

## **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

---

<sup>2</sup> Vgl. ebd., S. 33f.

<sup>3</sup> 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 Parallele 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

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 83-103.

<sup>29</sup> Ebd., S. 107.

<sup>30</sup> 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 einzurichten, 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 könne 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

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

67 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 kulminiert sind. 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

<sup>68</sup> Ebd., S. 54.

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

<sup>70</sup> 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 Vorbote 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>

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

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

<sup>100</sup> Vgl. ebd.

<sup>101</sup> 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.

<sup>102</sup> 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 gewaltsauslösenden »Scheinerrschaft« 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

<sup>149</sup> Ebd.

<sup>150</sup> 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 Barrey 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 Unterschiedenheit 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.

