatlicher Allmacht und vor allen Formen von Angst und Leid schützen wollten. Aus Erwägungen der Kant'schen Vernunft wurde eine Art Sekuritäts-Regime etabliert, welches als schützender Kokon um das unberührbare Individuum gelegt werden sollte.<sup>106</sup> Das Besondere an dieser philosophischen Konstellation sei nun zweierlei: erstens betont der Menschenrechts-Universalismus die Sicherheit und den Schutz des autonomen Individuums, jedoch schafft er es nicht, Kriege und Gewaltexzesse an ebendiesem Individuum zu verhindern. Denn es liege seines Erachtens eine metaphysische Notwendigkeit im Auftreten solcher Ausbrüche, die sich mit moralischen und ethischen Mitteln, der Proklamation von Menschenrechten sowie dem Aufbau eines ganzen juridischen Apparates, der sie schützen solle, nicht verhindern ließen. Zweitens lässt Jünger immer wieder durchscheinen, dass der Liberalismus auch weniger tatsächlich Menschenrechte, Sicherheit und Gewaltfreiheit materiell durchgesetzt habe, sondern vielmehr eine Wissenschaft der Metonymie, der Tatsachenbeeinflussung durch Wort- und Bedeutungsspielereien darstelle. Liberale führten sehr wohl Kriege, jedoch erschienen ihre Kriege durch rhetorische Verschiebungen nicht als Krieg, sondern als globale Polizeiaktionen, als Verteidigungskriege etc. Und all diese Metonymien haben ihren Ausgangspunkt, so Jünger, in der rhetorischen Gleichsetzung von Staat und Gesellschaft. Die Stärke des Liberalismus bestand darin, jegliche Diskurse, selbst den Arbeiterdiskurs, als einen *Gesellschaftsdiskurs* erscheinen zu lassen. Jegliche soziale Frage sollte als eine Debatte zur Aktualisierung des Gesellschaftsvertrages geführt werden. Der Liberalismus schwächt damit seine extremsten Gegner, indem er sie sich zu Vertrags- oder Diskussionspartnern einverleibe. Noch die radikalste Infragestellung des Systems schafft der Parlamentarismus als Debattenbeitrag auf gleicher Ebene mit in die Macht einzubauen und zu kooptieren. Ernst Jünger nimmt hier einen kritischen Gedanken vorweg, den Herbert Marcuse als »repressive Toleranz« bezeichnen wird:

»Herbert Marcuses Theorie der repressiven Toleranz ist bei Jünger vorweggenommen. Die ›feinste Bestechung‹ antibourgeoiser existentieller Radikalität sei deren Interpretation als ›Äußerung‹ der von der bürgerlichen Gesellschaft offerierten

---

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S. 21f.

Freiheit. So werde ›unschädlich‹ gemacht, was die bürgerliche Gesellschaft bedrohe und so sei ›dem Worte radikal sein unausstehlicher bürgerlicher Beigeschmack zugewachsen.«.<sup>107</sup>

Letztlich teilt Ernst Jünger diesen Gedankengang auch mit Michel Foucaults Analyse des (Neo-)Liberalismus als Art der Regierung und Unterwerfung durch Autonomie und Freiheit in den Vorlesungen zur Biopolitik.<sup>108</sup> Wie später auch Giorgio Agamben ist nun Ernst Jüngers Punkt, dass diese Strategie der »repressiven Toleranz« und die Kraft der Metonymie der Verwischung zwischen Staat und Gesellschaft die souveräne Macht stärkt.<sup>109</sup> Das Paradoxe sei, dass mit der Nivellierung und Einbeziehung aller Gruppierungen zum Bestandteil einer homogenen Gesellschaft und mit der Vorstellung einer Gesellschaft freier Produzenten und von Rechtsträgern ein bisher unbekannter Bellizismus der Verteidigung dieser Gesellschaft einhergehe, der sich als Polizeiaktion der Aufklärung in den scheinbaren Dienst Aller stelle. Trotz hehrer Ziele und Prinzipien wird er genutzt, um die Herrschaft der bürgerlichen Schicht zu sichern. Seit jeher paradox ist daran, dass im Namen der Sicherheit, der Vernunft, der Aufklärung und der Menschenrechte nicht nur Gewalt als Lösung des Politischen *nicht* verschwunden ist, sondern im Gegenteil die »Blutgerüste« und die Schlachtfeste sich vermehrt haben. Die Atomisierung der Gesellschaft, welche nicht zuletzt auch durch die Gedanken des Liberalismus befeuert worden sei, welche die Demokratie beschert habe, eröffne gänzlich neue Mittel zur Entfaltung elementarere Kräfte, die im absolutistischen, ständischen Staat nicht zur Verfügung gestanden haben. Zur Verteidigung der demokratischen Gesellschaft und der Fackel der Demokratie weltweit erscheinen plötzlich ganze mobilgemachte Bevölkerungsteile einsetzbar für totale, biopolitische Kriege. Dem Souverän werden plötzlich Dinge möglich gemacht, welche nur »im Namen des Volkes, niemals aber im Namen des Königs«<sup>110</sup> umgesetzt werden könnten. Der Liberalismus und der damit einhergehende Humanismus haben durch eine rationalistische Philosophie und durch die Verwischung der Grenzen zwischen Staat und Gesellschaft die Grundlage für eine noch tiefere Verletzung von Rechten des Einzelnen durch den modernen, demokratischen Staat geschaffen, als dies im Ab-

---

<sup>107</sup> Lübbe, Hermann: Oswald Spenglers »Preußentum und Sozialismus« und Ernst Jüngers »Arbeiter«, in: Demandt, Alexander/Farrenkopf, John (Hg.): *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Köln: Böhlau 1994, S. 141.

<sup>108</sup> Vgl. hierzu: Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004; Foucault, Michel: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Vorlesung am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

<sup>109</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 22f.

<sup>110</sup> Ebd., S. 269.

solutismus möglich gewesen wäre.<sup>111</sup> Jünger nennt dies an mehreren Stellen die Nivellierung des Bestandes und sieht diesen als echten Gewinn und Erfolg des bürgerlichen Zeitalters. Nur habe dies für deren Urheber unintendierte Folgen, die in der Totalen Mobilmachung und dem Maschinenkrieg des 20. Jahrhunderts kulminierten.

\*\*\*

Etwas pointierter bringt Carl Schmitt dies im selben Jahre 1932 in seinem Essay *Der Begriff des Politischen* auf den Punkt. Schmitt war enger Weggefährte Jüngers und Stichwortgeber für *Der Arbeiter*. Schmitts Ausgangspunkt ist die Definition des Politischen als unabhängigem Begriff von dem des Staates, was damals staatsrechtlich provokant war. Das Politische, so Schmitt, gehe dem Staatlichen voraus. Damit zielt er ausdrücklich gegen eine innere Verwandtschaft des Politischen mit der Idee der »polis« und versucht gar etymologisch die Herkunft des Politischen vom griechischen Wort »pólemos« (Griechisch: Schlacht, Kampf) abzuleiten.<sup>112</sup> Das Politische ist für Carl Schmitt mit dem existentialistischen Kampf gleichzusetzen.

»Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.«<sup>113</sup>

Schmitt geht es nicht um eine Gleichsetzung des Krieges mit seinen taktischen und strategischen Eigengesetzen mit dem Feld der Politik. Und er verwehrt sich auch dagegen, dass er selbst einen bellizistischen Anspruch an die Politik habe. Vielmehr geht es ihm um einen kriterialen Definitionsversuch zur Abgrenzung des Politischen gegenüber den Sphären des Moralischen, Ökonomischen, Religiösen etc. Etwas wird politisch, weil es klar trennende Grenzen gibt. Dies sind nicht einfach nur die Grenzen zwischen Diskussionspartnern, sondern existenzielle Grenzen. Eine Arbeiterpartei ist deshalb nicht eine Assoziation oder Gewerkschaft, weil sie nicht nur einen ökonomischen Widerspruch zwischen Bourgeoisie und Arbeitern vertritt, sondern weil sie eine konkrete bourgeoise Politik als existenziellen Gegner konstruiert. Der Krieg spielt hierbei keine handlungsbestimmende Rolle (etwa als strategisches Element), sondern ist vielmehr die potenzielle Bedingung, die als letzte denkbare Eskalationsstufe einer Gegnerschaft ihr eine politische Dimension gibt. Konstitutiv für das Feld des Politischen ist der »Antagonismus«. Egal, wie befriedet das politische Leben auch sein möge, so sei dies eine existentialistische

<sup>111</sup> Vgl. ebd., S. 269f.

<sup>112</sup> Vgl. Münkler, Herfried/Straßenberger, Grit: Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung, München: C. H. Beck 2016, S. 43.

<sup>113</sup> Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 25.

Voraussetzung, um etwas als »politisch« bezeichnen zu können. Der Begriff des »Politischen« habe also sowohl sprachlich als auch reell einen »polemischen« Charakter.<sup>114</sup> Carl Schmitt sagt nicht, dass Politik mit Krieg gleichzusetzen sei. Auch sagt er nicht, dass Politik und Krieg dieselbe Funktionsweise hätten. Sondern Carl Schmitt macht den Punkt stark, dass Politik etwas mit einer existentialistischen Identität zu tun hat. Damit eine Gemeinschaft von Menschen sich als politische Einheit herausbilden kann, muss sie jemanden als Feind ausschließen. Der Staat sei nun die Institutionalisierung dieses Freund-Feind-Gegensatzes und habe sich historisch spätestens mit dem Westfälischen Frieden bzw. dem darauffolgenden Westfälischen Staatensystem durchgesetzt.

Das Kontinuum dieses Freund-Feind-Verhältnisses reicht von leichten Antagonismen über alltägliche parteipolitische Freund-Feind-Einteilungen innerhalb eines Staates bis hin zur Staatspolitik, wo es bis an den Rand des Bürgerkrieges führt. Schmitt lehnt pluralistische Staatstheorien, die den Staat lediglich zu einer Assoziation neben anderen stellen und den Staat als durch die Gesellschaft reguliert sehen, ab. Der Staat ist seit dem Westfälischen Frieden dahingehend politisch, insofern er das *ius belli* für sich monopolisiere, also dass er real in der Lage sei, einen äußeren oder inneren Feind definieren und ihn bekämpfen zu können. Dieses Recht über den Krieg bedeutet nicht nur, dass der Staat die Möglichkeit hat, Feinde zu töten, sondern auch, »Todesbereitschaft und Tötungsbereitschaft« von der eigenen Bevölkerung verlangen zu können.<sup>115</sup> Und darüber hinaus besteht die alltäglich wichtigste politische Funktion des Staates darin, für *innere Sicherheit* zu sorgen – das beinhaltet auch das Recht, neben einem äußeren Feind, einen Teil der Bevölkerung zum Feind zu erklären, um das ganze Volk zu schützen. Schmitt bringt explizit an, dass diese innerstaatliche Feinderklärung im Verfassungsstaat nicht nur angewendet werden *kann*, sondern umso notwendiger sei als in einer absoluten Monarchie. Denn in einem Verfassungsstaat repräsentiere die Verfassung die Existenz der staatsbürgerlichen Ordnung und jeder Angriff eines Bevölkerungsteils auf den Staat komme einem Angriff auf die Verfassung und somit auf die Existenz des Ganzen gleich. Die Existenz des Ganzen ist im Verfassungsstaat an den Souverän gebunden. Es folge daraus, dass auch ein Angriff von *innen* den modernen Rechtsstaat dazu zwingt, die Existenz des Ganzen außerhalb verfassungsrechtlicher, rechtsstaatlicher Methoden und unter Rückgriff auf Gewalt zu verteidigen. Der Staat als der »politische Status eines in territorialer Geschlossenheit organisierten Volkes«<sup>116</sup> ist somit als Ergebnis politischer Freund-Feind-Beziehungen und den Kämpfen politischer Parteien um die Bemächtigung des Staates durch Bürgerkrieg und andere Formen des Kampfes zu verstehen. Staat bedeutet nichts anderes

<sup>114</sup> Vgl. ebd., S. 25-35.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., S. 43.

<sup>116</sup> Ebd., S. 19.

als im lateinischen Sinne einen *status*, einen *Zustand* eines Volkes. Der konkrete inhaltliche Sinn der kriterialen Einordnung seiner Umwelt in verschiedene Abstufungen des Freund-Feind-Verhältnisses wird durch das Politische konkretisiert. Einen Staat ohne das Politische kann es für Schmitt nicht geben. Das Politische hingegen ist unabhängig vom Staat und hängt mit der Anthropologie zusammen. Die Notwendigkeit der Einteilung der Welt in die existentialistischen Kategorien von Freund und Feind lässt sich für Schmitt nicht ernsthaft aus dem Leben tilgen. Es sei daher auch kein Wunder, dass jede ernsthafte politische Theorie (wie etwa die von Hobbes, Machiavelli, Fichte etc.) von einem anthropologisch »bösen« Menschen ausging.<sup>117</sup>

»Demnach bleibt die merkwürdige und für viele sicher beunruhigende Feststellung, daß alle echten politischen Theorien den Menschen als ›böse‹ voraussetzen, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ›gefährliches‹ und dynamisches Wesen betrachten. [...] So verschieden diese Denker nach Art, Rang und geschichtlicher Bedeutung sein mögen, in der problematischen Auffassung der menschlichen Natur stimmen sie in demselben Maße überein, in dem sie sich als politische Denker zeigen. [...] Weil nun die Sphäre des Politischen letzten Endes von der realen Möglichkeit eines Feindes bestimmt wird, können politische Vorstellungen und Gedankengänge nicht gut einen anthropologischen ›Optimismus‹ zum Ausgangspunkt nehmen.«<sup>118</sup>

Politische Theorie habe somit aus der Natur des Politischen heraus von einem anthropologischen Pessimismus auszugehen. Und von diesem Punkt aus betreibt Schmitt eine radikale Kritik am Liberalismus. Dieser habe sich seit seinen Anfängen vor allem dadurch ausgezeichnet, dass er eben *keine* eigene Staatstheorie hatte und auch keine Theorie des Politischen. Der Liberalismus sei von Beginn an als eine Kritik am Staat und am Politischen aufgetreten. Er verstand und verstehe sich bis heute vor allem als Hemmer und Kontrolleur des Staates und der Sphäre des Politischen. Konkret sei dies über die Auflösung des Staates durch die zwei Pole der Ethik und der Ökonomie vonstattengegangen. Damit seien auch politische Feindschaften diskursiv umgedeutet worden als einerseits Gegner in einem moralischen Streitgespräch und andererseits als Konkurrenten in einem Markt. Der Liberalismus besteht in einer Entschärfung und Reduktion existenzieller politischer Feindschaften auf unterschiedliche Momente eines auf Basis einer idealistisch-rationalistischen Auseinandersetzung einerseits und auf verschiedene Positionen in einem wissenschaftlich basierten volkswirtschaftlichen Diskurs andererseits. Entscheidender Punkt ist nun, dass damit die wirkliche, politische Feindschaft nicht aus der Welt ist, sondern durch metonymische Prozesse Feindschaften

---

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 59-69.

<sup>118</sup> Ebd., S. 57ff.

verschleiert werden. Und damit auf Ebene der Ethik ein *Common Sense*, wie etwa die Menschenrechte und der Gesellschaftsvertrag oder auf Ebene der Ökonomie die freie Marktwirtschaft etabliert würden, die objektiv daherkommen, jedoch eine politische Machtkonstellation nur verdeckten. Es ist die politische (und damit auf Freund-Feind-Entscheidungen beruhende) Vorherrschaft einer bestimmten Gruppe, die von beidem profitiert. Das Credo »Wirtschaft statt Politik« gilt seit dem Siegeszug des Kapitalismus Mitte des 18. Jahrhunderts in ganz Europa und in den Vereinigten Staaten. Und somit ist der Einfluss der liberalen Auflösung des Politischen und der Souveränität gleichfalls auf staatlicher als auch auf internationaler Ebene zu beobachten. Schmitts These ist nun, dass der Liberalismus sowohl auf der nationalen Ebene (in Verbindung mit anderen Theorien, wie etwa der Demokratie) als auch internationaler Ebene (hier im Zusammenhang mit dem Völkerrechtsgedanken und dem westfälischen Staatsystem) systematisch den Staat umgeh und mit den Momenten der Ethik und der Ökonomie »entpolitisiert«.<sup>119</sup> Und dies funktioniere über einen methodischen Individualismus, in dem der Einzelne für die Ordnung *terminus a quo* und zugleich *terminus ad quem* sei: Der Einzelne ist zugleich Grenze jeglicher Souveränitätsmacht und Ausgangspunkt dieser selben. Das Sehen von kollektiven Identitäten wird dabei systematisch umgangen, worauf Chantal Mouffe aufmerksam macht und was ihrer Meinung nach größtes Problem des liberalen Diskurses bis heute sei. Schmitt habe dies als einer der »brillantesten und unversöhnlichsten« Gegner des Liberalismus wohl am besten auf den Punkt gebracht und mit seinem Verständnis des Politischen, das »Wir« und »Sie« abgrenzt, die Frage der Identität ins Zentrum des Politischen gerückt.<sup>120</sup>

Der Liberalismus jedoch blende diese sinn- und wirklichkeitsstiftende Identitätsfrage aus. Sein Ausgangspunkt ist und bleibt der Einsatz gegen jegliche Einschränkung der Freiheit und des Rechts des Einzelnen, weil diese als das »Böse« im System des Liberalismus erscheint. Ein Einschreiten des Souveräns ist lediglich zur Aufrechterhaltung ebendieser Freiheiten zu legitimieren. Der ganze staatliche Apparat wird umformuliert in moralisch-ökonomische Begriffe. Feinde werden zu Kontrahenten und Konkurrenten, Staat wird zu Menschheit und Gesellschaft usw. Die Ordnung der Wirtschaft und die Ordnung des (bürgerlichen) Rechts etablieren sich als abstrakte, eigengesetzliche Felder, die den Raum des Politischen mehr und mehr ausfüllen und quasi »beherrschen«. Alles folgt einer Eigengesetzlichkeit und keine Menschen, sondern feste Prozesse/Strukturen der Gerechtigkeit herrschen

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. S. 63ff.

<sup>120</sup> Vgl. Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, S. 11-19.

und streben dem Fortschritt ewig entgegen.<sup>121</sup> Hier wendet Schmitt nun gegen den Liberalismus ein:

»Da, wie gesagt, in der konkreten Wirklichkeit des politischen Seins keine abstrakten Ordnungen und Normenreihen regieren, sondern immer nur konkrete Menschen oder Verbände herrschen, so hat natürlich auch hier, politisch gesehen die ›Herrschaft‹ der Moral, des Rechts, der Wirtschaft und der ›Norm‹ immer nur einen konkreten politischen Sinn.«<sup>122</sup>

Die unangenehme Wahrheit liege für Schmitt folglich darin, dass sich eine Herrschaft im politischen Sinne nicht durch eine quasi-objektive Vernunft, die herrsche, ausmerzen lasse. Wie Schmitt schon im Essay *Politische Theologie* apodiktisch und weltberühmt festhält, ist derjenige der Souverän, der »über den Ausnahmezustand entscheidet«.<sup>123</sup> Es stiftet folglich derjenige die Ordnung, der entscheidet, wer Freund des Volkes und wer Feind des Volkes ist und diese Unterscheidung in all ihren graduellen Abstufungen nach innen und nach außen durchzusetzen vermag. Schmitts Souveränitäts- und Politiktheorie enthält sich gänzlich der Sphäre der (moralischen) Richtigkeit und der normativen Ebene, sondern geht von einer grundsätzlichen antagonistischen Perspektive aus. Basal an seinen Aufsätzen ist wohl, dass Schmitt die Rationalität der Konsense, auf denen der liberale Staat sich begründet sieht (der erste ist hierbei der Gesellschaftsvertrag) infrage stellt und hinter jedem Konsens den Akt des Ausschlusses sieht. Hinter jeder Gesellschaft, die sich auf einer rational-universalistischen Ebene scheinbar auf eine Ordnung einigt, steht in Wirklichkeit ein Akt des Ausschlusses *des Anderen*. Jeder Liberalismus basiere nun darauf, diesen Akt des Ausschlusses als einen rationalen Ausschluss darzustellen: Im heutigen Sprachgebrauch würde man wohl von »Alternativlosigkeit« sprechen. Dies funktioniert über die moralisch-ökonomische Verschleierung, indem die geltende, liberal-demokratisch-kapitalistische Ordnung als ethisch und ökonomisch »vernünftigere« dargestellt wird. Chantal Mouffe macht nun auf den entscheidenden Aspekt aufmerksam, auf den auch ich hier im Zusammenhang mit Ernst Jünger hinauswill. Dadurch, dass der notwendig politisch-existenzialistische Ausschluss als ein *vernünftiger* Ausschluss im Liberalismus konstruiert wird, tritt eine echte und problematische Alternativlosigkeit ein. Denn während im politischen Sinne der Feind auf derselben konstitutiven Ebene wie das *Wir* liegt und es sich um eine existentielle Feindschaft handelt, so führe ausgerechnet der Liberalismus zur *totalen Feindschaft* und somit zum *Totalen Krieg*. Beispielhaft verweist Mouffe

<sup>121</sup> Vgl. Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collarien, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 66f.

<sup>122</sup> Ebd., S. 67.

<sup>123</sup> Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot 2004, S. 13.

auf Schmitts achtes Kapitel im Essay *Der Begriff des Politischen* sowie auf sein Buch *Theorie des Partisanen* von 1963, in dem es um die Auswirkungen des Liberalismus auf die internationale Politik geht. Wenn Krieg zwischen Staaten nicht mehr auf der klassischen souveränen Ausschließung und der existenziellen Bedrohung basiere, sondern auf der Vorstellung, ein Staat (oder ein Staatenbund) vertrete das universell Wahre und die andere Seite sei im gänzlich Unwahren, sei also irrational, dann erscheine der Feind nicht mehr als *hostis*, sondern als Partisane und das führe zu einem »internationalen Bürgerkrieg«. Denn mit der Verschleierung der Souveränität (die letztlich immer die Einsicht in sich trage, auf nichts anderes zu basieren als auf der historisch kontingenzen Möglichkeit, den Ausnahmezustand kontrollieren zu können) durch die Moral führe man letztlich den messianischen, letzten Krieg der Menschheit gegen den absoluten Feind der Menschheit, der alle Mittel gerechtfertigt erscheinen lasse.<sup>124</sup> Das klassische Kriegsrecht, konkret die im Wiener Kongress 1814/15 wiederhergestellten Normen des europäischen Landkriegsrechts, die de facto bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs in Europa noch Geltung hatten, basierte unter anderem auf der klaren Unterscheidung zwischen Krieg und Frieden. Wenn legitime Träger des *ius belli*, also souveräne Staaten, in Form regulärer Armeen in Krieg traten, so respektierten sich diese Staaten als legitime Träger des *ius belli* und werden die Taten, die zwischen Kombattanten stattfinden, nicht als Verbrechen, als »illegal« einstufen, sondern als Kriegsgeschehen zwischen Feinden.<sup>125</sup>

»Sobald ein Krieg für ›illegal‹ gehalten werden könne, seien alle Schranken der Feindschaft beseitigt und der Gegner für kriminell und unmenschlich erklärt: Der Feind sei der ›absolute Feind‹ geworden.«<sup>126</sup>

Ein Feind im Sinne des klassischen Kriegsrechtes sei ein respektierter Feind, er sei im Falle einer Niederlage ein Unterlegener *inter pares*, ein *Partisane* oder Terrorist, wie man ihn heute wohl bezeichnen würde, ist jedoch ein Krimineller. Und er ist an sich moralisch unnatürlich/unvernünftig, weil er nicht nur der Existenz des »Wir« im Wege steht, sondern als Existenz gegen angeblich rational-universelle Werte steht. Es handelt sich also um eine totale Entwertung des Anderen. Der Partisan riskiert, »daß ihn der Feind außerhalb von Recht, Gesetz und Ehre stellt«.<sup>127</sup>

»In einer Welt, in der sich die Partner auf solche Weise gegenseitig in den Abgrund der totalen Entwertung hineinstoßen, bevor sie sich physisch vernichten, müssen

<sup>124</sup> Vgl. Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 100-108.

<sup>125</sup> Vgl. Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen, Berlin: Duncker & Humblot 1963, S. 16.

<sup>126</sup> Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 104.

<sup>127</sup> Schmitt, Carl: Theorie des Partisanen, Berlin: Duncker & Humblot 1963, S. 35.

neue Arten der absoluten Feindschaft entstehen. Die Feindschaft wird so furchtbar werden, daß man vielleicht nicht einmal mehr von Feindschaft sprechen darf und beides sogar in aller Form vorher geächtet und verdammt wird, bevor das Vernichtungswerk beginnen kann. Die Vernichtung wird dann ganz abstrakt und ganz absolut. Sie richtet sich überhaupt nicht mehr gegen einen Feind, sondern dient nur noch einer angeblich objektiven Durchsetzung höchster Werte, für die bekanntlich kein Preis zu hoch ist. Erst die Ableugnung der wirklichen Feindschaft macht die Bahn frei für das Vernichtungswerk einer absoluten Feindschaft.«<sup>128</sup>

Fruchtbar für die heutige Diskussion seien diese Einsichten des freilich nicht unproblematischen Schmitts (der diese Zeilen der totalen Feindschaft ausge rechnet nach seinem Herbeischreiben des größten, von ihm unkommentierten Menschheitsverbrechen an sogenannten Staatsfeinden schreibt) für die Entwicklungen seit dem 11. September 2001, so Chantal Mouffe. Die Entfesselung des US-amerikanischen Drohnenkrieges in weiten Teilen der arabischen Halbinsel und am Hindukusch, also die planmäßige staatlich beauftragte Ermordung von Zivilisten mit Kriegswaffen außerhalb des Völkerrechts – weil ohne Kriegserklärung – sei nur durch die messianische Gegenüberstellung George W. Bushs (und vor allem Barack Obamas) zwischen »der Menschheit« und »den Terroristen« zu verstehen. Die Feindschaft und ihre äußerste Ausprägung – der Krieg – folgten keinen Regeln mehr, weil das Gegenüber unterhalb der rechtlich-moralischen Schwelle rangieren würde, in der überhaupt Regeln gelten können. Dem Liberalismus mangele es an einer klaren Rechtspolitik, einer Theorie des Souveräns, was dem moralischen Totalitarismus Tür und Tor öffne. Eine gute Auseinandersetzung mit dieser Schmitt'schen Thematik liefert Giorgio Agamben in *Homo Sacer*.<sup>129</sup> Auf diese möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen.

\*\*\*

Ich denke, wir sind jetzt an dem Punkt angekommen, um wieder zu Jünger zurückzukehren. Jüngers Kritik am universalistischen Liberalismus verläuft 1932 im Einklang zur Kritik Schmitts. Viele Bemerkungen über den Zusammenhang des Liberalismus mit den großen Destruktivkräften der Moderne lassen sich meines Erachtens auch erst mit dieser Hinzunahme Schmitts einordnen. Jüngers Ansatz unterscheidet sich aber darin, dass er eine explizit biopolitische Perspektive einnimmt. Wichtig ist jedoch auf jeden Fall die Kernaussage, dass der Liberalismus durch die Verwischung der antagonistischen Struktur des Politischen nicht zum ewigen Frieden verhilft, sondern ganz im Gegenteil erst überhaupt den totalen Krieg

---

128 Ebd., S. 95f.

129 Vgl. Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Berlin: Suhrkamp 2015.

mit dem *absoluten Feind* ermöglicht. Während Schmitt nun freilich eine staatstheoretische Erklärung mit anthropologischen Einschlägen gibt, beleuchtet Jünger vor allem die metaphysische Begründung dieses demokratisch-totalitären Paradoxons. Bei Jünger geht es daher eher um »Einbrüche des Elementaren« im Zeitalter der Vernunft. Parallel zu einer realistischen Staatstheorie Schmitts, die wieder vom Souverän ausgeht, ist bei Jünger der Typus des Arbeiters zu sehen, welcher die künstliche Vernunft, die konstruierte moralisch-ökonomische Ordnung des Bürgertums sprengt/sie ignoriert. Der Bürger, so Jünger, suche stets Sicherheit und Vernunft, doch die Gefahren des Lebens, der Schmerz, der Krieg und die körperliche Auseinandersetzung ließen sich aus dem Leben nicht tilgen. Auch im Zeitalter der bürgerlichen Vernunft gebe es Menschen mit tieferem Verständnis für das Elementare, etwa in der Religion, der Lyrik, unter den notorisch Kriminellen und den *de Sades* dieser Welt. Hier möchte ich noch einmal das Zitat aus Kapitel 4.2.1 anbringen: »Der Mensch lebt elementar, ebensowohl insofern er ein natürliches als auch insofern er ein dämonisches Wesen ist. Kein Vernunftschluß kann den Schlag des Herzens oder die Tätigkeit der Nieren ersetzen, und es gibt keine Größe, und sei es die Vernunft selbst, die sich nicht zuzeiten den niederen oder stolzen Leidenschaften des Lebens unterstellt.«<sup>130</sup> Der Einbruch des Elementaren ist der Einbruch der Gestalt aus dem Bereich des Metaphysischen. Doch es wird durch die zitierten Zeilen auch klar, dass es hier um anthropologische und biologistische Grundkonstanten geht, welche Jünger hier betont. Der Mensch hat seine zwei Seiten – die Gestalt des Arbeiters ist bringt nun wieder eine Ordnung auf die Welt, die diese beiden Seiten miteinander »vermählt« und nicht eine Seite fälschlicherweise tilgt. Die bürgerliche Vernunft jedoch setzt diese Erfahrungen mit dem Elementaren außerhalb ihrer Ordnung. Dieser Ausschluss des Unvernünftigen und die Auflösung des Feldes des Politischen habe jedoch auch im Zeitalter der Vernunft nicht zu Gewaltlosigkeit und zu andauernder Sekurität geführt, sondern aufgrund des sozialen und technischen Rationalismus die Gewaltausbrüche noch katalysiert und angefacht. Die Gefahr wurde nicht gebannt, sondern nur verschleiert und trat und tritt dadurch um ein Vielfaches stärker auf.

»Dennoch ist die Gefahr immer vorhanden; sie sucht ewig, wie ein Element, die Dämme zu durchbrechen, mit denen die Ordnung sich umringt, und sie wird nach den Gesetzen einer geheimen, aber unbestechlichen Mathematik in dem gleichen Maße drohender und tödlicher, in dem die Ordnung sie aus sich auszuscheiden verstand. [...] Der Ausbruch des Weltkrieges setzt den breiten, roten Schlußstrich unter diese Zeit. [...] Es ist unnötig geworden, sich noch mit einer Umwertung der Werte zu beschäftigen – es genügt, das Neue zu sehen und sich zu beteiligen.«<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Ebd., S. 54.

<sup>131</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 53-58.

Jünger möchte gar nicht allzu lange bei dieser Analyse, an die im Grunde Foucault in *In Verteidigung der Gesellschaft* anknüpft, verbleiben, sondern ruft dazu auf, dieses »Stahlbad«, dem der Liberalismus durch seinen moralisch-technisch-wirtschaftlichen Rationalismus auch noch Tür und Tor geöffnet hat, als Epochewende zu sehen und sich den elementaren Kräften, der neuen Ordnung, die sich durch dieses Elementare ankündigt, zu unterwerfen. Und auf der Suche nach einer neuen Ordnung, der er gehorchen könnte, findet er die Gestalt des Arbeiters. Der Bürger ist dem Untergang geweiht, der Kriegsarbeiter jedoch sei die Zukunft. Das lasse sich aus der Beobachtung der letzten 150 Jahre ableiten.

»Mögen die einen dies als Rückfall in eine moderne Barbarei erkennen, die anderen es als Stahlbad begrüßen – wichtiger ist es, zu sehen, daß sich ein neuer und noch ungebändigter Zufluß elementarer Kräfte unserer Welt bemächtigt hat. [...] Wer hier noch glaubt, daß dieser Vorgang sich durch Ordnungen alten Stils bändigen läßt, gehört der Rasse der Besiegten an, die zur Vernichtung verurteilt ist.«<sup>132</sup>

Jüngers *Arbeiter* will einem die Augen öffnen, das Sehen ist der revolutionäre Akt: dass die Rationalität der Aufklärung eine scheinbar universelle war und doch nur die Verschleierung der gewaltsausübung »Schein herrschaft« des Bürgertums dargestellt hat. Und dass die so geschaffenen Strukturen zu einem nie bekannten Ausmaß der biopolitischen, Totalen Mobilmachung geführt haben, die im Namen des Königs unmöglich, aber im Namen des Volkes plötzlich denkbar wurde. Diese wiederum ist Ausdruck eines neuen *Willens zur Macht*.

#### 4.2.5 Wille zur Macht statt Vernunft

Das Kapitel zum Willen zur Macht möchte ich mit dem Vordenker der Geschichtsphilosophie, Georg Wilhelm Friedrich Hegel beginnen. In der weltbekannten Einleitung zum Vorlesungsband *Philosophie der Geschichte*, welcher postum aus Manuskripten und Mitschriften von Studierenden aus fünf Vorlesungen zwischen 1821 und 1831 erstellt wurde, schreibt er folgenden Satz:

»[W]er die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an: Beides ist in Wechselbestimmung.«<sup>133</sup>

Es ist diese Art des performativen Schreibens, welches auch Ernst Jünger anwendet. Doch wo Hegel die Welt vernünftig ansieht, da versteht der Schriftsteller Jünger sein Wirken als Ausdruck des Willens zur Macht. Wie die vorangegangenen

<sup>132</sup> Ebd., S. 6of.

<sup>133</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Ders.: Sämtliche Werke. Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Stuttgart: Frommanns 1961, S. 37

Kapitel zeigen, so setzt Jünger den Vernunftbegriff außer Kurs. Und auch das zentrale Konzept des Willens zur Macht ist ein weiterer Baustein dieses Prozesses. Während für Hegel Weltgeschichte in der weltberühmten Passage aus demselben Buch »der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit [ist], – ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben«,<sup>134</sup> hält Jünger an einer anderen Art des Weltgeistes fest. Fortschritt verwirft Jünger als »Anthropomorphismus«, der lediglich eine Hilfskonstruktion des menschlichen Denkens sei. Jünger hält seit dem *Arbeiter* bis ins hohe Alter an seiner stereoskopischen Optik fest, distanziert und zugleich nah auf die Dinge zu blicken. Aus der Ferne betrachtet bleibt die Energie des Kosmos im Sinne des Energieerhaltungsgesetzes stets gleich, so Jünger, was sich jedoch ändert sind die Formen und Gestalten, welche die Geschichte prägen und zu einer Evolution beitragen. Wenn ein Zeitalter einen »Geist« hat, dann ist es die Gestalt als Existenz.<sup>135</sup> Um nun dieser Existenz zu folgen, müsse man auch ihrer überall liegende Ausdrucksform Beachtung schenken: Anstatt nun Geschichte als Fortschritt eines Weltgeistes zu verstehen, müsse man die Welt und ihre Geschichte eher als Ausdruck eines *Willens* dieser Existenz verstehen.

Jüngers Ansatz ist der Folgende: Durch eine distanzierte Betrachtung der eigenen Zeit möchte er erreichen, dass genau wie hinter alten Ruinen von Hochkulturen, etwa zu den Pyramiden von Gizeh, nicht nur Bauwerke, sondern ein erhabener, zeitloser *Wille* gesehen wird, dass auch die modernen Industrielandschaften, die Städte mit ihren Verkehrsadern und selbst noch die lebensfeindlich zerbombten Mondlandschaften der modernen Front als Ausdruck eines Willens verstanden werden. Jünger ist sich der Schwierigkeit dieser Operation bewusst:

»Wir wissen nun freilich, daß es dem Menschen nicht gegeben ist, seine Zeit mit den Augen eines Archäologen zu betrachten, dem ihr geheimer Sinn etwa beim Anblick einer elektrischen Maschine oder eines Schnellfeuergeschützes sich offenbart.«<sup>136</sup>

Ähnlich, wie Michel Foucault dreißig Jahre später, ist es Jüngers Anliegen, dass der Mensch seine eigene Zeit und deren Erscheinungen mit den Augen eines Archäologen sehen sollte. Also indem er Schicht für Schicht ausgräbt und die Strukturen des Gemachten, Gebauten und Geschaffenen begutachtet und sich hierbei entscheidende Fragen stellt: Welcher ist der historische Wille, der unser Zeitalter antreibt? Welches Seiende steckt hinter den Strukturen, die uns im Alltag als chaotisch begegnen? Jüngers Schluss, und das hat Heidegger auf den Punkt gebracht, ist nun im ersten Teil dieses Essays, dass es die Arbeit als das Prinzip des

<sup>134</sup> Ebd., S. 46.

<sup>135</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 427.

<sup>136</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 67.

menschlichen Wirkens ist, welche die Welt seit über einem Jahrhundert forme.<sup>137</sup> Dieser unendliche Drang, der Welt durch unsere Hände nicht nur einfach das tägliche Brot abzutrotzen, sondern kollektiv die Welt nach dem »Stil« des Arbeiters umzuformen, Moloch-artig große Städte zu bauen, mit Maschinen die Zeit- und Raumdimensionen zu dehnen usw. Der Wille zur Macht zeige sich idealtypisch im Industriearbeiter und im Frontsoldaten. Zwischen ihnen beiden gebe es aus dieser Perspektive keinen Unterschied. Sie seien Ausdruck der größeren Entwicklungen der Totalen Mobilmachung aller Lebensenergien, die sich in den Dynamiken der Industrialisierung in über einem Jahrhundert ausgebreitet haben und sich in der Totalen Mobilmachung des Ersten Weltkrieges in ihrer bislang schärfsten Form gezeigt haben. Der Wille zur Macht schlage sich folglich in der totalen Arbeitswelt nieder.<sup>138</sup>

Was versteht nun Jünger konkret unter diesem Willen? Jünger verwendet konkret den Ausdruck »Wille zur Macht«. Es ist ratsam, sich diesem Ausdruck über die Macht zu nähern. Diese definiert Jünger wie folgt: »Macht ist ein Zeichen der Existenz, und entsprechend gibt es auch keine Machtmittel an sich, sondern die Mittel erhalten ihre Bedeutung durch das Sein, das sich ihrer bedient«<sup>139</sup>, hält Ernst Jünger in Kapitel 22 von *Der Arbeiter* fest. Macht gibt es somit nicht ohne das Sein. Und Sein ist in Jüngers Denken eine metaphysische Kategorie. Wenn Jünger von Macht spricht, deutet er auf die Gestalt.

Mit den Machtmitteln sind unter anderem die Technologien gemeint, welche sich im 19. und 20. Jahrhundert ungemein weiterentwickelt haben. Diese dynamische Entwicklung ist in Jüngers Augen ein Anzeichen für das Auftauchen einer neuen metaphysischen Gestalt. Mit dem Begriff der Technik wiederum hängt das Konzept der Totalen Mobilmachung der Welt und des Menschen zusammen. Die Nutzung jener Machtmittel bedeutet jedoch nicht unmittelbar, am metaphysischen Sein teilzuhaben. Liberale Führungsschichten, welche die Geschicke der Reiche und Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts leiteten, würden keine Verbindung zum neu aufgekommenen Sein haben – der Gestalt des Arbeiters. Jüngers These ist nun, dass diese nationalistischen, liberalen oder sozialistischen Führungsschichten durch den Gebrauch der Machtmittel des Arbeiters unintendierte Entwicklungen produziert haben würden – sie hätten sich »zu den Objekten eines noch unpersonifizierten Willens [ge]macht«.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> Vgl. Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann.

<sup>138</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 72-81.

<sup>139</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Ders.: *Sämtliche Werke. Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Jubiläumsausgabe in 20 Bänden*, Stuttgart: Frommanns 1961, S. 73.

<sup>140</sup> Ebd., S. 80.

Was bedeutet nun Wille zur Macht? Es handelt sich hierbei nicht um individuelles Machtstreben, sondern Jünger greift ein breit diskutiertes und wissenschaftlich sehr umstrittenes Konzept Friedrich Nietzsches auf. Im weitesten Sinne nutzt Jünger den Begriff, um eine lebensbejahende Kraft alles Seins und jeglicher Existenz zu beschreiben. Und da Sein bei Jünger ein metaphysisches ist, bezieht sich der Wille zur Macht auch nicht auf ein Lebensprinzip bzw. eine Lebenskraft, die von überall herkäme, sondern eine, die zwar überall zu finden sei, ihren jedoch Ursprung in der Gestalt hat. In diesem Zusammenhang attestiert Martin Heidegger Ernst Jünger, er sei »[...] der einzige echte Nachfolger Nietzsches; seine Schriften machen die bisherige Schriftstellerei über Nietzsche wesenlos und überflüssig; denn Jünger übernimmt den Willen zur Macht nicht als Lehrmeinung, die noch beredet und vielleicht ausgebessert werden soll. Jünger sieht das Seiende mit kalten und scharfen Augen überall als Willen zur Macht. Nirgends zergliedert und beschreibt dieser denkende Krieger nur eine vorhandene geschichtliche ›Situation‹; sein Denken selbst ist eine Gestalt des Willens zur Macht –; in Jüngers Sprache: das Denken hat ›Arbeitscharakter‹.«<sup>141</sup> Jüngers Wille zur Macht ist nicht nur geschichtlich-archäologisch, sondern metaphysisch – oder um es in einem Jünger'schen Terminus zu fassen: Sie ist »elementar«. Mit dem »Einbruch elementarer Kräfte«<sup>142</sup> in unsere Welt, meint Jünger den Einbruch der metaphysischen Gestalt. Überall ist die Kraft, der Wille zur Macht in unserer heutigen Welt vorhanden, selbst in den kleinsten technischen Neuerungen bricht sie sich Bahn und unterwirft ihren Nutzer. Doch sie ist amorpher, »atomisierter« Wille zur Macht, sie muss geformt werden, um ästhetisch, geschichtlich, ökonomisch und politisch wirksam zu werden. Ein neuer Titan hat die Weltbühne betreten, mit ihm eine neue Rationalität – jedoch bricht sie sich nicht im Denken und in Diskursen Bahn, sondern liegt in der Technik und den Produktivmitteln des modernen Menschen verborgen. Sie wirkt schon, sie hat unsere Welt in eine »in ununterbrochenem Aufruhr befindliche Welt«<sup>143</sup> verwandelt – doch noch wird der Mensch eher von ihr beherrscht, als dass er diese Technik meistert.

Was bedeutet nun Herrschaft für Jünger? Zurzeit herrscht in den Augen vieler das »Chaos«. Die liberalen Führungsschichten der Welt nutzen Machtmittel, welche ihnen nicht gehorchen – deren bloße Anwendung bedeute laut Jünger nämlich nicht deren »Meisterung«.<sup>144</sup> Heidegger führt hier treffend aus, dass Jüngers Ar-

<sup>141</sup> Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 227.

<sup>142</sup> Jünger benennt ein ganzes Kapitel seines *Arbeiters* mit *Der Einbruch elementarer Mächte in den bürgerlichen Raum*, vgl. Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 50–60.

<sup>143</sup> Ebd., S. 72.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., S. 81.

beiter sich durch ein »performatives Denken« auszeichnet. Der Essay vollzieht auf einer sprachlichen Ebene, wovon er thematisch handelt.<sup>145</sup> Jünger sieht in der industriellen Revolution, der Entwicklung der Produktivkräfte, dem Überhandnehmen der Technik über das Leben sowie in der Totalen Mobilmachung den Willen zur Macht. Und er sieht einen »atomisierten«<sup>146</sup> Willen zur Macht, den man mit dem richtigen »teleskopischen«<sup>147</sup> Blickwinkel auf die globalen Abläufe erkennen könne. Diese für Jüngers Methode prägende Optik zieht sich durch den gesamten Essay *Der Arbeiter* hindurch und gibt ihm dadurch sein einzigartiges Gepräge. In allen großen Entwicklungen, die in diesem bisherigen 4. Kapitel beschrieben wurden, sieht Jünger einen Ausdruck des Seins der Gestalt – den Willen zur Macht. Herrschaft bedeute nun, durch die von Jünger vorgeschlagene Optik hinter dem Chaos die Gestalt zu erkennen und das Selbst ihrer gemäß zu formen. Herrschaft erfordert keine externe Betätigung, sondern eine interne – es gilt, das Selbst zu bearbeiten. Um Machtmittel nicht nur anzuwenden, sondern sie auch zu meistern und somit Herrschaft auszuüben, braucht es in Jüngers Augen Legitimität. Es ist bemerkenswert, dass Jünger, wie auch Max Weber, Herrschaft von Macht durch Legitimität unterscheidet. Doch Jünger schlägt eine eigenartige Definition von Legitimität vor: Legitimation erfolgt durch den Akt der Repräsentation der Gestalt. Jünger versteht unter Legitimität die Legitimität vor einem höheren Sein – man muss Arbeitertypus werden, der »seinen Freiheitsanspruch als Arbeitsanspruch begreift«.<sup>148</sup> Die von Jünger so bezeichnete Scheinherrschaft des Bürgertums wird erst dann enden, wenn dieser neue Menschenschlag erwacht bzw. sich selbst erkennt. Jüngers Text ist nun ein performativer, da er nicht nur analysiert, sondern selbst diese »Erkenntnis« durchläuft und auch als Text ihn zu repräsentieren versucht. Zentraler Aspekt dieses performativen Essays ist die »Formung« der Welt, der Erde, der Kunst und auch des Menschen nach dem Antlitz der Gestalt.

Vernunft wird in Jüngers Text an verschiedenen Stellen als Hilfsgröße bzw. als im geheimen Auftrag des Willens zur Macht dargestellt.

Wie bei seinem Vordenker Nietzsche auch, ist die Theorie des Willens zur Macht eng verknüpft mit einer Erkenntnisphilosophie, die dazu aufruft, sein grausames Schicksal in der Welt der ewigen Wiederkehr und des Nihilismus nicht nur zu akzeptieren, sondern es auch zu wollen und damit Selbstwirksamkeit und -befreiung zu erreichen. Analytisch und doch mit normativem Auftrag fordert Jünger auf:

---

<sup>145</sup> Vgl. Brokoff, Jürgen: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: Schöning, Matthias (Hg.): *Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, 2014, S. 108.

<sup>146</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 80.

<sup>147</sup> Ebd., S. 67.

<sup>148</sup> Ebd., S. 76.

»Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht. Es ist das Geheimnis der echten Befehlssprache, daß sie nicht Versprechungen macht, sondern Forderungen stellt.«<sup>149</sup>

Herrschaft gibt es für Jünger nur dort, wo man sich in den Dienst des Seins, also der Gestalt des Arbeiters, stellt.

Interessant ist an dieser Stelle auch der Freiheitsbegriff Jüngers. Freiheit kann nicht im liberalen Sinne als *Freiheit wovon*, sondern nur als *Freiheit wozu* verstanden werden. Man ist nämlich in einer Welt des Arbeiters freilich nur dann *wesentlich* frei, wenn man die Gestalt des Arbeiters repräsentiert, wenn man teilhat am Willen, der sich unserer Welt bemächtigt. Der Mensch ist nur dann frei, wenn er im Einklang mit den Mitteln steht, die die feudalen Strukturen hinweggefegt haben und durch Technisierung unsere Art zu leben dauerhaft verändert haben. Ist man selbst ein Teil dieser »Mittel«, versteht man sich und sein Leben als Teil dieses Prozesses der physischen Mobilmachung – nur dann ist man auch wirklich frei.

»Jede Haltung, der ein wirkliches Verhältnis zur Macht gegeben ist, läßt sich auch daran erkennen, daß sie den Menschen nicht als das Ziel, sondern als ein Mittel, als den Träger sowohl der Macht wie der Freiheit begreift. Der Mensch entfaltet seine höchste Kraft, entfaltet Herrschaft überall dort, wo er im Dienste steht. Es ist das Geheimnis der echten Befehlssprache, daß sie nicht Versprechungen macht, sondern Forderungen stellt. Das tiefste Glück des Menschen besteht darin, daß er geopfert wird, und die höchste Befehlskunst darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind.«<sup>150</sup>

Diejenigen, die das verstanden haben, seien allesamt Teil des großen Willens zur Macht. Das seien die wahren Herrscher unseres Zeitalters – die Liberalen, die Sozialisten und die Nationalisten, auch wenn sie in verschiedenen Konstellationen formal an der Regierung sind, herrschten nicht *wirklich*, sondern würden beherrscht von denjenigen, die die Gestalt des Arbeiters weltweit repräsentierten. Die Stände wurden durch die Maschinen hinweggefegt, der ständische Krieger wurde in den Ruhestand geschickt durch den Kriegsarbeiter am schweren Gerät und selbst der Bauer, der nun langsam beginnt, Maschinen zu verwenden, ist nichts anderes als ein besonderer Fall des Arbeiters. Und allen obliegt das Imperativ, entweder die Gestalt zu repräsentieren oder *unterzugehen*. Der Standesvertreter musste zum Bürger einer Stadt werden, der Standeskrieger musste das schwere Gerät bedienen und der Bauer muss die modernen Geräte einsetzen, wenn sie »überleben« wollen. Jünger spricht hier im weiteren Verlauf des Essays über die große »Nivellierung«, die dem 19. Jahrhundert innewohnte. Dadurch sei in jedem

---

149 Ebd.

150 Ebd.

dieser nivellierten Gesellschaft nun »atomisiert« der Wille zur Macht vorhanden. Gleichzeitig verändere sich nun langsam auch die Weltordnung durch den Weltkrieg und es zeige sich, dass es eine Entwicklung zu Zügen einer imperialen Weltordnung unter dem Einfluss der Gestalt des Arbeiters geben wird. Das »neue Menschentum«, von dem Jünger spricht, sei schon vorhanden, doch es bedürfe noch einer neuen Praxis effizienter Herrschaft auf Ebene der Politik und des Staates, die den Namen der Herrschaft auch wieder verdient hätten.<sup>151</sup> In einem seiner letzten Interviews im Jahre 1995 mit Antonio Gnoli und Franco Volpi führt Jünger – angesprochen auf den *Arbeiter* – aus, dass diese schon 1932 von ihm beschriebene Entwicklung auch kurz vor dem Beginn des 21. Jahrhunderts noch anhielt:

»Mit dem 21. Jahrhundert treten wir in ein neues Zeitalter der Titanen ein, das durch die Freisetzung ungeheurer Energiemengen charakterisiert wird. [...] Der Planet wird einer Beschleunigung unterworfen, an die sich die Menschheit anpassen muß, indem sie sich umformt. Das Alte muß seinen Platz dem Neuen überlassen.«<sup>152</sup>

Neben dem Topos des neuen Menschen, zeigt Jünger auch die Schlagrichtung auf, in die eine neue, echte Herrschaft abzielen müsste. Sie dürfe keine Herrschaft über Bürger sein, sondern über Arbeiter im totalen Zusammenhang. Der erste Teil von *Der Arbeiter* war somit der Versuch zu belegen, dass sich eine Gestalt im »menschlichen Bestande« andeutet, um daraus politisch-philosophische Konsequenzen zu ziehen. Die Gestalt ist (im Gegensatz zu Nietzsches Übermensch) eine Figur, welche man in der archäologischen Analyse der neueren Geschichte belegen kann. Die Geschichte selbst bringe keine Gestalten hervor, eher im Gegenteil ändere sich Geschichte mit dem Ablösen einer Gestalt und dem Auftreten einer neuen. Im vergangenen Jahrhundert hat sich durch die Gestalt des Arbeiters die Geschichte stark verändert – und das vordergründig durch die dynamische Entwicklung der Technik.

Doch: »Am Anfang steht der Wille zur Macht, die Technik ist das Werkzeug dazu«<sup>153</sup>, sagte Jünger noch 1978 in einem seiner Interviews. Dies antwortete er auf eine grundsätzliche Frage zum *Arbeiter*. Das zeigt, dass der Wille zur Macht ein entscheidendes Motiv des Essays darstellt. Und ich habe auf den vergangenen Seiten ausgeführt, dass es ein Motiv mit zwei wichtigen Facetten ist: Erstens phänomenologisch und zweitens erkenntnistheoretisch.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., S. 72-81.

<sup>152</sup> Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbe und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 481.

<sup>153</sup> Ebd., S. 132.

Phänomenologisch: Jünger arbeitet im ersten Teil seines Arbeiters deutlich heraus, wie sich in der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaften durch die paradigmatische Totale Mobilmachung der Welt und des Menschen ein Wille zur Macht zeigt, der seinen Ursprung im metaphysischen Sein der Gestalt hat.

Erkenntnistheoretisch: Wer die Zeichen erkennt, kann dem »Chaos« unseres nihilistischen Zeitalters ein Ende bereiten, indem er sich innerlich der Herrschaft der Gestalt hingibt. Dadurch wird er nicht mehr nur Objekt der Totalen Mobilmachung und der Technik, sondern zugleich auch ihr Herr. Macht ergreift man nicht, sondern repräsentiert sie.<sup>154</sup>

Diese dualistische Perspektive – analytisch Phänomene beschreiben und zugleich zur Erkenntnis aufrufen – behält Jüngers Essay durchgängig bei. Selbst der Essay entzieht sich dem Druck der Formung nach der Gestalt des Arbeiters nicht und nimmt Arbeitscharakter ein.

Martin Heidegger sieht in *Der Arbeiter* ein in der Tradition Nietzsches stehendes Konzept der Metaphysik, bei dem das Sein die Arbeit und das Seiende der Wille zur Macht ist. Letztlich ginge es Jünger um »die Vollendung der Neuzeit« durch ein metaphysisches Verständnis von Freiheit als Freiheit durch die Akzeptanz der Wirklichkeit als Arbeit, also als »Anstrengung zur totalen Mobilmachung«.<sup>155</sup> Subjektivität stellt sich hierbei als Wille zur Macht dar und somit als prometheische »Macht zur Meisterung des Erdkreises«.<sup>156</sup> Menschsein wird im Zeitalter des Arbeiters mit der Weltherrschaft bzw. der Beherrschung der Welt im materiellen Sinne gleichgesetzt. Jünger arbeitet den metaphysischen Zusammenhang, dass das Wesen des Menschen im Zeitalter des Arbeiters Grund und Ziel »des Seienden im Ganzen« sei, heraus. Der Mensch ist lediglich jenes »ego«, indem er sich in das imperitative Sein stellt und verortet.<sup>157</sup> Aus dieser Perspektive lässt sich die Aussage, dass Gehorsam und Freiheit im Zeitalter des Arbeiters dasselbe seien, verstehen. Freiheit, überhaupt sein zu können, erlange ich erst, indem ich mit dem Sein des Ganzen übereinstimme und dem Seienden seinen Weg bahne. Freiheit, Herrschaft, Wille zur Macht usw., all die Jünger'schen Begriffe sind zirkulär angelegt um eine letzte Unentschiedenheit in Jüngers Essay. Einerseits gilt: »Alle Wirklichkeit ist Arbeit.«<sup>158</sup> Die metaphysische Gestalt des Arbeiters kreiert also die Wahrheit. Das Prinzip der

---

<sup>154</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 284f.

<sup>155</sup> Vgl. Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004, S. 52ff.

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 48

<sup>157</sup> Vgl. ebd., S. 38.

<sup>158</sup> Ebd., S. 53.

Arbeit ist etwas *Objektives* und zwingt sich dem Subjekt auf. Andererseits – Heidegger erkennt in diesem ersten Kapitel Jüngers eine Ambiguität – ist es für Jünger gleichzeitig der Wille zur Macht, der sich *historisch* aus dem »Leben«/dem Menschen heraus entwickelte und die Dynamisierung und die Totale Mobilmachung des Erdballs aus sich selbst heraus zwang. Es bleibt unklar, ob sich nun das »Wesen der Arbeit« aus dem »Wesen des Arbeiters« ableitet oder eben genau umgekehrt.<sup>159</sup> Für Heidegger kommt Jünger aus diesem Teufelskreis nicht heraus, weil er der Metaphysik und ihrer Zirkularität letztlich doch verhaftet bleibe. Er verlasse diesen Zirkel nicht und daher könne man mit Jünger nicht die Frage stellen, wie nun genau die Welt zu einer »Arbeitswelt« werde. Sondern Jünger bleibt in der Sphäre dieser Epoche des Arbeiters, in welcher Heidegger letztlich die totale Umsetzung der Konfiguration der Neuzeit sieht. »Denkerisch« wertvoll sei daher nicht der erste Teil des Essays, sondern eher der zweite Teil, in dem Jünger nicht seine Metaphysik der Gestalt ausbreitet, sondern in dem er den konkreten Vollzug dieser Metaphysik der Arbeit in den konkreten Auswirkungen des Prinzips auf die Kunst, die Staatskunst und die Technik sowie die Arbeit als Lebensart im Bild des Typus ausbreitet. Das Prinzip der Technik als auch die Lebensart des Typus gehorchen – strenggenommen aus der Perspektive des ersten Teils des Essays – denselben Regeln, da sie beide Ausdruck desselben Willens zur Macht sind. Daher verschmilzt Jünger diese beiden Momente weitsichtig im Konzept der ›Organischen Konstruktion‹. Jünger schließt nun seinen ersten Teil des Essays, in dem es ihm laut Heidegger um das Aufzeigen seiner Metaphysik der Gestalt als Zirkularität zwischen der Gestalt des Arbeiters, ergo dem Zusammenhang zwischen dem Wesen der Arbeit und dem Wesen des Arbeiters geht. Hieraus leiten sich alle anderen Begriffe des ganzen Essays ab. Alles Wirkliche ist Arbeit. Selbst die Freizeit bleibt wesenhaft bestimmt durch die Arbeit, wie der Sport und andere Betätigungen, die der Arbeit ähneln, belegen. Diesen Zusammenhang kontrastiert Jünger durch den ganzen Essay hindurch mit dem Zeitalter des Bürgers. Die Stärke seines Essays liegt für Heidegger nicht so sehr in der metaphysischen Erklärung und den Widersprüchen, in denen er sich dabei verfängt, sondern vielmehr in den konkreten Beschreibungen des Verlaufes in verschiedenen Feldern (wie dem Schauspiel, der Kunst, den Trachten), wie die Gestalt des Bürgers mit ihrer Konstruktion des Individuums und der Masse abgelöst wird durch den Mythos des Arbeiters mit dem Konzept des Typus und der Typik. Hier liegt laut Heidegger die Stärke Jüngers. Denn Jünger habe hiermit »Vorgänge ans Licht [geholt], die bisher in solcher Eindeutigkeit und vor allem in ihrer Zusammengehörigkeit nicht gesehen wurden. Das Gezeigte lässt sich nicht wegleugnen; die Frage bleibt nur, wie es auszulegen sei.«<sup>160</sup> Heidegger kritisiert an Jünger die Auslegung – und somit die Metaphysik des ersten Teils. Doch er schätzt

---

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 52ff.

<sup>160</sup> Ebd., S. 49.

die von Jünger so treffend beschriebenen Zusammenhänge des zweiten Teils, wo sich in den verschiedensten Bereichen der Gesellschaft ein neues Paradigma der totalen Mobilisierung der Erde zeige und mit ihr das Paradigma des Bürgers sich zersetzt. Jünger schließt nun seinen »vorbereitenden« Teil mit den folgenden Sätzen:

»Unser Blick liegt diesseits des Prismas, das den farbigen Strahl in bunte Lichter zerbricht. Wir sehen die Feilspäne, aber wir sehen nicht das magnetische Feld, dessen Wirklichkeit ihre Ordnung bestimmt. So treten neue Menschen auf, und mit ihnen ändert sich die Bühne, wie durch eine zauberhafte Regie bewegt. [...] Wenn es uns gelungen ist, bei der Beschreibung einiger Veränderungen im menschlichen Bestande, die wir für bedeutsam halten, überall dort, wo von der Gestalt die Rede ist, eine leere Stelle, ein Fenster offenzulassen, das durch die Sprache nur umrahmt werden kann und das vom Leser durch eine andere Tätigkeit als die des Lesens ausgefüllt werden muß, halten wir diesen vorbereitenden Teil unserer Aufgabe für erfüllt.«<sup>161</sup>

Jünger konstruiert ein überzeugendes Paradigma, das dahintersteht, welches er im ganzen Essay dem Paradigma des Bürgers entgegenstellt. Auch wenn das »Wesen«, das nun im ersten Teil aufgebaut wird, kritisierbar sei, so wird Jünger im zweiten Teil in einer nie dagewesenen Klarheit *eine zeitgenössische Entwicklung auf vier verschiedenen zeitgenössischen Ebenen* (Typik, Technik, Stil, »Organische Konstruktion«) demarkieren, die seinen Zeitgenossen schlichtweg als Chaos erschien, als einfacher Abschnitt des Niedergangs und des destruktiven Nihilismus. Jünger hat ein biopolitisches Paradigma eines Willens zur Macht hinter den Entwicklungen unserer Zeit sichtbar gemacht. Nicht die Hegel'sche Vernunft steht hinter einem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, sondern ein noch atomisierter Wille zur Macht wird hinter der technisierten Moderne und der Entwicklungsgeschichte der modernen Welt sichtbar. Um echte Herrschaft zu ermöglichen, muss der Mensch die hinter dem Willen zur Macht liegende Gestalt erkennen und sie repräsentieren. Jüngers Einstellung zur Vernunft kann man in etwa wie folgt zusammenfassen: *Wille statt Vernunft*.

#### 4.2.6 Zwischenfazit: Angriff auf die bürgerliche Vernunft

Die voranstehenden vier Unterkapitel haben alle ein Thema umkreist: Jüngers Kritik am Vernunftbegriff der Aufklärung. Konkret wurden in folgender Reihenfolge die Motive der Jünger'schen Vernunftkritik analysiert: das Elementare, der Krieg, die Gestalt, das demokratische Paradoxon, der Wille zur Macht. Die Analyse musste teils weite Umwege auch über Sekundärliteratur gehen, etwa bei der Betrachtung

---

<sup>161</sup> Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 87.

des demokratisch-totalitären Paradoxons über Carl Schmitts Konzept von Freund und Feind. Doch im Grunde finden sich die Motive und deren Erläuterung allesamt im Essay *Der Arbeiter*.

**Das Elementare:** Die bürgerliche Vernunft ist in Jüngers Augen wirklichkeitsfern und daher zu verwerfen. Grund hierfür ist, dass aufgrund des bürgerlichen Sekuritätsstrebens, das Elementare hermetisch aus dem Lebensraum herausgehalten worden sei. Dieser Ausschluss des Elementaren sei jedoch künstlich und laufe der gestaltmäßigen Wirklichkeit unserer Zeit entgegen. Durch die Hintertüre führe die Demokratie bewusst als auch unbewusst zu Ausbeutungen, Unterdrückung und Gewaltexzessen in vorher ungekanntem Ausmaß. Zu einem in der Wirklichkeit verorteten Vernunftbegriff und einer wirklichen Herrschaft könne der Mensch erst finden, wenn er die Gestalt repräsentiere – wenn er nicht mehr Verfassungen entwerfe, sondern nur noch einem Arbeitsplan gehorche. Denn der Arbeitsplan, verstanden als Ausrichtung des ganzen Menschen auf die kollektive Meisterung des Erdkreises – auf den globalen Arbeitskommunismus – führe zu Größen, die im Einklang mit der metaphysischen Wirklichkeit stehen.

**Der Krieg:** Das zweite Unterkapitel hat herausgearbeitet, mit welcher Methode Jünger in seinem *Arbeiter*-Essay die Vernunft der Aufklärung außer Kraft setzt. Er verortet sein ganzes Denken in den Raum des Krieges – was in bürgerlicher Ordnung als zivilisatorischer Extremfall erscheint, ist für Jünger Kristallisierungspunkt der Entwicklungsgeschichte der Moderne: der Erste Weltkrieg. Kapitel 32 und 79, in denen es um ein Schlüsselerlebnis des Krieges geht, umrahmen den Essay nicht nur örtlich, sondern – so argumentiert vorliegende Arbeit – schaffen einen inhaltlichen Rahmen für den *Arbeiter*-Essay. Was Walter Benjamin, selbst Martin Heidegger und andere später an Jünger kritisieren werden, wird durch diese Konstruktion klar: dass er aus der existuellen, zivilisatorischen aber auch ganz einfach menschlichen Ausnahme-Situation des Totalen Krieges allgemeingültige Aussagen über die Menschheit trifft.

**Die Gestalt:** Ausgehend von einer transnationalen Aufklärungskritik der Romantik und von dem Denken in Heeresgliederungen des »Preußentums« verwirft Jünger mit Marx den deutschen Idealismus, um jedoch auch zugleich dessen historischen Materialismus abzulehnen. Weder das Denken in Kategorien des (Welt-)Geistes noch in Kategorien der ökonomischen Klassenkämpfe entspräche der Wirklichkeit: Jünger sieht zwar im weitesten Sinne mit Hegel einen Weltgeist, doch müsse man diesen mit Marx gesprochen materiell auffassen und in der Wirklichkeit im Vollzug sehen. Er ist keine Idee, die sich organisch über Jahrhunderte im Werden entwickelt. Sondern die Gestalt ist, man muss seine Optik lediglich schärfen, um sie in der Welt zu erkennen. Wie sie uns entgegentritt? Als *Wille*, der bspw. in den technischen Werkzeugen des Menschen verborgen liegt und nicht nur geistig, sondern sehr wirklich eine Verbindung zur metaphysischen Gestalt hat.

Das demokratische Paradoxon: Es besteht in Jüngers Augen darin, dass demokratische und rechtsstaatliche Systeme den Anspruch haben, Frieden zu bringen – nach innen und nach außen. Doch die Geschichte belege, so Jünger, dass das nicht eintrete. Ganz im Gegenteil führten Demokratien aufgrund einer Nivellierung und Mobilisierung der Bevölkerung zu einer direkten Zugriffsmöglichkeit des Souveräns auf das Leben von Millionen. Aufgrund dessen und weil in Demokratien auch Kriege demokratisiert und somit anhand Propaganda, Nationalismus und Kulturtechniken zur Angelegenheit aller Bürger gemacht würden, seien im Namen des Volkes Mobilmachungen und Totale Kriege möglich, welche im Namen des Königs nicht denkbar gewesen wären. Erst wenn aufgrund moderner, rechtsstaatlicher und demokratischer Logiken die Freund-Feind-Einteilung des Staates per Propaganda, Demokratisierung, Nationalismen und anhand weiterer Kulturtechniken weit verbreitet und internalisiert wird, ist der Boden für Totale Mobilmachung, Totalen Krieg, Vernichtungsmaschinerie usw. bereitet. Demokratisierung und Rechtsstaat haben in Jüngers Augen unintendierte Folgen und hebeln den Vernunftrahmen der Aufklärung selbst aus.

Der Wille zur Macht: In diesem Konzept vollendet sich nun Jüngers Kritik am Vernunftbegriff der Aufklärung. Jünger nutzt Friedrich Nietzsches Konzept des Willens zur Macht, welches im allgemeinsten Sinne als allgemeines Existenz- und Lebensprinzip sowie als erkenntnistheoretischer Aufruf zum Wollen des eigenen Schicksals – entgegen christlichen und sozialistischen Heilsversprechen – verstanden werden kann. In dieser sowohl phänomenologischen als auch erkenntnistheoretischen Weise greift Jünger dieses Konzept auch auf. Jünger sieht alles Seiende überall als Willen zur Macht. In der Totalen Mobilmachung der Welt und des Menschen seit dem 19. Jahrhundert und in den technischen Mitteln, die uns seitdem begleiten, erkennt Jünger einen eigenständigen Willen. Wer diese technischen Mittel wie Elektrizität oder heutzutage das Internet nutzt, der schließt sich einem Netzwerk an, dem man nicht mehr freiwillig ein- oder austreten kann. Je mehr man moderne Technik verwendet, desto mehr wird man in einen wirklichen Gesamtzusammenhang eingebunden. Wer im Zeitalter der Vernetzung etwas schafft, der schafft es nicht für sich, sondern dem Grundprinzip der Vernetzung selbst folgend auch immer für das Netzwerk. In der Technik bzw. dem Netzwerk selbst liegt ein Wille, der einen selbst verändert. Statt der romantischen Flucht bzw. der Maschinenstürmerei empfiehlt Jünger nun – ganz wie Nietzsche zuvor – dieses Schicksal anzunehmen, ein Rädchen in der Maschine zu sein, ein Glied in der Heeresmaschine. Macht kann man nicht ergreifen, sondern sie nur repräsentieren. Indem man hinter der Technik und dem Netzwerk die Gestalt erkennt, die unsere Zeit prägt. An die Stelle einer Freiheit von etwas stellt Jünger die Freiheit zu etwas – und zwar zur Teilhabe an der Meisterung der Welt, wenn man sich innerlich freiwillig als Teil des Ganzen versteht, sich selbst als Werkzeug. Nicht die Hegel'sche Vernunft steht hinter einem Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit,

sondern ein – noch atomisierter – Wille zur Macht wird hinter dem Ganzen sichtbar. Herrschaft über sich und andere gibt es für Jünger nur für den, der sich als Typus versteht und die Gestalt repräsentiert. Anstatt eine Vernunft zu ergründen oder vorauszusetzen, gibt uns Jünger in seinem performativen Ansatz auf, dem Willen zur Macht zu folgen.

Wille statt Vernunft.

### 4.3 Satz zwei des biopolitischen Typus politischen Denkens

*Rationalität ist historisch relativer Ausdruck einer Herrschaftsform und Ergebnis historischer Kämpfe:*

Hinter dem aufklärerischen Ansatz der Ausrichtung des Denkens und des Handelns an der Vernunft und der Verständigung über die Kriterien dieser Vernunft steckt eine historisch-relative Form der (Klassen-)Herrschaft. Denn ein solcher Blick auf Gesellschaft, Politik und Geschichte verschleiert den Blick auf genealogische Realitäten. Er löst Herrschaft in vernünftige Abwägungen der Ethik und der Ökonomie auf. Ein solcher Blick stellt aus der Perspektive des biopolitischen Denkens die Rechtfertigung einer historisch-zufällig entstandenen Herrschaft und die diskursiv-begriffliche Festigung und Verschleierung von Macht und Herrschaft durch begriffliche Metonymien dar. Die vernunftbegründete Herrschaft der Menschenwürde ist nicht diametral gegen die Menschheitskatastrophen des 20. Jahrhunderts ausgerichtet und Kolonialismus, Imperialismus, Totale Mobilmachung sowie biopolitisch-partisanenhafte Kriege des 21. Jahrhunderts sind keinesfalls Rückfälle in die Barbarei gegen die Herrschaft der Vernunft. Nein, all diese Erscheinungen sind eine Seite eben eines Willens zur Macht, der im gleichen Atemzug die Rationalität, die Autonomie, die Menschenwürde und zugleich die grausam-kalten Disziplinen, die einsperrenden Institutionen und die selbstoptimierende Biomacht hervorgebracht hat, welche das schützenswerte Individuum dem Souverän in nie dagewesenen Ausmaß ausgeliefert haben.



## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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«. Formierungzwänge und Sanktionen werden im Subjekt verinnerlicht und entwickeln sich aus einem Fremd- zu einem »Selbstzwang«. Der programmatiche 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.«<sup>3</sup>

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 juridische 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.<sup>4</sup>

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 Individuum 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.<sup>5</sup> 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 ›Mischmenschtums‹ seit der Aufklärung.«<sup>6</sup>

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 Errungenchaft 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«<sup>7</sup>, führt Nietzsche zu seinen weltbekannten Ausführungen über den Übermensch. Inwiefern nun Ernst Jüngers Arbeiter ein Exemplar dieses Übermenschens 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 »Umwandler aller Werte« zu entdecken versucht. Michel Foucault hingegen – wohl immunisiert durch den Faschismus – geht diesen Nietzschanischen Weg nicht. Entscheidend für den biopolitischen Typus des politischen Denkens ist auch nicht so sehr die Frage nach dem Übermensch, 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.«<sup>8</sup>

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.«<sup>9</sup>

---

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 militärischen 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.<sup>10</sup> 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«.<sup>11</sup>

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 Abendländes 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 Mobilisierung 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.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 22f.

<sup>11</sup> 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.«<sup>12</sup>

Foucault erkennt – analog zu den Einteilungen in den vorherigen Archäologien – zwei Brüche zwischen der ›episteme‹ der Renaissance und der Klassik sowie zwischen 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).<sup>13</sup> 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

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

<sup>13</sup> 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 Gegeüberstellung 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 evidente Manifestation der Ordnung der Dinge.«<sup>14</sup>

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.<sup>15</sup> 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.«<sup>16</sup>

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

<sup>14</sup> Ebd., S. 255.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 114-164, S. 252-260.

<sup>16</sup> 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 die *Arbeit*, *das Leben und die Sprache* als Quasi-Transzentalien, 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«<sup>17</sup> als universales Untersuchungsraster 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.<sup>18</sup>

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

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 278.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 322-341.

und in ihrer Geschichte zu dekonstruieren.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

»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.«<sup>21</sup>

Doch die Sprache kann freilich nicht nur ein Objekt der Erkenntnis sein, sondern ist zwingende Vermittlung jeglichen Wissens. Daher röhrt 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 *A priori*, 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 nivellierte 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.«<sup>22</sup>

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-Transzentalien 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«<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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.«<sup>25</sup>

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-Transzentalien 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.<sup>26</sup>

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 Gle-

<sup>23</sup> Ebd., S. 375.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 367-384.

<sup>25</sup> Ebd., S. 384.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., S. 384-395.

che werden muß, das er ist.«<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.

»[...] das 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.«<sup>30</sup>

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

<sup>27</sup> Ebd., S. 396.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 396-410.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> 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-Transzentalien 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.<sup>31</sup>

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 Positivist 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 eingehetzt 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.<sup>32</sup>

### 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.<sup>33</sup> Seit *Die Ordnung der Dinge* befand sich Foucaults Denken in einem Spannungsfeld zwischen einer genealogischen Fragestellung Nietzsches und einer strukturalistischen Antwort Mallarmés. Die *genealogische*

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 412-449.

<sup>32</sup> Vgl. Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.

<sup>33</sup> 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 Gesetzeshorizont 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.<sup>34</sup> Also zeitlose Gesetze der Sprache, ihr Hang zur Metonymie, was Jacques Derrida die *differance* und die *Spur* nennen würde,<sup>35</sup> 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 mittels 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 Mallarmésche 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 machttheoretischer, 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 radikaliert 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup> 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 Nietzschanischen 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-transzendentale Kräfte, die ihn und den Verlauf der Geschichte zu determinieren scheinen. Für eine radikal-befreiende Philosophie ist hier kein

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

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

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

Platz mehr.<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.“<sup>42</sup>

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 Wissenobjekt 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.<sup>43</sup> Hintergrund ist die Analyse Foucaults, dass die schlimmsten Formen der Marter (er bringt das Beispiel der fürchterlichen letzten in Frankreich praktizierten Verteilung des Königsmörders Damiens an) abgeschafft wurden und durch total disziplinierende, aber körperlich nicht versehrende Gefängnisstrukturen 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

---

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

<sup>43</sup> 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:<sup>44</sup>

»Was ist denn eigentlich diese Tat, was ist dieses Gewaltverbrechen oder dieser Mord? Welcher Ebene oder welchem Bereich ist die Tat zuzuordnen – Wahngesbilde, 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?«<sup>45</sup>

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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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.«<sup>48</sup>

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 aufsehenerregenden Kundmachungen sucht; einer Macht, die an rituellen Ausbrüchen ihrer Übermacht neue Kraft schöpft«.<sup>49</sup> Ihr gegenüber steht eine neue Verknüpfung zwischen Macht und Körper, die sich human geriert, weil sie den unterworfenen, gelehrigen Körper als Humankapital in Besitz 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 gelehrt 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 beinah 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.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Der dauerhafte »Ausnahmezustand« 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.<sup>52</sup>

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.<sup>53</sup>

»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-

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 95-105.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 111-120.

<sup>53</sup> Vgl. ebd.

tensweisen kodifizieren lassen und folglich auch der gesamte diffuse Bereich der Gesetzwidrigkeiten reduzieren lässt.«<sup>54</sup>

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 mittels 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 gesetzentreue 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.<sup>55</sup> 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.«<sup>56</sup>

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 Einkerkerung, 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.<sup>57</sup> 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

---

<sup>54</sup> Ebd., S. 120.

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 120-129.

<sup>56</sup> Ebd., S. 129.

<sup>57</sup> 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 wiederherstellendes 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 abgerzogen 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.<sup>58</sup>

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 wiedereingliedernde Funktion.<sup>59</sup> 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.«<sup>60</sup> 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 nationalistischer 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.«<sup>61</sup>

---

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 unterworfen das Individuum ist, desto mehr Wissen wird durch die Beobachtung über es im Archiv angehäuft. Hatte das Geschriebene jahrhundertelang 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, gesetzestreuen 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, -hygienen, -techniken und -therapien gehen von dieser historischen Wende der Individualisierungsprozeduren aus.«<sup>62</sup>

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

»durf 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.<sup>63</sup>

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 Rechtsystems 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.«<sup>64</sup>

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

<sup>63</sup> Ebd., S. 250.

<sup>64</sup> Ebd., S. 280.

<sup>65</sup> 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 Bevölkerungsanteile 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 zurückgeschaubt und als nutzbare Kraft gesteigert wird«.<sup>66</sup> 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 Untergeschoß 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.«<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup>

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 Ausgeföhrten 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 unerreichbaren Norm wäre wie auch die asymptotische Bewegung, die endlos zur Einholung dieser Norm zwänge.«<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

### 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.<sup>74</sup> Foucault verstricke sich in Widersprüche, was schon daran liege, dass seine Genealogie »funktionalistische Sozialwissenschaft und historische Konstitutionsforschung zugleich«<sup>75</sup> sein wolle. Sein Grumbegriff 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 Subjektpolitik 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.<sup>76</sup>

»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 Subjektpolitik schon dadurch, daß er an deren Grumbegriffen Umkehrungsoperationen durchführt.

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

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

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

<sup>76</sup> Vgl. ebd.

[...] So nimmt es nicht wunder, daß dieselben Aporien in einer als Antiwissenschaft deklarierten Geschichtsschreibung, die sich auf einen derart paradoxen Grundbegriff stützt, auch wieder aufbrechen.«<sup>77</sup>

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.<sup>78</sup> 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 historistischen Auslöschung des Subjekts und endet in *heillosem Subjektivismus*.«<sup>79</sup>

Dieser »heillose Subjektivismus« zeige sich daran, dass Foucault außer der Macht, welche stets einen subjektiven bewusstseinsphilosophischen Rest beinhaltet, 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 neben barer 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.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup> 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, entgegnen 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.«<sup>82</sup> 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 globalere 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.«<sup>83</sup> 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 Strategen 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«<sup>84</sup> 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

<sup>81</sup> 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.

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

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> 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 ausbreiten. Diese Aussparung der *Freiheit* nähre 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.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup>

»Biomacht heißt diejenige Form der Vergesellschaftung, die alle Naturwüchsigkeit beseitigt und das kreatürliche Leben insgesamt in ein Substrat der Vermachung umwandelt. Die normativ gehaltvolle Asymmetrie, die Foucault in Machtkomplexen 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.«<sup>87</sup>

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 durchschein 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«.<sup>88</sup> 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 geprügelten 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.<sup>89</sup>

»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.«<sup>90</sup>

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.<sup>91</sup> 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 Dezision 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 Zwangsbbindung des Körpers an die Macht und

---

<sup>90</sup> Ebd., S. 332f.

<sup>91</sup> 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-Begehrn 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 abzuringen.«<sup>92</sup>

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 Biomacht<sup>93</sup> als eine Ausweitung der Disziplinarmacht aus *Überwachen und Strafen*, also der Kerkergesellschaft 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

---

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

<sup>93</sup> 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*.<sup>94</sup> (vgl. hierzu auch Kapitel 3) Anstatt wie souveräne Machttechniken den Körpern mit dem Schwert etwas abzupressen oder wie disziplinäre Machttechniken den einzelnen Körper durch penible Dressur und Kontrolle effizienter zu machen, schaffen biopolitische Machttechniken 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.<sup>95</sup> 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 Selbstdoptimalisierung 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 Canguilhems 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-normalitativer 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.«<sup>96</sup>

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 Selbstdoptimalisierung angelegt. Es entsteht das Sicherheitsdispositiv, welches diesen vitalen Gedanken aufgreift.<sup>97</sup>

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 distanziert? 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 Gouvernementalität und die dortige Liberalismus-Analyse Foucaults formuliert.<sup>98</sup> Kurzum: Nein, die Argumentation von Maria Muhle und auch von Michel Sennelart<sup>99</sup> 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 Gouvernementalität stehen also für eine Recodierung von Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnissen auf der Grundlage einer neuen Topographie des Sozialen.«<sup>100</sup>

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 lauernde 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 Gouvernementalität 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 Can-guilhem, 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 sichtbarmachen, 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-transzendentale Doublette«. In Begriffen des Wissens ist der Mensch der Humanwissenschaften ein Mensch, der aus den Quasi-Transzentalien 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 zerstößt 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 »Plebeisches«, 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 Plebeische als Grenze eines Dispositivs der Macht über das Leben zu verstehen, wie jede Macht ihre Grenze eben im plebeijischen Widerstand findet.<sup>101</sup> 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«.<sup>102</sup> 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.<sup>103</sup> 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.«<sup>104</sup>

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.<sup>105</sup> 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

<sup>101</sup> 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.

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

<sup>103</sup> Vgl. ebd.

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

<sup>105</sup> 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.<sup>106</sup> 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 röhrt: Foucault versucht eine Art der Kritik zu etablieren, die sich selbst jenseits von »gut und böse«<sup>107</sup> befindet. Hat er folglich keine Grundhaltung? Oder lehnt er die Werte der Revolution von 1789 ab, ist er gar, wie Habermas schreibt, ein weiterer »Jungkonservativer«<sup>108</sup> 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, verstummteten, unterdrückten Gegen-Geschichten.<sup>109</sup> 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.«<sup>110</sup>

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

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S. 33.

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

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

<sup>109</sup> 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.

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

jekt zielte von Beginn an darauf, festgefahrenen, diskurstheoretischen, strukturalistischen, phänomenologischen und hermeneutischen 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.«<sup>111</sup>

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.<sup>112</sup>

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 einzige ›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,

<sup>111</sup> Ebd., S. 31f.

<sup>112</sup> 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«.<sup>113</sup> 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.<sup>114</sup> 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 contingent. 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 Gouvernementalität der Freiheit in der Moderne (auf die er in *Geschichte der Gouvernementalität 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 Gefängnissystem, 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 Strafssystem des gaullistischen Frankreichs aufdeckte. Viele sehen hier einen Widerspruch, da doch Foucault vom Absterben des Menschen schreibt und gegen den Humanismus wettert. 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,

---

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

<sup>114</sup> 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 Uerfahrungen, 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.«<sup>115</sup> 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«.<sup>116</sup> Die Gestalt tritt uns als Wille entgegen. »Am Anfang steht der Wille zur Macht. Die Technik ist ihr Instrument.«<sup>117</sup> 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.«<sup>118</sup> 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«<sup>119</sup> 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

<sup>115</sup> Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, Hg. von Rainer Barbe und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 213.

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

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Ebd., S. 152.

<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup> Der Mensch verschmilzt zunehmend mit seinen Werkzeugen – und genau, wie die Werkzeuge der Moderne seriell, präzis 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 halben 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 stahlhartens 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« empfände, 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«.<sup>121</sup>

## 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«<sup>122</sup>, sondern ein Titan, der der Welt der Götter angehört. Jünger wiederholt in vielen Interviews und in

<sup>120</sup> Ebd., S. 179.

<sup>121</sup> Ebd., S. 152.

<sup>122</sup> Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barrey 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 Focine 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.«<sup>123</sup>

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*<sup>124</sup> deutlich, dass Jünger sich hier der abendländischen Tradition metaphysischen Denkens der Neoplatoniker<sup>125</sup> 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«<sup>126</sup> 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.«<sup>127</sup>

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 Proletariers noch eine Weltrevolution des ›Ariers‹ kommen. Sie sieht keine Welt-, sondern eine Erdrevolution bevorstehend.<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup>

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.<sup>130</sup> 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«<sup>131</sup> 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

<sup>129</sup> 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.

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

<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup>

Vorwegnahme 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*.<sup>133</sup> 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.«<sup>134</sup>

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«<sup>135</sup>, 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 mobilgemachte Russland solle mit seinem dichten Netz an Kraftwerken und technischen Komplexen mit seinem kommunistischen Wirtschaftsaufbau »Vorbild für das kommende sozialistische Europa und Asien werden«.<sup>136</sup> Dieser sogenannte *GOELRO-Plan*, auf den Lenin sich hier zu Beginn

<sup>132</sup> 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.

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

<sup>134</sup> Jünger, Ernst: *Werke*, Band 6: *Essays II*, Stuttgart: Klett-Cotta 1963, S. 581f.

<sup>135</sup> Lenin, Wladimir Iljitsch: Bericht über die Tätigkeit des Rats der Volkskommissare 22. Dezember 1920, VIII. Gesamt russischer Sowjetkongress, 22.-29. Dezember 1920, in: *Lenin Werke*, Band 31, Berlin: Dietz 1959, S. 502.

<sup>136</sup> Ebd., S. 515.

der Sowjetunion bezog, war nicht nur ein Industrialisierungs-, sondern zugleich eine Art säkularer Heilsplan.<sup>137</sup> 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 Gesamt russischen Sowjetkongress 1920 folglich zu seiner weltbekannten Formel:

»Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes.«<sup>138</sup>

Lenin sieht die einzige Möglichkeit, dass die Bolschewiki dem kapitalistischen und bourgeois 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

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

<sup>138</sup> Lenin, Wladimir Iljitsch: Bericht über die Tätigkeit des Rats der Volkskommissare 22. Dezember 1920, VIII. Gesamt russischer 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 imstande, die tödliche Abstraktion des Verstandes zu ›verwinden‹ [...] und der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihren wahren Sinn zu geben.«<sup>139</sup>

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 mobilgemachten 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«<sup>140</sup> 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‹.«<sup>141</sup>

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-

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

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

<sup>141</sup> 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 biopolitischen 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«.<sup>142</sup> 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 sichtbarmachen 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.<sup>143</sup>

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-

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

<sup>143</sup> 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«.<sup>144</sup> 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 überschätzt »den Einfluss von Büchern auf die Aktion nicht«<sup>145</sup> 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.«<sup>146</sup> 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.«<sup>147</sup>

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 existentielle 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

<sup>144</sup> Ebd., S. 10ff.

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

<sup>146</sup> Ebd.

<sup>147</sup> Ebd.

an Goethes Entwicklung hin zu einer »Bändigung der Epoche«. Jünger geht es um eine andere Souveränität des Menschen in neuen Zeiten.<sup>148</sup> Schon Armin Mohler will aus einem Gespräch mit dem älteren Jünger erfahren haben, dass dieser selbst seine fröhteste 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.<sup>149</sup> 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.«<sup>150</sup>

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.<sup>151</sup> 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.«<sup>152</sup> 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.<sup>153</sup> 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 rekuriert. Goethe kritisiert in seiner Abhandlung *Analyse und Synthese* den Erkenntnisweg, von vereinzelten klinischen

<sup>148</sup> Vgl. ebd., S. 20f.

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

<sup>150</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 35ff.

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

<sup>152</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 223.

<sup>153</sup> 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.«<sup>154</sup>

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«<sup>155</sup> gebraucht werden. Jüngers Nationalismus der 1920er Jahren diente in den vielen Verzweigungen, Paradoxien, Sackgassen und Irrwegen beinahe durchgängig der Suche nach dem »organischen Ganzen«.<sup>156</sup> Und so kam es auch, dass Jünger, als er sich weg von vitalistischen Thesen hin zu der Morphologie Oswald Spenglers abwendete, 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.«<sup>157</sup>

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

<sup>154</sup> 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.

<sup>155</sup> Dupeux, Louis: Der ›Neue Nationalismus‹ Ernst Jüngers 1925-1932. Vom Heroischen Soldentum zur politisch-metaphysischen Totalität, in: Koslowski, Peter (Hg.): Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996, S. 23.

<sup>156</sup> Vgl. ebd.

<sup>157</sup> Schwilk, 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.<sup>158</sup> 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 Urpfanze.

»Die Gestalt als »das der Zeit nicht unterworfene Sein« zeitigt seine Wirkung in der Geschichte, weil sie das werdende Leben bestimmt, und nicht, weil sie Werte setzt.«<sup>159</sup>

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

<sup>158</sup> 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.

<sup>159</sup> 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«.<sup>160</sup> In diesem Prozess der lebendigen Entwicklung, nach der auch das Sehen sich miteinander entwickeln 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 Rekurrenzen 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 vollendet 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 einen 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-

---

<sup>160</sup> Zitiert nach: ebd., S. 123.

keit«.<sup>161</sup> 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.«<sup>162</sup>

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«.<sup>163</sup> 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 befindet 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 zusammengenommen 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-

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 122f.

<sup>162</sup> Jünger, Ernst: Sämtliche Werke, Band 8, Stuttgart: Klett-Cotta 2000, S. 395.

<sup>163</sup> Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barrey und Thomas Petraschka, Stuttgart, 2019, S. 415.

lismus unabhängig betrachtet werden müsse und nicht einfach als faschistisches Weltbild mit dem Nationalsozialismus subsumiert werden dürfe.<sup>164</sup> 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 gewesen 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.<sup>165</sup>

Die Vertreter der Konservativen Revolution hingegen kämpften fundamental gegen die Revolution von 1789 und ihren Geist, jedoch wollen sie kein irgendwie geartetes Ancien Régime zurückkämpfen. 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 »alkonservativen« 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).<sup>166</sup> Entscheidend für die Lektüre von *Der Arbeiter* ist, dass Jünger gegen die Ideen der Revolution von 1789 schreibt.

---

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

<sup>165</sup> Ebd., S. 19.

<sup>166</sup> 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 ausmachte. 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.«<sup>167</sup>

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 klassenbezogene-

---

<sup>167</sup> 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.<sup>168</sup> 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.«<sup>169</sup>

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«.<sup>170</sup> 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 widergespiegelt. 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.<sup>171</sup> 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

---

<sup>168</sup> 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.

<sup>169</sup> Ebd., S. 158.

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

<sup>171</sup> 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.<sup>172</sup> 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 könnte, 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*.<sup>173</sup> 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

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

<sup>173</sup> Vgl. ebd., S. 103-116.

negativ 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 mercantilistischen 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 Einzelter 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 ›Urpheomen‹, das in der Vielfalt seiner Individuationen zu erschauen ist, verkörpert Jüngers Typus die Gestalt in reinster und zugleich sichtbarer Form [...].«<sup>174</sup>

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.

---

<sup>174</sup> 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«.<sup>175</sup> 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«<sup>176</sup> (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 Jüngerschen 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,

---

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

<sup>176</sup> 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.«<sup>177</sup>

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 Zusammenhang mit einer Entwicklung, innerhalb deren die Photographie den Rang einer politischen Angriffswaffe gewinnt.«<sup>178</sup> 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-

---

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

<sup>178</sup> 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 Helmand 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.«<sup>179</sup>

Das veränderte Gesicht und die ausgeglühte Stimme sind die ersten Künsterinnen 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 Unversehrtlichkeit 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 Parallelen zu anderen Denkkern der Biomacht und Biopolitik zu sehen.<sup>180</sup>

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 Individiums.«<sup>181</sup> Eine neue Entwicklung setzt nun zum von Jünger konstatierten

<sup>179</sup> Jünger, Ernst: In Stahlgittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 95.

<sup>180</sup> Ebd., S. 123-140.

<sup>181</sup> Ebd., S. 126.

Niedergang dieser bürgerlichen Gesellschaft ein: Überall dort, wo der Einzelne in Kontakt mit dem speziellen Arbeitscharakter gerate, dort verfalle 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.<sup>182</sup> 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.<sup>183</sup>

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

---

<sup>182</sup> Vgl. ebd., S. 126f.

<sup>183</sup> 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.«<sup>184</sup> Durch den 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.<sup>185</sup> 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.<sup>186</sup>

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 Ernstes 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.«<sup>187</sup>

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-

<sup>184</sup> Ebd., S. 130.

<sup>185</sup> Ebd., S. 132.

<sup>186</sup> Vgl. ebd.

<sup>187</sup> 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 präzis 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 Erblühen 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.<sup>188</sup> 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 [...]«<sup>189</sup> 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.«<sup>190</sup>

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-

---

<sup>188</sup> Vgl. ebd., S. 133-136.

<sup>189</sup> Ebd., S. 139.

<sup>190</sup> 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.<sup>191</sup> 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 übergingen, 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) kreiere 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.<sup>192</sup> 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

---

<sup>191</sup> Vgl. ebd., S. 142.

<sup>192</sup> 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,<sup>193</sup> 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.«<sup>194</sup>

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 mittels 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 kriegerischen Zusammenhang und in vielen weiteren Kontexten, sichtbar, dass hier »Organische Konstruktionen« am Werk und

<sup>193</sup> Vgl. hierzu Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*, Stuttgart: Kröner 1957.

<sup>194</sup> Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 148.

der Typus längst die leitenden Diskurse übernommen haben.<sup>195</sup> 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 unablehnbar 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 seismäßigen und unausweichbaren Zugehörigkeit zum Typus, in einer Formung, einem Abdruck der Gestalt, der sich unter dem Zwange einer eisernen Gesetzmäßigkeit vollzieht.«<sup>196</sup>

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:

---

<sup>195</sup> Vgl. ebd., S. 149ff.

<sup>196</sup> Ebd., S. 152f.

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

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.<sup>198</sup>

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.<sup>199</sup>

»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.«<sup>200</sup>

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

<sup>197</sup> Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger. Die Biographie, München: Siedler 2007, S. 393.

<sup>198</sup> Vgl. Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017.

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

<sup>200</sup> 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 erhaben und die Starken zu den Bösen machte.<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup> 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 Grenzlinien 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 kulminierte 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 Inbeschlagnehmen 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 *Üermensch*. 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«.<sup>203</sup> 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«<sup>204</sup>. Der Nihilismus ist das Medium, durch das der moderne Mensch nun hindurchgehen müsse, um »die Identität von Freiheit und Gehorsam«<sup>205</sup> 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*, Menno 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«.<sup>206</sup> 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«<sup>207</sup> erscheint und somit feindlich für das Individuum ist, jedoch wie geschaffen für den Typus ist. Wie nun in der Physiognomie, der Maskenhaftheit 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-

---

<sup>206</sup> Ebd., S. 44.

<sup>207</sup> 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 Rückwärtsgewandtheit 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 betrauern oder durch Gehorsam Freiheit zu erlangen:

»Das Klappern der Webstühle von Manchester, das Rasseln der Maschinengewehre von Langemark – 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.«<sup>208</sup>

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 Gesicht des Typus an, in der ausgeglühten Stimme des Frontsoldaten, im Anblick der durch Breitensport 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 Unrechtmäßigkeit 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 Proletariers 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 Übermenschen 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 Französischen 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 gearbeitetes 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 vereinzelten 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.«<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> 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 loslässt 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.<sup>210</sup>

---

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

## 6. Krieg statt Verständigung

---

Wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit dargestellt, ist der vierte und somit abschließende Punkt der Typenbildung der Aspekt des Krieges. Wie ebenfalls in der Einleitung schon ausgeführt, steht auch dieses Kapitel in dualistischer Abgrenzung zu einem entgegengesetzten Typus des politischen Denkens. Dieses Kapitel soll die Entfernung sowohl Foucaults als auch Jüngers von Konzepten politischen Denkens aufzeigen, die auf Verständigung basieren. Ich werde im Folgenden sowohl bei Foucault als auch Jünger herausarbeiten, inwiefern der Krieg und nicht die Verständigung ein zentrales Moment ihrer politischen Theorie darstellt.

### 6.1 Krieg statt Verständigung I – Michel Foucault

#### 6.1.1 Foucaults Machtbegriff(e)

Macht ist ein Kernbegriff im Werk Michel Foucaults. Zu keinem Zeitpunkt hat Foucault jedoch eine eigenständige Machttheorie erarbeitet und ausgebreitet. Vielmehr näherte sich Foucault der Macht mittels verschiedener Analyseformen, welche zu unterschiedlichen Machttypen führte. In seinen archäologischen Schriften, wie etwa *Wahnsinn und Gesellschaft*, geht er selbst von einem juridischen Machtverständnis aus, das sich im Absolutismus auf den König selbst bezieht. Die Etablierung großer Internierungshäuser im Rahmen der großen Einsperrung, von der Foucault spricht, führt zu einer neuartigen Geschichte der Einschließung, welcher Foucault in seinem Werk folgt. Historischer Ausgangspunkt ist für ihn spätestens 1656 die Eröffnung des Hôpital général in Paris.<sup>1</sup> Foucault wird in *Die Ordnung der Dinge* der Geschichte des Ausschlusses auf einem anderen Feld auf den Grund gehen: in den Diskursformationen, welche die ›episteme‹ der Humanwissenschaften begründet. *Die Ordnung des Diskurses* zeigt die verschiedenen diskurspolizeilichen

---

<sup>1</sup> Vgl. Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.

Interventionen auf, welche die juridische Macht im Diskurs auf den Sprecher ausübt. Die Ausschließung und am wichtigsten der Wille zur Wahrheit sind in diesem diskurstheoretischen Abschnitt Foucaults Wirken juridische Machtbeziehungen innerhalb von Diskursen. Foucault fokussiert sich auf den Willen zum Wissen, die Sorge um den wahren Diskurs in der Moderne, welcher eine Rationalität begründet, indem er das Anormale, das Wahnsinnige und dadurch Destabilisierende bannt.<sup>2</sup> Ab den 1970er Jahren löst nun die Macht den Diskurs als Hauptaugenmerk Foucaults Stück für Stück ab. Zeugnisse des Übergangs sind hier etwa seine Antrittsvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* oder auch die Vorlesungsreihe *Die Macht der Psychiatrie*. In beiden beginnt die Macht als etwas nicht mehr nur Innerdiskursives, sondern auch durch äußere Institutionen und Praktiken den Diskurs einzuschränken. Foucault nähert sich Mitte der 1970er Jahre einer Analytik der Macht, welche das juridische Verständnis, welches Macht im Raster von Verboten, Repression und Geboten auffasst, erst durch eine Tilgung des Subjekts und die Betonung von Institutionen erweitert und sich in einem weiteren Schritt dann gänzlich distanziert. Foucault erweitert den souveränen Begriff der Macht um einen apersonalen Machtypus, dessen Zugriff auf das Leben in der Moderne sich panoptisch, disziplinarisch, kapillar und biopolitisch ausgebreitet hat. Letzteren Typus der Macht hält Foucault sowohl durch phänomenologische, strukturalistische, hermeneutische als auch psychoanalytische Forschungszugänge für völlig unterschätzt sowie wenig erforscht und er setzt daher mit seiner »interpretativen Analytik« gerade dort an. Für seine Schüler Dreyfus und Rabinow versucht Foucault sich *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* zu bewegen, und die Vorteile beider Methoden in den Sozialwissenschaften miteinander zu verknüpfen. Foucault erarbeitet eine neue Methode mittels derer er zeigen will »wie in unserer Kultur Menschen die Sorte von Objekten und Subjekten geworden sind, die Strukturalismus und Hermeneutik entdecken und analysieren«.<sup>3</sup> Foucault fügt in der interpretativen Analytik diese zwei Pole zusammen und befasst sich schwerpunktmäßig mit dem apersonalen Machtypus, welchem er in *Überwachen und Strafen* die Hervorbringung der Disziplinarmacht und der daraus resultierenden Kerkergesellschaft genauso zurechnet wie im einige Jahre später erschienenen *Der Wille zum Wissen* die Biomacht in Form von Sicherheitsdispositiven, die sich auf das Leben der Bevölkerung ausüben wie gleichwohl auf den einzelnen Körper. Apersonal ist dieser Machtypus in dem Sinne, dass Macht nicht mehr als einem Souverän, einer Institution oder sonstigem entspringend gesehen wird, sondern die Macht ist etwas,

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

3 Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul: *Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M., 1987, S. 12.

das niemandem gehört und das sich von sich aus aus verschiedenen sich überdeterminierenden Zentren (die Disziplinarinstitutionen) heraus entfalte. Dieser Aspekt der sich selbst entfaltenden disziplinarischen Machtapparate als Antwort auf administrative Herausforderungen der Bevölkerungsexplosion und der aufkommenden Industrialisierung war es wohl auch, welcher Axel Honneth im Sammelband von Michael Kelly über die Habermas-Foucault-Debatte dazu führte, Foucault eine funktionalistische Argumentation zu attestieren.<sup>4</sup> Dagegen wird Foucault sich in mehreren Interviews wehren. Diese Abwehr hat sicherlich auch damit zu tun, dass Foucault sich von seiner mikrophysischen Betrachtung einer sich aus verschiedenen partikularen Zentren herausschäレンden Macht mit dem Ziel der Körperfressur in Disziplinarinstitutionen aus verschiedenen Gründen abwendet und sich in *Der Wille zum Wissen* noch einmal grundlegend neu aufstellt bezüglich der Machtanalyse. Foucaults Ziel bleibt weiterhin eine nicht-souveräne, apersonale Machtanalyse und er versucht sich nun gänzlich von juridischen Kategorien zu lösen.<sup>5</sup> An dieser Stelle experimentiert Foucault mit methodologischen Möglichkeiten, eine solche Machtanalyse zu erreichen. Dazu gehört auch die Kriegshypothese, welche anhand der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* in Kapitel 6.1.3 tiefergehend analysiert werden wird. Ab diesem Zeitpunkt nähert sich Michel Foucault dem Thema der Macht nur noch strategisch und teils gar militärisch. Auch wenn Foucault im Laufe seiner letzten Jahre die universale Aussagekraft der Kriegshypothese etwas einschränken oder gar verwerfen wird, so hält er doch bis zuletzt daran fest, dass Basis der Machtverhältnisse Kräfteverhältnisse am Grunde der Gesellschaft sind, und wenn man sich mit Machtverhältnissen auseinandersetzt, man sich mit den unentrinnbaren Kämpfen auseinandersetzen muss. Die vorliegende Arbeit trifft die Entscheidung, sich mit diesem genealogisch-strategischen Foucault zu beschäftigen und sieht in diesem Foucault einen Vertreter des hier herausgearbeiteten Typus des politischen Denkens.

Foucault versucht, diesen neuen Machttypus das erste Mal methodologisch zu skizzieren in *Der Wille zum Wissen, Sexualität und Wahrheit I*. Die Macht, die Geschichte ihrer Entwicklung und der Einfluss der Macht bis in die letzten und intimsten Winkel des Lebens sind Hauptfokus dieses Werkes. Foucault revidiert die juridischen Machtanalysen als zu *phantasielos* und zeigt auf, wie Macht die Ordnung der Dinge, etwa die Sexualität und unser Verständnis vom Körper, hervorbringt. Macht ist daher in erster Linie als produktiv zu verstehen. Sexualität dient Foucault als Ausgangspunkt für seine Machttheorie, weil sie am Kreuzungspunkt

---

4 Vgl. Honneth, Axel: Foucault's Theory of Society. A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 164.

5 vgl. Ruoff, Michael: Foucault-Lexikon. Entwicklung-Kernbegriffe-Zusammenhänge, Paderborn: Fink Verlag, 2007, S. 146f.

zwischen Individuum und Gesellschaft steht und daher in Foucaults Augen ein vornehmliches Angriffsziel der Macht in der Moderne ist. Wie kommt Foucault darauf, ausgerechnet von der Sexualität her ausgehend eine Analytik der Macht zu beginnen? Das wird nicht bis ins Letzte in *Der Wille zum Wissen* ersichtlich. In seinem Nachwort zum Buch von Dreyfus und Rabinow antwortet Foucault Anfang der 1980er Jahre, also einige Jahre nach dem *Willen zum Wissen*, auf die Frage unter der Überschrift »Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts«. Er präzisiert hier, dass er nie eine umfassende Machtanalyse entwickeln wollte, sondern es ging ihm vielmehr darum, »eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden«.<sup>6</sup> Seine Analyse der Macht verortet Foucault in seiner Forschung über die komplexen Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse, welche das moderne Subjekt hervorgerufen haben. Hierbei handelt es sich gleichermaßen um Produktions- und Sinnverhältnisse wie um Machtverhältnisse, die das Gerüst des modernen Subjekts sind. Während Foucault in seinen archäologischen Schriften eher der epistemischen Produktion des Subjekts in den Humanwissenschaften nachging und in *Wahnsinn und Gesellschaft* sowie *Überwachen und Strafen* eher den internen und externen Teilungsprozessen des Normalen vom Anormalen, des Kranken von dem Gesunden nachging, so beschäftigt er sich in *Der Wille zum Wissen* um »die Art und Weise, in der ein Mensch sich selber in ein Subjekt verwandelt [...]. Als Beispiel habe ich die Sexualität gewählt: wie der Mensch gelernt hat sich als Subjekt einer ›Sexualität‹ zu erkennen.«<sup>7</sup> Um diese Geschichte der Subjektivierung schreiben zu können, suchte Foucault nach einer Methode, um diese spezifische Form der Macht zu ergründen. Eine Theorie der Macht schloss er aus, da dies eine vorhergehende Objektbildung benötige, die er nicht habe liefern können. So begab Foucault sich auf die Suche nach den richtigen Begriffen, um sich einer analytischen Herangehensweise zu nähern, die das ständige Überprüfen der Begriffe selbst impliziert. Foucault setzt auf eine historische Analyse der Rationalität der Moderne. Faschismus und Stalinismus hätten zwar eine offensichtliche Verwicklung zwischen Rationalisierung und politischen Machtexzessen und -phantasmen geführt, jedoch verwirft er den Zugang der Frankfurter Schule, sich mit dem Typ von Rationalität, der in der Aufklärung gründet, auseinanderzusetzen und ihn zu vernunftbegründet zu »reinigen«. Er kritisiert an diesem Zugang, dass ihm ein Hegel'scher Universalismus innewohne, Foucault jedoch einen Zugang zur Analyse der Macht etablieren wolle, welcher auf grundlegenden, körperlichen Erfahrungen beruhte und mehr Zusammenhänge zwischen Praxis und Theorie zuließe: »Wahnsinn, Krankheit, Tod, Ver-

---

6 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, S. 243.

7 Ebd.

brechen, Sexualität usw. Ich halte das Wort ›Rationalisierung‹ für gefährlich. Wir sollten spezifische Rationalitäten untersuchen, statt ständig vom Fortschreiten der Rationalisierung im allgemeinen zu reden.«<sup>8</sup> Hier wehrt sich Foucault somit gegen die von Habermas oder in diesem Buch auch schon von Améry an ihn angebrachten vernichtenden Kritiken, Foucault sei ein Gegen-Aufklärer, weil er die Rationalität der Aufklärung verwerfe. Foucault arbeitet heraus, dass er an dem konzeptionellen Universalität *der Rationalität* große Zweifel hege. Im Sinne der praktischen Widerstände allüberall auf der Welt spätestens seit 1968 sei eine viel tiefergehende Schicht der Macht über das Leben Millionen Menschen bewusst geworden und habe zu den spontaneistischen und teils für klassisch kritische und marxistische Theoretiker nicht verständlichen Widerstandsformen geführt. Ein Abstellen auf eine Rationalität, welche universal in ihrer instrumentellen Abart zu souverän-juridischen Formen der totalen Unterwerfung und Unterdrückung führe, reiche nicht aus, um die Macht in ihrer modernen Fülle zu beschreiben. Foucault gibt in diesem kurzen Nachwort 1982 sehr offen an, von konkreten Widerständen der vergangenen 20 Jahren her seine Machtanalyse begonnen zu haben. In den Widerstandsformen sieht Foucault eine Art *chemischen Katalysator*, welcher für eine Analyse notwendig ist. Anstatt folglich nach der inneren Rationalität der Macht zu fragen, so schlägt er vor, *Machtverhältnisse* von ihren Gegensätzen her zu verstehen.

»Um zum Beispiel herauszufinden, was unsere Gesellschaft unter vernünftig versteht, sollten wir vielleicht analysieren, was im Feld der Unvernunft vor sich geht. Wir sollten untersuchen, was im Feld der Illegalität vor sich geht, um zu verstehen, was wir mit Legalität meinen, und um zu verstehen, worum es bei Machtverhältnissen geht, sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche der Auflösung dieser Verhältnisse untersuchen.«<sup>9</sup>

Foucault gibt eine ganze Reihe von Widerständen an, die er hier im Blick hat: der Widerstand gegen die Beherrschung der Frauen durch die Männer, der Kinder durch die Eltern, der Medizin über die Bevölkerung, der Psychiatrie über Geisteskranken sowie der Verwaltung über das Leben der Menschen. Er stellt fest, dass es sich hierbei um anti-autoritäre »Kämpfe« im Rahmen von sozialen Bewegungen handelt, die sich letztlich außerhalb von Klassenkämpfen, Kämpfen gegen die Souveränität und das Gesetz bewegen und weder einem dogmatischen Szentismus oder der Ablehnung von Wahrheit im wissenschaftlichen Sinne aufliegen, sondern sich letztlich gegen ein »Regieren durch Individualisieren« wenden. Zielscheibe ist somit weder ein (staatlicher) Akteur, eine Machtelite, eine Klasse, sondern in Foucaults Augen eine *Technik*, welche die Macht in der Moderne angenommen ha-

---

8 Ebd., S. 245.

9 Ebd., S. 245.

be.<sup>10</sup> Widerstand regt sich gegen eine Macht, »die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht«.<sup>11</sup> Letztlich räumt Foucault in diesem späten Text auch den Fehler ein, durch sein eigensinniges Vorgehen und das Fehlen von Erläuterungen in *Der Wille zum Wissen* den Anschein erweckt zu haben, er wolle eine allgemeingültige Machttheorie begründen, die Macht nur als unmittelbaren, körperlichen Zwang darstelle. Dies präzisiert Foucault nun und versucht – ganz nach der Lesart von Dreyfus und Rabinow, welche von einer interpretativen Analytik der Macht sprachen – seinen Ansatz jenen von Habermas und den Vertretern der Frankfurter Schule anzunähern. Es gebe verschiedene Typen von Macht und letztlich deutet Foucault auch darauf hin, dass er Max Webers Unterscheidung von legitimen und nicht-legitimen Formen der Macht/Herrschaft sehr wohl zur Kenntnis genommen hat. Habermas und andere hatten Foucault dies zum Vorwurf gemacht. Foucault schreibt:

»Es ist klar, daß man die Subjektivierungsmechanismen nicht studieren kann ohne ihre Beziehungen zu den Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen zu berücksichtigen. Gleichwohl stellen sie nicht bloß den Endpunkt anderer, grundlegender Mechanismen dar, sondern unterhalten komplexe und zirkuläre Beziehungen zu anderen Formen.«<sup>12</sup>

Foucault habe es stets daran gelegen, eine eigene Analyse der Macht, die von den Subjektivierungsmechanismen ausgeht, aus den Teilbereichen anderer Machttheorien herauszulösen. Die Subjektivierung durch historisch-abendländische Praktiken der Disziplin ist bspw. nicht wie in marxistischen Theorien dargestellt notwendiges Ergebnis der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Es ist beeindruckend, wie Foucault in *Überwachen und Strafen* herausarbeitet, dass die Technik der Dressur der Körper schon vor der industriellen Revolution in einem Netz an Disziplinarinstitutionen vorhanden war. Foucaults Forschung zeigt hier: Die industrielle Revolution war überhaupt erst möglich durch die in den Institutionen *von unten* einstudierte Dressur der Körper. Neben der marxistischen Theorie ist ein weiterer Grund für das Übersehen der unabhängigen Subjektivierungsmechanismen eine neue politische Form der Macht, welche sich seit dem 16. Jahrhundert formiert hat: der moderne Staat. Der Staat wird überwiegend analysiert als totalisierend und die Individuen nicht zur Kenntnis nehmend. Jetzt wird auch klar, weshalb Foucault bis zu seiner Vorlesung über die Gouvernementalität sich eigentlich nie mit dem Staat auseinandersetzt, sondern seine Mikrophysik der Macht um den Staat herum schreibt: Es liegt an seinem Unbehagen an der Überbetonung der totalisierenden Vorstellung des Staates. Dabei sei die Macht

---

<sup>10</sup> Vgl. ebd., S. 245f.

<sup>11</sup> Ebd., S. 247.

<sup>12</sup> Ebd.

des Staates in der Moderne von Beginn an eine sowohl totalisierende als auch individualisierende (und später subjektivierende) gewesen. Als sich Foucault dem Staat zuwendet, dann um eine Technik zu offenbaren, welche das Regieren im Großen mit der Seelenführung im Kleinen und Kleinsten verbinden wird unter dem Paradigma der Pastoralmacht. Darauf ist die vorliegende Arbeit schon in *Kapitel 3* im Zusammenhang mit der Biomacht eingegangen.

Beginnend mit den Widerständen, die 1968 kulminierten, kommt Foucault zu dem Schluss, dass es ein integraler Zug der Machtverhältnisse unserer Zeit sei, dass sie uns nicht äußerlich auferlegt und repressiv seien, sondern dass sie unser Innerstes und Intimstes überhaupt produziert, dass sie ausmachten, wer wir sind, was und wen wir begehrten und was wir als ›normal‹ empfinden. Diese postmodernen Einblicke in eine nicht zu übersehende Macht über das Leben ist wohl eines der größten Verdienste Michel Foucaults. Jedoch muss Foucaults ganzes Setting daher inklusive seiner Methode von einer *strategischen* Konzeption ausgehen. Er liefert den vielen lokalen Widerständen eine genealogische Geschichte, um ihren Widerstand zu unterstützen. Ich denke, man muss Foucault verteidigen: Er ist an keiner Stelle wirklich als Gegen-Aufklärer im Sinne etwa der Konservativen Revolution aufgetreten. Foucault geht es um handfeste Emanzipationen im Sinne Kants Aufsatz *Was ist Aufklärung*. Foucault war für das Erreichen dieses Ziels bereit, die Ebene der universalen Rationalität und der universalen Machttheorie aufzugeben, um aus einer strategischen Notwendigkeit heraus, eine Gegen-Geschichte der Machtverhältnisse zu schreiben, welche den Kampf den vielen lokalen Punkten aufzunehmen ermöglicht. Diese Arbeit ist nicht der richtige Ort, um die philosophische Debatte darüber zu führen, ob und inwiefern dies heute zu Beginn des 21. Jahrhunderts aus einer emanzipativen Position zu befürworten ist oder eher so viele Probleme aus der strategisch-militärischen Anordnung herrühren, die aufgrund ihrer hegemonialen Beliebigkeit nicht auch Gefahren für ebenjene emanzipativen »Kämpfe« bringt, für die sich Foucault ganz praktisch eingesetzt hat. Ich möchte an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen, dass Foucault und weitere Poststrukturalisten inzwischen von Autoren der Neuen Rechten, wie etwa Götz Kubitschek ganz dezidiert aufgrund dieser strategischen Konzeption rezipiert und aus dem Kontext gerissen werden.<sup>13</sup> Aus diesem Kapitel wird klar hervorgehen, dass Foucaults »Preis« für diese bahnbrechende Kritik der Macht durch Subjektivierung, die so

<sup>13</sup> Ein Beispiel hierfür ist Götz Kubitscheks Buch, das ich schon an anderer Stelle hier zitiert habe. Eben weil Foucault sich einer normativen Ebene enthält und an der Rationalität der Aufklärung anscheinend nichts gutheißt und eine alternative Art der Gegen-Geschichte schreibt, ist er natürlich auch für die Neue Rechte interessant, genauso wie Antonio Gramsci und weitere Denker des Kampfes um Hegemonie. Vgl. Kubitschek, Götz: Die Spurbreite des schmalen Grats, 2000-2016, Schnellroda: Antaios 2016.

viele Praktiken bis heute für uns erst sichtbar macht, ist, dass er Politik und Gesellschaft überhaupt nur noch als Krieg und strategisch versteht. Ich denke, dies ist ein Fakt, der nicht dazu führen sollte, Foucaults genealogisches Werk zu verteufeln und zu verwerfen, sondern der eher problematisiert und bei der weiteren Forschung mit berücksichtigt werden muss. Im Folgenden werde ich nun Foucaults Argumentation in *Der Wille zum Wissen* nachzeichnen und meiner These folgend Foucault daher dem biopolitisch-kriegerischen Typus des politischen Denkens zuordnen.

### 6.1.2 Der Wille zum Wissen

Ausgangspunkt von *Der Wille zum Wissen* ist die Repressionshypothese, wie sie von vielen Kolleginnen und Kollegen Foucaults (vor allem aus der Psychoanalyse und vielen Linken) vertreten wurde. Der Sex sei im Abendland bis ins 17. Jahrhundert freizügig gewesen, offene Gesten waren erlaubt, bis zu einem gewissen Maße das öffentliche Reden darüber in bestimmten Codes auch. Mit dem 17. Jahrhundert habe sich dies im viktorianischen Zeitalter durch bürgerliche Prüderie und durch die Einsperrung der Sexualität in die bürgerliche Familie drastisch verändert. Ungezügelter Sex sei hinderlich für die aufkommende bürgerliche Wirtschaftsordnung, für den Kapitalismus. Eine geregelte Reproduktion hingegen sei von basaler Notwendigkeit für eine kapitalistische Entwicklung gewesen. Somit sei Sex nur noch dort diskursiv als legitim konstruiert worden, wo er fruchtbar ist, also im Schlafzimmer. Die Repressionshypothese geht davon aus, dass wir uns bis in die heutige Zeit von diesem Rückschlag nicht gänzlich erholt haben. Entscheidend sei, dass die Verknüpfung zwischen *Macht*, *Wissen* und *Sexualität* eine der Repression wäre. Sich der Macht zu entziehen bzw. die Befreiung erscheint aus dieser Perspektive freilich nur durch das offene Sprechen über den Sex möglich. Es entsteht die Verknüpfung zwischen Sex und Revolution – denn das offene Sprechen erscheint schon als widerständiger Akt an sich. Es werden extra »Aufseher« dafür bezahlt, uns über unseren Sex abzuhorchen, wie es Foucault formuliert – das sei eine Angelegenheit, die es so nur in unserer Zivilisation gebe. Wir wollen die Wahrheit über unseren Sex und über uns selbst erfahren, daher reden wir über den Sex, der scheinbar so lange unterdrückt wurde. Sex erscheint – spätestens mit der Ausweitung durch die Psychoanalyse – als neuer Diskurs, der die Enthüllung der Wahrheit gegen die Unterdrückung der Macht möglich mache.<sup>14</sup> Foucault widerspricht jedoch dieser Repressionshypothese. Ganz zu Beginn von *Der Wille zum Wissen* nimmt er sich programmatisch vor:

---

<sup>14</sup> Vgl. Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 9-20.

»Alles in allem geht es darum, den Fall einer Gesellschaft zu prüfen, die seit mehr als einem Jahrhundert lautstark ihre Heuchelei geißelt, redselig von ihrem eigenen Schweigen spricht und leidenschaftlich und detailliert beschreibt, was sie nicht sagt, die genau die Mächte denunziert, die sie ausübt, und sich von den Gesetzen zu befreien verspricht, denen sie ihr Funktionieren verdankt.«<sup>15</sup>

Foucault will erforschen, inwiefern die Repressionshypothese wirklich historisch evident ist. Wogegen Foucault vorgeht, ist die Vorstellung, dass unsere Sexualität von einer Macht durchzogen sei, die ihrem Wesen nach repressiv wäre. Foucault verknüpft also die Frage nach der Repression in der Sexualität mit einer generellen Frage nach dem Funktionieren von Macht, Herrschaft und Beherrschung in modernen Gesellschaften. Wie schon in *Überwachen und Strafen* argumentiert er im Folgenden, dass es ein Netz an polymorphen Machtechniken gibt, welches sich kapillar und netzartig über die Gesellschaft erstreckt. Foucault führt jedoch hier den Gedanken ein, die subjektivierende Macht sei *produktiv*.<sup>16</sup> Foucault revidiert seine vormals sehr juridische Vorstellung der Macht.

Gegen die juridische Repressionshypothese spricht, dass bei näherer Betrachtung des 17. Jahrhunderts tatsächlich eine Zunahme der Anstandsregeln und Verbote nachzuweisen ist. Doch der Punkt, den Foucault hier nun stark macht, ist, dass dies nur die Kehrseite der Medaille einer strukturellen Explosion der Diskurse über den Sex ist. Denn während es bis zum 17. Jahrhundert nur klar definierte Räume gab, in denen man offen über (ehelichen) Sex reden durfte (wie bspw. die katholische Buße), so weitet sich dies durch die Jahrhunderte zu einer Art »Bußzwang« aus – jeder muss über seinen Sex reden. Die scheinbar zunehmende Prüderie, das Verbot der Rede über den Sex entpuppt sich in Foucaults Darstellung in Wahrheit als eine Intensivierung des Redens über Sex. Die klösterliche Askese, das ständige Reden müssen über das Begehr verlässt die Klöster und wird auf alle Christen ausgeweitet. Ein regelrechter Zwang, sich selbst zu disziplinieren, entsteht. Foucault deutet also darauf hin, dass der Viktorianismus den Sex vielleicht in bestimmten öffentlichen Bereichen zum Schweigen brachte, aber eigentlich handelte es sich hierbei um eine Anreizung zu vielen neuen Diskursen über den Sex. Neben einer Entwicklungslinie aus dem christlichen Bußsakrament heraus wird jedoch Sex auch zunehmend zum Gegenstand der Verwaltung.<sup>17</sup> Wie oben angedeutet ist nämlich der moderne Staat intrinsisch mit dem Prozess ebenjener Individualisierung ab dem 16. Jahrhundert verknüpft und bedient sich mittels der Pastoralmacht dieser Seelenführung.

---

15 Ebd., S. 16.

16 Vgl. ebd., S. 9-20.

17 Vgl. ebd., S. 23-40.

»Der Sex, das ist nicht nur eine Sache der Verurteilung, das ist eine Sache der Verwaltung. Er ist Sache der öffentlichen Gewalt, er erfordert Verwaltungsprozeduren, er muß analytischen Diskursen anvertraut werden. Der Sex wird im 18. Jahrhundert zu einer Angelegenheit der ›Polizei.«<sup>18</sup>

Die Bevölkerung wird zu einem politischen Problem. In einem zunehmend von Optimierung gekennzeichneten Gesellschaftssystem wird Bevölkerung als stets kritischer Reichtum und somit als Ressource gesehen. Herrscher erkennen, dass sie nicht nur Untertanen haben, sondern eine Bevölkerung mit ihren eigenen Variablen (Geburten-, Sterblichkeits-, Krankheitsrate usw.). Diese Variablen können den Staat beeinflussen – zumal im Wettbewerb der Reiche und Nationen. Am Kreuzungspunkt dieser ziemlich wichtigen Variablen befindet sich der Sex. Denn wie jeder von seinem Sex Gebrauch macht, ist nun nicht mehr eine rein moralisch-religiöse Angelegenheit, sondern ist nun auch von Relevanz für den Staat. Staaten beginnen, den Sex zu regulieren (steuerliche Vorteile für Ehepaare usw.). Der Sex der Kinder wird plötzlich als besonders kritisch erachtet: Denn für die zukünftige Entwicklung der Bevölkerung sind die Kinder entscheidend. Während vordergründig über den Sex der Kinder nicht geredet werden durfte, so wurden in zwei Jahrhunderten keine Mühen gescheut, den kindlichen Sex zu verhindern. Schulen wurden architektonisch extra so angeordnet, dass sich Jungen und Mädchen nicht begegnen, Schlafräume in Internaten säuberlich getrennt, Handbücher für Eltern wurden geschrieben usw. Allein dieses Beispiel zeigt, dass dieses vordergründige Verbot des kindlichen Sexes in seinen Effekten das genaue Gegenteil bewirkte: Das Reden über den Sex hat sich tausendfach vermehrt.<sup>19</sup>

»Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, daß sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern daß sie unablässig von ihm sprechen und ihn als das Geheimnis geltend machen.«<sup>20</sup>

Die Problematisierung des Sexes ist genauso wie das Aufkommen der Dressur des Körpers in den Disziplinen Teil neuer Machttechnologien, welche unerlässlich sein werden für eine Ökonomie der Steigerung der Menschen- und Kapitalakkumulation. Hierin stimmt Foucault mit der Repressionshypothese, wie sie in seinen Augen Herbert Marcuse vertritt, überein. Doch Foucault grenzt sich hiervon ab. Die Anhänger dieser (para-)marxistischen Ansätze würden durch dieses Abstellen rein auf den repressiven Charakter der Macht ihre Stärke unterschätzen. Hierzu sagte Foucault in einem Gespräch 1975:

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 30.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 23-40.

<sup>20</sup> Ebd., S. 40.

»[M]an muss sich auch von Paramarxisten wie Marcuse abgrenzen, die der Annahme einer Repression eine übersteigerte Rolle zuweisen. Denn wenn die Macht nur die Funktion hätte zu unterdrücken, wenn sie nur im Modus der Zensur, der Ausschließung, der Absperrung, der Verdrängung nach Art eines mächtigen Über-Ichs arbeiten, wenn sie sich nur auf negative Weise ausüben würde, wäre sie sehr zerbrechlich.«<sup>21</sup>

Die Macht funktioniert eben nicht nur durch Repression, sondern durch eine Vervielfachung der Diskurse und davon ausgehender Machteffekte. Hierin liegt letztlich auch Foucaults große Spitz gegen Habermas' Diskurstheorie, die er als juridisch-diskursiv bezeichnet. Foucaults Punkt ist, dass Wahrheit und Macht eben keine Gegensätze seien, sondern dass jede Macht *ihre Wahrheit* habe und somit Kritik sich nicht einfach darauf beschränken könne, den *wahren, reinen, richtigen* Diskurs etablieren zu wollen, wie dies Habermas im Rahmen seines kommunikativen Handelns tue.<sup>22</sup>

Foucault zeigt dies besonders überzeugend an der Pastoraltheologie, dem kanonischen Recht und dem Zivilrecht bis zum 18. Jahrhundert. Hierbei handelte es sich um eine Zentrierung um den ehelichen Sex; jeglicher andere Sex (Sodomie, Inzest, Ehebruch, Homosexualität etc.) wurde gleichermaßen als Gesetzesübertretung verfolgt. Das waren tatsächlich juridische Verbote. Doch was sich nun im 19. Jahrhundert ändert, ist, dass der eheliche Sex zur Norm wird und zum Schweigen gebracht wird (er wird zum großen Geheimnis) und gleichzeitig Sex nun vom Rande her diskursiviert wird: vom Sex der Kinder, vom Irren, vom Kriminellen und vom Perversen her. Dabei ist das interessanteste Phänomen der Perverse. Denn während im streng juridischen Sinne seit dem Mittelalter der wider die Gesetze

21 Foucault, Michel: Macht und Körper, in: Foucault, Michel: Schriften in vier Bänden, Band II (Dits et écrits), hg. von Daniel Defert und Francois Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001-2005, S. 937.

22 Vgl. hierzu Dreyfus und Rabinow, die ganz im Sinne Foucaults dazu ausführen, dass Habermas' Diskurs eben auch diesem theoretischen Fehlurteil unterliege: »Daraus [aus der Habermas'schen Diskurstheorie, Anm. N. A.] folgt, daß man der Macht als Repression am besten mit der Wahrheit des Diskurses begegnet. Wenn die Wahrheit ausgesprochen wird, die grenzüberschreitende Stimme der Befreiung erklingt, dann wird angeblich die repressive Macht herausgefördert. Wäre auch die Wahrheit nie völlig frei von Macht, so steht doch ihre Macht im Dienste der Klarheit, der Nicht-Verstellung und eines irgendwie höheren Gutes, auch wenn dies höhere Gut nicht mehr beinhaltet als Klarheit. Obwohl Foucault hier Parodien vorträgt, kommen diese dem Ziel oft nahe. [...] Foucault nennt diese Auffassung der Macht die »juridisch-diskursive«. [...] [Die Macht] maskiert sich, indem sie einen Diskurs produziert [den Habermas'schen, Anm. N. A.], der ihr anscheinend zuwiderläuft, in Wirklichkeit aber Teil ihrer weiteren Entfaltung ist.« Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 159f.

verstoßende Sodomit als ein Gestrauchelter erachtet wurde, ist nun der Perverse des 19. Jahrhunderts bzw. der Homosexuelle, ein Wesen oder gar eine Spezies im zoologischen Sinne. Der Perverse handelt nicht nur einfach gegen das Gesetz, sondern er ist wider die Natur und krank. Die Welt der Perversion schneidet den Raum des Gesetzes, ist aber nicht identisch mit ihm. Genauso schneidet sie auch den Raum des Wahnsinns (des Irren). Hier zeigt sich wie in *Überwachen und Strafen* die zunehmende gegenseitige Perforierung zwischen Recht bzw. Gesetz sowie dem »Anormalen« und dem Wahnsinn. Die Repressionshypothese ist deshalb falsch, weil sie völlig blind für diese Entwicklung ist, die Entstehung quasi-wissenschaftlicher Diskurse in Medizin, Psychologie, Jurisprudenz etc., die ziemlich produktiv waren und eben nicht repressiv. Die dadurch entstandene Macht wirkte auf verschiedenste Art und Weise. Im Rahmen des Kampfes gegen die Onanie des Kindes in erfindungsreichster Art und Weise, durch die Erforschung der Perversionen, durch die »Lust an der Macht« über die Sexualität der Bevölkerung usw. Tatsächlich seien viele der Machteffekte repressiv, doch alles in allem habe die Macht in allen Bereichen des Lebens Räume geschaffen, die sexuell gesättigt seien, die durch und durch sexuell aufgeladen wären. Macht habe Sex nicht unterdrückt, sondern vielmehr Sex zu einem zentralen Punkt gemacht, von dem aus die Gesellschaft zu verstehen sei.<sup>23</sup> Und genau deshalb kann auch die Psychoanalyse, die daraus auch noch eine Wissenschaft gemacht hat, für Foucault nicht die Lösung sein, sondern muss Teil des Problems sein.

»Das Geständnis befreit [angeblich], die Macht zwingt zum Schweigen; die Wahrheit gehört nicht zur Ordnung der Macht, sondern steht in einem ursprünglichen Verhältnis zur Freiheit: das sind alles traditionelle Themen der Philosophie, die eine ›politische Geschichte der Wahrheit‹ umkehren müßte, indem sie zeigte, daß die Wahrheit weder von Natur aus frei noch der Irrtum unfrei ist, sondern daß ihre gesamte Produktion von Machtbeziehungen durchzogen ist. Ein Beispiel dafür ist das Geständnis. [...] [M]an muß sich schon eine reichlich verdrehte Vorstellung von der Macht machen, um glauben zu können, daß von Freiheit alle jene Stimmen reden, die seit so langer Zeit das ungeheuerliche Gebot unserer Zivilisation wiederholen, sagen zu müssen, was man ist, was man getan hat, wessen man sich erinnert und was man vergessen hat, was man verbirgt und was sich verbirgt, woran man nicht denkt und was man nicht zu denken denkt. Ein ungeheures Werk, zu dem das Abendland Generationen gebeugt hat, während andere Formen von Arbeit die Akkumulation des Kapitals bewerkstelligten [Hervorhebungen N. A.]: die Subjektivierung der Menschen, das heißt ihre Konstituierung als Untertanen/Subjekte.«<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 41-53.

<sup>24</sup> Ebd., S. 63f.

Was Foucault in diesem längeren Zitat beschreibt, ist Kern seiner neuen genealogischen Machttheorie. Er sieht das Problem im juridisch-diskursiven Machtkonzept, das vielen marxistischen Analysen und auch der Lacan'schen Psychoanalyse zugrunde liegt. Macht sage einfach nur »Nein« und zeige sich stets in Verboten, Verweigerungen und Blockaden. Am Beispiel des Sex sind es die Ordnungen, die Begehren in ziemlich/unziemlich und erlaubt/verboten einteilen, von denen aus man die Macht erkennen könne. Juridische Macht – als repressive Macht verstanden – sei von sich aus unproduktiv.<sup>25</sup> Und Foucault hält treffend fest: »Alle Arten der Beherrschung, Unterwerfung und Verpflichtung laufen somit am Ende auf Gehorsam hinaus.«<sup>26</sup> Doch dabei erkennt Foucault so viele andere raffinierte Machttechniken abgesehen von der Verbotsmacht. Moderne Macht »maskiert« sich jedoch zu einem großen Teil, um überhaupt annehmbar zu sein.<sup>27</sup> Sie erscheint uns nur als eine Schranke in einem sonst freien Raum. Doch das ist eine Täuschung, die einen ganz bestimmten historischen Grund hat. Denn während sich neue Machttechniken seit dem 16. Jahrhundert entwickelt haben, blieben die politisch-philosophischen Analysen weiterhin zentriert um klassische Fragen des guten Lebens und guten Regierens einerseits und um die spätestens seit Machiavelli aufgekommenen Frage nach dem Wohl des Fürsten bzw. später der ratio status (der Staatsräson). Die Monarchien der Neuzeit entstanden als Quasi-Schiedsrichter in einer Feudalgesellschaft, in der sie durch Gesetz und Souveränität ihre Macht im Sinne der *pax et iustitia* ausübten. Dieses Versprechen nach Frieden und Gerechtigkeit in Gegenleistung zum Gewaltmonopol haben Philosophen seitdem unter den beiden Aspekten des guten Lebens und Regierens sowie nach der ratio status und deren Legitimation befragt. Wir haben es folglich seit dem Ende des Mittelalters mit einem Recht zu tun, das sich im Gewand des Rechts selbst darstellt. Der disruptive Bruch der Aufklärung und der Ereignisse um 1776 und 1789 führte zu einer Verschiebung, deren Ergebnis bis heute unseren Blickwinkel auf die Macht beeinflusst. In der Aufklärung und der Ablehnung des Absolutismus entstand eine gewisse Tradition der Machtanalyse, welche heute zu falschen Schlüssen verleite:

---

25 Vgl. ebd., S. 83-87.

26 Ebd., S. 87. Das ist übrigens auch der Punkt, an dem Michel Foucault und Max Weber sich widersprechen. Für Weber ist nicht Macht, sondern Herrschaft Basis des Sozialen. Herrschaft unterscheidet sich darin von der Macht, dass sie auf einem Mindestmaß an Gehorsam basiert, weil der Beherrschte ein Mindestmaß an Legitimität der Geltungsansprüche erkennen kann. Foucault hingegen sieht keine trennscharfe Abgrenzung zwischen Macht und Herrschaft, weil manche Machtverhältnisse durch die Struktur von Macht und Wissen in der Gesamtheit eine Herrschaftswirkung entwickeln. Foucault trennt die Analyse der Macht von klassischen Vorstellungen der Verknüpfung mit Konsens und Legitimität.

27 Vgl. Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault, Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 160.

»Eine Tradition, die ins 17. oder ins 19. Jahrhundert zurückreicht, hat uns daran gewöhnt, die absolute monarchische Macht auf die Seite des Unrechts zu setzen [...]. Aber dabei vergißt man die grundlegende historische Tatsache, daß die abendländischen Monarchien als Rechtssysteme entstanden sind, daß sie sich in Rechtstheorien reflektiert und ihre Machtmechanismen in der Form des Rechts durchgesetzt haben.«<sup>28</sup>

Die Revolutionäre haben genau genommen das Recht der Monarchie und deren Rechtsglehrten übernommen und gegen den Adel gewendet. Es ist nicht so, dass die bürgerliche Gesellschaft das Rechtsprinzip erfunden habe, sondern das sei schon die monarchistische Matrix der Herrschaft gewesen. In unserem Denken ist seitdem Recht mit Gerechtigkeit verbunden. Und Macht zeige sich weiterhin im Gewand des Rechts, welches auch weiterhin politisch-philosophisch mit den klassischen Fragen des Guten und des Legitimen befragt würde. Doch – und hier die Pointe Foucaults – das Recht war immer nur die *Sprache* der Macht, aber niemals ihr gesamter Inhalt. Und dies zeige sich für Foucault nun auch im allzu juridischen Verständnis der Macht heutzutage. Trotz aller Anstrengungen schließt Foucault, dass das Politische vom Juridischen nie gänzlich getrennt worden sei und das Juridische nie gänzlich von der Monarchie!<sup>29</sup>

Anstatt nun denselben Fehler zu machen, versucht Foucault sich eben der Frage nach der Macht nicht juridisch und nicht von der Seite der Legitimität zu nähern. Er nähert sich der Macht strategisch:

»Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.«<sup>30</sup>

Ausgangspunkt der Macht ist somit kein fixer Mittelpunkt, kein Souverän, kein Recht, keine Regierung oder gesellschaftliche Gruppe, sondern der Ausgangspunkt

<sup>28</sup> Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 88f.

<sup>29</sup> Dies übrigens ist der Anknüpfungspunkt für Giorgio Agambens *Homo Sacer*: Agamben, Giorgio: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a.M., 2015.

<sup>30</sup> Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 93.

befindet sich »in dem bebenden Sockel der Kräfteverhältnisse, die durch Ungleichheit unablässig Machtzustände erzeugen, die immer lokal und instabil sind«.<sup>31</sup> Die Macht ist allgegenwärtig – aber nicht weil sie alles umfasst und steuert, sondern weil die Macht von überall herkommt, ist sie allgegenwärtig. Macht ist somit eine Bezeichnung, ein Name, »den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt«.<sup>32</sup> Spricht Foucault von Macht, meint er vermeintlich Machtverhältnisse, die einem Kampf (oder später einer strategischen Situation) entspringen und deren Gesamtverhältnisse er als Macht *bezeichnet*. Hierbei handelt es sich folglich um eine nominalistischen Machtbegriff. Dieser hat zu vielen Missverständnissen geführt, an denen auch Foucault teilweise selbst schuld ist, da er diesen Nominalismus nicht durchgängig einhält und oft den Eindruck vermittelt, es gäbe eine Art ontologische Macht, gegen die Widerstand angebracht wäre. Sein ganzes methodologisches Setting hingegen gibt all das gar nicht her. Blickt man tiefer in sein konkretes Arbeiten, so stellt man schnell fest, dass Aussagen, wie etwa wo Macht sei, da gebe es auch Widerstand, und Macht sei überall und ginge durch unsere Körper hindurch schlichtweg einer nominalistischen *Dezision* zugrunde liegen. Widerstand ist überall, weil Foucault Machtverhältnisse ja auch dort untersucht, wo es historisch Widerstand gab (siehe Kapitel 6.1.1). Macht geht durch unsere Körper, weil Foucault die Machtverhältnisse zuerst betrachtet, welche sich in der Moderne als »Regieren durch Individualisieren« konstituiert haben. Hier liegen Zirkelschlüsse vor, die man kritisieren kann, die jedoch oftmals (vor allem in der Habermas-Foucault-Debatte) falsch aufgefasst wurden.<sup>33</sup> Foucaults Machtentwurf stellt die Macht als Ergebnis vieler lokaler Kämpfe dar. Krieg und Politik sind auf Basis dieser methodischen Grundentscheidung nicht von Grund auf verschieden, sondern zwei verschiedene Möglichkeiten, mit dem Problem der Kräfteverhältnisse umzugehen. Auf die Kriegshypothese wird das folgende Kapitel 6.1.3 noch näher eingehen. Zum Problem der Subjektivität der Macht fügt Foucault noch hinzu, dass Macht stets *intentional, aber nicht-subjektiv* sei. Jede Macht sei von einem Kalkül durchsetzt, weil jede Macht eine Reihe an Zielen und Absichten habe, um etwas zu entfalten. Doch das bedeutet nicht, dass dies aus den souveränen Entscheidungen eines Subjekts resultiert. Das Argument ist schon aus *Überwachen und Strafen* bekannt. Einzelne Personen, Eliten oder Institutionen würden niemals das Macht- und Funktionsnetz gänzlich in ihren Händen haben, ebenso wenig wie Regierungen oder Wirtschaftseliten. Schließlich kommt Foucault noch auf den schon angedeuteten Aspekt des Widerstands zu sprechen. Wo Macht ist, dort ist auch

---

31 Ebd., S. 93f.

32 Ebd., S. 94.

33 Vgl. hierzu Kelly, Michael: *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994.

Widerstand. Macht kennt Foucault nicht ohne Gegenstützpunkte, Angriffspunkte und Gegen-Mächte. Jede Macht bringt ihre Gegenspieler und die bevorzugten Gegenangriffs-Punkte selbst auf.<sup>34</sup> Foucault hält hier die Leser jedoch im Unklaren, ob dies Bedingungen sind, die *notwendigerweise* jedes Machtverhältnis ausmachen, oder ob dies nur den Machtverhältnissen zugrunde liegt, da er sich nominalistisch der Macht nähert. Später in seinem Nachwort zu Dreyfus' und Rabinows Buch wird er schreiben, er sei missverstanden worden und habe niemals versucht, eine abschließende Machttheorie vorzulegen, sondern sich damit begnügt, eine »Vorarbeit« zu leisten, indem er die Analyse ganz konkreter Machtverhältnisse zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt der sozialen Bewegungen gegen die Regierung durch Individualisierung und der zunehmenden Verwaltung über das Leben vorgelegt habe. Doch dies hält ihn in *Der Wille zum Wissen* nicht davon ab, allgemeingültige Schlüsse aus seiner Machtanalyse abzuleiten, die sich gegen die ökonomistische und etatistische Machttheorien richten. Da jede Macht ihre eigenen Widerstandsformen und Gegner hat, könne es keinen bevorzugten einheitlichen Widerstand gegen »die Macht« geben:

»Darum gibt es im Verhältnis zur Macht nicht den einen Ort der Großen Weigerung – die Seele der Revolte, den Brennpunkt aller Rebellionen, das reine Gesetz des Revolutionärs. Sondern es gibt einzelne Widerstände: mögliche, notwendige, unwahrscheinliche, spontane, wilde, einsame, abgestimmte, kriecherische, gewalttätige, unversöhnliche, kompromißbereite, interessierte oder opferbereite Widerstände, die nur im strategischen Feld der Machtbeziehungen existieren können.«<sup>35</sup>

Konflikt- und Machtlinien verlaufen kreuz und quer durch die Gesellschaft, durch Institutionen und durch Individuen selbst. Macht darf nicht juridisch, sondern muss militärisch verstanden werden und vor diesem Hintergrund müsse der Sex betrachtet werden. Der Begriff des Dispositivs ist somit im militärisch-strategischen Sinne zu verstehen:

»Das strategische Modell soll also das Modell des Rechts ablösen. Und das nicht aufgrund einer spekulativen Wahl oder einer theoretischen Vorliebe, sondern weil es einer der grundlegendsten Züge der abendländischen Gesellschaften ist, daß die Kraftverhältnisse, die lange Zeit im Krieg, in allen Formen des Krieges, ihren Hauptausdruck gefunden haben, sich nach und nach in der Ordnung der politischen Macht eingerichtet haben.«<sup>36</sup>

---

34 Vgl. Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 93-102.

35 Ebd., S. 96.

36 Ebd., S. 101f.

In *Der Wille zum Wissen* wird nicht letztlich klar: Weshalb ist Gesellschaft durchzogen von Konflikt- und Machtlinien? Wieso heißt Politik immer Kampf und Krieg für Foucault? Bei einer Gesamtschau seines Arbeitens Mitte der 1970er Jahre ist jedoch klar geworden, dass es sich hierbei bei Foucault um eine methodologische und philosophische Grundentscheidung handelt, die er auf Basis eines neuen genealogischen Zugangs zur Geschichtsphilosophie so für sich trifft und die für sein ganzes Werk letztlich auch folgenschwer ist.

### 6.1.3 Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln

Foucault verabschiedet sich Mitte der 1970er Jahre vom juridischen Machtverständnis und experimentiert mit anderen Zugängen zur Macht. Nach der Fertigstellung des Buches *Überwachen und Strafen* entwickelt er in der Vorlesungsreihe *In Verteidigung der Gesellschaft* 1976 den Gedanken der Kriegshypothese weiter, den er andernorts schon hatte anklingen lassen. Die Kriegshypothese wird im Allgemeinen als theoretischer Zwischenschritt Foucaults zwischen der Mikrophysik der Disziplinarmacht und der Biomacht gesehen, welche in *Der Wille zum Wissen* das erste Mal vorgebracht wird und in seinen Vorlesungen über die Gouvernementalität tiefergehend beleuchtet wird. Die Kriegshypothese verwendet Foucault, um eine Kritik an juridisch-diskursiven Machttheorien zu ermöglichen, denen er hier schon in einer letzten Vorlesung 1976 und in *Der Wille zum Wissen* in einem letzten, abgesetzten Kapitel (ebenfalls 1976 im französischen Original erschienen) produktive Formen der »Macht über das Leben« entgegenstellt.<sup>37</sup> Die Kriegshypothese arbeitet Foucault abermals historisch heraus, um damit den theoretischen Anspruch zu rechtfertigen, Macht nicht nur als Repression zu verstehen. Seine These lautet letztlich, dass dieses juridisch-diskursive Machtverständnis historisch widerlegbar sei. Denn Macht und Recht entspringen keinen juridischen, theoretischen, diskursiven Erwägungen von widerstreitenden Fürsten, Monarchen oder Philosophen, sondern seien Ergebnis eines historisch-politischen Diskurses, der strategisch und kriegerisch funktioniere.<sup>38</sup> Foucault schreibt keine Ideengeschichte der Macht, sondern will Praktiken auf den Grund gehen, die Macht »gemacht« haben. Vor dem Hintergrund seiner Ausgangsfrage, ob es denn eine nicht-repressive und nicht-ökonomistische Analyse der Macht gebe, stellt er eine dritte Möglichkeit der Analyse fest:

»Man hätte also gegenüber der ersten Hypothese – die lautet: der Mechanismus der Macht ist grundlegend und im wesentlichen Repression –, eine zweite Hypothese, die lauten würde: Macht ist Krieg, der mit anderen Mitteln fortgesetzte

<sup>37</sup> Vgl. Ruoff, Michael: Foucault-Lexikon. Entwicklung-Kernbegriffe-Zusammenhänge, Paderborn: Fink, 2007, 142f.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 142f.

Krieg. Ab dem Moment würde man die Aussage von Clausewitz umkehren und sagen, daß die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist.<sup>39</sup>

Foucault will die liberale, ökonomische Geschichte, dass Macht stets auf Verträgen basiert und die Geschichte, dass Macht stets Unterdrückung bedeutet, hinter sich lassen. Denn diese seien Bestandteile von jeweiligen Ideologien, die Geschichte auf Universellem zu gründen versuchen. Der Krieg hingegen, das ist meines Erachtens das Entscheidende an dieser Vorlesung, ist keine Universalie, die Foucault herbezieht, um die Geschichte der Macht, die Genealogie, zu schreiben. Ganz im Gegenteil ist das Bezeichnende an dieser Vorlesung, dass Foucault nicht einfach beginnt, seine Hypothese zu testen, indem er historisch den Krieg im Frieden der Gesellschaft sucht, sondern er sucht historisch ganz im Sinne Veynes, der Foucault den »vollständig positivistische[n] Historiker«<sup>40</sup> nannten nach dem Raren, nach den Praktiken, mit denen diskursiv die Gesellschaft als vom Krieg durchzogen dargestellt wurde. Foucault will nicht zeigen, dass Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist, sondern Foucault spürt im genealogischen Sinne die Interpretation der Interpretation auf: Foucault will nachweisen, dass historisch gesehen, Politik ab einem gewissen Zeitpunkt im Abendland durch verschiedene Diskurse als Krieg konstituiert wurde. Daher ist es kein Zufall, dass Foucault die Frage ›Bedeutet Politik bzw. Macht Krieg?‹ dadurch beantwortet, dass er eine auf den ersten Blick gänzlich andere Frage beantwortet: Seit wann wird Politik bzw. Macht als Krieg verstanden? Diese seltsame Ausweichbewegung, die sofort bei der Lektüre dieser Vorlesung auffällt, hat eben den Grund, dass Foucault selbst mit Nietzsche jegliche feststehende universale Geschichte als *Interpretation* darstellt. Es gibt keinen letzten, wahren Grund der Dinge, sondern alles ist in Foucaults Augen oberflächlich sichtbar und erreichbar. Es gibt keine Tiefenbedeutung. Wenn Politik als Krieg aufgefasst wird, dann liegt das nicht im Ontologischen begründet und könnte metaphysisch begriffen und kritisiert werden, sondern dann liegt es einzig daran, dass sie zu einem gewissen Zeitpunkt *hegemonial* so interpretiert wurde. Programmatisch formulieren Dreyfus und Rabinow Foucaults genealogische Methode in Bezug auf die »Tiefenbedeutung«:

»Die Devise der Genealogie könnte lauten: Widerstehe aller Tiefe, Finalität und Innerlichkeit. Ihr Banner: Mißtraue den Identitäten in der Geschichte; sie sind nur Masken, Aufrufe zur Einheit. [...] Für den Genealogen ist die Philosophie vorbei. Interpretation ist nicht die Aufdeckung einer verborgenen Bedeutung. [...] Diese

<sup>39</sup> Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 26.

<sup>40</sup> Veyne, Paul: Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 7f.

Interpretationen haben andere Leute geschaffen und durchgesetzt, nicht die Natur der Dinge.“<sup>41</sup>

Auch die Machtverhältnisse sind nicht von einer Natur der Dinge hervorgebracht, sondern sind Ausdruck von Interpretationen dessen, wie es sein sollte und die historische Entwicklung der Wechselwirkung zwischen Praxis und Interpretation. Das ist es, was Paul Veyne etwas missverständlich als Positivismus in der Geschichte bezeichnet. Jegliche Tiefe, jegliches Metaphysisches in der Bedeutung unserer Geschichte betrachtet Foucault als Oberflächen-Praxis, die sichtbar ist und der man nachgehen kann. Foucaults Geschichtsverständnis, also seine Genealogie, ist somit weitaus mehr als nur eine Technik, um Geschichte zu schreiben, sondern sie ist sich dessen bewusst, dass sie zugleich eine Interpretation von Interpretationen ist. Unsere Gesellschaft wird geformt und hervorgebracht aus Diskursen, die allesamt *historische Praktiken* sind. Wir können nur auf der Höhe der Interpretationen denken, die historisch unseren Diskurs zugleich ermöglichen und begrenzen. Wollen wir wissen, ob Politik und Macht denselben Regeln gehorchen wie der Krieg, so geht es nicht darum, eine Ideengeschichte zu betreiben, sich also an den Ideen abzuarbeiten, die es über Politik und Macht gegeben hat, sondern es gilt die Frage zu beantworten, ob Politik und Macht historisch auf demselben Terrain liegen wie der Krieg. Das ist Foucaults Anspruch. Und anders formuliert: Es geht nicht einfach um die Frage, ob der Krieg ein gutes Instrument zur Analyse der Macht und der Politik ist, oder um eine »strategische« Vorliebe, dieses Analysewerkzeug zu verwenden, sondern es geht um nichts weniger als den Nachweis, dass unser historisch-politisches Feld, auf dem sich unser Bewusstsein praktisch bewegt, im Modus des Krieges konstruiert wurde. Wenn Foucault in *Der Wille zum Wissen* behauptet, Macht sei intentional, aber nicht-subjektiv, komme von überall aus einem bebenden Sockel der Gesellschaft und sei nominalistisch nichts anderes als das Wort für eine strategisch hochkomplexe Situation eines permanenten Krieges, so muss dies nach der Lektüre von *In Verteidigung der Gesellschaft* in einer entscheidenden Art und Weise relativiert werden: Gesellschaft ist nicht *wesenhaft* so und *muss nicht immer so sein*. Sondern Gesellschaft wurde historisch in der Moderne so hegemonial interpretiert, oder um bei der Terminologie Paul Veynes zu bleiben: Gesellschaft wurde so *objektiviert*. Wie oben ausgeführt hat dieser nominalistische Zugang zur Macht zu einiger Verwirrung gesorgt, an der Foucault auch nicht ganz unschuldig war. Das soll uns jedoch an dieser Stelle nicht beschäftigen.

Vor diesem Hintergrund wird jedoch nun klar, was Foucault meinte, als er in *Der Wille zum Wissen* ausführte:

---

<sup>41</sup> Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 136.

»Das strategische Modell soll also das Modell des Rechts ablösen. Und das nicht aufgrund einer spekulativen Wahl oder einer theoretischen Vorliebe, sondern weil es einer der grundlegendsten Züge der abendländischen Gesellschaften ist, daß die Kraftverhältnisse, die lange Zeit im Krieg, in allen Formen des Krieges, ihren Hauptausdruck gefunden haben, sich nach und nach in der Ordnung der politischen Macht eingerichtet haben.«<sup>42</sup>

Mit der Aussage, dass das juridisch-diskursive Modell der Analyse abgelöst wird, meint Foucault nicht, dass er nun eine Vorliebe für das Verständnis von Gesellschaft und Politik als Krieg habe, sondern es ist nur eine Anpassung daran, dass seiner Forschung zufolge historisch die Moderne darauf beruht, dass der Krieg als Basis der Gesellschaft interpretiert worden ist. Und man müsse im Sinne der Genealogie Diskurse auf der Höhe ihrer Interpretationen, ihrer Begriffe, ihrer Analogien, ihrer Bilder, ihrer Metaphern etc. analysieren. Während er diese historische Annahme in *Der Wille zum Wissen* mehr oder minder ohne Beleg anwendet, so muss man nun *In Verteidigung der Gesellschaft* als nachgeschobene genealogische Begründung dieser These verstehen. Seinen von Paul Veyne so hochgelobten »Positivismus« bringt Foucault selbst wie folgt auf den Punkt:

»Anstatt die Machtanalyse auf das Rechtsgebäude der Souveränität, die Staatsapparate und die begleitenden Ideologien zu konzentrieren, sollte man sie meines Erachtens auf die Herrschaft (und nicht die Souveränität), auf die materiellen Träger, die Formen der Unterwerfung, die Verbindungen und Verwendungen lokaler Systeme dieser Unterwerfung und schließlich auf die Wissensdispositive richten.«<sup>43</sup>

Anstatt zu fragen, wer die Macht besitzt, sollte man lieber nach den konkreten Intentionen, den konkreten Instrumenten auf der Ebene der ›Physik‹ der Macht fragen. Das Individuum kann hierbei nicht als Träger oder atomarer Kern von Macht gesehen werden, sondern als erster Effekt jeglicher Macht. Das ist Ergebnis einer »Entpsychologisierung« der Macht. Denn während Nietzsche in seiner Genealogie tatsächlich individuelle Willen und Absichten in der Macht nachzuweisen und aufzuspüren sucht, so depersonalisiert Foucault die Macht gänzlich. Geschichte sei zwar im Sinne Nietzsches ein Kampf der Willen, jedoch seien diese Willen »Strategien ohne Strategen«. Foucault kritisiert letztlich Nietzsches Ansatz, da dieser die letzte Bastion der Philosophie, der Metaphysik usw. nicht gesprengt habe: das Sub-

---

42 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 101f.

43 Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 43.

jekt.<sup>44</sup> Foucault untersucht einen Zwischenraum der Lichtung, der durch Kämpfe geräumt und überhaupt erst geschaffen wurde. Was uns gedanklich stets eine Falle stelle, sei die Illusion der juridischen Souveränität des Mittelalters, die auf dem römischen Recht basiere. Schon im 18. Jahrhundert gab es einen Einschnitt, über den Foucault in *Überwachen und Strafen* ausführlich geschrieben hat. Es taucht ein neuer Machtypus auf, die Disziplinarmacht, welche unabhängig von der extraktiv-feudalen Souveränitätsmacht auf den menschlichen Körper und dessen Produkte einwirken kann. Doch sie ist Ergebnis eines bestimmten Willens zur totalen Kontrolle, der jedoch nicht vom Souverän ausgeht, sondern sich von unten entwickelt hat. Es gibt kein Subjekt zu diesem Willen, Foucaults Setting kann nicht erklären, woher es kommt. Doch es ermöglicht uns, diese Disziplinarinstitutionen zu verstehen, ohne den souveränen, juridischen oder ökonomistischen *Überbau*.

Foucault weist nach, dass ein enges Raster der Zwänge mit dem Ziel der Dresur dem Körper auferlegt wird. Es ist nichts weniger als eine totale Überwachung und der Versuch der totalen Kontrolle, der nicht von der souveränen Macht und deren »Strategie« ausgeht, sondern von unten kommt. Das kodifizierte Recht der Souveränität ist radikal-heterogen zu dieser neu aufkommenden Macht, welche besser zu den Herausforderungen der Bevölkerungsexplosion und der Industrialisierung passt. Die souveräne und die juridische Macht wurden jedoch nicht verdrängt durch diesen neuen Typus der Disziplinarmacht, sondern sie haben die disziplinarischen Mechanismen kolonisiert, für ihre Zwecke genutzt und fruchtbar gemacht. Die Disziplinarmacht macht gefügig und träumt von totaler Kontrolle. Doch das Bezeichnende unserer Moderne ist in Foucaults Augen, dass sich die Reform und die Revolution ausgerechnet an der monarchischen, an der souveränen Macht entzündet haben. Diese Macht ist es nämlich gewesen, so Foucault, welche in den Kategorien der klassischen Philosophie *kritisierbar* gewesen sei und sich am ehesten demokratisieren ließ. Jeder habe individuelle Rechte in einem Rechtsstaat bekommen, die er habe einklagen können. So hat die souveräne Macht sich im Rahmen der Aufklärung mit der Demokratisierung abgefunden, jedoch die gesellschaftliche Einheit durch disziplinarische (und später biopolitische) Kontrolle (und Normalisierung) klandestin übernommen. Für Foucault besteht daher bis heute ein Dualismus zwischen einem Rechtssystem/-diskurs rund um die Souveränität und gleichzeitig ein Raster disziplinarischer Zwänge, die den Zusammenhalt des Gesellschaftskörpers ermöglichen. Die heutige Machtausübung liege somit zwischen dem Recht der Souveränität und der Mechanik der Disziplin (und der Steuerung durch biopolitische Dispositive), die das Subjekt als gefügiges hervorbringen. Foucault deutet darauf hin, dass, um nun eine gute Analyse der Macht vorlegen zu können, die positivistisch ist, man weder einen souveränen Begriff der Macht

44 Vgl. Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1987, S. 136f.

(souveräne Repression) noch einen eng disziplinarischen Begriff der Macht (disziplinarische Anreizung) haben dürfe.<sup>45</sup>

Foucault sucht folglich nach einem Konzept der Macht, welches nicht die Subjekte und deren Unterdrückung in den Mittelpunkt stellt, sondern am Sockel der Machtverhältnisse nach Praktiken sucht, welche überhaupt die Subjekte konstituieren. Hierzu bringt Foucault nun die Kriegshypothese ins Spiel, welche auf seiner interpretativen Geschichte der Interpretation von Politik und Macht in der Neuzeit basiert: Ab dem 16. Jahrhundert in Frankreich und dem 17. Jahrhundert in England entwickelt sich ein historisch-politischer Diskurs, der sich vom philosophisch-rechtlichen Diskurs abhebt und besagt: Das Politische entsteht nicht *nach* dem Krieg, sondern das geltende Recht und die herrschenden Machtverhältnisse sind direkter Ausfluss von Kriegsentscheidungen. Der Staat ist kein kollektiver Waffenstillstand mit einer ausgleichenden Macht des Souveräns, sondern der Krieg ragt in den Frieden hinein.<sup>46</sup> »Der Krieg ist nichts anderes als die Chiffre des Friedens. [...] Es gibt kein neutrales Subjekt. Man ist zwangsläufig immer jemandes Gegner.«<sup>47</sup> Das Subjekt ist Ausfluss einer kriegerischen Machtstrategie und steht klar auf einer Seite der Trennlinie in der Gesellschaft. Die Suche nach dem permanenten Krieg hat begonnen, als der erste historisch-politische Diskurs des Abendlandes begonnen hat – und das ist das Entscheidende: Als der Militärhistoriker und Veteran Carl von Clausewitz den Satz schrieb, dass der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei, so hat er dies nur tun können, weil zu diesem Zeitpunkt (Anfang des 19. Jahrhunderts) schon das Gegenteil zutraf: Die Politik wurde als Krieg aufgefasst. Clausewitz drehte sozusagen den Satz um. Mit dem Mittelalter verschwindet der Krieg aus dem Alltag, der Staat monopolisiert den Krieg (*pax et iustitia*) auf sich und schafft Armeen. Trotzdem kommt zeitgleich im 16. und 17. Jahrhundert eine Theorie auf, die eben in allem Alltäglichen, im Politischen den Krieg sucht und findet. Dies ist auch bis heute entscheidend, weil dies für Foucault der erste eigenständig historisch-politische Diskurs des Abendlandes ist. Die Wahrheit, welche zuvor im philosophischen Diskurs den Standard der Universalie hatte, wird nun zur Waffe in einem Kräfteverhältnis – das entspricht einem Angriff auf die befriedete Wahrheit, wie sie seit der griechischen Philosophie existiert. Eine radikale Geschichtlichkeit zieht plötzlich ein, die das »Politische« vom »Universalen« trennt und in Korrespondenz zu Machtbeziehungen und Kriegsabläufen konstituiert wird. Es entsteht der Diskurs des Rassenkriegs.<sup>48</sup> Der historische

---

45 Vgl. Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 37-56.

46 Vgl. ebd., S. 57-67.

47 Ebd., S. 61.

48 Vgl. ebd., S. 58-81.

Diskurs, so Foucault, ist ein echtes Gewebe aus Fleisch, Körpern, Bosheiten, Leidenschaften und vor allem Zufällen. Die Vernunft bzw. die Rationalität, welche die Historiker in der Geschichte zu suchen trachteten, sei eine Schimäre, ein Mischwesen zwischen einer Vernunft und den Grausamkeiten, welche die Vernunft etabliert haben. Die Geschichtlichkeit, die sich in der frühen Moderne herausschält, ist eine radikal physikalisch-geschichtliche, die vom immerwährenden Krieg der Sieger gegen die Besiegten erzählt. Damit meint Foucault nicht Machiavellis oder Hobbes' Kriegszustand, der im Dienst der Krone die Geschichte auffasst, sondern einen rein historisch-politischen Diskurs, der seit dem 16. Jahrhundert verwendet wird, um die königliche Macht zu begrenzen. Im England des 17. Jahrhundert wird dies der Diskurs der Puritaner, Levellers und Diggers sein und in Frankreich der Diskurs der Aristokratie gegen den zunehmenden Absolutismus und Zentralismus von König Ludwig XIV. In beiden Diskursen erschienen plötzlich »Rassen« und deren Geschichte, die in einem permanenten Krieg ständen, in einem Stellungskrieg. »Wir müssen uns gegen die Gesellschaft verteidigen, weil der Staat uns nicht schützt oder der Staat Vertreter der anderen Rasse ist.<sup>49</sup>

Foucault zeigt auf, in welchem historischen Umfeld ein solches Verständnis von Politik aufkommt und wie es sich zu folgender Aussage morphologisch verändert: »Wir müssen die Gesellschaft gegen alle möglichen biologischen Gefahren dieser anderen Rasse, dieser Unter-Rasse, dieser Gegen-Rasse verteidigen, die wir – wider Willen – immer hervorbringen.<sup>50</sup> Aus einem neuen revolutionären Geschichtsverständnis der Frühmoderne, in dem ein anti-staatlicher Rassenkampf konstruiert wird, entsteht in der Spätmoderne historisch ein Aufruf zur »Verteidigung der Gesellschaft«, die der auch der Vorlesungsreihe den Namen verleiht. Foucault will die Geschichte erzählen, wie der revolutionäre Rassenkrieg gegen den Staat, gegen die Souveränität zur Grundlage der Gesellschaftstheorie interpretiert wurde und wie die Souveränität sich in dieses Diskursfeld des Rassenkrieges durch eine biologisch-medizinische Theorie der ›Verteidigung der Gesellschaft‹ einschreiben konnte.

»Der rauhe Gesang der Rassen, die sich jenseits der Lügen der Gesetze und Könige gegenüberstehen, dieser Gesang, der der erste Ausdruck des revolutionären Diskurses war, ist zur administrativen Prosa eines Staates geworden, der sich im Namen eines rein zu erhaltenden gesellschaftlichen Erbes schützt.<sup>51</sup>

Dieser Staat, der sich vor dem Hintergrund der Herausforderung durch den Rassenkampf entwickelt, das ist der biopolitische Staat. Die Verteidigung der Gesellschaft ist das Leitmotiv einer neuen biopolitischen Souveränität, welche sich ei-

49 Vgl. ebd.

50 Ebd., S. 75.

51 Ebd., S. 97f.

nerseits in den zunehmend disziplinarischen Mikromächten äußert, welche Foucault in *Überwachen und Strafen* schon ausgeführt hat, und sich auf der Makro-Ebene dadurch legitimiert, indem sie sich in das Diskursfeld des historisch-politischen Diskurses einschreibt und ihn umformuliert; weg vom die Souveränität untergrgenden Rassenkrieg hin zur permanenten (medizinischen) Säuberung der Rasse (Singular!) in Verteidigung der Gesellschaft. Diesem zweiten Aspekt wird Michel Foucault in seinen weiteren Arbeiten mit dem Konzept der Biomacht etwas plausibler nachgehen. Foucault deutet auf einen permanenten Kriegszustand hin, der aufgrund einer Interpretation des historisch-politischen Diskurses zwischen Teilen der Gesellschaftskörpers und dem Staat herrscht. Etwas in die Irre führt die Verwendung des Begriffs Rasse in dieser Vorlesung. Damit meint Foucault nämlich nicht etwa die seit dem Mittelalter immer wieder vorkommenden Verfolgungen von Juden, die zunehmend in der Moderne auch eine biologische Komponente erhalten. Foucault fasst vielmehr die Teilung der Gesellschaft aufgrund quasi-biologischer Kategorien, die den historisch-politischen Diskurs prägen und auf der Verteidigung der Mehrheit oder des wertvolleren Teils der moderne Staat gegründet seien. Aufgrund dieser Interpretation der Gesellschaft und des Staates führe dies zu einem ständigen Kampf innerhalb der Gesellschaft, um die Reinigung zu erreichen. An diesen Aspekt wird das Konzept der Biomacht anknüpfen. Die Kriegshypothese selbst dient Foucault als methodologische Brücke zwischen seiner alten und neuen Machttheorie. In seinen späteren Interviews wird er sie auch wiederholt etwas revidieren und sie in sein emanzipatives Programm einholen. Doch alles in allem wird Foucault bis zu seinem frühen Tod nicht davon abrücken, sich der Macht strategisch und militärisch zu nähern – aus methodologischen Erwägungen. In einem Gespräch mit J. P. Barou und M. Perrot schon 1977 sagt Michel Foucault auf den Hinweis, er höre sich zunehmend wie ein Strateg und Militarist an, dass er dies lediglich aus methodologischen und genealogischen Gründen tue:

»Ist das Kräfteverhältnis in der Ordnung der Politik eine Kriegsbeziehung? Ich persönlich fühle mich im Augenblick nicht imstande, darauf definitiv mit Ja oder Nein zu antworten. Nur scheint mir die schlichte und einfache Behauptung eines ›Kampfes‹ nicht als erste und letzte Erklärung für die Analyse von Machtverhältnissen dienen zu können. Dieses Thema des Kampfes wird nur dann operatorisch, wenn man konkret und für jeden einzelnen Fall festlegt, wer im Kampf ist und wegen was, wie dieser Kampf abläuft und an welchem Ort, mit welchen Instrumenten und nach welcher Rationalität. Mit anderen Worten, wenn man die Behauptung, im Herzen der Machtverhältnisse sei der Kampf, ernst nehmen will, muss

man sich vor Augen führen, dass die biedere und alte ›Logik‹ des Widerspruchs nicht genügt, weit gefehlt, die wirklichen Vorgänge zu entwirren.«<sup>52</sup>

Foucault distanziert sich von einem metaphysischen oder dialektischen Bild des Kampfes. Wenn er von Kampf im Herzen der Machtverhältnisse spricht, so röhrt das von seiner methodologischen Grundüberzeugung her, sich Gesellschaft, Wissen und Institutionen genealogisch zu nähern und diese Felder der Rationalität als Ausdruck *konkreter*, teils physischer Kämpfe und Auseinandersetzungen zu verstehen. Der Kampf ist nicht das Erste, das metaphysischen Charakter habe und das Menschsein schlechthin ausmache. Sondern Foucaults Blick auf Kultur und Geschichte ist aufgrund historischer Irrwege und Fehlleistungen der Hegel'schen oder Marx'schen Dialektik (des Widerspruchs) wie eben von strukturalistischen Binariäten oder Hermeneutiken und Phänomenologien des Seins und zieht sich auf den Standpunkt zurück, ein Blick, der in der Genealogie und der strategischen Weltsicht einen Ausweg gefunden haben will. Foucault entzieht sich der Fragen der Finalität genauso wie der Suche nach *letztem* und *wahrem* Sinn in Kultur und Geschichte, sondern zergliedert beides lieber historisch und macht die verschiedenen Willen sichtbar, die sich in ihr bekriegen und bekriegt haben und wie aus diesen Kämpfen ein bestimmter Sinn hegemonial wurde. Anstelle metaphysischer oder sonstiger Finalität rückt die letztliche Grundlosigkeit aller Bedeutung und aller Praxis. Egal, wie sehr man Foucault für diesen strategisch-militärischen Blick auf unsere Gegenwart kritisieren mag, so muss man zur Kenntnis nehmen, dass Foucault dies letztlich im Sinne einer andauernden Kritik der Aufklärung tut. Er sieht in dieser Methode und seinen Machtanalysen den Ausgangspunkt für eine emanzipative Kritik, welche die Fesseln des Denkens durch radikale Infragestellung der Humanwissenschaften und des Humanismus öffnen kann, indem blinde Flecken der Aufklärung offengelegt werden.

#### 6.1.4 Zwischenfazit: Das Politische kann nur Kampf sein

Foucaults Verständnis von Kampf und Krieg in Kultur, Gesellschaft und Geschichte versteht man am besten über sein Verständnis der Macht. Jedoch kann man nicht von einer einheitlichen Machttheorie bei Michel Foucault sprechen. Während er den Aspekt der Macht in der Diskursanalyse eher juridisch auffasst und von einem souveränen Machtverständnis ausgeht, ändert sich dies mit *Überwachen und Strafen* stark. Foucault fasste im Rahmen seiner Diskursanalyse Macht als Ausfluss apersonaler »Strukturen«, die er mit der ›episteme‹ zu theoretisieren versuchte. In *Überwachen und Strafen* ändert er seine Perspektive und wendet sich inselartigen

---

52 Foucault, Michel: Das Auge der Macht, 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. 271.

Disziplinarinstitutionen zu, welche ihre physische Macht über den Körper in Form der Dressur totalisieren. Diese Machtform hat an sich, dass sie nicht nur apersonal ist, sondern sich zugleich keiner souveränen-zentralistischen Logik folgend entwickelt und eher netzartig und kapillar von unten entstanden ist. Die vorliegende Arbeit folgt nun dem Machtverständnis Foucaults ab Mitte der 1970er Jahre, als er sein Denken über die Macht aus verschiedenen Gründen nochmals revidiert und spezifiziert. Kontrastierend zu freudo-marxistischen, ökonomistischen und anarchistischen Machtheorien seiner Zeit nimmt er die Extremposition ein, dass souveräne Verbots- und Repressionsmacht (ob nun offen oder strukturell und versteckt) nur die Spitze des Eisbergs der Macht in unserer spätindustriellen Zeit seien. Ein Großteil der Machtverhältnisse spielt sich unterhalb der Sichtlinie klassischer Machtheorien ab. Um diese Macht über das Leben, dieses Regieren durch Individualisieren erkennen und theoretisieren zu können, müsse man Macht nicht als wesenhaft repressiv, sondern als vor allem produktiv verstehen. Foucault würde heute sagen, Macht wirkt nicht vor allem durch die Zensur dessen, was man bei Facebook posten darf, sondern Macht funktioniert durch Normen, wie etwa durch Schönheitsideale. Diese bringen Menschen etwa dazu, nur Fotos auf Facebook zu posten, auf denen sie den Normen entsprechen, Bilder zu bearbeiten oder sich gar auf eine Diät zu setzen, um ihnen zu entsprechen. Foucault liefert einen Machtaalyse-Rahmen, welcher eine ganze Reihe neoliberaler Machtformen überhaupt erst sichtbar macht. Er sagt, dass Macht eher durch Anreize funktioniert als durch Verbote. Dass uns daher der Anreiz ›normal‹ bzw. nicht ›anormal‹ zu sein, in unserem Leben viel mehr bewegt, als lediglich nicht gegen Verbote oder Gesetze zu verstößen. Macht ist produktiv – und nicht zuletzt das Beispiel der Diät-hungernden Influencerin auf Instagram macht deutlich und klar, dass die Macht sogar durch unsere Körper geht. Macht produziert folglich für Foucault das Objekt, das wir Subjekt nennen, produziert unser Intimstes, unser Bewusstsein, den Ve-xierspiegel, dessen Bild wir ›Ich‹ nennen. Und ebendiese Macht tritt nicht als eine Verbotsmacht auf, als eine Macht, die stets verneint und daher leicht zu erkennen ist.

Um die Macht jedoch nun als diese die Subjekte, Körper und unser Intims-tes produzierenden Machtverhältnisse darzustellen, hat Foucault sich ihr strategisch genähert, wie er selbst schreibt. Die Macht ist für ihn strategisch, sie verfolgt strategische Ziele und münzt dies in taktische Manöver um, ist jedoch apersonal. Sie ist überall, nicht im Sinne einer zentralen Macht, die in alle Winkel ausstrahlt und jeden trifft, sondern schlicht und ergreifend, weil sie überall entsteht und wirkt zugleich. Methodologisch muss hinzugefügt werden, hier bewegt sich Foucault in einer Art Zirkelschluss, da er nur deshalb behaupten kann, Macht käme überall her und überall gäbe es Widerstand, wo es Macht gebe, da er nominalistisch entschieden hat, Macht eine komplexe Situation von ubiquitären Kämpfen und Ge-genkämpfen zu nennen. Macht ist der *Name* für das Ergebnis ständiger lokaler, teils

physischer Kämpfe am Grunde der Gesellschaft. Somit gibt es nicht *die Macht*, sondern nur *temporäre Machtverhältnisse*, die man ändern kann und bei deren Veränderung Foucaults hegemoniales Projekt helfen soll. Diese Herangehensweise an die Macht nennt Foucault das strategische Modell mit dem Ziel, Kultur und Geschichte zu analysieren.

Entscheidend ist dabei nun, dass Foucault dieses Machtmodell historisch abzuleiten versucht. Seine in *In Verteidigung der Gesellschaft* vorgetragene These lautet, dass seit der frühen Moderne das gesellschaftliche Verhältnis als Kampf konstituiert wurde. Die englischen Oppositionellen und die französische Aristokratie im 16. und 17. Jahrhundert brachten den bis heute gültigen historisch-politischen Diskurs auf, indem sie die Gesellschaft als durchzogen von Rassenkriegen darstellten. Ihr strategisches Ziel war es, dem homogenen Bild der Gesellschaft der Souveräne etwas entgegenzusetzen, um einen Vorteil zu erreichen. Seitdem, so Foucault, ist dieser historisch-politische Diskurs des ständigen Rassenkriegs eine Grunderfahrung, eine grammatische Struktur unserer Gesellschaft. Die Macht hat sich in dieser Matrix weiterentwickelt, die Souveränität hat sich gewandelt, hat die Form des Schwertes nur behalten können, indem sie sich der Verteidigung der Gesellschaft gewidmet, ihren Kriegsrock abgelegt und den weißen Kittel des Mediziners angezogen hat.

Kurz zusammengefasst: Machtverhältnisse sind Ergebnis von Kämpfen und das Referenzfeld des Politischen – der historisch-politische Diskurs ist ein strategischer Raum der hegemonialen Artikulationen, von Narrativen der Kämpfe und Gegenkämpfe. Foucault, zumindest der Foucault Mitte der 1970er Jahre, konnte das Politische aus theoretischen Erwägungen heraus gar nicht anders denken denn als Kampf. Die alles strukturierende Macht, mit der er sich laut Habermas in unendliche Aporien entwickelt, ist Resultat der Kämpfe am bebenden Sockel der Gesellschaft, und das schon deshalb, weil Foucault keinerlei Stabilisatoren der Gesellschaft (wie etwa den Sinn, den Geist, die Finalität, die Ökonomie etc.) zulässt, weil diese zu einem anti-emanzipativen Objektivismus des Subjektes führen würden. Daher wählt er einen kämpferischen Subjektivismus – um es mit Habermas negativ zu formulieren. Positiv formuliert und eher mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe gesprochen: Foucault öffnet die Sozialtheorie für eine postmoderne Sichtweise, indem er jegliche binäre Struktur der Moderne unterläuft.<sup>53</sup> Macht ist weder Basis noch Unterbau, ist weder objektiv noch (inter-)subjektiv usw., sondern Macht ist immer das, was in einer bestimmten Epoche als Macht artikuliert wird. Die Macht hängt nicht von den binären Kategorien und Begriffen ab, sondern im Gegenteil: Die Begriffe und die Kategorien hängen von einer bestimmten Ökonomie der Macht ab. Die Macht erscheint nicht als eine kontingente Anordnung der

---

53 Vgl. Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie – zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen, 1991.

Dinge, sondern die Dinge erscheinen als Ergebnis einer kontingenten Artikulation der Macht. Dass der Sex besonders repressiv behandelt wird oder sehr *laissez-faire*, ist nicht Ergebnis einer Macht, die sich der sexuellen Zurückhaltung verpflichtet hat oder einer relativ offenen Macht, sondern dass ein bestimmter Gegenstands- und Gedankenbereich überhaupt als Sex erscheint, ist Ergebnis einer viel tieferliegenden grammatischen Struktur. Die Kategorie/die Begriffe »sexuelle Zurückhaltung oder laissez-faire« sind der Macht nicht vorgängig, sondern sie sind eben Ausfluss einer Konjunktur der Macht. Foucault unterläuft somit die Struktur der Moderne und – noch einmal mit Laclau und Mouffe gesprochen – ebnet den Weg für ein Verständnis des Politischen als Kampf um die Hegemonie der grammatischen Struktur unserer Gesellschaft. Politik ist der permanente »Stellungskrieg« um die Deutungshoheit der sozialen Identität der Gesellschaft. Wer sind »wir«, was wollen »wir« und weshalb ist die Macht das »Andere«, das wir besiegen müssen, oder das »Eigene«, dem wir folgen sollten? Wahrheit, Rationalität, Universalismus, all das gibt es nur mehr in hegemonial artikulierten Diskursen. Man kann auf sie eingehen, man kann sich auf Augenhöhe mit ihnen auseinandersetzen, um jedoch ernsthaft eine politische Aktion zu tätigen, um auf dem historisch-politischen Feld eine Auswirkung zu ermöglichen, muss man Wahrheit, Rationalität und Universalismus als das entblößen, was sie sind: Schimären einer bestimmten Ökonomie der Macht. Diese Querperforation der Macht ist per definitionem kein Akt der Verständigung auf Basis eines *Common Sense*, sondern ein strategischer Akt, ein Akt des Kampfes, und zwar ein Akt der quasi chemischen Analyse: Das Sichtbarmachen der Kräfteverhältnisse des *Gegners*. Das Politische ist Kampf.

## 6.2 Krieg statt Verständigung II – Ernst Jünger

»Im Krieg offenbarte die imperialistische Moderne, die zur totalen Mobilmachung ihrer Kräfte und zum Brechen aller Widerstände entschlossen war, welche Ansprüche sie an den Menschen stellte; insofern war der Krieg für Jünger die Schule der Moderne, und die Erfahrungen des Krieges dienten ihm immer wieder als Schlüssel für die Interpretation der Epoche.«<sup>54</sup>

Der Krieg ist Dreh- und Angelpunkt Ernst Jüngers politischer Publizistik in der Weimarer Republik. Und wenn von Krieg die Rede ist, dann ist für den Kriegsveteran Jünger vordergründig der Erste Weltkrieg gemeint. Jüngers Ausgangsfrage ist, was eine in weiten Teilen liberale Führungsklasse weltweit in einen solchen mechanisch-maschinellen Vernichtungswahn treiben hat können, zu dem der Weltkrieg nach den ersten wenigen Monaten zweifelsohne geworden war. Was führte darüber

---

<sup>54</sup> Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München: Siedler 2007, S. 260.

hinaus eine ganze, im goldenen Zeitalter der Sekurität aufgewachsene Generation dazu, die bis dato größte Menschheitskatastrophe anzuzetteln? Wie konnten die – spätestens seit dem Sieg des industriellen Englands über das militaristische Frankreich Napoleons 1814 – vordergründig auf Frieden und globalen Wirtschaftskapitalismus ausgelegten Strukturen zu einer solchen Eruption elementarer Kräfte führen? Das sind die Fragen, die er im Buch *Der Kampf als inneres Erlebnis* und später in seinem Aufsatz *Die totale Mobilmachung* ein essayhafter Form und mit dem Talent eines Dichters nachgeht. Er hat jeweils verschiedene zeitdiagnostische Herangehensweisen, um den Krieg erklären zu können und um Aufschluss darüber zu gewinnen, was in dieser Zeit der großen Hungers- und Identitätskrise in der Weimarer Republik nun zu tun sei. Endpunkt seiner politischen Publizistik und Jüngers wohl wichtigstes politisches Werk ist der Großessay *Der Arbeiter*. Hierbei handelt es sich um den Versuch einer Einordnung des Krieges, der technologischen Entwicklung, politischer Diskurse seiner Zeit und gleichzeitig ist es der dringende Handlungsauftrag, einen totalitären Staat zu gründen. Der Arbeiter stellt aber keineswegs eine schlichte Zusammenfassung seiner Schriften der späten 1920er Jahre dar, sondern ist eher eine glättende, paradigmatische und visionäre Fokussierung seines Wirkens. Zudem stellt der Essay in zentralen Punkten eine Relativierung Jüngers Nationalismus der späten 1920er Jahre dar und führt auf eine Ebene, die er selbst als *planetarisch* bezeichnet. Doch um sich der Kategorie des Krieges in Jüngers Denken zwischen 1920 und 1933 klar zu werden, braucht es zuallererst eine Lektüre seines größten Werkes über den Krieg: *In Stahlgewittern*. Um seine politischen, anthropologischen und philosophischen Einlassungen, die den Krieg beinhalten, zu verstehen, sollte das Kapitel mit einer Analyse von *In Stahlgewittern* beginnen.

### 6.2.1 *In Stahlgewittern* – zwischen Heldenepos und dem Abgrund der Moderne

*In Stahlgewittern* ist Ernst Jüngers literarische Zusammenfassung seiner Kriegstagebücher aus dem Ersten Weltkrieg. Jünger, der sich in der allgemeinen Kriegseuphorie 1914 als Neunzehnjähriger freiwillig für den Krieg meldete, führte in vier Kriegsjahren ausführlich Tagebuch. Dieses umfasst die Zeit zwischen seinem ersten Einsatz im Dezember 1914 bis zu seiner siebten Verwundung, die für ihn das Ende des Krieges im August 1918 bedeutete. Jünger diente dem hannoverschen/preußischen Füsilier-Regiment Nr. 73, einer Infanterie-Einheit. Nach der Grundausbildung in Hannover kam Jünger ab Dezember 1914 an der Westfront zum Einsatz. Im Verlaufe des Krieges wird er in vielen verschiedenen Regionen zwischen dem belgischen Flandern über Langemarck im Norden bis hin zu Reims und Verdun im Süden seinen Dienst leisten. Immer wieder unterbrochen wird sein Aufenthalt durch kurze Heimaturlaube, Lazarett-Aufenthalte und Lehrgänge.

Recht früh, schon 1915 wird Jünger zum Leutnant befördert und somit Offizier. Er übernimmt in der Folge verschiedene Funktionen, unter anderem die eines Stoßsträfführers. Für besonderen Wagemut, seine Fähigkeiten als Truppenführer, seine überdurchschnittliche Einsatzbereitschaft und gleichzeitige Vorsicht im Gefecht wird Jünger mehrfach mit hohen militärischen Auszeichnungen geehrt. Sein Buch *In Stahlgewittern* beendet Jünger mit dem Wortlaut eines Telegramms von der Generalität, in welchem ihm noch im September 1918 der höchste kaiserlich-preußische Orden verliehen wird: »Seine Majestät der Kaiser hat Ihnen den Orden Pour le mérite verliehen. Ich beglückwünsche Sie im Namen der ganzen Division.«<sup>55</sup>

Jünger kam Ende 1914 in einen Krieg an der Westfront, der sich schon vom Invasions- und Bewegungskrieg zu einem Graben- und Stellungskrieg entwickelt hatte. Nur wenige Militärexperten hatten damit gerechnet, dass dieser Krieg im Gegensatz bspw. noch zum Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 zu einem über vierjährigen Ringen mit zehn Millionen Toten werden sollte. Nach den ersten erfolgreichen Schritten des sogenannten Schlieffen-Plans, der überraschenden Stürmung Nordfrankreichs bei Missachtung der Neutralität Belgiens und der Abwehr französischer Streitkräfte an der deutsch-französischen Grenze, geriet die deutsche Offensive ins Stocken. Nur durch größte Kraftanstrengungen der französischen Armee und selbstmörderischen Abwehroffensiven konnte das erfolgreiche Vorgehen der damals modernsten Armee der Welt gestoppt werden. Und weil – zur deutschen Überraschung – Großbritannien dem Deutschen Reich wegen der Verletzung Belgiens Neutralität den Krieg erklärte und noch 1914 mit fünfundsiebzigtausend Mann in Belgien und Nordfrankreich die deutsche Offensive gemeinsam mit belgischen Einheiten stark verlangsamte. Mit dem Verlust der Schlacht an der Marne im September 1914 scheiterte der Schlieffen-Plan des Deutschen Heeres und die deutsche Armee musste nur vierzig Kilometer von Paris entfernt den Rückzug antreten. Darauf folgte ein zweiter, äußerst mobiler und in vielen Regionen geführter Versuch, die nördliche Flanke der Alliierten zu umgehen, um die Gegner vernichtend zu schlagen. Unter Einsatz von Millionen Menschenleben und einer bis dato ungekannten Materialschlacht konnten die Alliierten auch diese Offensive des deutschen Heeres beenden. Mit dem gescheiterten letzten Versuch eines Durchbruchs bei Ypern endete Ende September 1914 der Bewegungskrieg. Schon diese wenige Monate andauernde Phase des Krieges war militärhistorisch mit nichts vorher Dagewesenem zu vergleichen. Alleine Frankreich hatte über eine Million verwundete oder tote Soldaten zu verzeichnen. Und auch das Deutsche Reich musste mit unglaublichen Verlusten sowie einem völligen strategischen Scheitern zuran-

---

<sup>55</sup> Jünger, Ernst: *In Stahlgewittern*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 296.

de kommen.<sup>56</sup> Jünger kam im Dezember 1914 in einen Grabenkrieg, bei dem die deutsche Seite schnell verstand, dass sich hier nun um einen langwierigen Stellungskrieg entwickeln würde. Dieser bestand in der äußerst aufwendigen Anlage von Feldbefestigungs- und Grabenanlagen sowie unterirdischen Bunkern und Tunnelsystemen. Jünger beschreibt eindrücklich das Leben an der Front in einem solchen Stellungskrieg. Eine ganze Generation an jungen Menschen, die aus bürgerlicher Langeweile und trotz pazifistischer Mahnungen vieler Zeitgenossen aus Abenteuerlust freiwillig in den Krieg zogen, wurden plötzlich mit der Realität des Grabenkrieges konfrontiert. Hierzu notiert Jünger gleich am Anfang seines Buches:

»Nach kurzem Aufenthalt beim Regiment hatten wir gründlich die Illusionen verloren, mit denen wir ausgezogen waren. Statt der erhofften Gefahren hatten wir Schmutz, Arbeit und schlaflose Nächte vorgefunden, deren Bezwigung ein uns wenig liegendes Heldenamt erforderte. Schlimmer noch war die Langeweile, die für den Soldaten entnervender als die Nähe des Todes ist.«<sup>57</sup>

Jünger beschreibt den großen Widerspruch zwischen den heroischen Erwartungen des Krieges und der Realität der modernen Grabenkampfführung. Ihr Modus ist nicht der heroische Zweikampf auf Leben und Tod mit offenem Visier, sondern dieser Krieg trägt einen Arbeitscharakter und das Heldenamt besteht darin, sich in der Maschinerie des Tötens als Arbeiter zu bewegen, dem stets eine anonyme, unsichtbare Gefahr des plötzlichen Todes durch Granateinschlag oder Kopfschuss am Grabenrand droht. Jüngers Zusammenfassung seiner Kriegserfahrungen ist in weiten Teilen von außergewöhnlicher Klarheit und Sachlichkeit, die teilweise eine gewisse Kälte nahelegt. Jünger beschreibt diese große Menschheitskatastrophe mit einer phasenweise überraschend stoischen Gelassenheit eines unbeteiligten Analysten. Diese Sachlichkeit macht das Bedrückende seiner Erzählungen aus. Er stellt den Arbeitscharakter und die Schicksalhaftigkeit des Grabenkampfes dar. Es stirbt nicht unbedingt derjenige, der unvorsichtig oder ein schlechter Soldat war, sondern es reicht, einfach nur zum falschen Zeitpunkt drei Meter weiter links statt rechts zu stehen. Die Gräuel des Anblicks von Artilleriegranaten Zerfetzter und die Schreie von Menschen, die ihre Eingeweide in den Händen halten und um Euthanasie betteln, erhalten ihre Wucht in Jüngers Buch in erster Linie nicht durch mitleidvolle Beschreibungen und das Hineinversetzen in die Leidenden, sondern vielmehr durch die fatalistische Beschreibung der Wahllosigkeit und scheinbare Sinnlosigkeit für den Einzelnen. Das Quälende in seinem Buch ist die Unsichtbarkeit des Feindes. Jünger nimmt auch während des Stellungskrieges unzählige Male an kleineren Stoßangriffen oder Patrouillen teil, die zu Feindkontakt führen.

56 Vgl. Strachan, Hew: Der erste Weltkrieg. Eine neue illustrierte Geschichte, München: Goldmann 2014.

57 Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 15.

Doch die Momente, in denen er tatsächlich Franzosen, Briten, Inder oder Neuseeländer zu Gesicht bekommt, sind überaus selten. Das große Sterben, die ständige Bedrohung, mit der man umzugehen lernt, geht von den Artilleriegeschützen in Kilometern Entfernung und von Heckenschützen aus. Nach den unglaublichen Aufregungen der ersten Schlacht, an der Jünger Mitte 1915 teilnimmt, hält er zwei Dinge fest, die meines Erachtens für die gesamte Kriegszeit basale Erkenntnisse sind. Erstens: Der Feindkontakt ist in der Regel kein heroisierter Zweikampf zwischen Menschen, sondern eher ein anonymer und äußerst mittelbarer Kampf. Und zweitens: Es zeigt sich eine Kaltblütigkeit der Krieger, die in einer »elementaren« Zone höchst effizient und beeindruckend rational arbeiten und eine eigenartige Ordnung hervorbringen.

»Die Schlacht von Les Eparges war meine erste. Sie war ganz anders, als ich gedacht. Ich hatte an einer großen Kampfhandlung teilgenommen, ohne einen Gegner zu Gesicht bekommen zu haben.«<sup>58</sup>

»Beim Anblick eines Generalarztes, der inmitten des blutigen Trubels den Dienstbetrieb prüfte, hatte ich wieder jenen schwer zu beschreibenden Eindruck, den man empfängt, wenn man den Menschen, von den Schrecknissen und Erregungen der elementaren Zone umgeben, mit ameisenhafter Kaltblütigkeit am Ausbau seiner Ordnung beschäftigt sieht.«<sup>59</sup>

Der tägliche Stellungskampf ist eine seltsame Mischung aus bürgerlicher Normalität, enorm gesteigerter körperlicher Schanzarbeit und der überall fatal lauernden Gefahr der Geschütze, die dem Einzelnen beinahe als *Naturgewalt* entgegentritt. Ernst Jüngers *In Stahlgewittern* wurde freilich auch sehr häufig kritisiert, da er im Rückblick den Krieg heroisiert und die menschliche Verantwortung für das Massenschlachten hinter allzu häufigen Naturmetaphern verdeckt habe. Schon der Titel des Buches beinhaltet ja eine Naturmetapher, oder wenn er nach einem schlimmen Beschuss trocken konstatiert: »Endlich war das Unwetter vorüber [...].«<sup>60</sup> Auch wenn er schreibt: »Zum ersten Mal sah ich hier ein Feuer, das nur mit einem Naturschauspiel zu vergleichen war.«<sup>61</sup> Einerseits – so haben die Kritiker völlig recht – verwischen sich in diesen allzu starken Verharmlosungen die Spuren der menschlichen Verantwortung. Doch an mehreren Stellen, unter anderem beim letzteren Zitat, scheint auch Ernst Jüngers metaphysische Vorstellung des *Elementaren* durch. Hier wird etwas sichtbar, das er in seinem Großessay *Der Arbeiter* noch weiter ausführen wird: eine beinahe vulkanische Kraft des Lebens, die seiner Meinung nach die Notwendigkeit von Kriegen ausmacht und unter der scheinbar friedlichen

58 Ebd., S. 35.

59 Ebd., S. 34.

60 Ebd., S. 64.

61 Ebd., S. 81.

Oberfläche des liberalen Staates schlummert. Zurück zur Kritik: Jünger verbleibt *In Stahlgewittern* auch meist im militärischen Denken, den menschenfeindlichen Kosten-Nutzen-Kalkülen, bei denen Menschenleben gegen strategische Ziele abgewogen werden. Beispielhaft dafür steht das Töten eines englischen Soldaten im Kapitel *Somme-Rückzug*. Jünger erschießt als Heckenschütze aus weiter Entfernung einen Engländer nicht, weil von diesem eine militärische Gefährdung ausging, sondern einfach aus einer in diesem Krieg entstandenen Logik zur unbedingten physischen Vernichtung des Gegners um jeden Preis. Aus heutiger Sicht erscheint diese nüchterne Beschreibung des Vorganges als unmenschlich und bestialisch.<sup>62</sup> Helmuth Kiesel macht zurecht darauf aufmerksam, dass »die internationale Kriegsliteratur [zeige], dass dergleichen zur ganz ›normalen‹ Brutalität jener Zeit gehört«.<sup>63</sup>

Jünger distanziert sich hiervon dezidiert nicht. Sein Buch ist und bleibt ein *Heldenepos*, das von einer großen bestandenen Bewährungsprobe für ihn erzählt, das

»die Strapazen schildert, die er durchgestanden hat; seinen Mut, seine kämpferischen Leistungen und seine Führungsfähigkeit herausstreckt; die Gegner nennt, die ihm zum Opfer gefallen sind; am Ende seine Verwundungen aufzählt und nicht vergisst, darauf hinzuweisen, dass elf von vierzehn Geschossen, die ihn trafen, auf ihn ›persönlich gezielt waren.«<sup>64</sup>

Daher spart Jünger auch das massenhafte Leid in den Lazaretten, das er sehr genau kannte (wie sich in seinen Kriegstagebüchern zeigt)<sup>65</sup>, bis auf einige erschütternde Passagen weitgehend aus.

Trotzdem, so hat es der Kriegsgegner Erich Maria Remarque einmal angemerkt, sei *In Stahlgewittern* von seinen Auswirkungen her pazifistischer als die besten Antikriegsbücher. Auch der SPD-Reichstagsabgeordnete Paul Levi stimmte hiermit überein und meinte, dass wohl niemand dem Pazifismus einen größeren Dienst erwiesen habe als Ernst Jünger, der dem Krieg gegenüber positiv eingestellt war, doch dessen haargenauen, detailgetreuen Schilderungen den Leser einfach nur tiefgehend erschrecken müssen.<sup>66</sup> Remarque veröffentlicht Mitte der 1930er Jahre eine Rezension zu den *Stahlgewittern*, worin er sehr lobend die Sachlichkeit und die Präzision Jüngers Werk lobt. Remarque meint, die *Stahlgewitter* seien

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 130.

<sup>63</sup> Kiesel, Helmuth: *Stahlgewitter. Ernst Jünger und der Erste Weltkrieg*, online: <http://literaturkritik.de/id/18872>.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Kriegstagebuch 1914-1918*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014

<sup>66</sup> Zitiert nach: Kiesel, Helmuth: Adnoten zu »In Stahlgewittern«, in: Jünger, Ernst: *In Stahlgewittern*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 297-301.

»Die beiden Bücher Jüngers [In Stahlgewittern und Das Wälzchen 125], Anm. N. A.] von einer wohltuenden Sachlichkeit, präzise, ernst, stark und gewaltig, sich immer weiter steigend, bis ihnen wirklich das harte Antlitz des Krieges, das Grauen der Materialschlacht und die ungeheure, alles überwindende Kraft der Vitalität und des Herzens Ausdruck gewinnen. Den Ablauf der Geschehnisse zeichnen die ›Stahlgewitter‹ mit der ganzen Macht der Frontjahre am stärksten, ohne jedes Pathos geben sie das verbissene Heldentum des Soldaten wieder, aufgezeichnet von einem Menschen, der wie ein Seismograph alle Schwingungen der Schlacht auffängt. [...] Jünger, einer der wenigen jungen Infanterieoffiziere mit dem Pour le mérite, ist wie kaum ein anderer berechtigt, über die Schlacht und den Krieg auszusagen. Er tut es schlicht, einfach und dadurch mit großer Wucht.«<sup>67</sup>

Jüngers Werk ist auch nicht durchgehend ein Heldenepos. Jüngers grundsätzliche Einstellung zum Krieg ist bejahend. Er sah in ihm ein Stahlbad, er sprach ihm universelle produktive Kräfte zu. Diese Haltung steigerte sich bis in die Anfänge der 1930er Jahre (spätestens mit *Krieg und Krieger*), bis er in *Auf den Marmor-Klippen* 1939 auch kritische Klänge über die unnötigen Destruktivkräfte des Krieges anschlägt. In seinen regelmäßigen Überarbeitungen der *Stahlgewitter* trug er diesen Änderungen seiner Einschätzungen auch Rechnung. Während eher kritische Passagen 1934 herausfielen, so kommen nach 1945 Änderungen hinzu, die der umstandslosen Heroisierung und der Bejahrung des Krieges den Boden entziehen. Die kritische Gesamtausgabe von 2013 zeigt diese Entwicklungen sehr gut auf. Sie zeigt jedoch auch, dass Jünger bis zum Schluss (die letzte Überarbeitung fand 1978 statt) die Grundkonzeption und seine Überzeugungen als junger Mensch, als er in diesen Krieg gezogen ist, nicht streicht, sondern im Grunde so stehen lässt.<sup>68</sup> Schon die erste Ausgabe der *Stahlgewitter* oszilliert zwischen dem Heldenepos und der traurigen Beschreibung unvorstellbarer Destruktivkräfte, die sich hier am Ende des langen 19. Jahrhunderts ihren Weg bahnten. Jüngers Buch ist vor dem Hintergrund der Analyse einer militaristischen Helden-Rhetorik vergangener Zeiten äußerst interessant, einer Logik des politischen Denkens, die Krieg als legitim und sogar fruchtbar erachtet und sich weniger um die Frage drehte, wie Kriege zu vermeiden, als vielmehr, wie sie zu gewinnen seien. Jünger hat als junger Mensch diese Überzeugung und radikalisiert sie in den 1930er Jahren noch weiter. Historisch und auch durchaus philologisch interessant ist die zunehmende Überschattung dieses politisch-militärischen Paradigmas durch die unermesslichen Destruktivkräfte des Ersten Weltkriegs, der zunehmend zu Ambivalenzen führt. Jüngers *In Stahlgewittern* weist auf genau diese Oszillation zwischen der Heroisierung des Frontkampf-

67 Remarque, Erich Maria: Fünf Kriegstagebücher, Rezension, in: Sport im Bild, Jahrgang 34, 1928, Nr. 12, S. 895f.

68 Vgl. Kiesel, Helmuth (Hg.): Ernst Jünger, In Stahlgewittern, historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart: Klett-Cotta 2013.

fes und der totalen Sinnlosigkeit und unmenschlichen Destruktionskraft des Krieges. Einerseits schwärmt er beim Anblick des ersten Frontsoldaten in Stahlhelm über einen neuen *Typus* von Menschen, der dadurch, dass er nur wenige Tage dem elementaren Feuer ausgeliefert war, sich schon »auf eine unaussprechliche Weise von uns zu unterscheiden« schien.<sup>69</sup> »Das vom stählernen Helmrand umrahmte unbewegliche Gesicht und die eintönige, vom Lärm der Front begleitete Stimme machten einen gespenstischen Eindruck auf uns. [...] Nichts war in dieser Stimme zurückgeblieben als ein großer Gleichmut; sie war vom Feuer ausgeglüht. Mit solchen Männern kann man kämpfen.«<sup>70</sup> Diese 1934 aufgenommene Passage enthält einen klaren Querverweis zu Jüngers *Der Arbeiter* und seinen technologisch-planetarysch-metaphysischen Erwägungen.<sup>71</sup>

Oder noch weitergehender: »In diesen Männern war ein Element lebendig, das die Wüstheit des Krieges unterstrich und doch vergeistigte, die sachliche Freude an der Gefahr, der ritterliche Drang zum Bestehen eines Kampfes. Im Laufe von vier Jahren schmolz das Feuer ein immer reineres, ein immer kühneres Krieger-tum heraus.«<sup>72</sup> Klar handelt es sich hier um ein erstes Aufblitzen der Heroisierung des *Kriegsarbeiters*, der im Stahlbad reifte, auf den er in seinen programmatischen Schriften *Krieg und Krieger* sowie *Der Arbeiter* wieder zurückkommen wird. Doch andererseits – hierin liegt meines Erachtens die Stärke Jüngers – beschreibt er in knappen und präzisen Worten etwas sehr Wichtiges: Der moderne Krieg verändert den Menschen. Der Krieg – als organisierte, arbeitsteilige Entfesselung der Gewalt des Menschen – stumpft ab, glüht aus, macht gleichgültig, oder wie er an anderer Stelle schreibt, macht der Krieg auch fatalistisch. Zu dieser fatalistischen Gleichgültigkeit gesellt sich auch noch die in der Schlacht sich entwickelnde Rase-rei. Es ist das zyklische Ausbrechen des elementaren Erlebnisses in entscheidenden Momenten der Schlacht. Jünger beschreibt diese Erlebnisse als luzide Phasen, in denen er teilweise das Bewusstsein verlor und er einfach nur noch handelte und aus dem Körper zu fahren schien.

»Im Vorgehen erfaßte uns ein berserkerhafter Grimm. Der übermächtige Wunsch zu töten beflogelte meine Schritte. Die Wut entpreßte mir bittere Tränen. Der ungeheure Vernichtungswille, der über der Walstatt lastete, verdichtete sich in den Gehirnen und tauchte sie in rote Nebel ein. Wir riefen uns schluchzend und stammelnd abgerissene Sätze zu, und ein unbeteiligter Zuschauer hätte vielleicht glauben können, daß wir von einem Übermaß an Glück ergriffen seien.«<sup>73</sup>

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

70 Ebd.

71 Vgl. hierzu: Kiesel, Helmuth (Hg.): Ernst Jünger, In Stahlgewittern, historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart: Klett-Cotta 2013, S. 206-209.

72 Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 145.

73 Ebd., S. 238.

Das sind Worte, die eins zu eins anschlussfähig sind zu Wolfgang Sofskys *Traktat über die Gewalt*, welches Gewalt als ein der menschlichen Kultur inhärentes Etwas darstellt, dessen zyklische Bewegung, dessen gleichmäßige Auswüchse den Verdacht einer anthropologischen Konstante in bestimmten Ausnahmesituationen nahelegt.<sup>74</sup> Transparent und klar beschreibt Jünger Kriegsverbrechen und monströse Unmenschlichkeiten, die seine Kameraden und er in diesem Ekstase ähnlichen, zeitlosen Zustand begangen haben. Generell sucht er hierfür keine Entschuldigung – er bleibt bei der heldenhaften Darstellung seiner großen Taten. Doch sehr offen schreibt Jünger in einigen Randbemerkungen, dass einiges, was er gesehen und getan hat, ihn auch nachhaltig belastet.<sup>75</sup> Beinahe einem Eingeständnis der individuellen Schuld nahe, schreibt er gegen Ende der *Stahlgewitter*: »Der Staat, der uns die Verantwortung abnimmt, kann uns nicht von der Trauer befreien; wir müssen sie austragen. Sie reicht tief in die Träume hinab.«<sup>76</sup> Diesen Absatz fügt Jünger 1961 ein. Es ist eine bemerkenswerte Ergänzung. Jünger beschäftigt sich – in sieben teilweise erheblich differierenden Versionen wurde das Buch seit 1920 publiziert – sein ganzes Leben mit diesem Buch. Und es lässt sich festhalten, dass von Beginn an – seit 1920 – Jüngers Beschreibungen über den Einfluss des Krieges auf den Menschen nicht nur heroisierend undifferenziert, sondern durchaus von einer eindrücklichen Ambivalenz durchzogen sind. Einerseits akzeptiert Jünger beinahe ungebrochen den Militarismus und Heroismus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und bleibt in seinem Buch selbst beinahe durchgehend auf der Ebene der militärischen Logik. Er lobt als überzeugter Militarist den stählenden Einfluss des Krieges auf seine Generation. Doch gleichzeitig beschreibt er eindrücklich das offensichtlich sinnlose Leid der Frontsoldaten auf beiden Seiten des Krieges, den Wahnsinn des Lebens im Grabenkampf, die Aporien des Heldentums im totalen Arbeitskrieg. Der Widerspruch, auf den Walter Benjamin später in seiner Rezension des kriegsverherrlichen Sammelbandes *Krieg und Krieger* aufmerksam machen wird, ist auch hier deutlich zu spüren: Jünger beschreibt lobend den Krieg als Stahlbad, als inneres Erlebnis, welches das Bewusstsein schärfe und im Überlebenskampf die innere Resilienz und Stärke des Menschen als Tugenden hervorbringe einerseits. Andererseits – und das führt Jünger auch immer wieder aus – ist das Heldentum des Stahlbades kein sozialdarwinistischer, leistungsorientierter Selektionsprozess, in dem der Stärkste oder Heldenhafteste überlebt, sondern in der Artilleriehölle sterben die Mutigsten genauso wie die Feigsten. Es gibt keinen darwinistischen Selektionsprozess, sondern das Massensterben ist ein fatalistisch-

<sup>74</sup> Vgl. Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2005.

<sup>75</sup> Ein offeneres Bild geben die Kriegstagebücher, wo er auch über Nervenzusammenbrüche und große Verzweiflung schreibt. Vgl.: Jünger, Ernst: *Kriegstagebuch 1914-1918*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014.

<sup>76</sup> Jünger, Ernst: In *Stahlgewittern*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 249.

arbiträres, das wahllose Abschlachten durch eine entfesselte Tötungsmaschinerie. Walter Benjamin wird darauf am Beispiel des Gaskrieges zurückkommen. Die Paradoxie in Ernst Jüngers späterer Argumentation und Verfechtung eines *heroischen Realismus* mit einer im Krieg stahlgebadeten Elite wird Walter Benjamin am Beispiel ebenjenes Gaskrieges aufzeigen.

»Die Verfasser [von *Krieg und Krieger*, Anm. N. A.] haben sich an keiner Stelle gesagt, daß die Materialschlacht, in der einige von ihnen die höchste Offenbarung des Daseins erblicken, die kümmerlichen Embleme des Heroismus, die hier und dort den Weltkrieg überdauerten, außer Kurs setzt. Der Gaskampf, für den die Mitarbeiter dieses Buches auffallend wenig Interesse haben, verspricht dem Zukunftskrieg ein Gesicht zu geben, das die soldatischen Kategorien endgültig zugunsten der sportlichen verabschiedet, den Aktionen alles Militärische nimmt und sie sämtlich unter das Gesicht des Rekords stellt. Denn seine schärfste strategische Eigenart besteht darin, bloßer und radikalster Angriffskrieg zu sein. Gegen Gasangriffe aus der Luft gibt es bekanntlich keine zulängliche Gegenwehr.«<sup>77</sup>

Jüngers Buch ist grundsätzlich ein Heldenbericht, von dem er sich auch zeitlebens nicht distanzieren wird, wie Helmuth Kiesel, der Herausgeber der kritischen Ausgabe der *Stahlgewitter*, aufzeigt. Doch das Interessante ist, dass es in seinen früh nach dem Ersten Weltkrieg verfassten *Stahlgewittern* ebenjenes Oszillieren gibt, jene Heroisierung einerseits und die Scham für das Getane andererseits. Jünger kann diesen Heldenbericht nur deshalb schreiben, weil er – wie übrigens inzwischen viele Stimmen der modernen Geschichtswissenschaft auch – nicht dem Deutschen Reich alleine die Kriegsschuld auflädt. Die Zeichen der Zeit standen auf Krieg, die Strukturen der Gesellschaften waren es, die zum Krieg führten, wie Max Weber einst in seinem Vortrag *Politik als Beruf* ambrachte. Zum Thema der Ethik führte Weber aus, dass ein Problem sei, dass Menschen rechthaberisch seien und stets Legitimierungen anbringen, anstatt die Sachen so zu sehen, wie sie seien. Hinsichtlich des Krieges und der Kriegsschulfrage, die zeitgeschichtlich sehr aktuell war, fügt er recht trocken an:

»Statt nach alter Weiber Art nach einem Kriege nach dem ›Schuldigen‹ zu suchen, – wo doch die Struktur der Gesellschaft den Krieg erzeugte –, wird jede männliche und herbe Haltung dem Feinde sagen: ›Wir verloren den Krieg – ihr habt ihn gewonnen. Das ist nun erledigt: nun laßt uns darüber reden, welche Konsequenzen zu ziehen sind entsprechend den *sachlichen* Interessen, die im Spiel waren [...].«<sup>78</sup>

<sup>77</sup> Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 239f.

<sup>78</sup> Weber, Max: Editionen Philosophie. Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf, Stuttgart, 1995, S. 64.

Auch wenn Weber nicht genauer ausführt, welche Struktur er meint, so liegt doch nahe, dass er das System der »unentzerrbaren Bürokratisierung«, die zunehmende Versachlichung der menschlichen Zusammenhänge und die zunehmende Einspannung des Menschen in die große Turbine der Moderne meint, die an den imperialistischen Grenzflächen zu einem solchen Flächenbrand führen mussten. Diese Struktur, der Imperialismus dieser Zeit gepaart mit einer seltsamen Paranoia der politischen Führungen auf dem Kontinent und einer Sehnsucht des Ausbrechen-Wollens aus den engen disziplinarischen Strukturen der modernisierten Gesellschaften bei einer ganzen geburtenstarken Generation werden vielfach als objektive Gründe für diesen Krieg erachtet. Jünger schreibt sein Buch zudem zu einer Zeit, in der Krieg in weiten Teilen noch als eine legitime Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln erachtet wurde. Jünger erzählt im Grunde dieses Heldenepos eines Hannoveraner Schülers, der keine Lust mehr auf das stupide Pauken des Gymnasiums hat, sich freiwillig zum Abenteuer meldet (übrigens schon das zweite Mal nach seiner freiwilligen Meldung zur französischen Fremdenlegion 1913 und einem kurzen Aufenthalt in Afrika, welcher in einer großen Enttäuschung endete). Jünger zieht folglich nicht so sehr aus nationaler Überzeugung in diesen Krieg, sondern wegen des Abenteuers:

»Wir hatten Hörsäle, Schulbänke und Werkstische verlassen und waren in den kurzen Ausbildungswochen zu einem großen, begeisterten Körper zusammengeschmolzen. Aufgewachsen in einem Zeitalter der Sicherheit, fühlten wir alle die Sehnsucht nach dem Ungewöhnlichen, nach der großen Gefahr. Da hatte uns der Krieg gepackt wie ein Rausch.«<sup>79</sup>

Und diese große Gefahr findet er auch in den Stahlgewittern der Marne-Schlacht, in den Streifzügen durch das Niemandsland zwischen den Linien und den adrenalinträchtigen Patrouillen in den Nächten. Doch trotz dieses durchhaltenden Topos des Heldenepos bleiben seine *Stahlgewitter* ambivalent. War dieses Abenteuer das Sterben von zehn Millionen Menschen wirklich wert? Ist das zum reinen hocharbeitsteiligen und anonymen Arbeitsakt verkommene maschinelle Abschlachten wirklich etwas Heldenhaftes oder unterstreicht es nicht vielmehr ein fatales »ökonomisches Denken unserer Epoche«<sup>80</sup>, das eben – und hier wären wir bei der *Lebensmacht* – sich des Lebens millionenfach ermächtigt und jederzeit auch in eine *Todesmacht* umkippen kann? Sind Heldenhaftigkeit und Kühnheit nicht nur noch abstrakte Begriffe in dem Moment, in dem man seine mutigen Kameraden mit abgeknickten Beinen im Granattrichter dem Sterben überlassen muss, weil man

<sup>79</sup> Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 7.

<sup>80</sup> Ebd., S. 132 (diese Passage fügt Jünger in seiner Überarbeitung nach dem Zweiten Weltkrieg 1961 ein).

nicht anders kann? Sollte man sich nicht schämen für das niederträchtige Gemetzel an Verwundeten und Gefangenen und das unethische Morden aus unmittelbarem Vernichtungswillen? Jünger ändert seine Einschätzung zu dieser Frage immer wieder. Daher hat er seine *Stahlgewitter* mehrfach entscheidenden Überarbeitungen unterzogen. In Hinsicht dieser ethischen Fragen erscheint eine Stelle sehr wichtig. Nach dem endgültigen Erlahmen der Somme-Offensive gab der deutsche Generalstab den Befehl zur koordinierten Rückverlagerung der Frontlinie um mehrere Kilometer auf besser befestigbare und extra vorbereitete Höhenzüge und andere natürliche Barrieren. Es entstand hierbei die bis dahin am stärksten befestigte Frontlinie der Geschichte: die sogenannte Siegfriedstellung durch den Osten Frankreichs und Belgien. Bei diesem koordinierten Rückzug verwüsteten die deutschen Soldaten wie in Raserei die bis dato mehr oder minder intakte Kulturlandschaft und die Ortschaften auf das Schlimmste. Für die nachziehenden englischen Truppen entwickelte man perfide Sprengfallen, Bodenminen und andere Hinterlistigkeiten. Jünger ist sich dessen bewusst, dass dies kein Akt des Heldentums war und es sich dabei um niedere Äußerungen einer zunehmenden biopolitischen Vernichtungslogik handelt, die (kriegs-)ethisch inakzeptabel sind. Interessant ist jedoch, wie teilnahmslos er dies in den *Stahlgewittern* beschreibt. In der Originalausgabe 1920 fügt er den zwei Seiten langen Ausführungen eine drei Absätze umfassende Erläuterung an, die tief gezeichnet ist von Rechtfertigung, aber auch leise Töne der Scham und Distanzierung anklingen lässt:

»Die moralische Berechtigung dieser Zerstörungen ist viel umstritten, doch scheint mir das chauvinistische Wutgeheul diesmal verständlicher als der befriedigte Beifall der Heimkrieger und Zeitungsschreiber. Wo tausende friedlicher Menschen ihrer Heimat beraubt werden, muß das selbstgefällige Machtgefühl schweigen.

Über die Notwendigkeit der Tat bin ich als preußischer Offizier natürlich keinen Augenblick im Zweifel. Kriegsführen heißt, den Gegner durch rücksichtslose Kraftentfaltung zu vernichten suchen. Der Krieg ist der Handwerke härtestes, seine Meister dürfen der Menschlichkeit nur so lange das Herz öffnen, als sie nicht schaden kann.

Daß diese Handlung, die die Stunde forderte, nicht schön war, tut nichts zur Sache. Der aufmerksame Beobachter ersah es schon aus der Weise, in der sich der objektive Führerwille bei der Mannschaft in eine Reihe von niederen Instinkten umsetzte.«<sup>81</sup>

In der neu überarbeiteten Ausgabe von 1934, die sich von allen völkisch-nationalistischen Tönen verabschiedet, da Jünger sich von den Nazis und seinem eige-

---

81 Kiesel, Helmuth (Hg.): Ernst Jünger, In *Stahlgewittern*, historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart: Klett-Cotta 2013, S. 296.

nen Ultra-Nationalismus der späteren 1920er Jahre distanziert, verschwinden diese drei Absätze ersatzlos. Seit der Version von 1961, in der er das Heldenepos der 1920er und 1930er Jahre deutlicher infrage stellt, gibt es einen neuen Absatz, der die alten drei ersetzt:

»Die Bilder erinnerten, wie gesagt, an ein Tollhaus und riefen eine ähnliche, halb komische, halb widrige Wirkung hervor. Sie waren auch, wie man sogleich bemerkte, der Mannszucht abträglich. Zum ersten Male sah ich hier die planmäßige Zerstörung, der ich später im Leben noch bis zum Überdruß begegnen sollte; sie ist unheilvoll mit dem ökonomischen Denken unserer Epoche verknüpft, bringt auch dem Zerstörer mehr Schaden als Nutzen und dem Soldaten keine Ehre ein.«<sup>82</sup>

Jünger erklärt diese Ausfälle als Ergebnis der destruktiven Kräfte, die dem 20. Jahrhundert innewohnen und verurteilt sie als ehrlos. Während in der Originalfassung von 1920 Jünger noch zwischen Rechtfertigung und Scham oszilliert, so verurteilt er sie nach 1945 doch gänzlich. Doch das gilt nicht generell für den gesamten Ersten Weltkrieg und die Gräuelarten, die dort geschehen, darauf weist Helmuth Kiesel hin.<sup>83</sup> So bleibt sein Buch bis hin zur letzten Version von 1978 doch im Grunde ein ambivalentes Heldenepos. Eines, das sich seiner Abgründe bewusst ist. Eines, das eher die Erfahrung der Soldaten betont, die in den Höllen-Labyrinthen eines systematischen Schlachtens elementare Kräfte auf sich wirken gespürt haben und dies als eine innere Erfahrung mitnehmen und stolz darauf sein können. Doch es ist auch eines, das sich von der ersten Ausgabe an und sich ab 1961 steigernd bis zur letzten dessen bewusst ist, dass der Preis ein hoher ist. Und es zeigt auf, dass Krieg seit dem 20. Jahrhundert letztlich nicht zu zähmen ist und die moderne, totale, biopolitische Gewalt Menschen zu unmoralischen Bestien macht, die kalt und dem System hörig jede Gräueltat anstellen, die man sich nur vorstellen kann und damit dann ein Leben lang leben müssen. Das ist es wohl, was Paul Levi und Erich-Maria Remarque als den pazifistischen Impetus bezeichnet haben, der ausgerechnet vom Kriegsbefürworter Jünger ausgeht. Im Hinblick auf das, was 1933 bis 1945 nicht zuletzt bejubelt von durch Jüngers Schriften Begeisterten in Deutschland geschehen ist, würden sie das wohl freilich heute so nicht mehr behaupten. Doch sie haben eine Ambivalenz erkannt, die das Heldenepos in der Tat von Beginn an seit 1920 unterminiert bzw. einordnet.

82 Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 132.

83 Vgl. Kiesel, Helmuth: Stahlgewitter. Ernst Jünger und der Erste Weltkrieg, online: <http://literaturkritik.de/id/18872>.

## 6.2.2 Zwischen Ilias und Ypern

In der Tat: Jüngers Stahlgewitter sind auch deshalb von ihrem Autor sieben Mal – teilweise erheblich – überarbeitet worden, weil das Buch von Beginn an inmitten eines Spannungsfeldes geschrieben wurde. Ein Spannungsfeld, das wohl bezeichnend für eine ganze Generation ist, die um die Jahrhundertwende im liberalen Sicherheitszeitalter des langen 19. Jahrhunderts geboren wurde und die bis dato größte Katastrophe der Geschichte des Abendlandes mit ansehen musste bzw. größtenteils sogar mit heraufbeschworen hatte. Viele sind, wie Jünger, 1914 gerne in den Krieg gezogen. Jünger konkret, um der engen, bürgerlichen Zwangsdisziplin zu entkommen. Der Krieg erschien ihm als Möglichkeit, den unterdrückenden Fesseln des preußischen Schulsystems zu entkommen. Krieg war jedoch, für den damals schon sehr belesenen Jünger, der homerische Krieg der Ilias, der edle Zweikampf zwischen Männern. Heraklits Krieg, der Vater aller Dinge. Jüngers Denken und seine Sprache sind tief geprägt von der Vorstellung des klassischen Heldentums. Seine Stahlgewitter baut er auch als klassischen Heldenbericht auf, mit dem er seinen gefallenen Kameraden an der Front ein Denkmal bauen möchte. Doch Jüngers Bild des Krieges erleidet mit dem ersten Kriegseinsatz einen gehörigen Riss: Mit dem vormodernen Kampf zwischen Männern, der sich für Heldenepen eignet, hat die Materialschlacht nichts mehr zu tun. Ein anonymer Krieg nivellierter Massen, der nichts feudal Überschaubares mehr hat, der die Menschheit vor Feuerschlünden aufgestellt hat. Der Einzelne, das erkennt Jünger sofort, hat im modernen Krieg keinen individuellen Wert mehr, sondern einen funktionalen – jeder ist ersetzbar. Heldenhaft, so hat man schnell das bedrückende Gefühl bei der Lektüre, ist es von diesen jungen Menschen gewesen, in Situationen extremer Gefahr, seinen funktionalen Wert zu akzeptieren und seinen individuellen Lebensdrang total zu negieren: in ein Sperrfeuer-Gelände zu laufen, wohlwissend, dass nur die Hälfte einer Einheit das überleben wird. Das Heldentum der Materialschlacht ist wohl am ehesten ein Heldentum der Aufgabe des Selbst und der Akzeptanz, dass man selbst ein kleines Rädchen des großen Ganzen ist. Eine Ausprägung des *amor fati* Nietzsches, auf das Jünger in *Der Arbeiter* metaphysisch gewendet zurückkommen wird. Es ist kein klassisches Heldentum eines einzelnen Helden, sondern Heldentum einer Gattung in einer zunehmend verschachtelten und ent-individualisierten Moderne: Heldenamt des Frontsoldaten bzw. des Kriegsarbeiters, getreu dem Motto *Du bist nichts, deine Einheit ist alles*. Jünger, der von Remarque als sensibler Seismograph von Stimmungen und Tendenzen bezeichnet wurde, legt uns diese große Paradoxie, die Ratlosigkeit in der Zwischenkriegszeit offen: das Bild des Krieges, der in weiten Teilen der Fachwelt noch als legitimes Mittel der Politik, oder gar im Clausewitz'schen Sinne als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln galt und für viele populärkulturnell als Quell von Heldensagis gesehen wurde, ist mit dem Einschnitt des Material-, Graben- und Gaskriegs und den Millionen Toten zutiefst erschüttert worden.

Und damit übrigens auch gleich der rationalistische Fortschrittsglaube und der Zukunftsoptimismus des langen 19. Jahrhunderts. Jüngers *Stahlgewitter* sind ein optimales Anschauungswerk der Zerrissenheit einer Übergangszeit. Jünger schreibt ein Heldenepos, das aber von den ersten Seiten an durch die Entmenschlichung verzerrt wird. Von den ersten Seiten an bekommt man einen Eindruck von der unendlichen Angst des Einzelnen vor den Naturschauspielen gleichenden Artilleriebeschüssen oder den Gasangriffen, denen er nicht entfliehen kann, weil er letzten Endes ein lebendiges Wesen ist, das in entscheidenden Momenten nur noch zurückgeführt wird auf ein Bündel Fleisch und Instinkte. Der Einzelne ist dem riesenhaften, automatisierten Kriegsgeschehen ausgeliefert. Jünger versucht an entscheidenden Schlüsselszenen zwar zu belegen, dass der Einzelne als Individuum, als Stoßtruppführer doch die großen Maschinen-Schlachten durch klassisches Heldentum im Zweikampf im Griff hatte. Es stimmt: An diesen Stellen in *In Stahlgewittern* hält er seinen Heldenbericht aufrecht. Doch das alles deutet nur darauf hin, dass Jünger zwischen den beiden Paradigmen dialektisch vermittelt: zwischen dem Helden und dem der technischen Moderne Ausgelieferten. Die folgenden Bücher, *Der Kampf als inneres Erlebnis* sowie in seiner planetarischen Phase *Krieg und Krieger* sowie *Der Arbeiter*, werden letztlich Versuche sein, eine Dialektik anzubieten, die beide Momente vereinen kann. Der dem Elementaren Ausgelieferte, dessen Heldentum lediglich im Ausharren, im Erleiden besteht, und dem Triumphator der Materie, der sich an das neue ›schrecklich-schöne‹ Zeitalter angepasst hat und als Teil einer heldenhaften ›Rasse‹ etabliert hat. Der Kampf als inneres Erlebnis ist der beinahe romantische Versuch, die Welt durch das Entdecken einer ›Innenwelt‹ des heldenhaften Frontsoldaten, des Front-Arbeiters zu erklären. *Die totale Mobilmachung* hingegen ist Jüngers Versuch, den Zusammenhang zwischen dem wahren, metaphysischen Fortschritt der Moderne – und zwar der Dynamisierung aller Lebenskräfte – und der Erscheinung der totalen Kriegsrüstung im Ersten Weltkrieg einzuordnen. Sein vordergründiges Ziel hierbei ist es, daraus die Gründe für die Niederlage des Deutschen Reiches und einen Handlungsappell abzuleiten. *Der Arbeiter* bringt beide Aspekte zusammen: das Innenleben, die Ästhetik und die neuen Anforderungen des modernen Helden, also des Kriegsarbeiters mit der metaphysischen Entwicklung der Moderne und die Hintergründe einer Lebensmacht, die die Moderne ausmacht und für die Zukunft eine strikte Anpassung an die Erfordernisse dieses Zeitalters macht, wenn man nicht untergehen möchte. Jünger wird diese beiden Momente – Heldentum und technische Moderne – im essayhaften Abschluss seiner politischen Publizistik in *Der Arbeiter* in Form der »Organischen Konstruktion« dialektisch vermitteln. Der Kriegsarbeiter braucht eine heroische Einstellung, ein typisches Auftreten und eine tiefe Einsicht in seine Eingebundenheit in die technologische Moderne. Zusammen mit der richtigen Militärtaktik (wie

etwa den Stoßtrupps) kann er somit zusammen mit dem Kriegsgerät zu einer »Organischen Konstruktion« verschmelzen.<sup>84</sup>

### 6.2.3 Krieg als anthropologische Grundkonstante

Zwei Jahre nach seinem Kriegstagebuch und Kassenerfolg *In Stahlgewittern* legt Ernst Jünger mit dem Essay *Der Kampf als inneres Erlebnis* mit seiner Aufarbeitung des Ersten Weltkrieges nach. Während *Stahlgewitter* ein paradocher Heldenbericht eines Frontsoldaten mit einer erstaunlichen, beinahe klinischen Beobachtungs- und Beschreibungsgabe war, so geht Jünger zwei Jahre später einer anderen Frage nach: Welchen tieferen Sinn hatte der Erste Weltkrieg? Jünger ist schon in den ersten zwei Jahren nach Erscheinen seines Erstlingswerks zu einer Art Held für eine ganze Generation geworden, die ihre Jugend und Gesundheit in einem bisher nie dagewesenen Krieg aufs Spiel gesetzt hat. Einem Krieg, der zu Beginn von vielen so bejubelt und als Abenteuer sowie gern gesehener Beweis für die Vaterlandsliebe herbeigesehnt wurde, dessen Realität jedoch relativ schnell jegliches Ehrwürdige und jegliches Hochtrabende verlor, als er sich zu einer Massenvernichtungsmaschinerie der Gräben entwickelte. Dieser Krieg endete mit einer verheerenden Niederlage der modernsten Armee ihrer Zeit und führte schließlich zum Versailler Vertrag, den viele nicht akzeptieren wollten. Ökonomisch stieß die Niederlage des Deutschen Reiches seine Volkswirtschaft in eine tiefe Rezession, die in verschiedener Intensität über ein Jahrzehnt zu hoher Arbeitslosigkeit, hoher Inflation und extremer Armut führte. Politisch war die Monarchie am Ende und – obwohl ihr einige nachtrauerten – eine Restauration der alten Ordnung schien vorerst ausgeschlossen. Jüngers Wirken ist Ausdruck einer ganzen Generation von rechtskonservativen Menschen, die nach Orientierung und Halt in Zeiten des Wandels suchten. Jüngers Ansatzpunkt hierbei ist die Frage: Hat die deutsche Jugend vier Jahre lang *umsonst* ihr Leben riskiert? Was kommt jetzt? Wie muss der Krieg eingeordnet werden? *Der Kampf als inneres Erlebnis* ist Jüngers Beitrag zu einer philosophischen und intellektuellen Suchbewegung nach Halt und Orientierung in einer Zeit zwischen 1918 und 1933, die man wohl am besten als eine Krisen-Zeit beschreiben könnte.

Wie Norbert Schürgers in seiner Dissertation *Politische Philosophie in der Weimarer Republik* gut darstellt, handelt es sich um eine Zeit, die von den meisten Intellektuellen der Weimarer Republik als eine »Wendezeit« aufgefasst wurde. Als eine Zeit, in der Fundierendes, tradierte Gewissheiten ins Rutschen gekommen sind. Von vielen Zeitgenossen wurde sie vor allem als chaotisch und bedrohlich empfunden. Doch wie es oft in Krisen- und Wendezeiten ist, so zeigen sich die 1920er Jahre als äußerst fruchtbare Jahre hinsichtlich der philosophischen Auseinandersetzungen und der Festigung philosophischer Schulen und Denkrichtungen sowie

---

<sup>84</sup> Vgl. hierzu Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Klett-Cotta 2014.

in der politischen Theoriebildung. Bezeichnend war die große Vielfalt an philosophischen Ansätzen und Antworten auf die offenbar gewordenen Krisen. Im Denken der 1920er Jahre lässt sich eine entscheidende Frage herausarbeiten, entlang derer sich die großen Strömungen herausarbeiteten und stritten:

»Sollte die Philosophie Wissenschaft oder Weltanschauung sein? Während die Vertreter der ›wissenschaftlichen Philosophie‹ [...] bemüht waren, ihre Disziplin mit strengen (natur-)wissenschaftlichen Kriterien auszustatten, forderten ihre sich meist zur ›Lebensphilosophie‹ bekennenden Antipoden, man müsse das Leben in seiner Unmittelbarkeit als unhintergehbar Grundlage des Denkens akzeptieren. Die Vernunft habe – wie es Oswald Spengler einmal programmatisch formulierte – ›die Macht über das Leben‹ eingebüßt.«<sup>85</sup>

Im Wesentlichen wurde dieser philosophische Grundlagenstreit konkret überlagert durch die Frontstellung zwischen dem »Rationalismus« und dem »Irrationalismus«, was sowohl für die grundlegende philosophische wie für die politische Ebene galt.

»Die radikale Rationalismuskritik, die eng mit der gesellschaftlich-technischen Entwicklung und den ideologischen Auseinandersetzungen der damaligen Zeit verbunden war, die in ihren Wurzeln aber vor allem auf die Philosophie Schopenhauers und Nietzsches zurückführbar ist, bedrohte, wie sich Heinemann ausdrückte, ›das Organisationsprinzip der bürgerlichen Welt, den Verstand und damit die Wissenschaft in ihrer Geltung.‹«<sup>86</sup>

In dieser Rationalismuskritik spielte auch die aufkommende Psychoanalyse Sigmund Freuds eine Rolle, indem sie die Rolle des Triebhaft-Irrationalen ergründen wollte – jedoch ist sie kein radikaler Anti-Rationalismus, da sie selbst keine antirationale Position bezieht.

Ernst Jüngers *Der Kampf als inneres Erlebnis* ist letztlich ein zeitgenössischer Beitrag in ebendieser Wendezzeit und auch als Beitrag zum Streit zwischen Rationalismus und Irrationalismus. Jünger geht es um eine Selbstreflexion des »nationalen Menschen« in Zeiten, in denen plötzlich alles infrage gestellt wird, wofür seine Generation gekämpft hat. Um hier eine Antwort auf den Sinn des Krieges zu geben, verlässt Jünger den Boden der bürgerlichen Rationalität und wendet seinen Blick in diesem Essay auf das innere Erlebnis, weil alles Materielle, alles Äußerliche

<sup>85</sup> Schürgers, Norbert: Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus, Stuttgart: Metzler 1989, S. 12.

<sup>86</sup> Heinemann, Fritz: Neue Wege der Philosophie, Leipzig: Quelle & Meyer 1929, S. 5. Zitiert nach: Schürgers, Norbert: Politische Philosophie in der Weimarer Republik., Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus, Stuttgart: Metzler, 1989, S. 12.

nicht entscheidend ist, sondern eine Art metaphysischer Wille, eine überzeitliche Vernunft am Wirken ist, deren Instrument der Mensch ist. Genau wie man bei Betrachtung einer zweitausendjährigen Pyramide eben auch nicht das Leid der einzelnen Bauarbeiter sehe, sondern einen genialen Willen, der sich hier ein Monument schuf, so dürfe man den Ersten Weltkrieg auch nicht militärhistorisch betrachten, sondern müsse ihn als ein Monument verstehen. In seinem 1928 Vorwort zur zweiten Auflage begründet er die Einnahme dieser Perspektive:

»Und wenn erst die Reiche zerfallen sind, über deren Schicksal [...] entschieden wurde, dann bleibt wirklich nichts als der erschütternde Rückblick auf ein wildes Auffluten des Lebens das sich hier mächtig in seinem eigentlichen Sinne offenbarte als ein prächtiges, blutiges Spiel, an dem die Götter ihre Freude hatten.«<sup>87</sup>

Das Leben flutet auf und im Kern – das ist Jüngers Hauptaussage – kommt es nicht auf den konkreten Kriegsanlass an oder mit welchen Technologien gekämpft wird, sondern Kriege erwachsen aus einem ahistorischen Lebensprinzip, aus dem Prinzip, dass das Leben seinem Wesen nach nicht Harmonie und Gleichgewicht, sondern Überwindung des biologischen Organismus und Überwindung des Todes bedeutet. Man kann den Weltkrieg, dessen Ausgang sowie die langfristigen Folgen für die Jugend nicht mit dem Raster der Vernunft begreifen. Man muss ihn als das begreifen, was er ist: als ein inneres Erlebnis, das seit jeher mit dem Leben intrinsisch verknüpft ist. Also neben den bürgerlichen, völkerrechtlichen und geopolitischen Ergebnissen dieses Krieges, ob man ihn nun gewonnen oder verloren hat, gibt es eine für Jünger beinahe davon abgekoppelte andere Frage, die entscheidend ist: ob man als Individuum ein echtes *inneres Erlebnis* hatte. Dieses innere Erlebnis ist eines, das sich der bürgerlichen Rationalität entzieht. Die weit von der Front entfernten, einfachen Bürger fassen den Krieg in den verfälschten, ideologisch verbrämten Kategorien auf. Sie sind dem bürgerlichen Idealismus verfallen, der allzu schnell vergesse, dass Friede und Freiheit schöne Werte seien, jedoch über die Jahrhunderte gegen die Barbarei erkämpft werden mussten und erst durch Blutvergießen so erreicht wurden. Der Idealist versucht durch die Vernunft der Diplomatie, der wirtschaftlichen Vernetzung etc., schlechthin durch die *ratio* der Aufklärung, Kriege auf lange Sicht zu vermeiden. Doch der Idealismus vergesse eben das Leben und den Körper:

»Die wahren Quellen des Krieges springen tief in unserer Brust, und alles Gräßliche, was zuzeiten die Welt überflutet, ist nur ein Spiegelbild der menschlichen Seele, im Geschehen sich offenbarend.«<sup>88</sup>

---

87 Jünger, Ernst: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: Mittler 1928, S. XV.

88 Ebd., S. 40f.

### 6.2.4 Leben heißt Töten

Ernst Jünger beschreibt den Niedergang des Rationalismus des langen 19. Jahrhunderts. Der stete technologische sowie soziale Fortschrittsglaube liberaler Prägung, der Zeitgeist zweier oder dreier Generationen, dass die Welt (zumindest Europa) immer friedlicher, die Welt zunehmend ein Dorf sei und damit sich ein gutes Zusammenleben einstelle, sei durch den Ersten Weltkrieg jäh erschüttert worden. Es habe sich gezeigt, was gegen Ende des 19. Jahrhundert allzu sehr künstlich durch den bürgerliche Rationalismus unterdrückt worden sei: Der Krieg sei der Vater aller Dinge, er sei transhistorisch betrachtet nicht einfach nur schiere Vernichtung und Negation, sondern die männliche Art der Schöpfung!<sup>89</sup>

»Technisch noch produktiv, standen wir mit Ben-Akiba-Lächeln am Ende der Kunst, hatten die Welträtsel gelöst oder glaubten uns auf bestem Wege dazu. Der [...] Übermensch [schien] nahe herbeigekommen. Doch unter immer glänzender polierter Schale, unter allen Gewändern, mit denen wir uns wie Zauberkünstler behingen, blieben wir nackt und roh wie die Menschen des Waldes und der Steppe. Das zeigte sich, als der Krieg die Gemeinschaft Europas zerriß [...]. Da entschädigte sich der wahre Mensch in rauschender Orgie für alles Versäumte. Da wurden seine Triebe, zu lange schon durch Gesellschaft und ihre Gesetze gedämmt, wieder das Einzige und Heilige und die letzte Vernunft. Und alles, was das Hirn im Laufe der Jahrhunderte in immer schärferen Formen gestaltet hatte, diente nur dazu, die Wucht der Faust ins Ungemessene zu steigern.«<sup>90</sup>

Der wahre, transhistorische Mensch ist und bleibt so, wie er immer war. Jünger begibt sich folglich mit seinem zweiten Buch auf das Feld der philosophischen Anthropologie. Immanuel Kants berühmte Leitfragen der Philosophie waren letztlich auch anthropologische Fragen: »1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?«<sup>91</sup> Im Endeffekt, so Kant, verwiesen die ersten drei Fragen allesamt auf die letzte. Für Kant ist klar, dass der Mensch ein Tier ist, das jedoch seine Triebe der Vernunft unterordnen *kann* und dazu bestimmt ist, das Bestialische in sich zu zähmen. Die in Anschluss an Kant und weitere Philosophen der Aufklärung entstandene anthropologische Vernunftorientierung und der Glaube an die Bestimmung des Menschen, sich seines Verstandes zu bedienen, auch wenn dies Mut und Mühe bedeute, greift Jünger an. Seine Aussage ist nicht einfach nur, dass aus der Geschichte ableitbar ist, dass der Mensch im Endeffekt doch seinen Trieben ausgeliefert ist und dies oberflächlich »rationalisiert«. Jünger geht es um den »eigentlichen Menschen«. Wie auch schon in seinen *Stahlgewittern*

<sup>89</sup> Vgl. ebd., S. 49.

<sup>90</sup> Ebd., S. 3.

<sup>91</sup> Kant, Immanuel: Akademie-Ausgabe, Band IX, 1800, A 25f.

angedeutet, ist Jüngers Frontsoldat nicht einfach nur ein sozialer Typus, der im Krieg auftaucht, nein, er ist viel mehr als der natürliche, der eigentliche Mensch zu verstehen:

»Beschrieben wird hier weniger ein sozialer Typus als eine anthropologische Figur: Der Frontkämpfer erscheint als die Eigentlichkeitsform des Menschen, der die Zerrissenheit des bürgerlichen Zeitalters überwunden hat.«<sup>92</sup>

Jünger beschreibt aus einer programmatischen Richtung etwas, das Goethe schon seinen Mephisto in der Anklage an Gott beschreiben hat lassen:

»Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag,  
 Und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.  
 Ein wenig besser würd er leben,  
 Hättst du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;  
 Er nennt's Vernunft und braucht's allein,  
 Nur tierischer als jedes Tier zu sein.  
 Er scheint mir, mit Verlaub von euer Gnaden,  
 Wie eine der langbeinigen Zikaden,  
 Die immer fliegt und fliegend springt  
 Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt;  
 Und läg er nur noch immer in dem Grase!  
 In jeden Quark begräbt er seine Nase.«<sup>93</sup>

Die Vernunft der Aufklärung ist im langen Ende lediglich eine instrumentelle Vernunft – sie steigert die Bestialitäten nur, sie ist Abklatsch des »Himmelslichts« und wird nur dazu genutzt, die Grausamkeiten noch grausamer, noch perfider, noch effizienter zu organisieren und durchzuführen. Der moderne Vernunftgebrauch überlagert und modifiziert die ursmenschliche Rohheit und kanalisiert sie – aber sie kann sie nie überwinden. Jünger kommt an dieser Stelle auf das Blut zu sprechen. Das Blut als etwas der Zivilisation Entgegengerichtetes. Als ein Moment der Kontinuität von den grauen Urzeiten in den steinzeitlichen Steppen bis in die Adern des modernen Menschen der Großstadthäuserschluchten. Blut ist für Jünger 1922 anthropologisch-deterministisch und dezidiert nicht als rassisches Blut eines Volksstammes gemeint. Jünger geht es nicht um einen Mythos von Blut und Boden, sondern vielmehr um das tierische Blut in den Adern eines jeden Menschen. Und der Krieg – egal in welchem Zivilisationsstand, egal mit welchen Waffen – entfesselte die alten Triebe, das Tier in uns, das im Blut gespeichert sei. Der Feindkontakt,

---

92 Bröckling, Ulrich: Die totale Mobilmachung, in: Schöning, Matthias (Hg.): Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: Metzler 2014, S. 103.

93 Goethe, Johann Wolfgang von: Faust., Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam 2020, S. 10

der Blick in das Weiß des Gegners Auge führe zu einem rauschartigen Ausnahmezustand, in dem der Mensch seinen Körper transzendieren kann, in dem er unweigerlich zum Tier wird. Das ist ein Rausch, der genauso sehr dem Blut entspringt wie die sexuelle Wollust, der Trieb, sich selbst zu transzendieren durch die Vereinigung und Vollendung mit dem Anderen.<sup>94</sup> Das Abgetrenntsein von der Welt, die Angst des Verloreneins des Menschen ist es, die ihn in orgiastische Selbstübertretungssituationen führt. Hierin ist sich Jünger mit Erich Fromm einig, der 1956 in seiner *Kunst des Liebens* formulieren wird:

»Alle Formen der orgiastischen Vereinigung besitzen drei Merkmale: Sie sind intensiv, ja sogar gewalttätig; sie erfassen die Gesamtpersönlichkeit, Geist und Körper; und sie sind vorübergehend und müssen regelmäßig wiederholt werden.«<sup>95</sup>

Auch wenn Fromm freilich den Mord im Krieg nicht meint, so zeichnet er doch auch eine orgiastische Linie zwischen Sex und Gewalt, zwischen Sperma und Blut. Jünger geht es um dasselbe pure Gefühl des Lebens, welches Erich Fromm im Blick hatte, als er vom Überwinden des Abgetrenntseins von der Welt sprach. Das Ende des langen 19. Jahrhunderts führte, wie oben schon ausgeführt, zum Wegfall der identitätsstiftenden Rolle der alten Monarchien, des optimistischen Liberalismus sowie zu Halt- und Perspektivlosigkeit einer ganzen Generation. Was ist das Sinnstiftende auf unserer technisch so hochgerüsteten und doch so kalten und anonymen Welt? Die Nationalsozialisten suchten ihr Heil in Blut und Boden, im wahnhaften Reinigen, Stärken und Stählen einer deutschen Rasse gegen jegliche ›Untermenschen‹ und jegliche untermenschliche Attitüde. Der Übermensch der Nazis ist der blonde Arier. Jünger und sein Kreis an heroischen Realisten hingegen klammern sich an die Ästhetik des Krieges, an die rauschhafte Selbstüberwindung und Selbsterweiterung durch das Morden und den (schein-)darwinistischen Prozess der Auslese, der die Rasse stärkt und angeblich den Volkskörper stählt. Auch wenn Jünger ebenfalls vom »Deutschen Volk« schwadroniert und für die »Deutsche Sache« sein Leben am liebsten riskiert hat und immer wieder für sie als die edelste Sache kämpfen würde, so ist sein Übermensch dezidiert *kein* arischer, sondern der Frontsoldat jeglicher Couleur! Der Feind im Schützengraben gegenüber sei genau wie man selbst.<sup>96</sup> Jünger fühlt sich den Frontsoldaten aller Völker, mit denen er in ekstatischen Momenten zusammengeprallt, näher als vielen seiner deutschen Landsleute. Das deutet sich in Jüngers frühen Werken schon an und wird spätestens ab 1930 mit dem Erscheinen von seinem Aufsatz *Die totale Mobilmachung* und 1932 mit *Der Arbeiter* sich in seiner weniger nationalistischen und mehr planettarisch-faschistischen Ausrichtung zeigen. Es waren die Frontsoldaten aller Völker,

94 Vgl. Jünger, Ernst: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: Mittler 1928, S. 4-9.

95 Fromm, Erich: *Die Kunst des Liebens*, München, 2012, S. 22f.

96 Vgl. Jünger, Ernst: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: Mittler 1928, S. 98-106.

so Jünger, die zusammen eine neue Welt geschaffen haben – denn klar, der Krieg sei die männliche Art der Schöpfung:

»Wir haben das neue Gesicht der Erde gemeißelt, mögen es auch noch wenige erkennen. Vielen wird es noch unsichtbar sein unter den Wolkenschatten des Geschehens: Die ungeheure Summe der Leistung birgt ein Allgemeines, das uns verbindet. Nicht einer ist umsonst gefallen.«<sup>97</sup>

Jünger gibt dem Ersten Weltkrieg, all den Toten, die scheinbar für keinen ersichtlichen Grund gestorben sind, einen tieferen Sinn. Er erkennt hierin quer über alle Länder- und Völkergrenzen hinweg das Auferstehen einer neuen »Rasse«, die im Kampf um das Ganze sich mutig im Bewusstsein der Todesgefahr bewiesen hat. Und diese neue Avantgarde, die Heroen, die Mutigen erkennen sich wieder und wissen, dass es nicht um Blut und Boden geht, dass all das nationalistische Hassgeschrei Ausdruck einer allzu rationalistischen Feigheit ist: »Alles Haßgeschrei ist verdächtig, ist Schwäche. Nur der Mut erkennt den Mut!«<sup>98</sup> Auch wenn Jünger sich an vielen Stellen in seinem Buch *Der Kampf als inneres Erlebnis* in Widersprüche verwickelt, so kann man doch festhalten, dass er zum Nationalismus eine sehr ambivalente Haltung einnimmt. Einerseits beschwört er eine neue, letztlich eine planetarische Avantgarde herauf (was er in *Der Arbeiter* programmatisch vertiefen wird), andererseits überhöht er die »Deutsche Sache«. Es scheint geradezu ein Widerspruch in sich zu sein, wenn er das bedingungslose Sterben für die Sache als Vollendung des Selbst, der Transzendierung des Menschen durch orgiastische Selbstüberwindung als erstrebenswerte *innere Erfahrung* erörtert und gleichzeitig das in Zusammenhang bringt mit dem edlen Freiwilligen, der im Schützengraben für die Deutsche Sache steht und sich sagt: Ich bin nichts, Deutschland ist alles. Für Jünger ist derjenige, der das tut und in der existenziellen Situation den Anderen abschlachtet, der sagt: Ich bin nicht nichts, Frankreich ist alles, ein neuer Mensch, Teil derselben Avantgarde. Denn auch derjenige, der eben dasselbe nur mit Frankreich anstatt Deutschland sagt, ist genau so viel wert. Es entsteht auf beiden Seiten dieselbe neue Rasse, eine neue Art entfesselter Mensch durch den Prozess der totalen Selbstaufgabe, den Kampf einfach nur des Kampfes wegen. Das Entscheidende ist für Jünger der Satzteil »ich bin nichts« und nicht, wofür man kämpft, also was die Sache ist. Jünger ergötzt sich an dem Mut und der Bedingungslosigkeit des Kriegswillens einer kleinen Schicht, die einfach nur gekämpft habe ohne ein letztes Ziel und nur für das pure Erlebnis. Der Widerspruch: Eine ganz kleine Avantgarde wird sich dessen bewusst, dass wenn sie das Erlebnis des völlig ziellosen Schlachtens hatte, sie dann eine neue Rasse etabliert und Teil einer neuen Bewegung wird.

---

97 Ebd., S. 49.

98 Ebd., S. 53.

Aber in diesem Fall hat zumindest diese kleine Avantgarde ja doch wieder ein letztes Ziel, für das es dieses orgiastische Spiel, diesen Weltkrieg des Weltkriegs wegen immer wieder abzuhalten versucht. Die Ziellosigkeit des Schlachtens kann meines Erachtens in dieser Denkstruktur aus logischen Gründen nicht aufrechterhalten werden. Solch eine Avantgarde, die sich ohne Grund abschlachtet und sich doch dessen bewusst ist, dass sie deshalb eine Avantgarde ist, würde sich doch weltweit zusammenschließen müssen, anstatt sich zu bekriegen. Jedenfalls gilt es festzuhalten, dass Jünger selbst in seiner nationalistischsten Phase in den 1920er Jahren den Nationalismus stets als Instrument und nie als letzten Zweck verstanden hat. Peter Koslowski schreibt in der Einleitung zum Frankreich-Rezeptions-Sammelband *Die großen Jagden des Mythos – Ernst Jünger in Frankreich* dazu:

»Jede Geschichtsdeutung einer Nation streift die Mythologie durch die Hervorhebung wesentlicher Ereignisse, Orte und Personen in ihrem Werden. Nationalismus kommt auf, wo die Nation ihre Geschichte mythisch verklärt, die Mythen ihrer Mythologie zu einem Monomythos monopolisiert und diesen jenen aufzwingt, die den Mythos der Massen nicht teilen. Die Erzählungen über die nationale Geschichte verkommen zum Nationalismus, wenn die Nation schließlich vergißt, daß es sich bei ihren Meistererzählungen um Mythen und damit Überhöhungen geschichtlich kontingenter Ereignisse [...] handelt [...]. Die Blut- und Boden-Deutung des Nationalismus ist das Übersehenwollen der Kontingenz in der Konstitution des Nationalen und in der Ausprägung des Gehalts des Narrativs der Nation. Diesen Irrtum hat Ernst Jünger auch in seinen nationalistischsten Phasen nie begangen.«<sup>99</sup>

Jünger ist sich der Konstruktion bewusst und sieht zwar für seinen neuen Menschen einen Wert darin, sich für diese mythenbeladene Nation existenziell in Gefahr zu begeben, jedoch ist die Errichtung der völkischen Nation als Endziel nicht erst ab 1932 für Ernst Jünger offenbar nicht das »Endziel«. Seine Vorstellung der ordensmäßigen Führung durch den neuen Frontsoldaten-Typus, von dem er in den 1920er Jahren ausgeht, ist auf eine eigenartige Weise zugleich ultra-nationalistisch und darüber hinausgehend. Nur so kann man sich diese Widersprüchlichkeiten in seinem Buch *Der Kampf als inneres Erlebnis* erklären.

Aber jenseits logischer Widersprüchlichkeiten: Jünger verbindet die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen mit dem modernen Materialkrieg. Dieser Krieg erscheint nur an der Oberfläche und nur für die, die nicht bedingungslos bei der Sache waren, als lebensfeindlich und schicksalsgleich. Das,

---

<sup>99</sup> Koslowski, Peter: Einleitung. Nationalismus – Geschichtsphilosophie – Mythos, in: Ders. (Hg.): *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich*, München: Wilhelm Fink 1996, S. 9.

was Jünger in seinen *Stahlgewittern* als die Sinnlosigkeit des Sterbens in den Granattrichern, als das anonyme Dahinsiechen als Zug der Industrialisierung des Krieges negativ deutet, das ordnet er nun noch einmal anders ein:

»Der Kampf der Maschinen ist so gewaltig, daß der Mensch fast ganz davor verschwindet. [...] Der Kampf äußerte sich als riesenhafter, toter Mechanismus und breitete eine eisige, unpersönliche Welle der Vernichtung über das Gelände. [...] Und doch: hinter allem steckt der Mensch. [...] Er ist das gefährlichste, blutdürstigste und zielbewußteste Wesen, das die Erde tragen muß.«<sup>100</sup>

Einerseits sieht Jünger die Industrialisierung und scheinbar sinnloses Sterben. Andererseits jedoch auch für wenige ein inneres Erlebnis, ein bewusstes Eintreten in die Todeszone, eine völlige Selbstaufgabe, eine totale Übertretung des Lebens durch das Sich-selbst-Aussetzen der Todesgefahr. Und während die Natur-Metaphern der *Stahlgewitter* eher den technischen Vernichtungskrieg als sich verselbstständigt und schicksalhaft darstellen, so betont Jünger hier die Technik als Ausdruck der Schaffenskraft des Lebens. Es steht sich im Stellungskrieg das Leben in verschiedenen Ausdrucksformen gegenüber. Es bleibt jedoch festzuhalten, ein eigenständiges, freies Leben hat nur der, der sich orgiastisch selbst übertritt, sich selbst gefährdet und die technischen Instrumente beherrscht und sich ihrer damit bemächtigt.

»Es steckt eine Schönheit darin, die wir schon zu ahnen imstande sind, in diesen Schlachten [...], in denen der heiße Wille des Blutes sich bändigt und ausdrückt durch die Beherrschung von technischen Wunderwerken der Macht. Und ich kann mir wohl vorstellen, daß später eine Einstellung möglich ist, die diesen Äußerungen einer mit einem mächtigen Tatsachensinn begabten Rasse gegenübersteht [...].

[...] Aber wer in diesem Krieg nur die Verneinung, nur das eigene Leiden und nicht die Bejahung, die höhere Bewegung empfand, der hat ihn als Sklave erlebt. Der hat kein inneres, sondern nur ein äußeres Erlebnis gehabt.«<sup>101</sup>

Jede Zeit hat ihre Äußerung des Elementaren, hat ihre Gelegenheiten für ein inneres Erlebnis des mutigen Einzelnen. Der Wille zum Kampf und der Wille zur Macht, so formuliert es Jünger, sind nicht auslöscharbar, sie sind dem Menschen ins Blut geschrieben. Das Elementare ist uns intrinsisch gegeben – es begegnet uns jedoch von Epoche zu Epoche in anderer Form. Jünger will dieses Elementare im Ersten Weltkrieg gesehen haben. Sein nihilistischer, sich selbst negierender Akteur, der das innere Erlebnis hatte, ist der Frontsoldat, der in den Gewittern der menschgemachten Kriegsästhetik sich bewegt hat und sich heroisch unter jede Sache gestellt hat. Diese Sache ist der Nationalismus und das ist in seinen Augen auch

<sup>100</sup> Jünger, Ernst: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlin: Mittler 1928, S. 112.

<sup>101</sup> Ebd., S. 113f.

zu begrüßen. Doch der Nationalismus ist nicht das Endziel. Jünger befindet sich am Beginn einer sein ganzes Schaffen durchziehenden Suchbewegung nach quasi-anarchistischen Formen der individuellen Freiheit jetzt an seinem ganz eigenen, paradox erscheinenden Nullpunkt seiner Betrachtungen: der nationale Krieg als Empowerment, als ultimative Selbstbeherrschung durch Selbstnegierung:

»Jüngers eigentliches Thema ist die Führung des Lebens aus der innersten Kraft.«<sup>102</sup>

Das Radikale an Jüngers Kriegsbejahung ist, dass im Gegensatz zu anderen Kriegsbefürwortern und den schäumenden Ultranationalisten in seinem Umfeld, er jemand ist, der nicht Krieg wegen irgendwelchen Motiven, für die man sich nun mal opfern müsse, rechtfertigt. Krieg scheint für Jünger in *Der Kampf als inneres Erlebnis* eine *Gesellschaftsform* zu sein, in der es dem Einzelnen möglich wird, selbstbestimmt zu leben. Jünger ist ein Vertreter der Gegenmoderne, der der bürgerlichen Freiheit misstraut und sie als »Scheinfreiheit« geißelt. Er gehört zu einer Generation, die mit der preußischen Strenge und Enge der Normalität der Bürgerlichkeit brach und sich für den Krieg als Abenteuer meldete. Krieg war für ihn in der Tat eine Art der Befreiung aus den engen Zwängen und Fesseln der modernen »Disziplinargesellschaft«, wie es Foucault sagen würde. Und trotz all der Grausamkeiten, die er in seinen *Stahlgewittern* verarbeitet hat und die er dort auch recht offen schildert, verteidigt er auch nach dem Krieg noch dieses Abenteuer als das normale Leben. Jünger verteidigt seinen Irrationalismus gegen die klinischen Zwänge der nur scheinbar freien bürgerlichen Rationalität. Krieg wird bei ihm vom Ausnahmezustand zum »Normalen«, das er anthropologisch begründet. Er rechtfertigt den Krieg aus einer Notwendigkeit des Lebens heraus: sich selbst zu spüren, sich seines Abgetrenntseins vom großen Gemeinsamen zu lösen. Es kristallisiert sich der Typus des Frontsoldaten heraus, der für Jünger dazu bestimmt ist, die Welt nach seinem Antlitz zu formen – jenseits des Nationalstaates. Krieg erscheint aus dieser Warte als *Bejahung des Lebens*, da es die Rückkehr zum wahren Selbst ist. Krieg ist somit kein sozialer Ausnahmezustand, sondern ist am Grunde der Gesellschaft stets vorhanden.<sup>103</sup> Jünger und Foucault vereint bei aller fundamentaler Verschiedenheit die gemeinsame Suche nach individueller Befreiung, nach radikaler Kritik der herrschenden bourgeoisen Verhältnisse. Beide verbindet auch biographisch die Flucht aus der disziplinarischen Enge und das Drängen auf Emanzipation jenseits der fundamentalen Kategorien der Moderne. Beide haben gewissermaßen der bürgerlichen Gesellschaft den Krieg erklärt. Während dies bei Foucault eher eine rhetorisch-theoretische Intervention zur Unterstützung von lokalen, emanzipativen

<sup>102</sup> Schroeder-Sherwin, Sabine: Leben heisst Töten. Die Kriegsdeutung Ernst Jüngers dargestellt an In *Stahlgewittern* und *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Portland, 1972, 43.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., 30-44.

Widerständen gegen eine instrumentell gewordene Aufklärung meint (bspw. im Kampf gegen die Ungerechtigkeiten in den Gefängnissen), ist es bei Ernst Jünger tatsächlich der Krieg, der den Ausweg darstellt und der uns vom unnützen Ballast der Philosophie und des Humanismus entledigen soll. Wer verstanden hat, dass Leben ohne Töten nicht geht, der hat in Jüngers Augen zu Beginn der 1920er Jahre einen entscheidenden Schritt über den Nullpunkt des Nihilismus gemacht.

### 6.2.5 Die totale Mobilmachung

Nach seiner anthropologisch fixierten und sehr von Oswald Spengler inspirierten Aufarbeitung des Krieges in *Der Kampf als inneres Erlebnis* beschäftigt sich Jünger noch in vielen Schriften der 1920er Jahre mit dem Krieg. Ein entscheidender Einschnitt in seiner Kriegsperzeption wird in seinem Sammelband *Krieg und Krieger* 1930 sichtbar. Gemeinsam mit engen Weggefährten und unter anderem seinem Bruder Georg-Friedrich versucht er sich an einer Analyse des Ersten Weltkrieges als einem Grunddatum seiner Generation. Doch weit darüber hinaus geht es dieser national-revolutionären Gruppe an Autoren auch um die Vertiefung ihres Anspruchs auf eine avantgardistische Führerschaft in einem neuen Abschnitt der Moderne und eine radikale Kritik an der liberalen Demokratie der Weimarer Republik. Jünger schreibt in seinem Vorwort, dass der Krieg dem beginnenden 20. Jahrhundert sein Gesicht gegeben habe, daher müsse die Suchbewegung nach dem politischen System der Zukunft sowie nach der Substanz aller Ideen und Werte auch im Krieg gesucht werden. Mit dem Krieg als ewiger Erfahrung, die sich als Eruption des Elementaren über die Jahrhunderte nicht unterscheidet, hat sich Jünger in *Der Kampf als inneres Erlebnis* acht Jahre zuvor schon auseinandergesetzt und darin die Rolle seiner heroischen Realisten als faschistische Avantgarde-Führerkaste begründet. Doch in seinem Aufsatz zum Sammelband 1930 geht es Ernst Jünger um das Besondere dieses Krieges – die genaue Form, in der sich das Elementare im 20. Jahrhundert bahngebrochen hat. Jünger verlässt bis auf einige Andeutungen die philosophisch-anthropologische Ästhetisierung des Krieges und begibt sich auf das Feld der Geschichte und im weitesten Sinne der Sozialwissenschaften. Jüngers vordergründiges Forschungsinteresse ist die Erklärung der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg. Daraus will er Konsequenzen für die Zukunft ableiten – seine ganz eigene Art und Weise, aus der Geschichte zu lernen. Interessant ist für die vorliegende Arbeit, dass Jünger sich zwar vordergründig mit dem Ersten Weltkrieg und dem Phänomen der Totalen Mobilmachung auseinandersetzt, jedoch gleichzeitig viel fundamentaler über den Zusammenhang von vitalen Lebenskräften, dem Ideal des Fortschritts und den Krieg schreibt.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass der Erste Weltkrieg ein Krieg des Fortschrittes gewesen sei. Der Fortschrittsglaube, so Jünger, sei die Volkskirche des 19. Jahrhunderts schlechthin gewesen. Ein Fortschritt der Humanität, der Menschen-

rechte und des Kapitals, das auf dem Individualismus und der Steigerung der Logik der Zweckmäßigkeit basiere. Jünger lehnt diese Lesart des Fortschritts als eine optische Täuschung ab. Das Interessante an dieser Art des humanistischen Fortschrittes sei es, dass er das Gegenteil von dem erreiche, was er postulierte. Statt Wohlstand für alle soziale Spaltung; statt Weltfrieden die größte Menschheitskatastrophe. Scheinbar stecke hinter dem vom Liberalismus verfolgten Projekt ein anderer, verborgener Antrieb, der die Welt tatsächlich erfasst hat und strukturiert. Jünger sieht hier eine Macht am Werk, die entgegen der Absicht der liberalen Führungsschicht in einer dialektischen Art und Weise eine tiefe Ausbeutung des Menschen ermöglicht. Dies ist der wirkliche Fortschritt – der Fortschritt der Dynamisierung des Lebens, der Erfassung der menschlichen Lebensenergien. Diesen wirklichen Fortschritt der Dinge möchte Jünger erfassen. Ein Prüfstein für diesen tatsächlich hinter der Geschichte stehenden Fortschritt ist für Jünger der Erste Weltkrieg.<sup>104</sup> Dieser Fortschritt ist eng verknüpft mit dem Phänomen der Totalen Mobilmachung, einem Phänomen, das weltweit das erste Mal im Ersten Weltkrieg auftauchte. Kriege – so Jünger – funktionieren im 20. Jahrhundert nicht mehr wie zu Voltaires Zeiten, als der Herrscher Tausende gut Ausgebildete auf das Schlachtfeld ziehen ließ. Der Monarch, ausgestattet mit seiner *patria potestas*, erklärte eine Privatfehde und seine Untertanen mussten in seinem Namen Krieg führen. Jünger führt aus, dass jeglicher feudale Krieg, der von konservativen Kabinetten in der Geschichte geplant und durchgeführt wurde, stets nur eine *partielle Mobilisierung* der Gesellschaft benötigte. Denn Krieg wurde als Privatsache des Monarchen gesehen und obwohl der Monarch seine Untertanen für ihn selbst in die Schlacht ziehen ließ, so wusste er es gut zu vermeiden, dass der Krieg eine Angelegenheit der Gesellschaft wird. Denn je allgemeiner eine Mobilisierung wurde, desto mehr Männer standen in Waffen und desto größer wurde die Gefahr von Revolten, die sich gegen den Monarchen selbst wendeten. Jünger rekonstruiert nun – annähernd analog zu Foucault – eine Entwicklung der Moderne: »eine dynamischere Lebensauffassung«, die generell eine »[...] wachsende Umsetzung des Lebens in Energie [...]« zur Folge hat; die alten Bindungen der feudalen Gesellschaft fallen weg, das gesellschaftliche Allgemeine erscheint und damit auch zunehmend eine fortschreitende, apersonale Macht, die das Leben in Energie für die ganze Gesellschaft übersetzt.<sup>105</sup> Für eine umfassendere Mobilisierung braucht es dynamische gesellschaftliche Strukturen, die nicht anhand persönlicher Verpflichtungen, sondern aufgrund von ideologischen – oder wie Jünger sie auch bezeichnet: kultischen Verbindungen Individuen freiwillig in den großen Verwertungsapparat eintreten lässt. Jünger führt an dieser Stelle die Entwicklung bezüglich der Dynamisierung

---

<sup>104</sup> Vgl. Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930, S. 9-12

<sup>105</sup> Vgl. ebd., S. 13.

des Lebens nicht weiter aus, jedoch ist eines ganz klar: Die Totale Mobilmachung, also die Einspannung jeglicher Regung des menschlichen Lebens – egal ob an der Front oder zuhause an der Heimatfront – in die militärische Logik, ist nichts gänzlich genuin Kriegerisches, sondern ist eine Übersetzung der kalten Verwertungs-Rationalität der Moderne in die Logik des Krieges! Oder mit anderen Worten: Die Totale Mobilmachung ist die militärische Adaption des Diskurses der totalen Identität zwischen Gesellschaft und Staat, in der die alten Bindungen weggefallen sind und die unmittelbare Ausbeutung jeglichen Lebens in jedem Winkel der Gesellschaft für den großen Prozess durch raffinierte ideologische/kultische Anleitung sich entwickelt hat. Genau wie die Arbeitskraft ganzer Stände, die Kunst, die Kultur und vieles mehr, so wird auch der Krieg zunehmend vergesellschaftet.

Zwei Jahre nach dieser Schrift und in etwa bei Erscheinen des *Arbeiters* von Jünger, wird Jüngers enger Weggefährte Carl Schmitt in seinem aufsehenerregenden Essay *Der Begriff des Politischen* das Thema der Identität zwischen Staat und Gesellschaft aus staatsrechtlich-historischer Sicht aufarbeiten. In der Begründung seiner bekannten Formel »Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus«<sup>106</sup>, setzt Schmitt die bis dato geltende Vorstellung, das Politische sei identisch mit dem Staatlichen, außer Kraft. Das, so Schmitt, habe nur gelten können, solange bis zum 18. Jahrhundert dem Staatlichen noch nicht die »Gesellschaft« gegenübergestellt wurde, und die Liberalen seit jeher versuchen, die Gesellschaft sich selbst regulieren zu lassen und vor staatlichen Interventionen zu bewahren. Doch der Liberalismus selbst habe nie eine eigene Staatstheorie zu bieten gehabt, sondern habe sich historisch mit verschiedenen solcher Theorien verbunden; bspw. mit der Demokratie. Die Demokratie in Verbindung mit dem Liberalismus, so Schmitt, führe tendenziell jedoch paradoxalement selbst zum totalen Staat. Alles Staatliche, so Schmitt, werde im Liberalismus potenziell gesellschaftliche Aufgabe (Selbstregulation, Schaffung von Institutionen, Assoziationen etc.), aber in einer Demokratie werde wiederum alles Gesellschaftliche auch zumindest tendenziell staatliche Aufgabe (Volkssouveränität). Es handle sich um den problematischen Begriff der »Identität« zwischen Herrschern und Beherrschten, Regierenden und Regierten, welcher diese mögliche Übereinstimmung zwischen Demokratie und Diktatur ermögliche.<sup>107</sup> Das ist übrigens eine These, die Michel Foucault in *In Verteidigung der Gesellschaft* beinahe identisch ausarbeitet. Die souveräne Macht greift aus Gründen der Effizienz und aufgrund von Revolten und Unruhen die Demokratie auf, aber moduliert sie und führt zu einer tatsächlich totalen Kontrolle und kapillaren Steuerung der neuen Gesellschaft durch die Instrumente der lokal entstandenen

---

<sup>106</sup> Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, 2009, S. 19.

<sup>107</sup> Vgl. Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 2017.

Disziplinarinstitutionen. Diese Überkreuzung von Staat und Gesellschaft betrachtete nun Schmitt in der Geschichte des Staatsrechts. Schmitt hält fest, dass durch die liberale Demokratie ein Zustand entsteht, in dem der Staat immer mehr regeln können, aber immer weniger regeln dürfen soll. Eine paradoxe Situation, die jedoch von dieser Modulation von Demokratie durch die souveräne Macht herührt. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts habe es vor dem Hintergrund dieser paradoxen Ausgangslage in der deutschen Staatslehre eine Bewegung weg von Hegels universalem Staat hin zum totalen Staat gegeben. Ziel sei nicht mehr nur eine dialektisch-höhere Einheit zwischen Einzel- und Gemeinwillen, sondern eine tatsächliche Identität. Gesellschaft und Staat stehen sich nicht mehr gegenüber, sondern fallen zusammen. Alles Gesellschaftliche ist potenziell politisch und potenziell von Interesse des Staates. Im Namen aller muss alles veränderbar sein – Agent dieser *aller* ist der Staat. Es kommt ausgerechnet durch die liberale Demokratie zu einer Stärkung der alten souveränen Macht, die in einer Gegenbewegung durch Physiokraten und andere Liberale historisch infrage gestellt wurde. Doch im Gegensatz zum Absolutismus steht im Zentrum der Souveränität nicht mehr der einfache Glanz des Souveräns bzw. die *ratio status*, sondern das schwierige Doppelbild des Volkes. Einerseits als oberster Souverän und zugleich als zu optimierende Masse an Individuen. So zitiert Schmitt den protestantischen Staatsrechtler Rudolf Smend zustimmend, der behauptete, der demokratische Staat habe eine Entwicklung geöffnet, die Folgendes ermöglichte: »die lebendigste Durchdringung aller gesellschaftlichen Sphären durch den Staat zu dem allgemeinen Zwecke, alle vitalen Kräfte des Volkskörpers für das Staatsganze zu gewinnen.«<sup>108</sup> Ernst Jüngers These, dass der Erste Weltkrieg nur vorläufiger Höhepunkt einer weltweiten zunehmenden Entfesselung vitaler Kräfte der Völker sei, deckt sich mit Carl Schmitts Analyse des Politischen und der Geschichte des Staatsrechts. Schmitt und Jünger betrachten nur jeweils unterschiedliche Aspekte – der eine Fragen des Staatsrechts und der andere betreibt eine metaphysische Zeitdiagnose und versucht daraus Handlungsvorschläge abzuleiten. Bei beiden geht es jedoch auch (mehr oder minder unausgesprochen) darum, eine Revolution herbeizuschreiben, die den Liberalismus und das Bürgertum hinwegfegt und dem über die Welt hereinbrechenden totalen (wahlweise auch elementaren) Zeitalter endlich gerecht zu werden und sich zu rüsten.

Jüngers (zu Schmitts paralleler) Erkenntnis ist somit, dass der Erste Weltkrieg hier zwischenzeitlicher Höhepunkt einer historischen Entwicklung zunehmender Dynamisierung und Entwicklung der menschlichen Lebenskräfte ist. Ein grundlegender Unterschied zwischen Carl Schmitt und Ernst Jünger besteht nun darin,

---

<sup>108</sup> Zitiert nach: Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin: Duncker & Humblot 2009, S. 25.

dass für Schmitt der für beide Denker paradigmatische Begriff des Krieges im Gegensatz zu Ernst Jünger keine Folge einer Anthropologie des reinen Kriegertums ist. Krieg ist für Schmitt ein historisch-existentieller Grenzbegriff, der konstitutiv für kollektives politisches Handeln ist und bei dem die Bereitschaft der Akteure zumindest theoretisch bis zum Äußersten zu gehen – der physischen Vernichtung des Feindes –, gegeben sein muss, um das begriffliche Kriterium zu erfüllen, die Schwelle des Politischen zu überschreiten. Schmitt denkt jedoch vom Frieden aus – »Kriege werden geführt, um Frieden zu schließen«<sup>109</sup> und die existentielle Drohung mit dem Kriege konstituiert und strukturiert das Feld des Politischen. Ernst Jünger hingegen bekräftigt noch am Tage nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in einem Radiointerview und Streitgespräch mit dem Schmitt-Schüler Paul Adams eine anders gelagerte Sichtweise, die er in *Der Kampf als inneres Erlebnis* schon ausgeführt hatte: »[D]er Mensch sei nicht auf den Frieden angelegt«<sup>110</sup> und der Krieg sei somit eine anthropologische Notwendigkeit. Während Schmitts Begriff des Krieges also von der das Politische begründenden, existenziellen »Dezision« ausgeht, so bleibt auch bis zum Ende der Weimarer Republik Jüngers Kriegsbegriff anthropologische Grundkonstante des vitalen Lebens. Diese Haltung kommentiert Schmitt wiederholt ablehnend. Schmitt trennt seine politisch-dezisionistische Perspektive ab von Jüngers *agonaler* Perspektive.<sup>111</sup>

Im Krieg selbst brachte dies die neuartige Erscheinung der Totalen Mobilmachung mit sich.

»Neben den Heeren, die sich auf den Schlachtfeldern begegnen, entstehen die neuartigen Heere des Verkehrs, der Ernährung, der Rüstungsindustrie, – das Heer der Arbeit überhaupt. In der letzten, schon gegen Ende dieses Krieges angedeuteten Phase, geschieht keine Bewegung, und sei es die einer Heimarbeiterin an ihrer Nähmaschine, mehr, der nicht eine zum mindesten indirekte kriegerische Leistung innenwohnt. In dieser absoluten Erfassung der potentiellen Energie, die die kriegführenden Industriestaaten in vulkanische Schmiedewerkstätten verwandelt, deutet sich der Anbruch des Zeitalters des vierten Standes vielleicht am sinnfälligsten an, sie macht den Weltkrieg zu einer historischen Erscheinung, die an Bedeutung der französischen Revolution zum mindesten ebenbürtig ist.«<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Høibraaten, Helge: Carl Schmitt, Henrik Ibsen und die Politische Theologie. Die Kronprätdenten, Kaiser und Galiläer und die Lehre vom Dritten Reich, in: Faber, Richard/Høibraaten, Helge (Hg.): Ibsens »Kaiser und Galiläer«. Quellen – Interpretationen – Rezeptionen, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 245.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Vgl. hierzu Schmitt, Carl: Staat, Grossraum, Nomos, Berlin: Duncker & Humblot 1995.

<sup>112</sup> Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930, S. 14.

Während die tatsächliche Kriegsarbeit und die Fabrikarbeit Ausdruck des aktiven Arbeitstypus sind, so stellt Jünger hier eine Rangordnung auf, in der die »passive Arbeit« mindestens eine ebenso wichtige Rolle spielt. In seinem Konzept der Arbeit steht die für den liberalen Bürger entfremdende Grunderfahrung der Mass – die *passive Arbeit*. Es geht um die Grunderfahrung, nur noch funktional über Reklame und moderne Medien, behavioristisch auf Ziffern und bunte Lichter im Straßenverkehr zu reagieren.<sup>113</sup> Der aktive Arbeitertypus, der sich bspw. in den Stoßtrupps des Weltkrieges finden wird, ist überhaupt erst möglich durch diese innere und äußerliche Bearbeitung des Menschen durch die Vermassung. Diese Massenkultur ist für Jünger Ausdruck der größeren Wirkung der Gestalt des Arbeiters, welche in anderen Arbeitsbegriffen, die seinerzeit diskutiert wurden, fälschlicherweise außer Acht gelassen wurden. Arbeit ist nicht nur materialistisch und soziologisch zu fassen, sondern Arbeit ist eine totaler »Jahrhundertprozess«, der ganz tief in allen Ebenen des Lebens Einzug gehalten hat.<sup>114</sup> Das Konzept der passiven Arbeit in Form der manipulativen Massenkultur ist ein Topos, welches übrigens Adorno und Horkheimer 1947 in der *Dialektik der Aufklärung* »sehr kritisch, aber auch mit einer Mischung aus Abscheu und Faszination«<sup>115</sup> aufgreifen werden. Interessant ist für Harro Segeberg an dieser Stelle, dass man in Adornos und Horkheimers Kritik »glaubt [...] bis zur Wahl der Metaphern hinein immer noch Jünger zu hören«.<sup>116</sup> Jünger bezeichnet diesen Jahrhundertprozess wie schon ausgeführt als Totale Mobilmachung, welche nichts anderes als ein Prozess der Vertiefung des Phantasmas der Moderne ist: des vollendeten Zugriffs der Macht auf die vitalen Kräfte des Lebens durch passive und aktive Arbeit.<sup>117</sup>

»Um Energien von solchen Ausmaßen zu entfalten, genügt es nicht mehr, den Schwertarm zu rüsten, – es ist eine Rüstung bis ins innerste Mark, bis in den feinsten Lebensnerv erforderlich. Sie zu verwirklichen, ist die Aufgabe der totalen Mobilmachung, eines Aktes, durch den das weit verzweigte und vielfach differenzierte Stromnetz des modernen Lebens durch einen einzigen Griff am Schaltbrett dem großen Strome der kriegerischen Energie zugeleitet wird.«<sup>118</sup>

Der Schwertarm kann als eine Anspielung auf Thomas Hobbes' übermächtigen Leviathan gelesen werden. Auf dem Titelblatt des Buches *Leviathan* von Hobbes findet

<sup>113</sup> Vgl. Segeberg, Harro: Technikverwachsen. Zur »organischen Konstruktion« des »Arbeiters« bei Ernst Jünger, in: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard/Sprengel, Peter (Hg.): *Faszination des Organischen. Konjunkturen einer Kategorie der Moderne*, München: Iudicum 1995, S. 217ff.

<sup>114</sup> Vgl. ebd., S. 220.

<sup>115</sup> Ebd., S. 219.

<sup>116</sup> Ebd., S. 219.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 211-230.

<sup>118</sup> Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Jünger, Ernst (Hg.): *Krieg und Krieger*, Berlin: Mittler 1930, S. 14.

sich ein Bild dieses Leviathan. Zu sehen ist der absolute Herrscher mit einer Krone auf dem Kopf, der über die Ländereien, die Städte, die Stände und die Bewohner herrscht. Der absolute Herrscher, der über dem Reich thront. Bezeichnend ist, dass sein Körper bei genauerem Hinsehen aus den vielen Körpern seiner Untertanen besteht, die dem Gesellschaftsvertrag eingewilligt haben. In der rechten Hand hält er das Schwert und in der linken hält er den Krummstab – also die Zeichen für die weltliche und die geistliche, spirituelle Macht. Jünger nutzt dieses Bild des Schwertarmes in seinem Beitrag sicherlich bewusst. Jünger wollte hier eine Entwicklung der Moderne andeuten. Hobbes versuchte seinerzeit – so hat Foucault *In Verteidigung der Gesellschaft* erläutert – den absolutistischen Staat als eine (auf geometrischer Basis der Körper bestehende) Konstruktion zum Wohle aller, egal ob nun wirklich jeder zugestimmt hat oder nicht, zu rechtfertigen. Diese Argumentation richtete sich gegen die Revolutionäre im England des 17. Jahrhundert. Doch losgelöst von dieser Frage hat Hobbes für die politische Theorie einen entscheidenden Analyserahmen vorgelegt. Hobbes ging es mit seinem Gesellschaftsvertrag um eine mechanistisch-anthropologische Rechtfertigung des großen Automaten, der Souveränität, des Rechts des Schwertes in Zeiten der zunehmenden *Freiheiten*. Es ging ihm darum, die unbedingte Souveränität des Staates im Wohle aller anzusiedeln. Ein zutiefst modernes Unterfangen. Rudolf Augstein hat in einem treffenden Essay über Hobbes' Leviathan formuliert:

»Für die Vorstellung des Staates als eines Kunstprodukts menschlicher Berechnung hat Hobbes den entscheidenden Schritt getan. Der ›große Mensch‹, der Staatslenker als handelnde Maschine, war für immer vorgestellt. Nötig war nun nur noch, auch den kleinen Menschen, das Individuum als ›homme machine‹ vorzustellen, was die Philosophen zwischen Hobbes und Foucault [Kursivierung N. A.] gründlich besorgt haben.«<sup>119</sup>

Das ist ein interessanter Gedankengang von Rudolf Augstein. Hobbes stellte die überlebensgroße Maschine des Souveräns in den Dienst der Berechnung und Mehrung des Gemeinwohls. Einen Faden, den auch Rudolf Smend und Carl Schmitt aufgegriffen haben, wie ich oben gezeigt habe. Worauf nun »die Philosophen zwischen Hobbes und Foucault« aufmerksam machen, ist, dass diese Konstruktion des Wohls der Gemeinschaft im Bann der Souveränität nun einen spiegelbildlichen Prozess der Konstruktion des modernen Menschen, der ›homme machine‹ zur Folge hat. Dem mechanistischen Souverän steht seither das mechanistisch verstandene Körper-Individuum gegenüber. Die Macht des Schwertes des Leviathans basiert auf der Lebenskraft des Körper-Individuums. Michel Foucault, Carl Schmitt und Ernst Jünger gehören dieser Aufzählung Augsteins an. Sie sind Denker, die

---

<sup>119</sup> Augstein, Rudolf: Hobbes und wir, in: Der Spiegel 2, 1983, S. 137.

sich mit dem Zusammenhang der kleinen *homme machine* mit der großen Maschine der *ratio status* beschäftigen. Sobald der große Souverän als Kunstprodukt der menschlichen Berechnung für das Wohl aller vorgestellt ist, kann die Dialektik der Aufklärung überhaupt erst beginnen. Das Wohl des Einzelnen, die Freiheit, die Gerechtigkeit, der ewige Friede sind alles Kategorien, die im Laufe der nächsten Jahrhunderte scheinbar bruchlos in die Hand einer *ratio status* gelegt werden, die am langen Ende doch ein Schwert in der Hand trägt. Im Namen des Wohles jedes Einzelnen wird im Auftrag der Souveränität das einzelne Leben dynamisiert und mobilisiert – für das Wohl des Einzelnen wird der Einzelne immer tiefer in einen Arbeitsprozess hineingezogen. Und all diese Arbeit – unter dem Vorwande des Wohls jedes Einzelnen – führt doch am Ende zum Erstarken des bedrohlichen Schwertarms, weil alle anderen gestärkten Körperteile doch auch wieder zur allgemeinen Kräftigung des Souveräns führen. Worauf Jünger aufmerksam machen will, ist diese Dialektik der Aufklärung, die die Würde des Einzelnen an erste Stelle stellt, jedoch beim Absichern dieser Würde wieder auf Hobbes' Souverän zurückgreift, der den Einzelnen in seine Maschine einspannt und den Einzelnen so selbst auch zur Maschine macht.<sup>120</sup> Und diese Gesamtmaschine ist darauf ausgerichtet, sich selbst stets weiter zu stärken – und das zeigt sich letztendlich in der zunehmenden Dynamisierung des Lebens, welche sich im Frieden in der totalen Arbeitsgesellschaft und im Krieg in der Totalen Mobilmachung zeigt. Vor diesem Hintergrund der Dialektik der Aufklärung, so Jünger, wird auch klar, dass der Unterschied zwischen Kapitalismus und Sozialismus letztlich keinerlei wirklichen Widerspruch bedeutet, sondern beide – unter verschiedenen Vorzeichen vielleicht – Ausdruck desselben Fortschritts des Zugriffes der Macht über das Leben bedeuten. Sie sind beide »zwei Seiten der großen Kirche des Fortschrittes, die sich hier vertragen und dort in erbittertem Kampfe stehen«.<sup>121</sup>

Der Krieg wird – wie alles andere zunehmend auch – ein gigantischer Arbeitsprozess der Gesellschaft. Diese Totale Mobilmachung unter der De-facto-Diktatur Erich Ludendorffs im Ersten Weltkrieg stellt eine extreme Form des Ausnahmestands dar. Es handelte sich um eine Mobilisierung der Kräfte, wie es sie vorher noch nicht gegeben hatte: Die Änderung der Geldwährung, die Rationierung der Rohstoffe und Lebensmittel, die rechtliche Überführung des Arbeitsverhältnisses in das Militärverhältnis, die Pflicht zum Zivildienst, die Bewaffnung der Handels schiffe sowie die beinahe unbegrenzte Ausdehnung der Macht des Militärs stellten eine totale Verfügbarkeit der menschlichen Produktivkräfte unter den Staat dar, den es bis dato nicht gegeben hatte. Jüngers Ziel, eine Erklärung für den verlorenen Krieg zu geben, hängt dann auch mit dieser Totalen Mobilmachung zusammen.

<sup>120</sup> Hier knüpft Michel Foucaults *Überwachen und Strafen* eins zu eins an.

<sup>121</sup> Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930, S. 27.

men. Seiner Meinung nach ist es der deutschen Führung misslungen, eine *Sprache des Fortschritts* zu sprechen, die es diskursiv gewährleisten hätte können, wirklich effizient alle Lebensbereiche, alle politischen Lager und sozialen Bereiche total zu mobilisieren. Denn entscheidend sind die ideologischen und kultischen Momente, die Menschen diskursiv einbinden in das System. Und genau das sei dem Deutschen Reich nicht so gelungen wie den westlichen Alliierten. Daher, so Jünger, konnte die Mobilmachung technisch gesehen nicht ganz an ihre Grenzen getrieben wurde. Hintergrund sind für ihn die veralteten Herrschaftsstrukturen des deutschen Kaiserreichs gewesen. So sei es kein Wunder, dass ausgerechnet die amerikanische Demokratie, die im Gegensatz zum alten Preußen sogar kein Militärstaat war, die Mobilisierung besser gewährleisten konnte als das Deutsche Reich. Denn es ging nicht um die militärische Tradition einiger Bevölkerungsteile, sondern um das universale Moment eines Arbeitsprozesses, zu dessen Teil der Krieg des 20. Jahrhunderts sich entwickelt hatte. Hier nun schließt sich auch der Kreis mit den Ausführungen Carl Schmitts zu den totalitären Tendenzen der liberalen Demokratie. Die Vereinigten Staaten konnten schlicht und ergreifend auf mehr vitale Lebenskraft zugreifen, weil eine Demokratie zur Dynamisierung von Massen *per se* strukturell geeignet ist. Und der demokratische Universalismus, der in Friedenszeiten schon für bestimmte Werte Massen mobilisieren kann und zur Lebenskraft der Menschen somit besser Zugang hat, ist auch im Krieg eher in der Lage, total zu mobilisieren.<sup>122</sup> Entscheidend ist, dass diese Mobilisierung im Einklang steht mit dem Diskurs des Fortschrittes. Ansonsten kann sie nicht möglichst alle Bevölkerungsteile ansprechen und in diese Mobilisierung einbinden. Jünger argumentiert nun am Beispiel des Ersten Weltkrieges, dass das Deutsche Reich eben den Krieg nicht *militärisch*, sondern wegen mangelnder Totaler Mobilmachung verloren habe. Weil große Bevölkerungsteile ideologisch nicht erreicht werden konnten. Schon allein der Kriegsgrund auf den beiden Seiten sei hier sehr aufschlussreich. Während das Deutsche Reich und die Habsburger Monarchie aufgrund der Verletzung des dynastischen Prinzips (dem Fürstenmord von Sarajevo) in den Krieg zogen und als Begründung nutzen konnten, so kämpfte Frankreich in Selbstverteidigung und gemeinsam mit Großbritannien und später den USA im fortschrittlichen Auftrag der Werte des Völkerrechts (Neutralität Belgiens) und für die Werte der Französischen Revolution. Es lief darauf hinaus, dass die westlichen Alliierten einen »Kreuzzug« im Namen des Fortschritts führten, während das Deutsche Reich und Habsburg (zumindest vordergründig) für die Fortschritts-ferne Reaktion kämpften. Die tiefe Dynamik für eine Totale Mobilmachung konnte in Deutschland nicht entfesselt werden, weil schon die Begründung dieses Krieges der Fortschrittdynamik entgegengestanden habe.<sup>123</sup> Während die westlichen Alliierten zur Begründung ihrer To-

<sup>122</sup> Vgl. ebd., S. 16ff.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., S. 18f.

talen Mobilmachungen sich auf der richtigen Seite der Geschichte des Fortschritts befanden und völkerrechtliche Verträge zu schützen vorgaben, sprach Reichskanzler Bethmann-Hollweg in reaktionärer Manier im Zusammenhang mit der missachteten Neutralität Belgiens von einem »Fetzen Papier«.<sup>124</sup> Jünger weist auf den Zusammenhang hin, dass ein Reich, das im 20. Jahrhundert für den Fortschritt mobilisieren will, bei Verträgen, dem Urmeter des modernen Liberalismus, nicht einfach von einem Fetzen Papier sprechen kann – im Absolutismus zerreiße man Verträge, im Liberalismus, so Jünger, lege man sie aus! Deutschland habe versagt, seine Sprache für die Totale Mobilmachung im Rahmen dieses Geistes der Zeit zu sprechen. Der deutsche Begriff der »Kultur« habe nichts so Fortschrittliches wie es bspw. »civilisation« im angelsächsischen Raum habe.<sup>125</sup>

Jünger befindet sich mit seinem Beitrag *Die totale Mobilmachung* im Trend dieser Nachkriegszeit. Typisch für einen nationalistischen und revolutionären Vertreter seiner Zeit, stellt er sich nicht die Frage nach dem Sinn bzw. Unsinn des letzten Krieges, sondern er versteift sich auf den Fakt der Niederlage und was man daraus lernen könne. Es kommt auch nicht von ungefähr, dass Jünger und seine Co-Autoren vom Ersten Weltkrieg sprechen. Schon in seinen *Stahlgewittern* und in *Der Kampf als inneres Erlebnis* folgert er aus den Entwicklungen der Moderne, dass dieser Krieg zwangsläufig nur der Auftakt zu weiteren Ausbrüchen elementarer Gewalt sein könne. Bei Ernst Jünger selbst findet man nur mystische, kryptische Begründungen, die nicht präzise angeben, woher diese Gewissheit röhrt, dass sich nun ein Zeitalter der zunehmenden Steigerungen dieser elementaren Ausbrüche anbahne. Ernst Jüngers Bruder Georg-Friedrich, dessen Beitrag zum Sammelband 1930 auch den Namen *Krieg und Krieger* verleiht, führt diesen Zusammenhang explizit aus. Für ihn gibt es einen intrinsischen Zusammenhang zwischen einer zunehmenden Macht über das Leben, die sich in der Entwicklung des Kapitalismus gezeigt habe, und dem Vernichtungskrieg des 20. Jahrhunderts. Das Scharnier ist der Imperialismus. Hier zeigt sich eine Analogie zu Lenins These in *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, in dem Lenin argumentiert, dass kurz vor dem Ersten Weltkrieg der wirtschaftliche Weltmarkt vollendet worden sei und internationale Trust-Monopole mit Staaten im Hintergrund nun beginnen, die Verteilung der Weltressourcen infrage zu stellen, eine total aufgeteilte koloniale Welt immer wieder neu aufzuteilen. Das Kräfteverhältnis zwischen den neuen imperialistischen Kräften kann damit nicht dauerhaft stabil sein. Zeiten des Friedens

---

<sup>124</sup> Vietsch, Eberhard von: Bethmann Hollweg. Staatsmann zwischen Macht und Ethos, Boppard am Rhein: Boldt 1969, S. 193.

<sup>125</sup> Vgl. Jünger, Ernst: *Die totale Mobilmachung*, in: Jünger, Ernst (Hg.): *Krieg und Krieger*, Berlin: Mittler 1930, S. 20f.

werden somit zu Atempausen zwischen den imperialen Kriegen.<sup>126</sup> Im Vorwort zur deutschen Ausgabe schreibt Lenin:

»Im Büchlein wird der Beweis erbracht, daß der Krieg von 1914-1918 auf beiden Seiten ein imperialistischer Krieg (d.h. ein Eroberungskrieg, ein Raub- und Plünderungskrieg) war, ein Krieg um die Aufteilung der Welt, um die Teilung und Neuverteilung der Kolonien, der ›Einflußspähren‹ des Finanzkapitals usw.

[...]

Der Kapitalismus ist zu einem Weltsystem kolonialer Unterdrückung und finanzieller Abwürgung der großen Mehrheit der Bevölkerung der Erde durch eine Handvoll ›fortgeschrittenen‹ Länder geworden. Und in diese ›Beute‹ teilen sich zwei, drei weltbeherrschende, bis an die Zähne bewaffnete Räuber (Amerika, England, Japan), die die ganze Welt in ihren Krieg um die Teilung ihrer Beute mit hineinziehen.

[...]

Dutzende Millionen von Leichen und Krüppeln, die der Krieg hinterließ – ein Krieg, der darum geführt wurde, ob die englische oder die deutsche Gruppe von Finanzräubern einen größeren Teil der Beute erhalten soll [...].«<sup>127</sup>

Im Stadium des Imperialismus entstehen zunehmend Unwuchten im Weltwirtschaftssystem, die Lenin in der unterschiedlichen Entwicklung der realwirtschaftlichen Produktionsverhältnisse (bspw. der unglaublichen Steigerung der Stahlproduktion in Deutschland gegenüber England zwischen 1870 und 1914) gegenüber den Entwicklungen der Konzentration des Finanzkapitals in den Händen Weniger, die eher hinter England und den USA standen (v.a. englische und französische Millionäre). Monopolkartelle eignen sich ganze periphere Landstriche innerhalb kürzester Zeit an, um diese zu industrialisieren (Lenin dient hier die Statistik des Eisenbahnbaus im Zentrum und in der Peripherie der Weltwirtschaft als Quelle) und dadurch außerhalb der schon hochentwickelten Zentren hohe Profite als Finanzkapital anzuhäufen. Parallel dazu endet die Verteilung der Kolonialgebiete und das Abstecken von Hegemonie-Gebieten der Staaten. Wie anders als durch Gewalt, so fragt Lenin, könnten diese Unwuchten zwischen den Nationen (bzw. zwischen den Monopolisten und den Nationalstaaten) aufgelöst werden? Der Erste Weltkrieg ist daher für Lenin der Auftakt zu einer Reihe an imperialistischen Kriegen um die nationale Hegemonie im Weltfinanzkapitalismus, das durch innere »Fäulnis« zwischen »parasitären« Monopolstrukturen, Rentiermentalität west-

---

<sup>126</sup> Vgl. Lenin, Vladimir Il'ič: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, Moskau: Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1945.

<sup>127</sup> Ebd., S. 5ff.

licher Bourgeoisien und Abschöpfungs- und Verschuldungsstrukturen in den Kolonialstaaten gezeichnet ist.<sup>128</sup>

Auch Georg-Friedrich Jünger kommt zu derselben Schlussfolgerung. In einer Verkehrung des Sprichwortes von Heraklit meint er: »Friedenszustände nämlich sind jene Zustände, in denen der Krieg latent ist. Der Friede ist der Vater des Krieges [...].«<sup>129</sup> Georg-Friedrich Jünger leitet, wie Lenin auch, die Notwendigkeit einer bevorstehenden Abfolge an Kriegen aus der wirtschaftlichen Entwicklung ab, die sich im vorangegangenen Jahrhundert zugespitzt hat. Alles sei in dynamische Bewegung geraten, der Zahn der Zeit bestehe in der Dynamisierung des Lebens. Der Erste Weltkrieg, so bestärkt Georg-Friedrich Jünger, ist eins zu eins Ausdruck des Schlachtrufs des Kapitalismus generell: »Konzentration aller Energie! Zentralisation! Rationalisierung aller Produktionsvorgänge! Intensivierung! Normung!«<sup>130</sup> Die interessante Wendung nun besteht bei Georg-Friedrich aber auch beim Ernst Jünger des *Arbeiters* darin, dass im Gegensatz zu Lenin nicht die innere Notwendigkeit des Kapitalismus in seiner imperialistischen Phase diesen kriegerischen Schlachtruf vorgibt. Die Ökonomie ist nicht das alles Determinierende. Nein, hinter diesen Entwicklungen steht letztlich eine vitalistische Lebensmacht, die nichts mit der Ökonomie zu tun hat, sondern eine strategische Kraft darstellt, welche die zunehmende Ausbeutung der Lebenskräfte aus der Vitalität des Lebens selbst heraus begründet. Georg-Friedrich und Ernst Jünger (sowie wohl auch Carl Schmitt) erkennen diese Lebensmacht in der Geschichte der Moderne, des Staatsrechts, der Staatsräson, in der Entstehung des Politischen, des Fortschritts, des Kapitalismus und in ihrem Kristallisierungseignis des Ersten Weltkriegs und der dortigen Totalen Mobilmachung. Ganz konkret dazu schreibt Georg-Friedrich Jünger:

»Eisenbahnen, Flugzeuge, Kriegsschiffe, Untergrundbahnen, Hochspannungsleitungen, Kraftwerke sind nicht deshalb geschaffen, weil sie Instrumente einer höheren Ökonomie darstellen. Sie sind Erscheinungen und Mächte eines Lebens, sie rüsten, schützen, stärken es, und erst deshalb, weil sie es tun, kommt ihnen wirtschaftliche Bedeutung zu. Eine solche Bedeutung gewinnt heute alles, was geeignet ist, die Bewegung zu steigern, was brauchbar ist, das unablässige wachsende Quantum der Arbeit zu bewältigen, was Kraft erspart, um die Leistung zu erhöhen und den ungeheuren Verzehr der Energien fördert.

[...]

Das Expansive dieser planetarischen Aktion tritt ins Bewußtsein; der imperiale Zug, den sie trägt, wird sichtbar. Das Phänomen, das ihr zugrunde liegt, entzieht sich der Analyse; es gibt keine Antwort auf die Frage, warum alles das geschieht.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 62-105.

<sup>129</sup> Jünger, Georg-Friedrich: Krieg und Krieger, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930, S. 58.

<sup>130</sup> Ebd., S. 66.

Wohin aber führt es? Wer spürt nicht, daß sich hier etwas außerordentlich Drohendes vorbereitet; wen röhrt nicht die Ahnung an, daß sich neue Entscheidungen nahen, die in einer Epoche der Entfesselung aller Kräfte vernichtend zu werden drohen, Entscheidungen, die so endgültig und unwiderruflich sind, daß keine Zeit mehr zu verlieren ist bis zu dem Termin, an dem ihr Eintritt erfolgt.«<sup>131</sup>

Hinter der Dynamisierung der Arbeit, die ein imperiales System hervorruft, welches zwangsläufig zu imperialen Kriegen führen wird, stecken am langen Ende keine ökonomischen Zwänge, die auch kein wissenschaftlicher Sozialismus ans Tageslicht bringen könnte. Was hier geschieht, entzieht sich der oberflächlichen Zweckrationalität und ist ein tiefergehender Prozess der Dynamisierung der Lebenskräfte des Menschen. Weder Ernst noch Georg-Friedrich Jünger geben an dieser Stelle in diesem Sammelband Auskunft über den genauen Hintergrund dieses metaphysischen Abrollens einer Entwicklung mit planetarischen Auswirkungen. Worauf beide jedoch hinweisen, ist die Entwicklung, dass die technologischen und sozialen Entwicklungen, die im Fortschrittsglauben des Liberalismus des 19. Jahrhunderts als eine Art fortschreitende »Zivilisierung« gedeutet wurden, eher als eine dynamischere Ordnung der Kräfte des Lebens verstanden werden müssen, welche *per se* weder friedlich noch kriegerisch ist. Sondern es gilt, dass durch die zunehmende Ordnung und Dynamisierung aller Kräfte des Lebens jeder elementare Konflikt zu einer höllischen Materialschlacht mutieren muss, da jeder Krieg auf der Höhe der technologischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft geführt wird. Der Krieg der Zukunft wird jedoch auch stets ein totaler sein, weil die Gesellschaft auch im Friedenzustand eben eine *totale Arbeitsgesellschaft* geworden ist. Ernst Jüngers Ziel ist es zu zeigen, dass die westlichen Alliierten den Krieg gewannen, weil sie es besser geschafft haben, diesen metaphysischen Prozess der Dynamisierung des Lebens durch eine Sprache des Fortschrittes zur Mobilisierung der Massen für den Arbeitsprozess des Krieges nützlich zu machen. Ohne nun auf all seine teilweise nicht ganz nachvollziehbaren Schlüsse für die Mobilisierungen für das »geheime Deutschland«<sup>132</sup> und seine romantisch-nationalistischen Ausführungen über das »tiefere Deutschland«, für das man gerne gestorben sei,<sup>133</sup> einzugehen, so ist doch das Entscheidende für die vorliegende Arbeit: Der liberalen Aufklärung liegt eine Dialektik zugrunde. Die Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in Verbindung mit dem Zweckrationalismus des Kapitals führten zu genau gegenteiligen Resultaten. Denn hinter der Prosa der Aufklärung steckt eine »Macht über das Leben«, welche durch eine Neuordnung der Gesellschaft die Lebenskräfte der Menschen dynamisiert und dem großen Triebwerk der Moderne zuführt. Dabei

<sup>131</sup> Ebd., S. 67.

<sup>132</sup> Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930, S. 28.

<sup>133</sup> Vgl. ebd., S. 29.

handelt es sich um eine apersonale Macht, deren Herkunft nicht näher bestimmbar ist. Es gibt jedoch einige Hinweise dafür, dass diese Lebensmacht, die Jünger hier zum Ende seiner völkisch-nationalrevolutionären Phase noch nicht näher ausführt, irgendwie aus dem Leben selbst hervortritt. Jünger befindet sich, das merkt man deutlich, im Übergang von seiner völkisch-nationalistischen Phase hin zu einer Analyse planetarischer Prozesse der Arbeitsgesellschaft.

Für sich fasst Jünger den Gedankengang seines Textes auf Seite 22 am besten zusammen:

»Die totale Mobilmachung als Maßnahme des organisatorischen Denkens ist nur eine Andeutung jener höheren Mobilmachung, die die Zeit an uns vollzieht. Dieser Mobilmachung wohnt eine eigene Gesetzmäßigkeit inne, mit der das menschliche Gesetz, wenn es wirksam sein soll, parallel laufen muß.«<sup>134</sup>

Es gibt eine »höhere Mobilmachung«, eine metaphysische Gesetzmäßigkeit, die charakteristisch ist für die Moderne. Wenn »wir« ihrem Geheiß nicht folgen, werden wir untergehen. Deutschland müsse sich wappnen für dieses neue elementare Zeitalter. Dieser Krieg würde nicht der letzte werden, sondern sei nur Auftakt gewesen für eine Reihe weiterer planetarischer Schlachten. Klar ist Jüngers Schrift in erster Linie eine Zeitdiagnose – doch diese Diagnose verrät eine beinahe totale Dringlichkeit, sich zu wappnen, sich den metaphysischen Gesetzmäßigkeiten der Epoche zu unterwerfen und sich dem totalitären Staat zu unterwerfen. Recht offen spricht Jünger das zu Beginn seines Textes an, als er über die versuchte Totale Mobilmachung im Deutschen Reich schreibt:

»Dennoch wurden, trotz der ebenso grandiosen wie furchtbaren Schauspiele der späten Materialschlachten, in denen das menschliche Organisationstalent seine blutigen Triumphe feierte, die letzten Möglichkeiten noch nicht erreicht. Sie sind, selbst wenn man sich auf die Betrachtung der rein technischen Seite dieses Prozesses beschränkt, auch nur zu erreichen, wenn das Bild des kriegerischen Vorganges schon in die Ordnung des friedlichen Zustandes vorgezeichnet ist.«<sup>135</sup>

Den allzu bürgerlichen Freiheiten weiterhin zu frönen, das heißt letztlich das Ge- bot der Stunde nicht verstanden zu haben: die Totale Mobilmachung nicht mehr als Ausnahme zu sehen, sondern zur Regel zu machen, wenn man nicht untergehen will. Letztlich steckt hierin die Vorstellung eines totalitären Staatssystems, das alle gesellschaftlichen Teile und Funktionen für sich in Besitz genommen hat und die Hierarchien und die Nützlichkeitslogik des Militärs auf die ganze Gesellschaft ausdehnt. Das ist Jüngers Appell – gestützt auf seiner Zeitdiagnose einer al-

---

<sup>134</sup> Ebd., S. 22.

<sup>135</sup> Ebd., S. 15.

les Rückständige verschlingenden, zunehmenden Dynamisierung der Lebenskräfte um jeden Preis.

### 6.2.6 Exkurs: Ungeahnte Parallelen mit Walter Benjamin

Noch im Jahr 1930 rezensiert Walter Benjamin, der prominente Linke der Weimarer Republik, den Sammelband *Krieg und Krieger*. Benjamin kritisiert freilich den Sammelband und die Autoren sehr scharf. Wegen ihrer Rede über den »ewigen Krieg«, den »Krieg als Vater aller Dinge« und in ihrer emblemhaften, teilweise undurchdachten und unterkomplex wirkenden Nationalismen bezichtigt Benjamin sie eines »lasterhaften Mystizismus«. Der Versuch, den Weltkrieg in Lettern des Heldenhaften zu beschreiben, bezeichnet er vor dem Hintergrund des von den Autoren völlig außen vor gelassenen Gaskriegs, der ja nichts mehr Heldenhaftes zulässt als »knabenhafte Verschwärmttheit«. Rundweg bezeichnet er die gesamte Kriegstheorie, die von den Autoren zu etablieren versucht wird, als zweifelhaften Versuch, »Thesen des l'Art pour l'Art auf den Krieg« zu übertragen.<sup>136</sup> »Falsche re Töne«, »ungeschicktere Gedanken« und »taktlose Worte« als die Rede vom »zu unedlem Geblüt«, das teilweise an der Front gewesen sein soll, von ewigem Helden-tum und von mystischen Wiederauferstehungen archaischer Kämpfer könne man gar nicht zu Papier bringen, so Benjamin. Das sei nicht nur dünnes Denkprodukt, das lediglich die Herrschaft einer kleinen neu-nationalistischen Kaste ehemaliger Frontsoldaten zu einer Übernahme der Macht verhelfen solle. Auch wenn die Autoren im Namen eines »ewigen Deutschlands« und freiwilliger Frontsoldaten des Weltkriegs schrieben, so sei ihr Insistieren auf die Tugenden der Stärke, der Härte und der Verschlossenheit vielmehr Ausdruck eines Aufrufs zu einer faschistischen Klassenherrschaft:

»Was sich hier unter der Maske erst des Freiwilligen im Weltkrieg, dann des Söldners im Nachkrieg, heranbildete, ist in Wahrheit der zuverlässige faschistische Klassenkrieger, und was die Verfasser unter Nation verstehen, eine auf diesen Stand gestützte Herrscherklasse, die niemanden und am wenigsten sich selber Rechenschaft schuldend, auf steiler Höhe thronend, die Sphinxzüge des Produzenten trägt, der sehr bald der einzige Konsument seiner Ware zu sein verspricht.«<sup>137</sup>

Dass diese Gruppe von Autoren vom »ewigen Krieg« sprechen würden und mit einem unterkomplexen Nationalismus und irrationalen, mystischen Gefühlen einen solchen ewigen Krieg begründeten, ist für Benjamin kein Wunder. Es handle sich

---

<sup>136</sup> Vgl. Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 240.

<sup>137</sup> Ebd., S. 248.

um den Reflex einer faschistischen Clique an Menschen, die nichts anderes kenne als den Krieg. Sie kenne den Frieden nicht. Daher wolle sie den Krieg aufrechterhalten. Der Krieg, so Benjamin, sei der Niedergang des Deutschen Idealismus durch einen »Sklavenaufstand der Technik« über den menschlichen Geist. Die faschistischen Klassenkämpfer hätten das erkannt – etwas, das Benjamin am Buch *Krieg und Krieger* ja in der Tat schätzt. Ebenso schätzt er die Charakterisierung Jüngers der aktuellen Wirklichkeit als einer total mobilgemachten Wirklichkeit. Die soziale Realität des deutschen Idealismus, das bürgerliche Regime sei nicht fähig gewesen, die riesenhaften technischen Potenziale konstruktiv für die Menschheit einzusetzen, sondern habe versucht, die (menschliche) Natur von der Technik zu separieren. So beginnt Benjamin seine Rezension mit einem Bericht des royalistischen und anti-semitischen Schriftstellers Léon Daudet über den Pariser Autosalon, der für Benjamin wie folgt zusammenfassbar sei: »L'Automobile c'est la guerre.«<sup>138</sup> Diese interessante Verknüpfung des Automobils – als Platzhalter für die technischen Alltagsrevolutionen – mit dem Krieg greift Benjamin auf und folgt dieser Aussage mit der Feststellung, dass die soziale Wirklichkeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht reif gewesen sei, »die Technik sich zum Organ zu machen, [und] daß die Technik nicht stark genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen«.<sup>139</sup> Hierin liege auch der Grund für den Ausbruch des Krieges und das grundsätzliche Problem im imperialistischen Zeitalter. Jünger, hierin bestärkt Benjamin ihn, habe zwar dieses Grundproblem der Moderne, das in der Vermittlung zwischen (menschlicher) Natur und Technik liege, erkannt. Aber wahr sei auch, dass er mit seinen Weggefährten eine allzu mystische und unterkomplexe Antwort gebe: und zwar den Triumph der Technik über die Natur in der Materialschlacht und die vermeintliche heroische Selbstaffirmation des faschistischen Klassenkämpfers. Die Schöpfung in der Zerstörung zu sehen, die Vernunft im *Rasenden Roland*, die Freiheit in der Überwindung des Körpers, die Verbundenheit mit dem »tiefen Deutschland« durch die Akzeptanz der technischen Notwendigkeit des Krieges – all das sei eine falsche Antwort auf ein richtig erkanntes Problem. Die Lösung des Problems, das sich eröffnet hat zwischen der sozialen Ordnung, der (menschlichen) Natur und der Technik ist nicht durch einen mystischen »ewigen Krieg« der Nationen beizukommen, indem den Destruktivkräften der Technik freier Lauf gewährt wird. Der Krieg, der eigentlich gerade gefochten wird, so Benjamin, sei

»[d]ie eine, fürchterliche, letzte Chance, die Unfähigkeit der Völker zu korrigieren, ihre Verhältnisse untereinander demjenigen entsprechend zu ordnen, das sie durch ihre Technik zur Natur besitzen. Mißglückt diese Korrektur, so werden zwar Millionen Menschenkörper von Gas und Eisen zerstückt und zerfressen werden [...]

---

<sup>138</sup> Vgl. ebd., S. 238.

<sup>139</sup> Ebd.

aber selbst die Habitués chthonischer Schreckensmächte [also die Autoren von *Krieg und Krieger* – Anm. N. A.], die ihren Klages im Tornister führen, werden nicht ein Zehntel von dem erfahren, was die Natur ihren weniger neugierigen, nüchternen Kindern verspricht, die an der Technik nicht einen Fetisch des Untergangs, sondern einen Schlüssel zum Glück besitzen.«<sup>140</sup>

Kurzum: Jünger hat mit seiner Zeitdiagnose des Überhandnehmens des Technischen, des Maschinellen und der damit einhergehenden Dynamisierung menschlicher Lebenskräfte in den Augen Benjamins einer völlig richtige Analyse vorgelegt. Doch das Festhalten an einem *ewigen Krieg* und noch viel schlimmer an einem ewigen und tiefen Deutschland, das von einer kleinen Clique an faschistischen Klassenskriegern in einen Krieg einfach des Krieges wegen geführt werden soll, das sei weder durchdacht, noch werde es dem Ausgangsproblem – der Verwerfungen zwischen Natur, Gesellschaft und Technik – gerecht, sondern sei einfach ein »lasterhafter Mystizismus«. Ohne nun an dieser Stelle in die Tiefe zu gehen, so lässt sich aber eines festhalten: Bei genauerer Betrachtung und wenn man, wie der KPD-nahe Ernst Becher in einer Rezension der *Stahlgewitter*, zum Schluss kommt, dass Jüngers Nationalismus nur »aufgeklebt« sei und in theoretischen Aporien sich verstricke mit seiner metaphysischen Lebensmacht-These, dann kann das den Blick dafür öffnen, dass Benjamin und Jünger 1930 bestimmte Parallelen im Denken aufweisen. Denn auch Jünger geht es um einen Weg, sich dieser Entwicklung der technischen Revolutionen durch einen Staats- und Gesellschaftsaufbau zu unterwerfen, der endlich ein echtes Ineinandergreifen zwischen Technik und Natur ermöglicht. Oder noch konkreter: eine Gesellschaft zu schaffen, die dem Diktat der Anforderungen der technischen Dynamisierung gehorcht. Für Jünger ist die Totale Mobilmachung eine Art des organisatorischen Denkens, die alles und jeden im total verdinglichten Kosten-Nutzen-Kalkül der total technisch-rationalisierten Logik des dynamischen und metaphysischen Fortschritts erscheinen lässt. Diese Logik will Jünger auf die Friedenszeit ausdehnen, um einem zwingenden Gebot der Stunde gerecht zu werden. Hier sieht er sich bestätigt durch die parallel ähnlich verlaufende Entwicklung im faschistischen Italien, in der bolschewistischen Sowjetunion und selbst die dirigistischen Ansätze der US-Administration liest er so. Jünger wird diesen in *Die totale Mobilmachung* noch nicht gänzlich ausgearbeiteten Aspekt, in dem er mit Benjamin einig ist über eine nötige Zeitenwende, die Natur und Technik in der sozialen Ordnung aufhebt, zur vollen Ausarbeitung in seiner im *Arbeiter* geprägten Formel der ›Organischen Konstruktion‹ vervollständigen. Es ist kein Wunder, dass Jünger den »aufgeklebten« Nationalismus im *Arbeiter* aufgibt und ihm eine »planetarische« Aufgabe zugesteht, die, wie Benjamin auch sagt, alle Völker in einem technischen Gesamtzusammenhang vermitteln würde. Jünger

---

<sup>140</sup> Ebd., S. 249f.

und Benjamin fordern Unterschiedliches, gehören unterschiedlichen politischen Kräften an, doch sie sind sich hier in dem, was Jünger als zwingende ›Organische Konstruktion‹ und den Umbau eines neuen planetarischen Fortschrittsstaates ansieht, doch sehr nahe.<sup>141</sup>

### 6.2.7 Zwischenfazit: der doppelte Krieg – als Elementares und Totales

Es hat sich nun in diesem relativ ausführlichen Kapitel gezeigt, dass für Jünger der Krieg eine hervorgehobene Rolle in der philosophischen und sozialen Analyse seiner Zeit spielt. Der Krieg ist für Jünger keine Ausnahme von der Regel, sondern ist Kristallisierungspunkt für die Zeitdiagnose. In der Zusammenfassung seiner Kriegstagebücher zum Roman *In Stahlgewittern* schwankt Jünger zwischen seinem romantischen Kriegsverständnis des antiken Heldenepos und der kalten, klinischen Sachlichkeit der Darstellung einer Materialschlacht, in der der Einzelne keinen individuellen, sondern nur noch einen funktionalen Wert hat. Einerseits verteidigt Jünger die Vorstellung des Krieges als *innere Erfahrung*, als großes Wagnis, als den großen Sprung, der von Mut zeugt und dessen Hochgefühl das Leben ausmache. Anthropologisch gesehen ist Jünger der Überzeugung, dass der Krieg Ausdruck eines zeitlosen Rausches des *Lebendigseins*, des Drangs nach Selbstüberwindung und Selbstbestätigung ist, welcher durch kein Gesetz und keinen Vertrag der Welt eingedämmt werden könne. Leben, so spitzt Jünger zu, heiße in gewisser Weise auch immer zu töten. Am Leben ist nur der, der sich auch einmal über die Materie, über seinen Körper, über seinen Lebensdrang hinwegsetzt und seinem inneren Tier freie Bahn lässt.<sup>142</sup> Ganz im Sinne des Futurismus und des

<sup>141</sup> Vgl. hierzu auch Helmuth Kiesels weiterführende Ausführungen zu den Parallelen zwischen Ernst Jüngers und Walter Benjamins Denken hinsichtlich der Kulturpolitik und der Benjaminschen Forderung nach einem neuen kulturellen »Barbarentum«, das für Kiesel in etwa gleichzusetzen sei mit der kulturellen »Gepäckerleichterung«, von der Jünger an diversen Stellen spricht. Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger, Die Biographie, München: Siedler 2007, S. 398f.

<sup>142</sup> Hier ergibt sich auf den ersten Blick eine gewisse Widersprüchlichkeit zu Jüngers These zur ›Organischen Konstruktion‹, wie sie in Kapitel 5.2 dieser Arbeit ausgeführt wurde. Es stellt sich die Frage, wie das innere Tier mit der Ununterscheidbarkeit zur Technik im Einklang stehen kann. Die vorliegende Arbeit kann den anthropologischen Implikationen von Jüngers teilweise widersprüchlichen Aussagen nicht bis in das Letzte nachgehen. Doch es lässt sich festhalten, dass in Jüngers Augen bei seinem ›neuen Menschen‹ es keinen Widerspruch zu geben scheint zwischen dem Animalisch-Triebhaften und der Verschmelzung mit der Maschine. Die ›Organische Konstruktion‹ scheint sich darin zu vollenden, dass das Instinktive und das Technische bei einem neuen Schlag Mensch kein Widerspruch mehr zu sein scheint – auch deshalb kann er wahrscheinlich die Freiheit im Gehorsam zu den Anforderungen der Technik postulieren – weil es eventuell eine innere Verwandtschaft zwischen dem Tier Mensch und der Technik gibt.

Expressionismus ist jede Einstellung zum Leben, die den aufklärerischen Imperien der Sicherheit und körperlichen Unversehrtheit so negiert, als »vorbildlich« zu erachten. Interessant nun an Jüngers Kriegsverständnis ist, dass sich diese klar ästhetisch-anthropologische Sichtweise, die einem Leben in jedweder Gesellschaft entgegenläuft und als *unlebbar* erscheint, sich mit einem technisch-vitalistischen Bild vom Krieg vereint. Bezeichnet Jünger den Krieg auf der ästhetisch-anthropologischen Seite einerseits als *elementar*, so beleuchtet er ihn gleichzeitig auch als Ergebnis eines technisch-modernen Prozesses der Dynamisierung und Totalisierung der Lebenskräfte, den die Aufklärung und die liberale Demokratie letztlich mit hervorgebracht haben, kurzum als Totale Mobilmachung. Man kann folglich zwei Hauptaussagen bei Jünger herausfiltern:

*Erstens* heißt Leben immer auch Kampf; es handelt sich dabei um eine anthropologische Grundkonstante, die sich daraus ableitet, dass Leben immer bedeutet, Grenzen zu sprengen, sich zu manifestieren und das, was einem im Wege steht, zu vernichten. Hier zeigt sich Jüngers Auseinandersetzung mit der Thematik des Willens zur Macht bei Nietzsche. In Jüngers Augen gibt es eine existenzphilosophische Verknüpfung zwischen Leben und Vernichtung. Um zu existieren, muss das Andere negiert werden und vom Anspruch her vernichtet werden. Hier zeigt sich im teilweise romantisierenden und bellizistischen Ton eine existentialistische Grundeinstellung, die in der modernen Literatur von Nietzsche über Freud, Schmitt, Heidegger, Sartre bis hin zu Foucault und Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in ähnlicher Art und Weise zu finden ist: Das prekäre Ich gibt es nicht ohne das gefährliche Andere.

*Zweitens* ist der Erste Weltkrieg Höhepunkt einer historisch einzigartigen Dynamisierung der vitalen Lebenskräfte, deren Wegbereiter erst der zunehmende Liberalismus und Kapitalismus waren, deren Endziel aber nicht rationalistisch zu fassen ist, sondern eine irgendwie geartete der technischen Sachlogik folgende metaphysische Grundkonstante unserer Zeit ist. Der Krieg erscheint hier nur als ein weiteres Indiz für diesen *totalen* technischen Zug der Moderne, den, wenn man als Volk bestehen möchte, man im Sinne einer entsprechenden Staats- und Gesellschaftsform *annehmen* müsse. Hier nun werden sich beide Seiten des Jünger'schen Kriegsverständnisses in *Der Arbeiter* wieder berühren: in der Gestalt des Arbeiters, die einerseits einen Typus prägen wird, der sich ästhetisch der anthropologischen Herausforderungen stellt und diese heroische Selbstüberwindung als Rädchen im System der Totalen Mobilmachung begehen wird. Und andererseits wird Jünger diese beiden Seiten des Kriegsverständnisses miteinander in der Figur der »Organischen Konstruktion« aufheben. Einerseits die der Logik des Lebens folgende vitalistische Norm der Selbstübertretung und Normsetzung gegen jegliche Ordnung und andererseits die Ausrichtung jeglicher Produktivität und die Unterordnung jeglichen Lebens unter die technologischen Sachzwänge, die sich aus dem Zeitalter der technologischen Revolutionen ergeben.

### 6.3 Satz vier des biopolitischen Typus politischen Denkens

*Krieg ist der Schlüssel zum Verständnis unserer Kultur, Geschichte und Gesellschaft; Geschichte ist nicht in idealistischen Kategorien des Geistes zu verstehen, sondern Ausdruck strategischer Machtverhältnisse.*

Der einzig realistische Blick auf Kultur, Geschichte und Gesellschaft ist derjenige, der ihre dezisionistische und letztlich grundlose Basis offenlegt. Nietzsches Konzept des Willens zur Macht und der Genealogie ist für den biopolitischen Blickwinkel entscheidend. Geschichte ist eine Abfolge von verschiedenartigen und unterschiedlichen Ansprüchen strategischer Willen zur Macht. Die Moderne und die Aufklärung zeichnen sich durch eine verborgene, sich peu à peu durchsetzende und in der Totalen Mobilmachung kulminierende Strategie zur totalen Macht über das Leben aus. Um diese sichtbar zu machen, kann Michel Foucault die Macht nur in den Begriffen des Krieges und des Kampfes hegemonial analysieren – er nähert sich der Macht *strategisch*. Ob das Politische keinen Sinn außerhalb des strategischen Kräfteverhältnisse hat, darauf möchte sich Foucault zwar nicht letztlich festlegen lassen, jedoch zeigt sowohl sein methodologisches als auch philosophisch-theoretisches Fundament der 1970er Jahre, dass das Politische für ihn nur als Kampf um Hegemonie verstanden werden kann. Folglich sollen seine Genealogien Aktivisten helfen, diesen Kampf gegen die instrumentelle Rationalität der Moderne aufzunehmen. Ernst Jünger hingegen hat einen tatsächlichen Krieg vor Augen, wenn er den Krieg als Vater aller Dinge sieht: den Ersten Weltkrieg. Dieser ist Kristallisierungspunkt für die Analyse der Moderne. In ihm wird die biopolitische Macht über das Leben in der extremen Reinform der Totalen Mobilmachung sichtbar. Und zugleich auch der neue Mensch in Form des Frontsoldaten, der sein physisches Leben transzendiert und den existentialistischen Anspruch bereit ist aufzunehmen: das Leben als Sich-selbst-Riskieren oder gar als Töten zu verstehen. Die Krise des Selbst, welche die Moderne letztlich durch ihre paradoxe Struktur des Subjekt-Objekt-Dualismus hervorgerufen habe, kann der Einzelne und kann auch die politische Einheit nur durch eine akzeptierende und annehmende Haltung des Krieges und des Kampfes erreichen. Das prekäre Ich gibt es nicht ohne das gefährliche Andere. Eine Erkenntnis, die von Carl Schmitts Freund-Feind-Dualismus bis hin zu so vielen postmodernen Politikkonzepten eine weite Verbreitung gefunden hat. Daher ist dies eine Position, die bei Foucault und Jünger nur exemplarisch vorzufinden ist und vielmehr typisch für eine biopolitische Herangehensweise an das Politische im Allgemeinen ist.

## 7. Zusammenfassung der Ergebnisse

---

Am Anfang dieser Studie stand die Verwunderung. Ein Blick in Jüngers *Der Arbeiter* und Michel Foucaults *Der Wille zum Wissen* förderte überraschende Parallelen zutage. Beide Autoren scheinen vom selben Konzept der zunehmenden Macht über das Leben in der Moderne auszugehen, welche sich bei Jünger unter dem Schlagwort der Lebensmacht und bei Foucault unter Biomacht kristallisiert. Es stellte sich die Frage, welcher Natur diese Parallelen sind. Handelte es sich um einen Zufall? Oder gehören Jünger und Foucault derselben gegenauklärerischen Gruppe von Jungkonservativen an, wie es Jürgen Habermas einst zuspritzte?<sup>1</sup> Dieser Frage nach der normativen Einstellung – und der in der Habermas-Foucault-Debatte ausgetragenen Frage, ob die kritische Theorie ein besserer Ausgangspunkt für die Kritik der Kultur und Gesellschaft sei als die Genealogie – ging diese Studie nicht nach. Die vorliegende Studie folgte einem klar ideengeschichtlichen Auftrag. Ideengeschichte meint die systematische Befassung mit den historischen Wechselwirkungen zwischen den drei Sphären der Politik, der Ideen und der Geschichte. Welche politischen Machtverhältnisse führen zu welchen Ideen? Welche Ideen führen andersherum zu welchen politischen Entscheidungen? Wie kann geschichtlich die Ideen zu den jeweils in einer jeden Epoche anstehenden politischen Problemen in Verhältnis setzen? Ideengeschichte meint folglich die geschichtliche Darstellung des in beide Richtungen überdeterminierten Verhältnisses von Politik und Ideen und den hinter beiden stehenden Machtverhältnissen und Hegemonien. Doch auch die Geschichte selbst ist nicht unberührt von den beiden anderen Sphären. Auf welche Art und Weise eine Geschichte der Ideen in der Politik und der Politik der Ideen geschrieben wird, hängt selbst auch von politischen Machtverhältnissen und von geschichtsphilosophischen Grundannahmen ab. Diese Arbeit ging der Frage nach, ob die konträren Positionen Ernst Jüngers und Michel Foucaults demselben biopolitischen Typus des politischen Denkens angehören, der eine zunehmende Macht über das Leben als Signum der Moderne versteht und das Politische grundlegend vom Körper und vom Kampf her strukturiert.

---

<sup>1</sup> Vgl. Habermas, Jürgen: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig: Reclam 1990, S. 52.

Die vorliegende Studie ging diesen Fragen anhand einer textanalytisch-typologischen Methode nach. Sie folgte letztlich dem Credo der *Neuen Ideengeschichte*, das Problem der *Ordnung* in den Vordergrund zu stellen. Im Max Weber'schen Sinne ging sie davon aus, dass das denkende Ordnen anhand von Idealtypen zu einem besseren Verständnis des politischen Denkens in der Moderne beitragen kann. Das Konzept der Lebensmacht/Biomacht wurde als solches noch nie parallel bei Jünger und Foucault erforscht. Und auch sonst werden Jünger und Foucault in Ideengeschichten des 20. Jahrhunderts eher chronologisch weit voneinander entfernt abgehandelt oder begriffsgeschichtlich als auch bei einer problemorientierten Betrachtung unterschiedlichen Kontexten zugerechnet. Eine textanalytisch-typologische Herangehensweise sollte einen neuen Blick für eine *typisch* biopolitische Antwort auf die Brüche des 20. Jahrhunderts überdauernden und weit zurückreichenden philosophisch, kulturellen und politischen Herausforderungen der Moderne aufzeigen.

Die vorliegende Arbeit lässt eine kurze und prägnante Antwort auf die Forschungsfrage zu: Ja, Jüngers und Foucaults konträre Positionen gehören demselben Typus des politischen Denkens an! Daran schließen sich Hilfsfragen an, welche im Rahmen der Konstruktion des Typus mitbearbeitet werden mussten: Welcher Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne steckt hinter der Idee der Lebensmacht/Biomacht bzw. der damit zusammenhängenden Gestaltphilosophie und Analytik der Macht? Und: Welches Bild der Geschichte liegt der biopolitischen Perspektive zugrunde?

Lebensmacht und Biomacht lassen sich nicht zufällig parallel lesen, sondern sie sind typischer Ausdruck für ein spezifisches Verständnis der Moderne, das in gängigen ideengeschichtlichen Einteilungen nicht erscheint. Unter Berücksichtigung dieser Hilfsfragen wurde nun in den vorangehenden vier *Kapiteln 3 bis 6* die Frage nach dem konkreten Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne dieses biopolitischen Typus politischen Denkens und Theoretisierens beantwortet. Es haben sich vier typische Momente herauskristallisiert, die jeweils für sich, aber auch alle zusammen genommen nicht im lufteeren Raum zu verstehen sind, sondern als kritische Auseinandersetzung mit dem humanistisch-liberalen *Projekt der Moderne*. Ganz grob lässt sich der hier diagnostizierte Typus politischen Denkens auf diese vier Aussagen zuspitzen:

1. Nicht Emanzipation und Fortschritt des Geistes, sondern die zunehmende Verwertung der Energien des Lebens und der Körper ist typisch für die Machtverhältnisse in der Moderne.
2. Die Moderne ist nicht angetrieben von einer Vernunft im Kant'schen oder Hegel'schen Sinne. Vielmehr sind wir mit einer Rationalität der Moderne konfrontiert, die Ausdruck einer Herrschaftsform und Ergebnis historischer Kämpfe ist.
3. Das autonome Subjekt ist nicht Ausgangs- und Durchgangspunkt eines humanistischen Fortschrittsprojektes, sondern eine ideologische Verschleierung der tatsächlichen Machtverhältnisse in der Moderne. In Foucaults Augen sind dies neoliberal-spätkapitalistische Machtverhältnisse, in Jüngers hingegen ist es die Gestalt des Arbeiters.
4. Unsere Kultur und unsere Geschichte sind nicht in idealistischen Kategorien des Geistes zu verstehen, sondern Ausdruck strategischer Machtverhältnisse bzw. eines Willens zur Macht.

Diese vier Aussagen sind Ergebnisse der vier Kapitel, in denen der Typus konturiert wurde. Diese vier Kapitel sind zentriert um vier Grundannahmen des humanistisch-liberalen *Projekts der Moderne*, wie es Jünger und Foucault ausmachen.

*Jüngers Lebensmacht und Foucaults Biomacht sind zwei typisch biopolitische Beiträge zum Diskurs des Liberalismus und der Moderne.*

Offensichtlich arbeiten beide sich am Liberalismus ab. Auch der biopolitische Typus politischen Denkens ist eben ohne diesen Begriffsrahmen nicht zu verstehen. Die Wahl gerade dieser vier Schlaglichter der Biomacht, der Rationalität, des souveränen Subjekts und des Krieges als Basis der Gesellschaft ist ohne den Rekurs auf Nietzsches Erbe nicht zu verstehen. In *Kapitel 2* hat diese Arbeit aufgezeigt, welchen Einfluss Nietzsches *Wille zur Macht* auf Ernst Jüngers *Der Arbeiter* und Michel Foucaults *Der Wille zum Wissen* hatte. Hier kommen wir nun auf den geschichtstheoretischen Teil dieser vorliegenden *Ideengeschichte* zu sprechen: Jünger und Foucault kritisieren mit Nietzsche die humanistisch-liberalen Vorstellung eines *Sinns* der Geschichte, einer antreibenden Kraft in Richtung Emanzipation und Fortschritt und zugleich den Historismus in seiner herrschaftsstützenden Identitätssuche im Geschichtlichen. Geschichte zu schreiben bedeutet, das Leben in ihr sichtbar zu machen. Das hieß bei Nietzsche, Jünger und Foucault je etwas Unterschiedliches. Doch geschichtsphilosophisch lässt sich hier eine Grundsatzentscheidung darstellen. Nietzsche ging es um das Leben der einzelnen großen Individuen (Perfektibilität in den einzelnen höchsten Exemplaren), ansonsten sah er Geschichte als ein ewiges Wiederkehren des Gleichen. Jünger ging es um das

Leben in Form, das sich in der Moderne in der mythischen Gestalt des Arbeiters verbirgt, jedoch offensichtliche Verknüpfungen zum ewigen Blut und zu anthropologischen Grundkonstanten des Tieres ›Mensch‹ aufzeigt. Foucault zu guter Letzt betonte das Leben in der Geschichte, indem er sich ihr strategisch-militärisch näherte: Geschichte zu schreiben bedeute, Leiber in Konfrontation zu zeigen, die Gewalt zu offenbaren, die dem Körper zugefügt wird und den permanenten Krieg der Sieger über die Besiegten offenzulegen. *Kapitel 2* steht als Vorarbeit der Konstruktion des Typus voraus, da im Geschichtsverständnis von Jünger und Foucault ein großer Teil der politisch-philosophischen Übereinstimmungen begründet liegt. Die Grundentscheidung, die Rationalität der aufklärerischen Moderne als eine nur scheinbare darzustellen, das souveräne Subjekt als eine Schimäre zu sehen und den Krieg als Basis des historisch-politischen Diskurses auszumachen, ist Ergebnis eines bestimmten Verständnisses der Geschichte. Die nietzscheanische Art der Disruption der klassischen Geschichtsphilosophie und das Entgegenhalten einer Philosophie des Lebens gegen einen lebensfeindlichen und herrschaftsstützenden Historismus gibt einer typisch biopolitischen Perspektive auf das Politische in der Moderne überhaupt erst das Fundament.

So beginnt die Konstruktion des Typus des biopolitischen Denkens mit dem entscheidenden Aspekt in *Kapitel 3*, der sich aus *Kapitel 2* ableiten lässt. Dass – ganz im Einklang mit Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* – das Entscheidende in jeder Zivilisation die *organisierende Kraft* ist, welche sich ganz funktional betrachtet die Kräfte des Lebens aneignet und zur Aufrechterhaltung und Beschleunigung des Ganzen verwendet. Spenglers These war, dass man die Kulturhöhe nicht im Kant'schen Sinne an der Verwirklichung einer fast ontologischen, bürgerlichen Idealgesellschaft messen könne, sondern letztlich nur am Handfesten: inwiefern die organisierende Kraft sich Leben und Körper bemächtigen und sie für etwas Höheres einsetzen kann. Während Spengler in den Kategorien eines ewigen Werdens und Vergehens denkt, so sehen Jünger und Foucault hinsichtlich der Moderne einen tatsächlichen Fortschritt in der Mobilisierung durch die organisierende Kraft, der nicht mehr rückgängig zu machen sein wird: die Totale Monarchie im Namen der Demokratie. Das Bezeichnende an der organisierenden Kraft in der Moderne ist nicht die zweiseitige, ungeheuerliche Konstruktions- und Destruktionswucht einer irgendwie gearteten, anonymen und absoluten Macht, die durch demokratische Kontrolle und Menschenrechte eingehetzt werden könnte. Nein, das Bezeichnende ist, dass die Verknüpfung der organisierenden Kraft bzw. des Souveräns mit dem Leben *Aller* tendenziell in jeder Regierungsform (ob nun Demokratie oder Diktatur) auf das *Genozidale* hinauszulaufen droht. Signum der Moderne ist eine gefährliche Identität der Macht mit dem Leben Aller. Die Entfesselung der Gewalt ist nicht rein technisch oder in liberaler Weltanschauung als Rückfall in die Barbarei zu verstehen, sondern Ausfluss einer inneren Verbindung des (Über-)Lebens der Gesellschaft mit der Macht des Souveräns. Erst

seitdem im Krieg das biologische Leben einer ganzen Rasse/Klasse/Nation/Bevölkerung auf dem Spiel steht, kann er sich zu einem Totalen Krieg ausweiten, der nicht mehr zwischen Kombattanten und Nicht-Kombattanten unterscheidet. Das wusste schon Carl Schmitt, das wussten Ernst Jünger, Michel Foucault, Giorgio Agamben, Michael Hardt und Antonio Negri usw. Für Jünger und Foucault ist nun dieser *bio-politische Zusammenhang*, also die Identität von *Leben* und *Macht*, das entscheidende Signum der Moderne, durch das hindurch man die Entwicklungen der letzten zweihundertfünfzig Jahre betrachten müsse. In dieser Betrachtungslinie gibt es einen verstörenden, biopolitischen Zusammenhang zwischen der Erklärung der Menschenrechte und den Nürnberger Rassegesetzen. Erst die Verfügbarmachung des *Menschen* und dessen rechtlich-materielle Einstufung in die Staatsgewalt durch die Menschenrechte machen die Vernichtung eines Teils der Gesellschaft für den Erhalt des »gesunden« Teils möglich. So weit hergeholt das auf den ersten Blick auch klingen mag – diese Perspektive auf die Moderne und den Liberalismus kann bestimmte Phänomene und historische Entwicklungen erklären, die sonst eher nicht berücksichtigt bzw. nicht verstanden werden (können). Dass es etwa ausgerechnet Demokratien waren, welche die ersten Konzentrationslager errichteten, in denen der Ausnahmezustand galt, oder dass tatsächlich die Kriegsopfer ausgerechnet im Konflikt mit liberalen Staaten so zugenommen haben, sind zwei eindrückliche Beispiele, dass das Bild des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit des Liberalismus, der angeblich von den konterrevolutionären Rückfällen in die Barbarei zurückgeworfen wurde, so vielleicht kein realistisches Geschichtsbild darstellt.<sup>2</sup> Jünger und Foucault deuten auf ein Signum der Moderne schlechthin: die Gleichschaltung von Leben und Macht. Und diese Gleichschaltung wurde bezeichnenderweise nicht von den Juristen der Souveränität entwickelt. Ihren Ursprung findet diese Einstufung des Lebens in die Souveränität in den politisch-ökonomischen Theorien der Physiokraten und frühen liberalen Theoretikern des Marktes. Michel Foucault belegt diesen Zusammenhang sehr eindrücklich in seiner Vorlesungsreihe *Geschichte der Gouvernementalität*. Es bleibt wohl eines der häufigsten Missverständnisse, in dieser Vorlesungsreihe ein Hohlied auf den Liberalismus zu sehen und auf dieser Basis den späten Foucault als Neoliberalen einzurordnen. Vielmehr deutet Foucault auf den Aspekt der Einstufung der vitalen Norm in die Regierungstechniken der souveränen Macht hin. Kurzum: Foucault zeigt auf, dass es sich bei dem neuen Paradigma um eine Vertiefung der Ausbeutung der Lebenskräfte durch eine liberale Form der Freiheit handelt. Die Bevölkerung als Milieu zu verstehen, das selbst vitale Kräfte zur Selbstoptimierung besitzt, führt zu einem besseren Ausbeutungsergebnis für die Macht. Doch

---

2 Zum Thema des demokratischen Friedens und des demokratischen Krieges in den internationalen Beziehungen gibt es eine ganze Reihe an thematischen Auseinandersetzungen um die Deutung des ambivalenten Zusammenhangs zwischen Liberalismus und Krieg.

gleichzeitig ist diese weiche Form der Macht auch die Ermöglichung ihrer terroristischen, biohygienischen, sozialdarwinistischen und rassistischen Form, die im 20. Jahrhundert in ihren verschiedenen Ausprägungsformen auftrat. Denn das Volk als organisches Milieu zu verstehen, ermöglicht überhaupt erst den euthanasisch-hygienischen Diskurs der *Reinigung* des Eigenen oder der *Auslöschung* des Anderen.

Diese geschichtsphilosophisch begründete Annahme einer zunehmenden Macht über das Leben aufgrund einer Einschreibung des Lebens in die Macht ist wohl das entscheidende Merkmal des hier vorliegenden Typus des politischen Denkens. Im Folgenden sollen nun – beginnend eben mit dem Satz über die Biomacht – die vier Sätze des Typus mitsamt den Erläuterungen aus den vier Zwischenfazits hier zusammengetragen werden.

#### Erster Satz:

*Die Moderne ist getrieben von einer Form der Macht, welche die Energien des Körpers, des Lebens und der Bevölkerung erfassst, optimiert und mobilisiert; die maßgebliche Macht ist seit zweihundert Jahren somit eine zunehmende Macht über das Leben, welche den Einzelnen als Körper und als Teil einer Bevölkerung in der Logik der totalen Verwertung einbindet:*

Die Mobilisierung unserer Welt und der Lebensenergien in der Moderne als Ergebnis der industriellen Revolution zu verstehen oder als idealistisches Projekt eines subjektiven Willens und dessen Finalität, wäre eine falsche Darstellung. Diesen Hegel'schen, Marx'schen und liberalistischen Perspektiven setzt der biopolitische Theoretiker mit der Genealogie ein strategisches, aber apersonales und nicht-subjektives Verständnis unserer Geschichte entgegen. Aus dieser Warte kommt er zu dem Ergebnis, dass die Mobilisierung unserer Welt und unserer Lebensenergien Ausdruck einer historisch gewordenen Kraft ist. Ihr Ziel ist die ›Meisterung des Erdkreises‹, wie Heidegger es ausdrücken würde. Wenn man mit dem richtigen Verständnis von Geschichte an die Frage der Rationalität und der Macht in der Moderne herangehe, dann könne man erkennen, dass die zunehmende Macht über das Leben ein *sich selbst erschöpfender Zweck* sei. Während Foucault diese Mobilmachung des Lebens mit seinem nominalistischen Machtverständnis als Name für eine Situation komplexer Machtverhältnisse aus der Reform, Modulation und Tarnung der souveränen Macht in der Moderne ableitet, sieht Jünger in der Totalen Mobilmachung die Kraft einer metaphysischen Gestalt oder das finalistische Zusammenfallen von Natur und menschlicher Technik. Doch beide kommen zum strukturell gleichen Ergebnis: Macht in der Moderne ist die zunehmende Perforation, Bemächtigung und Optimierung des Lebens und die zunehmende Unterscheidbarkeit zwischen Macht und Leben. Die humanistisch-liberale Freiheit ist kein möglicher Ausgangspunkt für Emanzipation und Lossagung von der Macht, sondern, wie vor allem Michel Foucault sehr eindrücklich zeigt, Teil der Macht

und somit der Ausbeutung. Totale Mobilmachung, Faschismus und Stalinismus sind aus dem biopolitischen Blickwinkel keine Rückfälle, sondern eine mehr oder minder zwangsläufige oder zumindest stets drohende Konsequenz aus der liberalistischen Verbindung von Macht und Leben. Erst im Namen des Lebens der Gesellschaft können Regierungen im Namen Aller und unter tatsächlichem Zugriff auf alle total mobilmachen gegen den *inneren und den äußeren Feind*. Biomacht bedeutet die ständig zunehmende Verwertung des Lebens um jeden Preis. Hier ist die Tür für das Genozidale stets drohend offen – und sowohl Foucault als auch Jünger sehen die Verknüpfung von Organischem und Technischem bzw. von Macht und Leben im Rahmen des Projekts der Moderne als dessen Grund. Wohin das führen (soll) und ob das eine gute oder schlechte Entwicklung ist, darin sind sich die beiden freilich nicht einig. In der Analyse der Moderne sind sie sich jedoch bis auf die Frage der Finalität (also ob es so etwas wie ein außergesellschaftliches Movens gibt) einig.

Zweiter Satz:

*Rationalität ist historisch relativer Ausdruck einer Herrschaftsform und Ergebnis historischer Kämpfe:*

Hinter dem aufklärerischen Ansatz, der Ausrichtung des Denkens und des Handelns an der Vernunft und der Verständigung über die Kriterien dieser Vernunft steckt eine historisch-relative Form der (Klassen-)Herrschaft. Denn ein solcher Blick auf Gesellschaft, Politik und Geschichte verschleiert den Blick auf genealogische Realitäten. Er löst Herrschaft in vernünftige Abwägungen der Ethik und der Ökonomie auf. Ein solcher Blick stellt aus der Perspektive des biopolitischen Denkens die Rechtfertigung einer historisch-zufällig entstandenen Herrschaft und die diskursiv-begriffliche Festigung und Verschleierung von Macht und Herrschaft durch begriffliche Metonymien dar. Die vernunftbegründete Herrschaft der Menschenwürde ist nicht diametral gegen die Menschheitskatastrophen des 20. Jahrhunderts ausgerichtet und Kolonialismus, Imperialismus, Totale Mobilmachung sowie biopolitisch-partisanenhafte Kriege des 21. Jahrhunderts sind keinesfalls Rückfälle in die Barbarei gegen die Herrschaft der Vernunft. Nein, all diese Erscheinungen sind eine Seite eben eines Willens zur Macht, der im gleichen Atemzug die Rationalität, die Autonomie, die Menschenwürde und zugleich die grausam-kalten Disziplinen, die einsperrenden Institutionen und die selbstoptimierende Biomacht hervorgebracht hat, welche das schützenswerte Individuum dem Souverän in nie dagewesenem Ausmaß ausgeliefert haben.

Dritter Satz:

*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.

Vierter Satz:

*Krieg ist der Schlüssel zum Verständnis unserer Kultur, Geschichte und Gesellschaft; Geschichte ist nicht in idealistischen Kategorien des Geistes zu verstehen, sondern Ausdruck strategischer Machtpverhältnisse:*

Der einzige realistische Blick auf Kultur, Geschichte und Gesellschaft ist derjenige, der ihre dezisionistische und letztlich grundlose Basis offenlegt. Nietzsches Konzept des Willens zur Macht und der Genealogie ist für den biopolitischen Blickwinkel entscheidend. Geschichte ist eine Abfolge von verschiedenartigen und unterschiedlichen Ansprüchen strategischer Willen zur Macht. Die Moderne und die Aufklärung zeichnen sich durch eine verborgene, sich peu à peu durchsetzende und in der Totalen Mobilmachung kulminierende Strategie zur totalen Macht über das Leben aus. Um diese sichtbar zu machen, kann Michel Foucault die Macht nur in den Begriffen des Krieges und des Kampfes hegemonial analysieren – er nähert sich der Macht *strategisch*. Ob das Politische keinen Sinn außerhalb des strategischen Kräfteverhältnisse hat, darauf möchte sich Foucault zwar nicht letztlich festlegen lassen, jedoch zeigt sowohl sein methodologisches als auch philosophisch-theoretisches Fundament der 1970er Jahre, dass das Politische für ihn nur als Kampf um Hegemonie verstanden werden kann. Folglich sollen seine Genea-

logen Aktivisten helfen, diesen Kampf gegen die instrumentelle Rationalität der Moderne aufzunehmen. Ernst Jünger hingegen hat einen tatsächlichen Krieg vor Augen, wenn er den Krieg als Vater aller Dinge sieht: den Ersten Weltkrieg. Dieser ist Kristallisierungspunkt für die Analyse der Moderne. In ihm wird die biopolitische Macht über das Leben in der extremen Reinform der Totalen Mobilmachung sichtbar. Und zugleich auch der neue Mensch in Form des Frontsoldaten, der sein physisches Leben transzendiert und den existentialistischen Anspruch bereit ist aufzunehmen: das Leben als Sich-selbst-Riskieren oder gar als Töten zu verstehen. Die Krise des Selbst, welche die Moderne letztlich durch ihre paradoxe Struktur des Subjekt-Objekt-Dualismus hervorgerufen habe, könne der Einzelne und auch die politische Einheit nur durch eine akzeptierende und annehmende Haltung des Krieges und des Kampfes erreichen. Das prekäre Ich gibt es nicht ohne das gefährliche Andere. Eine Erkenntnis, die von Carl Schmitts Freund-Feind-Dualismus bis hin zu so vielen postmodernen Politikkonzepten eine weite Verbreitung gefunden hat. Daher ist dies eine Position, die bei Foucault und Jünger nur exemplarisch vorzufinden ist und vielmehr typisch für eine biopolitische Herangehensweise an das Politische im Allgemeinen ist.

Mit diesen vier Sätzen ist nun der Typus konturiert, den diese Arbeit »zwischen« Ernst Jünger und Michel Foucault entdecken wollte. Typisch biopolitisch zu denken bedeutet, eine zunehmende Macht über das Leben zu entdecken, die Rationalität der Moderne infrage zu stellen, das Subjekt als Schimäre zu verstehen und sich dem Politischen strategisch-militärisch zu nähern.

Idealtypen dienen dazu, »historische Individuen« in Abstandsverhältnissen einzuordnen zu können. In diesem Fall sollen die »historischen Individuen« bestimmte politische Theorien sein, die man an den vier aufgezeigten Grenzlinien zur Neuordnung aufstellt. Es wäre nun in einem nächsten Arbeitsschritt über die vorliegende Studie hinaus aufzuzeigen, welche politischen Theorien und welches politische Denken ebenfalls als typisch biopolitisch bezeichnet werden könnte. Im Verlauf dieser Arbeit wurden einige Autoren genannt, welche bestimmte biopolitische Aspekte in ihrem Werk aufbrachten. Nicht zuletzt Giorgio Agamben, Michael Hardt und Antonio Negri greifen das Argument der Biomacht direkt von Michel Foucault auf und können daher wahrscheinlich diesem biopolitischen Typus zugerechnet werden. Im Zusammenhang mit der sogenannten Konservativen Revolution stellt Ernst Jünger mit diesem biopolitischen Blickwinkel eine große Ausnahme dar. Es wäre jedoch interessant, in der Fülle der vitalistischen, nationalen und völkischen politischen Philosophie weitere Theoreme zu untersuchen, die anschlussfähig zum biopolitischen Argument sind. Das Verhältnis zwischen Ernst und Georg-Friedrich Jüngers Werk wurde schon in mehreren Monographien bearbeitet. Darüber hinaus zu untersuchen, inwiefern auch Georg-Friedrichs Aspekt der »Perfektion der Technik« diesem biopolitischen Typus zuzurechnen ist

und wie die Gebrüder Jünger sich eventuell gegenseitig in der Entdeckung dieser Macht über das Leben ergänzt haben.

Ein weiterer Aspekt, der vom Autor dieser Studie nicht mehr weiterverfolgt werden konnte, ist die Frage nach den Implikationen eines solchen Denkens. Walter Reese-Schäfer schrieb, Ideengeschichte sei auch für die Politikberatung von großer Relevanz. Denn falsche Ideen führen zu falschen politischen Entscheidungen oder gar politischen Katastrophen. Wozu führt eine Verengung des Verständnisses der Macht in der Moderne auf eine einsperrende, ausbeutende, zwanghafte Macht über das Leben? Was bleibt für ein politischer Spielraum, wenn unsere Kultur auf Krieg und nicht auf Verständigung beruht? Wir streifen hier ein sehr aktuelles, politisches Problem. Die Zeit der konsens-stiftenden Volksparteien scheint zu Ende zu gehen. Neue bellizistische Formen des Politischen von Links und Rechts halten seit dem Ende des Kalten Kriegs zunehmend in die westlichen Demokratien Einzug. Ist das Verständnis des Politischen als Krieg (als Ergebnis einer biopolitischen Perspektive) Teil der Lösung der gegenwärtigen Krise des Politischen oder ist es vielmehr Teil des Problems? Welche praktisch-politischen Implikationen hat eine solch nietzscheanisch inspirierte Kritik am Subjekt, der Rationalität und der humanistischen Basis des Verhandelns und des Konsenses der Demokratie? Kann die biopolitische Perspektive helfen, den Einzelnen aus den nur scheinbar emanzipativen Strukturen des Liberalismus zu befreien, die ihn in einer postmodernen, neoliberalen Selbstoptimierungs-Entfremdung gefangen halten? Oder führt ein solch manipulativ-kriegerisches Verständnis unserer Kultur nicht selbst wieder zu Manipulation und Krieg? Ja, es geht um die grundsätzliche Frage: Wenn man das Politische als Manipulation und Krieg denkt, kann die Politik, die daraus resultiert, überhaupt etwas anderes als Manipulation und Krieg sein? Wir gelangen zu einem entscheidenden Kreuzungspunkt für die ganze Ideengeschichte: Der Zusammenhang zwischen dem Denken über das Politische und das politische Handeln. Diesem Zusammenhang im konkreten Fall kann die vorliegende Studie nicht mehr nachgehen. Ich denke jedoch, dass nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Herausforderungen für unsere Demokratien in Europa eine dahingehende Analyse wichtiger ist denn je. Lange nicht mehr wurde der humanistisch-liberale Begriffsrahmen theoretisch und (vor allem) praktisch-politisch derart infrage gestellt wie heute. Eine typologische Annäherung an biopolitische Entwürfe des politischen Denkens, die sich aus so verschiedenen Richtungen so scharf von ihm abgrenzen (wenn auch mit unterschiedlichen konkreten politischen Zielen), kann auch helfen, den Liberalismus und die Demokratietheorie kritisch zu beleuchten und zu hinterfragen.

Dass Ernst Jünger 1932 und Michel Foucault 1976 aus einer biopolitischen Perspektive heraus argumentieren, obwohl sie sich sonst in so vielen Aspekten voneinander unterscheiden, ist freilich erstens aus einer historischen Perspektive interessant.

Gleichzeitig – und hierzu hat diese Arbeit beigetragen – ermöglicht diese Parallele eine neue typologische Einteilung der politischen Theorie im 20. Jahrhundert. Dies dient gegebenenfalls einem besseren Verständnis des politischen Denkens. Zum Abschluss dieser Arbeit möchte ich jedoch noch auf eine dritte Ebene hinweisen, wozu diese Studie dienen kann. Diese zeigt, dass die nach bisherigen politisch-theoretischen Kategorien sehr weit voneinander entfernt stehenden Jünger und Foucault, die beide äußerst gute Diagnostiker ihrer Zeit waren, einen biopolitischen Zug als Signum der Moderne sichtbar machten. Wenn wir dies nun nicht nur historisch und politisch-ideengeschichtlich betrachten, sondern uns zeitdiagnostisch und philosophisch damit auseinandersetzen, dann stellt sich die Frage: Haben die beiden am Ende recht? Und falls ja, was sollen wir *dagegen* tun? Oder ist es etwas, mit dem wir uns abfinden sollten?

*Sind die Menschenrechte für den Einzelnen tatsächlich Wohl und Wehe zugleich?* Oder präziser formuliert: Ist die allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit ihren nachfolgenden internationalen Institutionen, den Vereinten Nationen, den sehr erfolgreichen Millenniumsentwicklungszielen und den nachfolgenden Sustainable Development Goals (SDG) wirklich zugleich Antreiber von weltweitem emanzipativen Fortschritt des *Menschen* als auch politisch-philosophischer Ausgangspunkt für das Gegenteil: also für Völkermorde, Totale Kriege, Asymmetrische Kriege, Kriege gegen den Terror, die in der Ausweitung des Ausnahmezustands und der Ausweitung des Gefährderstatus auf alle Bürgerinnen und Bürger moderner Demokratien kulminieren? Ist die eurozentristische und universalistische Rationalität dieses zweischneidige Schwert, welches ständig droht, die emanzipativen Momente durch die terroristisch-destructiven Kräfte zu zerstören? Giorgio Agambens *Homo sacer* ist ein eindringliches Buch, das sich mit ebendieser Thematik auseinandersetzt. Doch stellt sich auch nach der Lektüre dieses Buches (inzwischen dieser Buchreihe) die Frage, was nun aus diesen Analysen folgen sollte. Und es stellt sich auch die theoretische Frage, inwiefern diese biopolitisch-nietzscheanische Perspektive gegenüber der ›instrumentellen Vernunft‹ der Kritischen Theorie vorzuziehen ist. In welcher Hinsicht bringt der biopolitische Blickwinkel einen theoretischen Vorteil? An dieser Stelle sei auf die Ausführungen im Rahmen der vorliegenden Studie über die Habermas-Foucault-Debatte hingewiesen. Foucaults Schüler (etwa Dreyfus und Rabinow) argumentierten etwa, Foucault erlaube es mehr, lokale Phänomene (totaler) Macht sichtbar zu machen, welche die Kritische Theorie nicht erkennen könne. Inwiefern nun der biopolitische Blickwinkel auf politische Theorie generell auch aus denselben Gründen vorzuziehen ist, kann an dieser Stelle nicht mehr ausgearbeitet werden.

Was die vorliegende Studie jedoch auf jeden Fall erreichen konnte, ist, ein wenig mehr ideengeschichtliche Klarheit in das politische Denken des 20. Jahrhunderts zu bringen, da sie sichtbar macht, was vorher verborgen war. Ein radikaler Gedanke, der ansonsten in der Beschäftigung mit den großen sozialistischen

Theorien, kommunistischen Theorien, den Demokratietheorien, poststrukturalistischen bzw. postmodernen, sozialgeschichtlichen und wirtschaftsgeschichtlichen Studien verlorenzugehen droht: dass die Geschichte der Moderne eine der zunehmenden spezifischen Macht über das Leben ist. Nicht zuletzt mit den vor uns liegenden Diskussionen über die biomedizinischen Eingriffe in die Keimbahn des Menschen wäre es doch von Vorteil, sich mit Theorien auseinanderzusetzen, welche dem Liberalismus selbst eine hygienisch-euthanasische Komponente unterstellen.

Jünger und Foucault würde es nicht wundern, dass es auch heutzutage teilweise liberale Theoretiker sind, welche sich an die Spitze der biomedizinischen Forschung stellen und gar einer egalitären Verpflichtung zu weiteren Eingriffen in die Keimbahn im Sinne *Aller* das Wort reden.<sup>3</sup> Aus Jüngers und Foucaults Perspektive klingt die Forderung nach einer neuerlichen Eugenik, wie sie tatsächlich gefordert wird, nach einer weiteren Einschreibung des Körpers in die öffentliche Machtssphäre des Souveräns. Wir gehen in Riesenschritten ebenjener Identität von Macht und Leben entgegen, vor der Michel Foucault eindringlich warnte. Und bezeichnend ist es, dass Foucaults Zielscheibe nicht die Diktatur, sondern die liberale Demokratie war.

In diesem Zusammenhang kann man nur wiederholt auf Foucaults kritische Analyse des Liberalismus in der *Geschichte der Gouvernementalität* und *In Verteidigung der Gesellschaft* hinweisen. Foucault deutet hier auf die so harmlos erscheinende Logik des Liberalismus, die jedoch zu totalitären Tendenzen neige. Die Forderung nach Selbstoptimierung im Sinne des Ganzen führt zur Vereinnahmung des Lebens in das Räderwerk einer anonymen und heute nicht mehr zu überblickenden Machtmaschine unserer überkomplexen Welt. Dies ist als eine Strategie der Macht über das Leben zu verstehen – und in diesem Zusammenhang klingt doch besorgnis erregend, was Philosophen teilweise im Zusammenhang der Biomedizin äußern. Jünger und Foucault können helfen, die Selbstoptimierungsstrukturen neoliberaler Strukturen als das offenzulegen, was sie auch sind: Ausdruck einer anonymen Macht über das Leben, die sich unter dem Deckmantel der Individualität und flachen Hierarchien der Arbeits- und Lebenswelt 4.0 verbirgt. Während Jünger 1932 noch eine faschistische Antwort auf die Biomacht im totalen Gehorsam gegenüber den riesenhaften technisch-organischen Kräften gibt, so verschiebt sich seine Lösung spätestens nach *Auf den Marmorklippen*. Noch später in seinem *Waldgänger*

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu vor allem die Diskussion um das schon 2001 erschienene Buch *From Chance to Choice*: Buchanan, Allen/Brock, Dan W./Daniels, Norman/Wikler, Daniel: *From Chance to Choice, Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 2001. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang jedoch auch John Rawls, der in seinem Buch *Eine Theorie der Gerechtigkeit* ebenfalls auf ein staatlich begründetes Interesse an einer genetisch verbesserten Gesellschaft hinweist. Vgl. hierzu: Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975.

bewegt sich Jünger einem Topos als Ausweg aus der ausweglosen Einspannung des Lebens entgegen, dem auch Michel Foucault in seinen letzten Veröffentlichungen zugehen wird: der Bestätigung des Selbst in Form einer Rekonzeptualisierung aller Werte – Freiheit gibt es nicht in den Strukturen, den Rechten und den herrschenden Werten, sondern Freiheit gibt es nur im Prozess der Kritik ebenjener und in der Überwindung der Kopplung von Macht und Wissen sowie von Macht und Leben. Jüngers und Foucaults biopolitischen Blickwinkel zeichnet aus, unsere Kultur als eine große, komplexe Zone der Macht zu verstehen, deren Tendenz zur Totalen Machtmachung von den kapillaren Machtstrukturen bis in die Makrostrukturen man nicht entkommen kann. Freiheit, ob nun im *Waldgänger* oder bei Foucaults Praxis der *Selbsttechniken* besteht nicht in der liberalistischen Illusion, jenseits von Machtstrukturen rational entscheiden und als autonomes Subjekt handeln zu können, sondern vielmehr sich der Grenzen der Autonomie bewusst zu sein, sich ihnen zu entziehen und sie *selbst zu setzen*. Zentral für das biopolitische Denken ist die *radikale Kritik*, die immer und zu jeder Zeit *alles* infrage stellt. Nur in diesem Gestus gibt es Freiheit. Eine Freiheit, die sich dessen bewusst ist, dass sie selbst auch wieder Machteffekte produziert. Denn Freiheit ohne Macht gibt es nicht. Macht hat eine quasi-ontologische Stellung. Das bedeutet für Jünger und Foucault, dass man sich in sich selbst zurückziehen und dieses Wissen für sich im Rahmen einer radikalen Kritik nutzen muss. Vielleicht wird vor diesem Hintergrund auch besser verständlich, was Foucault mit jener nebulösen Vorstellung einer neuen »Ökonomie der Körper und der Lüste«<sup>4</sup> meinte: Die Überwindung der Macht/Wissen-Korrelate, die unsere Autonomie einschränken und hier zuvorderst das Selbstverständnis als Subjekt/Objekt der Humanwissenschaften. Freiheit gibt es nur in der radikalen Kritik des Wissens über uns *selbst* und unsere Welt. Foucault träumt von der Etablierung eines unmittelbar körperlichen und intimen Ausgangspunktes des Selbst, das sich das Selbst gibt. Das meint wohl die neue Ordnung der Körper und der Lüste, die Foucault wiederholt andeutete. Im Zentrum steht bei Foucault der Anspruch einer ständigen Kritik der Grundlagen des Selbst, des Seins, unserer Kultur und jeder *Herrschaft* in Anlehnung. Und hierin liegt der Grundimpetus, den Jünger und Foucault eint, und wovon ich denke, dass er die kommenden Diskussionen etwa über die Biomedizin, aber auch die über den Neoliberalismus unserer Zeit sehr gut befruchten kann. Dieser Minimalkonsens zwischen Jünger und Foucault, so schreiben es Leon Niemoczynski und Kevin Södergren in einem genialen und doch straflich unbeachteten Artikel, besteht im Folgenden:

»In contrast to Habermas's claims, Jünger and Foucault [...] want to preserve and extend the emancipatory impulses found in the radical power of critique in the

---

4 Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 153.

name of a life-philosophy that was responsive to nihilism as they understood it. [...]W]hilst both Jünger and Foucault uncover an ontological category of force which makes discursive formations possible, they also both offer avenues, strategies and blueprints for navigating these fields of force which have all too often been seen as structurally determined and unnavigable, resigning one to merely listening to the cultural conversation rather than actually participating in it. [...] By offering a reconceptualization of value and by acknowledging their own susceptibility to the critique they develop, both Jünger and Foucault successfully establish, at the very least, a concept of freedom which is compatible with the identification of historical limits within zones of force.«<sup>5</sup>

Als Erben Nietzsches sind Wahrheit und Werte für beide genealogisch zu entlarven als Korrelate der Macht. Doch das Neue am biopolitischen Denken ist es, diese Korrelation von Wahrheit und kulturellen Werten mit der Macht als radikal historisch aufzufassen – es handelt sich um disparate Korrelationen. Sie sind nicht festgelegt und im diskursiven Raum nach eigensinnigen Regeln verstreut. Man kann die Bruchpunkte, die Widersprüche und das Chaos für eine Freiheit durch radikale Kritik nutzen. Auch das Subjekt ist eine solche *Wahrheit* und von wo aus das Subjekt sprechen kann, von wo aus der Körper identifiziert wird, ist nicht nur Ausdruck ontologischer Machtstrukturen, sondern eben vor allem historisch disparat und contingent. Der biopolitische Denker erkennt unentrinnbare Machtstrukturen, doch er historisiert sie und gibt dem Einzelnen Instrumente an die Hand, sie radikal in Brand zu setzen, sie historisch infrage zu stellen, sich in Felder der Uneindeutigkeit der Macht/Wissen-Korrelate hineinzu begeben und dadurch doch wieder als *autonomes Subjekt* agieren zu können.

Das Verständnis einer solchen *freedom ablaze* kann den philosophischen Diskurs in vielerlei Hinsicht bereichern. Die vorliegende Studie möchte dazu beitragen, ein Feld des Philosophierens ideengeschichtlich sichtbar zu machen, welches noch nicht sichtbar war. Hiermit endet diese Studie im Wissen, mögliche Ansatzpunkte für weitere ideengeschichtliche, methodologische und auch politisch-philosophische Arbeiten gegeben zu haben. Doch gleichzeitig endet diese Arbeit auch mit der Gewissheit, Möglichkeiten zur Kritik an einem solchen Typus des politischen Denkens eröffnet zu haben.

---

5 Niemoczynski, Leon/Södergren, Kevin: Freedom Ablaze: Ernst Jünger and Michel Foucault's Concept of Force, in: pli. The Warwick Journal of Philosophy 17, 2006, S. 89-97.

## **8. Bibliographie**

---

### **Michel Foucault – Monographien**

- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Foucault, Michel: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München: Hanser 1973.
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Foucault, Michel: Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit II. Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Foucault, Michel: Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989.
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014.
- Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.

### **Michel Foucault – Vorlesungen, Aufsätze, Texte**

- Foucault, Michel: Das Auge der Macht, 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. 250-271.
- Foucault, Michel: Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974-1975, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012.
- Foucault, Michel: Dispositive der Macht: Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin: Merve 1978.
- Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Vorlesung am Collège de France 1977-1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.
- Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Vorlesung am Collège de France 1978-1979, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.

- Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Foucault, Michel: Macht und Körper, in: Ders.: Schriften in vier Bänden, Band II (Dits et écrits), hg. von Daniel Defert und Francois Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001-2005, S. 932-941.
- 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. 538-550.
- Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Stingelin, Martin (Hg.): absolute Michel Foucault, Freiburg: orange press 2009, S. 98-117.
- Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- 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, S. 243-250.

### **Ernst Jünger**

- Jünger, Ernst/Mohler, Armin (Hg.): Die Schleife. Dokumente zum Weg von Ernst Jünger, zusammengestellt von Armin Mohler, Zürich: Arche 1955.
- Jünger, Ernst: Auf den Marmorklippen, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1939.
- Jünger, Ernst: Das Wälzchen 125. Eine Chronik aus den Grabenkämpfen 1918, Berlin: Mittler 1926.
- Jünger, Ernst: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Stuttgart: Klett-Cotta 2014.
- Jünger, Ernst: Der Friede. Ein Wort an die Jugend Europas, Ein Wort an die Jugend der Welt, Zürich: Arche 1949.
- Jünger, Ernst: Der Kampf als inneres Erlebnis, Berlin: Mittler 1928.
- Jünger, Ernst: Der Waldgang, Stuttgart: Klett-Cotta 1986.
- Jünger, Ernst: Die totale Mobilmachung, in: Ders. (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930.
- Jünger, Ernst: Feuer und Bewegung, in: Ders.: Blätter und Steine, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt 1941, S. 89-101.
- Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014.
- Jünger, Ernst: Kriegstagebuch 1914-1918, Stuttgart: Klett-Cotta 2014.
- Jünger, Ernst: Sämtliche Werke, Band 8, Stuttgart: Klett-Cotta 2000.
- Jünger, Ernst: Über den Schmerz, in: Ders.: Blätter und Steine, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1941, S. 157-216.
- Jünger, Ernst: Werke, Band 6: Essays II, Stuttgart: Klett-Cotta 1963.
- Jünger, Ernst: Gespräche im Weltstaat. Interviews und Dialoge 1929-1997, hg. von Rainer Barbey und Thomas Petraschka, Stuttgart: Klett-Cotta 2019, S. 213.

## Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.
- Adorno, Theodor W.: Spengler nach dem Untergang, in: Ders.: Gesammelte Schriften. Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 47-71.
- Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Berlin: Suhrkamp 2015.
- Alff, Wilhelm: Condorcet und die bewußt gewordene Geschichte, in: Condorcet, Marquis de: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Baden-Baden: Europäische Verlagsanstalt 1976, S. 7-29.
- Améry, Jean: Neue Philosophie oder alter Nihilismus. Politisch-Polemisches über Frankreichs enttäuschte Revolutionäre, in: Ders.: Werke, Band 6: Aufsätze zur Philosophie, Stuttgart: Klett-Cotta 2004, S. 232-254.
- Angehrn, Emil: Geschichtsphilosophie. Eine Einführung, Basel: Schwabe 2012.
- Augstein, Rudolf: Hobbes und wir, in: Der Spiegel 2, 1983, 136f.
- Benjamin, Walter: Theorien des deutschen Faschismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Band III: Kritiken und Rezensionen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 238-250.
- 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. 211-242.
- Bieri, Thomas: Genealogie bei Nietzsche und Foucault, Zürich: o.V., 2014.
- Brieler, Ulrich: Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker, Köln: Böhlau 1998.
- Bröckling, Ulrich: Die totale Mobilmachung, in: Schöning, Matthias (Hg.): Ernst Jünger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart: Metzler, 2014, S. 100-104.
- Bublitz, Hannelore: Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehrn moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Buchanan, Allen/Brock, Dan W./Daniels, Norman/Wikler, Daniel: From Chance to Choice, Genetics and Justice, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- Büchner, Georg: Dantons Tod. Ein Drama, Stuttgart: Reclam, 2002.
- 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.
- Condorcet, Marquis de: Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1976.
- de la Mettrie, Julien Offray: Der Mensch eine Maschine, Leipzig: Dürr 1909.

- Demirovic, Alex: Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft, in: Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Bielefeld: transcript 2007, S. 55-85.
- Derrida, Jacques: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus; in: Mouffe, Chantal (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen 1999, S. 171-195.
- Derrida, Jacques: Die *différence*, in: Engelmann, Peter (Hg.): Jacques Derrida. Die *différence*, Stuttgart: Reclam 2004, 110-149.
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013.
- Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext, in: Die *différence*, in: Engelmann, Peter (Hg.): Jacques Derrida. Die *différence*, Stuttgart: Reclam 2004, S. 68-109.
- Dreyfuß, Hubert L./Rabinow, Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a.M.: Athenäum 1987.
- Driesch, Hans: Wirklichkeitslehre, ein metaphysischer Versuch, Leipzig: Emmanuel Reinicke 1922.
- 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. 15-40.
- Emmerich, Wolfgang/Wege, Carl: Einleitung, in: Dies. (Hg.): Der Technikdiskurs der Hitler-Stalin-Ära, Stuttgart: Metzler 1995, S. 1-14.
- Engels, Friedrich/Marx, Karl: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 4, Berlin: Dietz 1972.
- Eribon, Didier: Rückkehr nach Reims, Berlin: Suhrkamp 2016.
- Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hg.): Biopolitik, ein Reader, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Franken, Andreas: Macht und Ethos. Eine Analyse von Foucaults Suchbewegung nach Kritikformen, Dissertation, online: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/11706> (aufgerufen am 29.01.2019).
- Fraser, Nancy: Michel Foucault: A »Young Conservative«?, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 185-210.
- Fraser, Nancy: Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Gender Studies, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Fromm, Erich: Die Kunst des Liebens, München: dtv Verlag, 2012.
- Gangl, Manfred/Raulet, Gérard: Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Geiß, Karl-Heinz: Foucault-Nietzsche-Foucault, Die Wahlverwandtschaft, Pfaffenweiler: Centaurus 1993.

- Goddemeier, Christof: Wahnsinn ist keine Krankheit, in: Deutsches Ärzteblatt, Jg. 108, Heft 33, 2011, S. A1736.
- Goering, D. Timothy: Ideengeschichte heute, Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Faust, Der Tragödie Erster und Zweiter Teil, Stuttgart: Reclam 2020.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Habermas, Jürgen: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, Leipzig: Reclam 1990.
- Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M.: Campus 2003.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio: Multitude, War and Democracy in the Age of Empire, New York: Penguin 2004.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Sämtliche Werke. Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Stuttgart: Frommann 1961.
- Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Band 90: Zu Ernst Jünger, Frankfurt a.M.: Klostermann 2004.
- Heinemann, Fritz: Neue Wege der Philosophie, Leipzig: Quelle & Meyer 1929.
- Høibraaten, Helge: Carl Schmitt, Henrik Ibsen und die Politische Theologie. Die Kronprätendenten, Kaiser und Galiläer und die Lehre vom Dritten Reich, in: Faber, Richard/Høibraaten, Helge (Hg.): Ibsens »Kaiser und Galiläer«, Quellen – Interpretationen – Rezeptionen, Würzburg: Königshausen & Neumann 2011, S. 233–294.
- Honneth, Axel: Foucault's Theory of Society, A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment, in: Kelly, Michael (Hg.): Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994, S. 157–184.
- 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. 13–30.
- Jünger, Georg-Friedrich: Krieg und Krieger, in: Jünger, Ernst (Hg.): Krieg und Krieger, Berlin: Mittler 1930.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Die konservative Apokalypse, Ernst Jünger: »Der Arbeiter«, in: Rühle, Günther: Bücher, die das Jahrhundert bewegten. Zeitanalysen – wiedergelesen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 119–126.
- Kant, Immanuel: Akademie-Ausgabe, Abteilung IV: Vorlesungen, Band IX: Logik. Physische Geographie, Pädagogik, 1800.

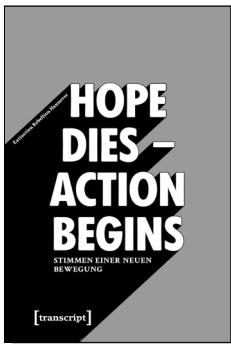
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Vorländer, Karl (Hg.): Kants Sämtliche Werke. Feldausgaben der »Philosophischen Bibliothek«, Heft IV, Leipzig, 1917.
- Kelly, Michael: Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate, Cambridge: MIT Press 1994.
- Kiesel, Helmuth (Hg.): Ernst Jünger. In Stahlgewittern, historisch-kritische Ausgabe, Stuttgart: Klett-Cotta 2013.
- Kiesel, Helmuth: Adnoten zu »In Stahlgewittern«, in: Jünger, Ernst: In Stahlgewittern, Stuttgart: Klett-Cotta 2014, S. 297-301.
- Kiesel, Helmuth: Ernst Jünger. Die Biographie, München: Siedler 2007.
- Kiesel, Helmuth: Stahlgewitter, Ernst Jünger und der Erste Weltkrieg, online: <http://literaturkritik.de/id/18872> (aufgerufen am 29.05.2021).
- Koslowski, Peter: Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers, München: Wilhelm Fink 1991.
- Koslowski, Peter: Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich, München: Wilhelm Fink 1996.
- Kubitschek, Götz: Die Spurbreite des schmalen Grats, 2000-2016, Schnellroda: Antaios 2016.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie – zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen, 1991.
- Laclau, Ernesto: Emancipation(s), London, 1996.
- Laclau, Ernesto: On Populist Reason, London/New York: Verso 2007.
- Laclau, Ernesto: The Rhetorical Foundations of Society, London/New York: Verso 2014.
- Le Bon, Gustave: Psychologie der Massen, Stuttgart: Kröner 1957.
- Lemke, Thomas: Gouvernementalität und Biopolitik, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2008.
- 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. 483-515.
- Lenin, Wladimir Iljitsch: Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus, Moskau: Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, 1945.
- Lethen, Helmut: Die elektrische Flosse Leviathans, Ernst Jüngers Elektrizität, in: Emmerich, Wolfgang/Wege, Carl (Hg.): Der Technikdiskurs der Hitler-Stalin-Ära, Stuttgart: Metzler 1995, S. 15-27.
- Llanque, Marcus: Genealogie als ideengeschichtliche Methode und die Idee der Menschenrechte, in: Goering, D. Timothy (Hg.): Ideengeschichte heute. Traditionen und Perspektiven, Bielefeld: transcript 2017, S. 171-194.

- Lübbe, Hermann: Oswald Spenglers »Preußentum und Sozialismus« und Ernst Jüngers »Arbeiter«, in: Demandt, Alexander/Farrenkopf, John (Hg.): *Der Fall Spengler. Eine kritische Bilanz*, Köln: Böhlau 1994, S. 129-152.
- Lübbe, Hermann: *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, Basel: Benno Schwabe 1963.
- Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München: Alber 1965.
- Lübbe, Hermann: Typologie der politischen Theorie, in: Kuhn, Helmut/Wiedmann, Franz: *Das Problem der Ordnung. Sechster deutscher Kongress für Philosophie München 1960*, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1962, S. 77-94.
- Marinetti, Filippo Tommaso: Manifest des Futurismus, 1909, zitiert nach folgender Übersetzung, online: [www.kunstzitate.de/bildendekunst/manifester/futurismus.htm](http://www.kunstzitate.de/bildendekunst/manifester/futurismus.htm) (aufgerufen am 29.01.2019).
- McCarthy, Thomas: *The Critique of Impure Reason, Foucault and the Frankfurt School*, in: Kelly, Michael (Hg.): *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge: MIT Press 1994, S. 243-282.
- Merlio, Gilbert: Jünger und Spengler, in: Koslowski, Peter (Hg.): *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Jünger in Frankreich*, München: Wilhelm Fink 1996, S. 41-62.
- Mohler, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart: Vorwerk 1950.
- Mouffe, Chantal: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin: Suhrkamp 2014.
- Mouffe, Chantal: *Das demokratische Paradox*, Wien: Turia und Kant 2008.
- Mouffe, Chantal: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007.
- Mouffe, Chantal: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Muhle, Maria: *Eine Genealogie der Biopolitik. Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, München: Wilhelm Fink 2013.
- Müller, Jan-Werner: *Das Demokratische Zeitalter. Eine Ideengeschichte Europas im 20. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Münkler, Herfried/Straßenberger, Grit: *Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung*, München: C. H. Beck 2016.
- Niemoczynski, Leon/Södergren, Kevin: *Freedom Ablaze: Ernst Jünger and Michel Foucault's Concept of Force*, in: pli. *The Warwick Journal of Philosophy* 17, 2006, S. 84-97.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Ontologie und die Ethik des Willens zur Macht*, in: Kon-dylis, Panajotis (Hg.): *Der Philosoph und die Macht. Eine Anthologie*, Hamburg: Junius 1992, S. 149-160.
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung. Kritische Studienausgabe*, Band 6, München: dtv Verlag, 2003.
- Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel Verlag, 1991.

- Pekar, Thomas: >Organische Konstruktion<. Ernst Jüngers Idee einer Symbiose von Mensch und Maschine, in: Strack, Friedrich (Hg.): *Titan Technik. Ernst und Friedrich Georg Jünger über das technische Zeitalter*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, S. 99-117.
- Pongratz, Hans/Voß, Günter: *Arbeitskraftunternehmer, Erwerbsorientierungen in entgrenzten Arbeitsformen*, Berlin: edition sigma 2003.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Philosophie und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.
- Rath, Norbert: Ein Erbe Nietzsches – Foucault als Theoretiker der Konstitution von Subjektivität, in: *Psychologie und Geschichte*, 3. Jg., Heft 1/2, 1991, S. 83-90.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- Reé, Paul: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1877.
- Reese-Schäfer, Walter: *Klassiker der politischen Ideengeschichte. Von Platon bis Marx*, München: Oldenbourg 2011.
- Reese-Schäfer, Walter: *Politische Theorie der Gegenwart in fünfzehn Modellen*, München: Oldenbourg 2006.
- Remarque, Erich Maria: *Fünf Kriegstagebücher*. Rezension, in: *Sport im Bild*, Jahrgang 34, Nr. 12, 1928, S. 895f.
- Rohbeck, Johannes: *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004.
- Ruoff, Michael: *Foucault-Lexikon. Entwicklung-Kernbegriffe-Zusammenhänge*, Paderborn: Wilhelm Fink, 2007.
- Saar, Martin: *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007.
- Sarasin, Philipp: *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg: Junius 2005.
- Sartori, Giovanni: *Demokratietheorie*, Darmstadt: Primus 1997.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin: Duncker & Humblot 2009.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker & Humblot 2004.
- Schmitt, Carl: *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1961-1969*, Berlin: Duncker & Humblot 1995.
- Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen*, Berlin: Duncker & Humblot 1963.
- Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Berlin: Duncker & Humblot 2017.
- Schroeder-Sherwin, Sabine: *Leben heisst Töten. Die Kriegsdeutung Ernst Jüngers dargestellt an In Stahlgewittern und Der Kampf als inneres Erlebnis*, Portland, 1972.
- Schürgers, Norbert: *Politische Philosophie in der Weimarer Republik. Staatsverständnis zwischen Führerdemokratie und bürokratischem Sozialismus*, Stuttgart: Metzler 1989.

- Schwilk, Heimo: Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten, Stuttgart: Klett-Cotta 1988.
- Segeberg, Harro: Technikverwachsen. Zur »organischen Konstruktion« des »Arbeiters« bei Ernst Jünger, in: Eggert, Hartmut/Schütz, Erhard; Sprengel, Peter (Hg.): Faszination des Organischen, Konjunkturen einer Kategorie der Moderne, München: Iudicum 1995, S. 211-230.
- Sennelart, Michel: Situierung der Vorlesungen, in: Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977/1978, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, 527-571.
- Sofsky, Wolfgang: Traktat über die Gewalt, Frankfurt a.M.: Fischer 2005.
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, Köln: Anaconda 2017.
- Strachan, Hew: Der erste Weltkrieg. Eine neue illustrierte Geschichte, München: Goldmann 2014.
- Torfing, Jacob: New Theories of Discourse, Laclau, Mouffe and Zizek, Oxford: Blackwell 1999.
- Trakl, Georg: Grodek, zitiert nach Bibliotheca Augustana, online: [https://www.h-s-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Trakl/tra\\_brei.html#13](https://www.h-s-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/20Jh/Trakl/tra_brei.html#13) (aufgerufen am: 28.05.2021).
- Veyne, Paul: Foucault, Der Philosoph als Samurai, Stuttgart: Reclam 2009.
- Veyne, Paul: Foucault. Die Revolutionierung der Geschichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Vietsch, Eberhard von: Bethmann Hollweg. Staatsmann zwischen Macht und Ethos, Boppard am Rhein: Boldt 1969.
- Weber, Max: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Winckelmann, Johannes (Hg.): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen: Mohr 1968, S. 146-214.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen: Mohr Siebeck 1988, S. 17-206.
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf, Politik als Beruf, Editionen Philosophie, Stuttgart: Reclam 1995.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: Mohr 1956.
- Weber, Ralph: Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Wilczek, Reinhard: Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption, Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag 1999.
- Zamora, Daniel/Behrendt, Michael: Foucault and Neoliberalism, Cambridge: Polity Press 2016.

# Politikwissenschaft



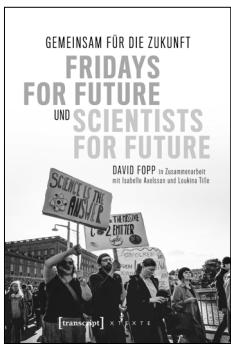
Extinction Rebellion Hannover  
»Hope dies – Action begins«:  
Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.  
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9  
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,  
ISBN 978-3-8394-5070-3  
EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,  
ISBN 978-3-7328-5070-9



Jan Brunner, Anna Dobelmann,  
Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)  
**Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte**

2019, 326 S., kart., Dispensionsbindung, 1 SW-Abbildung  
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3  
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle  
**Die digitale Gegenrevolution**  
Online-Kultukämpfe der Neuen Rechten  
von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.  
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8  
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2  
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

# Politikwissenschaft



Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)

## Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel

Konturen der weltweiten Protestbewegung

2020, 264 S., kart.

22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6

ISBN 978-3-7328-5347-2



Helmut König

## Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

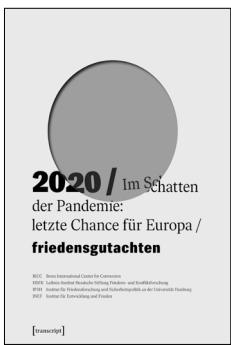
2020, 360 S., kart., Dispersionsbindung

29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9

EPU: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5



BICC Bonn International Center for Conversion,  
HSK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und  
Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,  
INEF Institut für Entwicklung und Frieden

## Friedensgutachten 2020

### Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

2020, 160 S., kart., Dispersionsbindung, 33 Farabbildungen

15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten  
finden Sie unter [www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)**

