

## Die drei Körper des Volkes

Die „zwei Körper des Königs“<sup>1</sup> tauchen, wiewohl ein Relikt des feudalen Mittelalters, seit einiger Zeit wieder häufiger in einschlägigen Diskursen auf.<sup>2</sup> Wenn es darum geht, den *funktional notwendigen* und relativ *enttäuschungs-festen* Mythos des Regierens und der Regierenden zu charakterisieren, scheint ein Rekurs auf das antiquierte Bild nahe zu liegen – selbst wenn sich seit langem das *Volk* in Gestalt seiner Repräsentanten zum Souverän aufgeschwungen hat.

Von eben dieser Veränderung in der Kontinuität handelt die folgende Analyse.

### 1. Körper, König, Volk

Die Rede von den „zwei Körpern des Königs“ geht auf eine historisch spezifische, strategisch spezielle Situation zurück. Es geht um eine „mystische Rede“, die „englische Kronjuristen“ verwandt haben, um den König rechtlich unangreifbar zu machen. Etwa der Art: Jeder

„König hat in sich zwei Körper, nämlich den natürlichen (*body natural*) und den politischen (*body politic*). Sein natürlicher Körper ist für sich betrachtet ein sterblicher Körper, der allen Anfechtungen ausgesetzt ist, die sich aus der Natur oder aus Unfällen ergeben, dem Schwachsinn der frühen Kindheit oder des Alters und ähnlichen Defekten, die in den natürlichen Körpern anderer Menschen vorkommen. Dagegen ist der politische Körper ein Körper, den man nicht sehen und nicht anfassen kann. Er besteht aus Politik und Regierung, er ist für die Lenkung des Volkes und das öffentliche Wohl da. Dieser Körper ist völlig frei von Kindheit und Alter, ebenso von den anderen Mängeln und Schwächen, denen der natürliche Körper unterliegt. Aus diesem Grund kann nichts, was der König in seiner politischen Leiblichkeit tut, durch einen Defekt seines natürlichen Leibs ungültig gemacht oder verhindert werden.“<sup>3</sup>

---

1 Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, München 1990.

2 Wolfgang Ernst/Cornelia Vismann (Hrsg.), *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*, München 1998; Wolfgang Fach/Wolfgang Lutz, „König Kurt“. Über eine neue Politik der Persönlichkeit, in: Michael Müller u. a. (Hrsg.), *Der Sinn der Politik*, Konstanz 2002, 239-254; Thomas Frank u. a., *Des Kaisers neue Kleider. Über das Imaginäre politischer Herrschaft*, Frankfurt a. M. 2002; Koschorke/Michalzik, *Die zwei Körper des Präsidenten*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 24.3.1998.

3 Zit. nach Kantorowicz, *Die zwei Körper* (Anm. 1), 31.

Ein anderes Traktat führt im gleichen Sinne aus: Es

„ist keine Macht dort, wo man sündigen oder Böses tun kann, wo man krank und alt werden kann, wo man sich verletzen kann. Denn alle diese Eigenschaften kommen von der *impotentia*“ – weshalb „die heiligen Geister und Engel, die nicht sündigen, alt oder krank werden oder sich verletzen können, mehr Macht haben als wir, die wir uns durch alle diese Mängel schaden können. So ist des Königs Macht mehr.“<sup>4</sup>

Später erneuert und modernisiert (säkularisiert, „demokratisiert“) Thomas Hobbes das hermetische Konstrukt samt seines juristischen Witzes:

„Da jeder Untertan durch diese Einsetzung [via fiktivem] Gesellschaftsvertrag Autor aller Handlungen und Urteile des eingesetzten Souveräns ist, so folgt daraus, dass dieser durch keine seiner Handlungen einem seiner Untertanen Unrecht zufügen kann, und dass er von keinem von ihnen eines Unrechts angeklagt werden darf.“<sup>5</sup>

Sowie von einer Seite her (Politik > Natur) die *völlige Einheit* behauptet wird, so besteht man in umgekehrter Richtung (Natur > Politik) auf *völliger Trennung*: Welche Makel auch immer dem natürlichen Körper anhaften, der politische bleibt von ihnen ganz und gar unberührt. Beide Postulate haben ihre „Aufklärung“, wenngleich nicht mühelos, überstanden: Immunität kann heute immer noch, doch nicht mehr überall und unter allen Umständen reklamiert werden – Chirac oder Berlusconi gelten durchaus als skandalöse Fälle; andererseits müssen sich die Clintons dieser Welt nachsagen lassen, ihre Eskapaden hätten „das Amt beschädigt“.

Dass kein größerer Schaden entstanden ist, verdanken die Staatsfreunde hierzulande wenigstens in erster Linie der dogmatischen Schadensbegrenzung Hegels. Man müsse, schreibt er in seiner Rechtsphilosophie, „den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren“<sup>6</sup> – doch nicht darum, weil sich seine real existierenden Repräsentanten wie Engel aufführen; darauf kommt es überhaupt nicht an, denn:

„Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der hässlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker oder Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“<sup>7</sup>

Das sei zwar, meint Hegel, „unendlich herb“ zu verstehen – doch ohne diese Vorleistung seiner Bürger steht der Souverän auf dem schwankenden Boden

4 Zit. nach ebenda, 32.

5 Thomas Hobbes, *Der Leviathan*, Frankfurt a. M. 1994, 138.

6 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M. 1993, 434.

7 Ebenda, 404.

eines konditionalen, sprich: launischen und „vernünftelnden“ *Gehorsams auf Widerruf*.

Der „irdisch-göttliche“ Mythos des Souveräns als eines „sterblichen Gottes“ (Hobbes) blieb indessen nicht auf den Monarchen beschränkt – dem andererseits ein Publikum gegenüber steht, das nur so in Schach gehalten werden kann. Das *Volk* selbst stieg zum Objekt dieser Verherrlichung auf: was zur Formel von den „zwei Körpern des Volkes“ geführt hat.<sup>8</sup>

In ihren Anfängen ist die Volkskörper-Rhetorik allerdings nicht eingesetzt worden, weil man den mangelhaften Zustand der *natürlichen* „Masse“ *politisch* aufheben wollte. Ganz im Gegenteil, das Verhältnis wurde exakt umgedreht: Der defekte Natur-Körper sollte nun den Politik-Leib so gründlich infiziert haben, dass dieser außer Stand sein würde, sich souverän selbst zu regieren. Statt der kleinen Leute mit ihrer fatalen Neigung zu „licentiousness, mischief, mere Anarchy and Confusion“<sup>9</sup> mussten daher bis auf weiteres (mehr oder minder) selbst-ernannte Repräsentanten im Namen der „defigurierten“ Basis das Szepter schwingen.

Diese *negative Integration* funktionierte, solange sie funktionierte, dadurch, dass ein organisatorischer Ausschluß ideologisch begründet wurde: dem empirischen wurde ein ideales Volk vorgehalten, und die Differenz zwischen beiden legitimierte die Herrschaft ohne das Volk – aber in dessen Namen, daher mit dem Anspruch auf *Akzeptanz* verknüpft. Diese (zweite) Seite der Medaille akzentuiert der Körper-Typus, den Thomas Hobbes ikonographisch (der „Leviathan“ als großer Staats-Leib, zusammengesetzt aus vielen kleinen Menschen-Leibern) und methaphorisch nachgelassen hat: „Denn“, klärt Hobbes auf,

„durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde.“<sup>10</sup>

Auf der Hand liegt, dass sich hier etwas verändert hat: Die Menschen sind in den Staat *positiv integriert*, also organisatorisch, ja sogar „organisch“ eingeschlossen – ohne ihre aktive Mitwirkung, den kleinen Beitrag jedes einzelnen, gäbe es keine politische Großmacht. Kann es sich aber dann noch um jenes pöbelhafte Volk handeln, welches seiner schlechten Natürlichkeit wegen von den Hebeln der Macht möglichst fern gehalten werden musste? Nun ist Hobbes nicht gerade dafür bekannt, dass er von der menschlichen Natur Wunderdinge (auch im wörtlichen Sinne) erwartet hätte: Wo „natürliche“ Subjekte

8 Edmund S. Morgan, *Inventing the People*. New York/London 1988.

9 S. ebenda, 79.

10 Hobbes, *Der Leviathan* (Anm. 5), 5.

aufeinander treffen, herrscht „beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz“.<sup>11</sup> Gegen seine Natur und ihre Folgen kann der Mensch nur eines machen: sie erkennen und Vorkehrungen gegen die Folgen treffen. Deshalb kommt es zum Staat, dessen perfekte Einheit nicht dadurch entsteht, dass *natürliche Körper* miteinander verschmelzen, sondern *vernünftige Willen*. Diese dezisionistische Kombination im (fiktiven) Gesellschaftsvertrag

„ist mehr als Zustimmung oder Übereinstimmung: Es ist eine wirkliche Einheit aller in ein und derselben Person“.<sup>12</sup>

Anders gesagt: Der Mensch überlistet seinen natürlichen Körper (*body natural*) durch die Erschaffung eines politischen (*body politic*). Das geht, weil wir mit unseresgleichen nicht nur „Triebe, Begierden und Neigungen“ (Hegel) teilen, sondern auch die Vernunft. Deren Gesetze machen uns klar, dass gegen Natur Politik gesetzt werden muß: Jedermann unterwerfe sich *einzel*n (daher die Vertragsfiktion) dem Ganzen – dessen Gestalt freilich noch offen bleibt. Die sachliche Konvergenz der vernünftigen Willen sagt zunächst noch nichts darüber aus, was genau sie eigentlich wollen. Einen Staat, ja – aber welchen?

Kurzum, Idee und Institution des *body politic* fallen, anders als beim Monarchen, auseinander, sobald das Volk – eine Vielheit von *bodies natural* – als Souverän auf die Bühne der Geschichte tritt. In diesem Augenblick ist vieles möglich. Aber nicht alles taugt: das Problem der angemessenen *Repräsentation*.

## 2. Die „Härtung“ des politischen Körpers

Hobbes hat feste Vorstellungen davon, auf was sich Menschen institutionell einlassen müssen, um vor einander verlässlich sicher zu sein. Bekanntlich entsteht jene „Einheit aller in ein und derselben Person“ dadurch, dass der *ideelle Einschluss* aller (positive Integration) in einen *institutionellen Ausschluss* aller (negative Integration) mündet, also in die absolute Monarchie. Interessanter als das Faktum ist seine Begründung:

„Der Unterschied zwischen diesen drei verschiedenen Staatsformen“, d. h. Demokratie, Aristokratie und Monarchie,

„liegt nicht in der Verschiedenheit der Gewalt, sondern in der unterschiedlichen Angemessenheit oder Eignung für den Frieden und die Sicherheit des Volkes, dem Zweck, zu dem sie eingesetzt worden sind. Und zum Vergleich der Monarchie mit den beiden anderen Staatsformen sollten wir folgende Gesichtspunkte beachten: Erstens: Jeder, der die Person des Volkes verkörpert oder Mitglied der verkörpernden Versammlung ist, verkörpert auch seine eigene natürlich Person.

11 Ebenda, 96.

12 Ebenda, 134.

Und selbst wenn er als politische Person sich sorgfältig um das Gemeinwohl kümmert, so kümmert er sich doch mehr, oder mindestens nicht weniger, um sein Privatwohl“ – „und wenn das öffentliche Interesse zufällig dem privaten in die Quere kommt, zieht er meistens das private vor, denn die Leidenschaften des Menschen sind gewöhnlich mächtiger als ihre Vernunft. Daraus folgt, dass dort, wo das öffentliche und das private Interesse am meisten zusammenfallen, das öffentliche am meisten gefördert wird. Nun fällt in der Monarchie das Privatinteresse mit dem öffentlichen zusammen. Reichtum, Macht und Ehre eines Monarchen ergeben sich allein aus dem Reichtum, der Stärke und dem Ansehen seiner Untertanen.“ In „einer Demokratie oder Aristokratie dagegen trägt der öffentliche Wohlstand zum Privatvermögen eines korrupten oder ehrgeizigen Menschen weniger bei als oftmals ein hinterlistiger Rat, eine verräterische Handlung oder ein Bürgerkrieg.“<sup>13</sup>

Menschenvernunft überwindet Menschennatur nur *abstrakt*; daher empfiehlt es sich, den guten Willen gegen mächtige Anfeindungen resp. die Idee gegen das Interesse organisatorisch zu „härten“.

Das zugrunde liegende Problem ist ja nicht neu. Der vormoderne König (die Hauptfigur bei Kantorowicz) konnte auch korrupt, ehrgeizig, hinterlistig, verräterisch oder auf andere Weise „defiguriert“ sein; alles kam dann darauf an zu verhindern, dass er dafür haftbar gemacht wurde. Unverantwortlichkeit, legale wie legitime, war das Ziel: weil andernfalls, so kalkulierten juristische Experten, die Architektur der Herrschaft zusammenbrechen würde. Darum, und nicht einfach deshalb, weil sie von Gott gesandt wurden, durften Könige einfach nicht irren (noch sterben: „Der König ist tot, es lebe der König!“). Diesen Technokraten ging es primär um politische Stabilität per se. Hobbes hingegen will mehr – Herrschaft soll auch den zivilisatorischen Fortschritt ermöglichen. Das enervierende Leben ohne staatliche Souveränität kritisiert er vor allem deswegen, weil solche Umstände Wachstumsprozesse blockieren:

„In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seewege eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen ...“<sup>14</sup>

Deswegen präferiert Hobbes eine politisch-institutionelle Ordnung, die nach seiner Überzeugung nicht allein Stabilität sichert, sondern darüber hinaus das Schicksal des Souveräns an jenes seiner Untertanen bindet. Seiner Meinung nach ist diese Koppelung am ehesten dann gewährleistet, wenn *einer* herrscht, die Einheit des Volkes also monarchisch hergestellt wird. Mit anderen Wor-

---

13 Ebenda, 146f.

14 Ebenda, 96.

ten: Systematisch gesehen folgt auf den ideellen Einschluss des Volkes der institutionelle Ausschluss – und auf diesen ein erneuter, „interessierter“ Einschluss.

Hobbes' Konstruktion reflektiert ein neues (liberales) Denken, dem Einheit (Kollektivität) ohne Einzelheit (Individualität) suspekt wird. Menschen können zwar, ohne dass sie übereinkommen, sich bedingungslos *repräsentieren* zu lassen, nicht miteinander leben, d.h. als „Volk“ existieren. Doch wollen sie zugleich die Risiken ihres „kategorischen“ Gehorsams dem allmächtigen Repräsentanten – ihrem „sterblichen Gott“ – gegenüber begrenzen. Es trifft sich glücklich, dass beide Imperative, wiewohl auf den ersten Blick im Widerspruch, genauer betrachtet einander stützen: Das exklusivste Regime ist gleichzeitig das „sensibelste“ und wirkt integrativer als jedes andere, in dem mehr oder gar alle Menschen das Sagen haben. Regiert nur einer (rational), bindet er sein Schicksal zwangsläufig ans Wohl aller; mit jedem zusätzlichen „Souverän“ steigt auch die Menge der herrschenden Partikularitäten (was sehr viel später unter dem Stichwort der „Versäulung“ neu thematisiert worden ist), bis es am extremen Ende zur demokratischen Selbstauflösung des *body politic* kommt. Prima facie sicher keine unsinnige Erwartung.

Dass dennoch der demokratische Impuls den politischen Körper nicht pulverisiert und damit sich selbst zerstört hat, ist daher ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt. Wer sich versagt, das Hobbes-Dilemma, die fallible Vernunft, einfach idealistisch zu „lösen“ (ein Versuch, an dem Rousseau verzweifeln sollte), der muss darauf setzen, dass es auch andere Formen gibt, die Idee des (ganzen) Volkes institutionell so zu „härten“, dass sie im massenhaften Stimmengewirr praktisch überleben kann.

Die Antwort war so einfach wie überraschend: Hobbes' Problem, das Blockade-Risiko, verwandelte sich unter dem Zugriff seiner Nachfolger zur Lösung, gefeiert als List der *Gewaltenteilung*: „checks and balances“ hieß das neue Allheilmittel.<sup>15</sup> Es versteht sich von selbst, dass diese Operation nur darum glücken konnte, weil sie sich, bei Lichte besehen, ein *anderes* Problem gestellt hat.

Der neue Themenzuschnitt lässt sich im Grunde auf eine Frage zuspitzen: Welche Verfassung „vereinheitlicht“ das Volk politisch so, dass die „natürlichen“ Leute voreinander sicher sind – auch und gerade dann, wenn sich einige von ihnen zusammenrotten wollten, um andere, *mehrheitlich* zu „regieren“? Motive dafür lagen gewissermaßen auf der Straße – alle Schwarzen waren versklavt, viele Weiße waren verarmt. Jener entledigte man sich außerhalb des

15 John Locke, *Über die Regierung*, Stuttgart 1988; Alexander Hamilton/George Madison/John Jay, *Die „Federalist“-Artikel*, Stuttgart 1994.

„demokratischen Konsenses“, diese freilich galt es, weil Fleisch vom eigenen Fleische, pfleglicher zu behandeln.

Wenige haben den Paradigmenwechsel dermaßen illusionslos durchexerziert wie James Madison – ausgerechnet in dem Moment, da er und seine Mitstreiter ihre Unabhängigkeit im Namen des Volkes revolutionär erstritten hatten: „Die Vielfalt der menschlichen Fähigkeiten“, so kommt er schnurstracks zur Sache,

„in denen die Eigentumsrechte ihren Ursprung haben, bildet ein ebenso unüberwindliches Hindernis für die Gleichheit der Interessen. Der Schutz dieser Fähigkeiten ist die vornehmste Aufgabe von Staaten. Aus dem Schutz der unterschiedlichen und ungleichen Fähigkeiten beim Erwerb von Eigentum ergeben sich unmittelbar verschiedene Arten und Mengen von Eigentum; und aus dem Einfluß, den diese auf die Gefühle und Ansichten der jeweiligen Eigentümer haben, ergibt sich die Einteilung der Gesellschaft in unterschiedliche Interessen und Parteien.“

Woraus folgt: Die

„vorherrschend und permanente Ursache für die Existenz unterschiedlicher Faktionen liegt in der vielfältigen und ungleichen Eigentumsverteilung. Die Besitzenden haben schon immer getrennte gesellschaftliche Interessen gebildet.“<sup>16</sup>

„Zwei Nationen“ werden *organisatorisch* verklammert, weil das *ideologische* Band für eine zu schwach ist.

Hinter dem veränderten Szenario stecken drei „diskursive“ Neuerungen. Erstens hatte, von Tocqueville einige Jahr später hellsehtig resümiert<sup>17</sup>, unwiderruflich das demokratische Zeitalter begonnen – der Drang nach (politischer) Gleichheit ließ sich vom Recht auf (private) Freiheit nicht mehr bezähmen. Wenn man so will, war Hobbes' Empfehlung in den Wind geschlagen worden, und nun begannen die Ereignisse ihre Organisatoren offensichtlich zu überrollen. In dieser Situation schien es, zweitens, sicherer, überhaupt nicht mehr auf die Vernunft zu setzen – Kontrolle war schon damals besser. Bezeichnenderweise kommt der „Federalist“ ganz ohne die Idee des Gesellschaftsvertrags aus – den Hobbes ja beschworen hatte, um klarzumachen, dass vernünftige Individuen, ihre „natürliche“ Borniertheit vor Augen, sich zu einem *body politic* zusammenschließen und auf dessen Verfassung einigen können.

Drittens endlich, besonders gravierend: Die Vernunft „schwächelte“ eben deshalb ganz besonders, weil nicht einzelne „Naturen“ im *bellum omnium contra omnes* einander das Leben schwer machten. Madisons „factions“ reflektieren, dass kollektive Naturen, sprich: Standes-, Gruppen- oder Klasseninteressen, wahrgenommen werden. Freilich muß das nicht a priori ein Grund

16 Ebenda, 396f.

17 Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika, München 1976.

sein, am gesellschaftlichen Integrationspotential der menschlichen Vernunft zu verzweifeln. Hegel etwa hält diese Art einer „geklumpten“ Partikularität – selbst wenn sie (Hobbes' „worst case“) organisiert, *korporativ*, auftritt, keineswegs für gemeinschaftsschädigend. Im Gegenteil – sie produziert sogar „familiäre“ Effekte:

„Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus. Die erste enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zu in sich reflektierten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstrakten rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind, auf innerliche Weise vereinigt, so dass in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist. Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.“<sup>18</sup>

Korporationen („Interessenverbände“) *vermitteln* zwischen Subjekt und Staat, überbrücken die Distanz kleiner Leute zum großen Leviathan, verhelfen Interessen zu besserer Geltung, die zwar noch nicht „allgemein“, aber immerhin schon „gemeinsam“, also nicht mehr rein persönlich sind. Es gibt freilich eine Voraussetzung dafür, dass diese „Mediation“ funktioniert: sie wirkt nur bei Menschen, die in der Korporation ihre „Ehre“ finden. Dazu aber sind nicht alle fähig – manche werden zusätzlichen Schub nur dafür nutzen, um ihre partikularen Standpunkte mit aller Macht und auf Kosten Dritter durchzudrücken. Von wem diese Gefahr ausgehen würde? Von den *Armen*; darüber bestand damals Einverständnis, da bildete Madison keine Ausnahme.<sup>19</sup>

### 3. Die „Heilung“ des sozialen Körpers

Hegel resümiert den Common sense der Anständigen – und differenziert ihn zugleich:

„Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dies Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Ärmste sein Recht zu haben; dies ist etwas anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Armut allein macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird“.

Somit

<sup>18</sup> Hegel (Anm. 6), 396.

<sup>19</sup> Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty*, New York 1985.

„entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird. Die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.“<sup>20</sup>

Es gibt also „natürliche“ und „politische“ Armut, *poverty* und *pauperism*; jene meint eine absolute Knappheit, diese ein relative – verglichen mit dem, was andere (mehr) haben, wobei diese Differenz, weil sie den Minderbemittelten als Skandal gilt, im Handumdrehen die „pöbelhafte“ Forderung provoziert, ein umverteilender Staat möge ausgleichende Gerechtigkeit walten lassen.

Dabei wird ein ganz neuer Akzent gesetzt, kommt doch zu den bekannten Volkskörpern, *body natural* resp. *politic*, ein dritter: der *social body*.<sup>21</sup> Während das natürliche Volk, d. h. die „serielle“ (Bourdieu) Anordnung seiner einzelnen Glieder, bisher *politisch* zusammengefasst worden ist (durch Anerkennung oder Durchsetzung derselben Souveränität – König, Volk, Verfassung), konstruiert Hegel das Gemeinwesen (auch und im Falle der Armut nur *vorpolitisch*, mittels einer sozialen Fiktion: als Einheit aller arbeitenden Ehrenmänner in Absetzung gegen jene Ehrlosen, die ihre Armut auf unanständige Weise in Anspruch und Abhängigkeit verwandeln.<sup>22</sup>

Daher war nur Hegels zweite, „ehrlose“ Armut für die moderne Gesellschaft eine „bewegende und quälende“ Frage. Niemand hat diese Sorge früher und zynischer charakterisiert als Bernard Mandeville, der, Hegel an Kaltschnäuzigkeit noch überbietend, jene bewegende Qual selbst zum eigentlichen Problem erklärt:

„Ein Übermaß von harter und schmutziger Arbeit muß getan werden, bei der man sich in ein einfaches Leben einfügen muß. Wo sollten wir für diese Notwendigkeiten einen besseren Nachwuchs finden als unter den Kindern der Armen? Sicher steht niemand dieser Art Leben näher und ist dafür geeigneter. Außerdem ist es so, dass die Dinge, die ich hart nannte, solchen Leuten weder hart scheinen, noch für solche Leute eine Last sind, die mit ihnen aufwachsen und nichts besseres kennen.“ „Dies“, so Mandeville weiter, „sind unbestreitbare Wahrheiten. Trotzdem weiß ich, dass es wenig Menschen gibt, die sie gerne verbreitet sehen. Diese Wahrheiten werden verabscheut, weil überall ... eine unvernünftige Neigung zu einer Art Verehrung für die Armen grassiert, die einer Mischung von Mitleid, Albernheit und Aberglauben entspringt.“

Und um die Sache endgültig auf den Punkt zu bringen:

20 Hegel (Anm. 6), 389f.

21 Vgl. Mary Poovey, *Making a Social Body*, Chicago/London 1995.

22 Anständige Frauen sind ein anderer Fall – sie retten ihre Ehre zwar, doch ausschließlich „im Haus“; s. Ilona Ostner, *Hegels Dilemma*, in: Ute Gerhard u. a. (Hrsg.), *Differenz und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 1990, 311-317.

„Wo die Barmherzigkeit allzu sehr überhand nimmt, fördert sie häufig Trägheit und Müßiggang und leistet für das Gemeinwesen kaum mehr, als daß sie Nichtstuer großzieht.“<sup>23</sup>

Anders gesagt: Will eine Gesellschaft die „Spaltung der Ehre“ vermeiden, muss sie absolute Armut in ihren Reihen akzeptieren und stabilisieren, massenhaft. Mit den Reichen verbindet diese Elenden nichts, beide Klassen leben in unterschiedlichen Welten, die alleine *funktional* integriert sind: Ohne Arme gäbe es keine Reichen.

Es ist daher nur konsequent, wenn Mandeville unter Gesellschaft einen „politischen Körper“ – genauer müsste es heißen: einen politisch hergestellten sozialen Körper – versteht, in

„dem die Menschen, entweder durch überlegene Gewalt unterworfen oder durch Überredung aus dem Zustande der Wildheit emporgehoben, zu disziplinierten Wesen geworden sind, die in der Arbeit für andere ihr persönliches Interesse finden können.“<sup>24</sup>

Also ein rudimentäre Form der „Arbeitsteilung“, in deren Rahmen die Vielen für die Wenigen arbeiten „wollen“, weil sie, um zu überleben, eben müssen, jedenfalls unter einem geeigneten Regime von Repression und Religion (Mandevilles Überredungskunst).

Dass jene quälende Bewegtheit, von der Hegel berichtet, dieser kühlen Berechnung das „mentale“ Feld nicht überlassen musste, sondern sich hartnäckig halten, ja zunehmend steigern sollte, lag freilich kaum daran, dass eine fehlgeleitete Sentimentalität immer in „hausgemachte“ Probleme verstrickt worden wäre. Schließlich war die bürgerliche Mentalität nicht eindimensional gefühlig, und jene Epoche konnte erleben, wie parallel zum – so rasanten wie kurzlebigen – Aufstieg des „sentimental man“<sup>25</sup> der „homo oeconomicus“, das nutzenmaximierende Menschenkind, seinen Siegeszug antrat.<sup>26</sup> Deshalb empfiehlt es sich, nach „mixed motives“ zu suchen, präziser: einer vernünftigen Rücksicht auf oder *funktionalen* Sorge um die Gesundheit des sozialen Körpers.

Fündig wird man an zahllosen Stellen.<sup>27</sup> Zum Beispiel: Sir James Kay-Shuttleworth<sup>28</sup>, ein seinerzeit einflussreicher, inzwischen fast vergessener Vordenker des rationalen Mitleids, den die bedenkliche „moralische und kör-

23 B. Mandeville, Die Bienenfabel, Frankfurt a. M. 1980, S. 343 bzw. 299.

24 Ebenda, 377.

25 Henry Mackenzie, The Man of Feeling, New York/Toronto 1967 [1771]).

26 Albert O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen. Frankfurt a. M. 1980; s. auch Thomas L. Haskell, Capitalism and the Origins of Humanitarian Sensibility I/II, in: Journal of American History 90 (1985) 339-361, 547-566.

27 S. etwa Himmelfarb, The Idea of Poverty (Anm. 19), 19.

28 S. Poovey, Making a Social Body (Anm. 21), 55ff.

perliche Verfassung der arbeitenden Klassen von Manchester“ zur Feder greifen ließ.<sup>29</sup> Seine spezielle Sorge galt der sich epidemisch ausbreitenden Cholera: „Die Tatsache“, notiert er 1832,

„dass eine extrem bösartige und ansteckende Krankheit in unser Land eingeschleppt worden ist, hat das öffentliche Interesse auf die Lage der Armen gelenkt. Denn diese Seuche, wiewohl sie sich ihre Opfer in allen Ständen der Gesellschaft sucht, wütet am schlimmsten unter jenen, deren Gesundheit schon geschwächt ist: durch Krankheit, Angstzustände oder elende Lebensbedingungen. In Manchester wurden darum in allen vierzehn Polizeidistrikten Gesundheitsbehörden eingerichtet, die den Zustand der Straßen und Häuser genau inspizieren sollen.“

Da diese

„Untersuchung gleichermaßen dem Anliegen des Mitleids, der persönlichen Sicherheit und des allgemeinen Wohls dient, kann man annehmen, dass ihre Ergebnisse so akkurat wie unter den gegebenen Umständen möglich ausfallen werden.“<sup>30</sup>

So gesehen ist die Seuche für den *sozialen* Körper Fluch und Segen zugleich. Einerseits spaltet sie ihn, in zwei – bekannte – Segmente der Betroffenheit. Arme Menschen („paupers“) sind per se anfällig (schlechte Gesundheit, verdorbene Sitten, „kaputtes“ Milieu), den Wohlhabenden passiert praktisch nichts. Ein Thomas Malthus hätte angesichts dieser Lage verkündet, dass das schon seine Bewandnis habe – alle Mäuler ließen sich nun einmal nicht stopfen, daher würden die Überzähligen eben von der Sichel des Todes weggemäht, so oder so.<sup>31</sup>

Allerdings und andererseits: Cholera ist ansteckend („contagious“), ihre Erreger kennen keine Klassen, auf seiner „miasmatischen“ Reise macht das fatale „Partikel“ vor dem Schloss so wenig Halt wie vor den Hütten. Ansteckung *verbindet*, fester als es Nächstenliebe vermöchte. Kay-Shuttleworths „triadischer“ Befund lässt sich jetzt weiter entschlüsseln: die Seuche als Sache des Mitleids mit dem Armen, der Sicherheit für den Reichen und des gemeinsamen Wohls beider Klassen – eben der Kohärenz des *social body*.

Eine negative Integration ganz anderer Art findet mithin statt: Die Menschen leben deswegen nicht einfach nebeneinander her, weil ihre empirischen Schicksale nolens volens so aneinander gekoppelt sind, dass kaltherzige Rücksichtslosigkeit à la Malthus selbstzerstörerisch wäre. Wer andere um-

29 James K. Kay-Shuttleworth, *The Moral and Physical Condition of the Working Class of Manchester in 1832*, o. J. (<http://dspace.dial.pipex.com/town/terrace/adw03/peel/p-health/mterkay.htm>).

30 Ebenda, 1.

31 Thomas R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, New York/London 1976 [1798].

kommen lässt, kommt selbst um. Also eine Art „Krankheit aller gegen alle“? Diese Hobbes-Reminiszenz liegt nahe, führt aber, genauer besehen, kaum weiter, da die Seuche eine „soziale Tatsache“ (im Sinne Durkheims) ist, also Merkmal der Gesellschaft, nicht des Menschen (wie etwa Angst oder Aggressivität).

Leute wollen sich (unter bestimmten, „natürlichen“ Umständen) umbringen, aber – im Allgemeinen jedenfalls – nicht anstecken, sondern tun das einfach, unabsichtlich, schlimmstenfalls fahrlässig. Und weil ihr Wille keine Rolle spielt, kann seine (Selbst-)Aufklärung, anders als bei Hobbes, auch keine Rettung bringen. Vordringlich müssen *Verhältnisse*, nicht Menschen geändert werden, daher hat man in Manchester damals Straßen und Häuser inspiziert, desgleichen andere widrige Umstände wie „prolonged and exhausting labour, continued from day to day, from year to year“, „the dull routine of ceaseless drudgery“ oder „the paucity of the amount of means and comforts“ etc. pp.<sup>32</sup> Kurzum: Der soziale Körper war nur durch soziale Reformen wieder zu „heilen“.

Was hätte Hegel dazu gesagt – und seinen „policywissenschaftlichen“ Epigonen<sup>33</sup> mit auf den Weg gegeben? Einerseits hat er sich ja gegen jede Art von öffentlicher Armutsbekämpfung ausgesprochen, die den (Arbeits-)Willen des Empfängers lähmen und ihn selbst „entehren“ würde – „die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen“<sup>34</sup> galt ihm in diesem Falle als das angemessenste Verfahren. Andererseits wusste er genau von den strukturellen Defekten privater Nächstenliebe – weshalb staatliche Infrastrukturmaßnahmen des Manchester-Typs durchaus seine Billigung gefunden haben:

„Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen, wie des Lampenbrennens bei Heiligenbildern usf., wird ergänzt durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung usw. Der Mildtätigkeit bleibt noch genug für sich zu tun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der Besonderheit des Gemüts und der Zufälligkeit ihrer Gesinnung und Kenntnis diese Abhilfe der Not allein vorbehalten wissen will und sich durch die verpflichtenden allgemeinen Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt fühlt. Der öffentliche Zustand ist im Gegenteil für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besonderen Meinung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu tun übrig bleibt.“<sup>35</sup>

Im eigenen Land allerdings sollte der Prophet Kay-Shuttleworth bald nicht mehr viel gelten. Denn dort hat sich eben jene „falsche Ansicht“ durchgesetzt,

32 Kay-Shuttleworth, *The Moral and Physical Condition* (Anm. 29), 2.

33 Hans Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*. München 1986.

34 Hegel (Anm. 6), 391.

35 Ebenda, 388f.

wonach allein das „besondere Gemüt“ berufen sei, den sozialen Körper zu heilen, während die „allgemeine Anordnung“ nichts als Unheil anrichte.<sup>36</sup>

#### 4. Die „Häutung“ des natürlichen Körpers

Viele haben die infrastrukturelle Sorge für das Wohlergehen des *social body* attackiert, manche vergleichsweise ausgewogen (etwa Tocqueville<sup>37</sup>), andere scharf (wie Malthus), doch niemand resoluter als Herbert Spencer. Sein schlagkräftigstes, weil empirisches, daher „wertfreies“ Argument gegen staatlichen Eingriff war: dass er in einer komplexen, unkontrollierten Welt einfach nicht funktionieren könne und statt der gewünschten Resultate notorisch unabsichtliche Schäden produziere.

Londons reformiertes Baurecht etwa spricht für Spencer Bände. Erlassen wurde es in der hehren Absicht, die skandalös schlechten Wohnverhältnisse der Armutbevölkerung ein für allemal abzuschaffen. Doch sehr schnell sollte sich herausstellen,

„dass Mietshäuser, die nach den neuen Vorschriften gebaut und zu marktüblichen Mieten vermietet wurden, alles andere als eine vernünftige Geldanlage waren. Investoren haben sich daher darauf beschränkt, Häuser in besseren Wohnvierteln zu errichten“ –

wo sie die gesetzlich induzierten Mehrinvestitionen in höhere Mieten umsetzen konnten. In der Folge sind

„für die große Masse keinen Wohnungen mehr entstanden, mit Ausnahme in jenen Vororten, wo die sanitären Verhältnisse weniger katastrophal waren. In den Elendsvierteln hingegen ist die Überbelegung der Wohnungen noch weiter fortgeschritten – ein halbes Dutzend Familien pro Haus und in jedem Raum zwanzig Menschen. Manchmal ist es sogar noch schlimmer. Die baufälligen Behausungen der Armen sind in einen derart miserablen Zustand geraten, weil keine neuen Häuser existieren, mit denen sie konkurrieren müßten.“<sup>38</sup>

Man wollte mehr und bessere Wohnungen schaffen – am Ende sind *deshalb* keine neuen entstanden, und die alten verkommen *darum* stärker als nötig: augenscheinlich ein „perverser Effekt“.<sup>39</sup>

Allerdings ist Spencer weit davon entfernt, die „rosarote Brille“ seiner geistigen Nachfahren aufzusetzen: durch deren Gläser betrachtet löst der Eingriffsverzicht das Armutproblem *schmerzfrei*. Gute Nerven halten viel Elend aus – und müssen es, denn bis auf weiteres

36 Albert O. Hirschmann, Denken gegen die Zukunft. Die Rhetorik der Reaktion, München 1992.

37 Alexis de Tocqueville, Memoir on Pauperism, Chicago 1997.

38 Herbert Spencer, The Man versus the State, Indianapolis 1981, 83.

39 Hirschmann, Denken gegen die Zukunft (Anm. 36).

„werden das Wohl der Menschheit und ihre Steigerung zur letzten Vollendung von eben der segensreichen, wiewohl strengen Disziplin gesichert, der die belebte Schöpfung im Ganzen unterliegt: eine Disziplin, die gnadenlos das Gute durchsetzt, nach einem Gesetz der Glückverwirklichung, das sich vom gegenwärtigen Leiden eines Teils der Menschheit nicht beirren lässt. Die Armut des Unfähigen, die Not, die den Unvorsichtigen heimsucht, der Hunger des Müßiggängers und jene Verdrängung des Schwachen durch den Starken, die so viele in Not und Elend stürzt – all das sind Imperative weitsichtigen, wohlthätigen Prinzips.“<sup>40</sup>

Am Ende werden einmal Übermenschen stehen, Exemplare dessen, was Spencer „the ideal man“ nennt<sup>41</sup>; doch heute machen der Gesellschaft die Untermenschen zu schaffen, jene also, deren Moralität oder Vitalität nicht hinreicht, um das gegenwärtige Leben zu meistern. Sie bilden jenen Teil des Volkskörpers, der verendet, sofern ihm niemand hilft: „Laissez-mourir“<sup>42</sup>. Damit entsteht eine neue Spaltung – zwischen *Lebenden* und *Sterbenden*.

„Ob Mensch oder Tier“, verkündet Spencer, „Hindernisse müssen weggeräumt werden.“<sup>43</sup>. Das ist eine negative Integration der extrem verschärften Art. Wer ihr unterliegt und als Hindernis endet, dies entscheiden die Anlagen des „natürlichen“ Körpers; ihre Potenz reicht fürs Überleben entweder aus oder nicht: *survival of the fittest*<sup>44</sup>.

Spencer stellt den „Körper-Bau“ gewissermaßen vom Kopf auf die Füße. Am Beginn stand ja das Projekt, Differenzen und Defekte des *body natural* (eines souveränen Königs oder Volkes) politisch-mythologisch – vollkommen einzuhüllen. Sie wurden negiert, zumindest neutralisiert, damit niemand den Eindruck gewänne, auf der anderen Seite nur seinesgleichen vorzufinden. *The king can do no wrong*, was auch immer er anstellt; *one man one vote*, selbst wenn es dem Herrn schwer fällt, wie ein Knecht behandelt zu werden. Am Ende aber regiert ausschließlich der natürliche Körper – er streift seine politische Haut ab, Differenzen und Defekte treten nackt zu Tage, damit zählen sie; alles andere wird Makulatur.

Die Rede von dem *einen* Volkskörper setzt unter diesen mehr als unter allen anderen Umständen ein fiktives, „geistiges“ Band voraus. Doch lässt sich auch nur ein Grund denken, warum die Starken mit den Schwachen, die Perfekten mit den Defekten, die Besten mit dem Pöbel oder selbst die Proletarier mit den Lumpen<sup>45</sup> sich verbunden fühlen sollten? Sobald der trübe Schleier

40 Spencer, *The Man versus the State* (Anm. 38), 107.

41 Ebenda.

42 Rolf Peter Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur*, Frankfurt a. M. 1989, 59.

43 Herbert Spencer, *Social Statics*, London 1868, 455.

44 Spencer, *The Man versus the State* (Anm. 38), 109.

45 Michael Schwarz, „Proletarier“ und „Lumpen“. Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens, in: *Vierteljahresschrift für Zeitgeschichte*, 42 (1994), 537-570.

des falschen Mitleids weggezogen wird, ist das nicht einmal mehr eine Frage. Nietzsche zieht ihn weg und vollendet damit, was Malthus begonnen hatte.<sup>46</sup>

Den biologischen Ausschluss begleitet der ideologische Schnitt – aus Armen (Schwachen, Dummen) werden *Andere*. Michel Foucault spricht in diesem Kontext von einer „Umschreibung“ des Klassen- in den *Rassenkampf* – hier liege eine „entscheidende Verzweigung“ vor: Jene „Polarität und binäre Spaltung, die wir in der Gesellschaft beobachten“, reflektiert „die Verdoppelung ein und derselben Rasse in eine Überrasse und eine Unterrasse.“<sup>47</sup>

Allerdings, der „meritokratische“ Rassismus ist kein Selbstläufer. Einerseits verlangt seine Herren-Moral, Spencer hat es ja angedeutet, gute Nerven, weil ihre vielen Opfer – allesamt „Volksgenossen“, zu denen politische und soziale Bande bestehen – dabei gnadenlos hinweg gerafft werden: der *Tod* als Schranke. Andererseits verbraucht er, darin dem Hobbes'schen Kriegszustand gleich, alle Energien und lässt den Kriegern kaum je Zeit durchzuatmen: das *Leben* als Schranke. Wohl nicht von ungefähr endet selbst Darwins dynamisches Selektionsspektakel im oligopolistischen Ruhezustand – mit mancherlei Arten, die leben und leben lassen.<sup>48</sup>

Der Trend zum bequemeren Rassismus war daher erwartbar – einem „genealogischen“ Rassismus der Zuschreibung („ascription“) und nicht der Leistung („achievement“). Noch einmal liefert die Cholera dafür das passende Beispiel. Wie gesehen propagierte Kay-Shuttleworth einen (politisch- und sozial-)hygienischen Ansatz der infrastrukturellen Sorge. Diese schloss indes keineswegs alle Armen gleichermaßen ein. Unter ihnen stach eine Gruppe dadurch hervor, dass sie selbst „ansteckend“ war und *moralische* Krankheitserreger ins Land eingeschleppt hatte: *the Irish*. Über ihr Auftreten heißt es: „Die Iren haben den arbeitenden Klassen unseres Landes eine fatale Lektion beigebracht.“ Nämlich:

„Demoralisiert durch ihre Unwissenheit und ihr Elend haben sie, den Wilden gleich, herausgefunden, wie hoch der minimal notwendige Lebensstandard ist.“

Dieses Wissen sei in einer „zivilisierten Bevölkerung unbekannt, und das Geheimnis haben die Iren unseren Arbeitern weiter gegeben“. Mit dem schlimmen Effekt,

„dass das ansteckende Beispiel der Ignoranz und einer barbarischen Vernachlässigung der Lebensvorsorge, wie es von den Iren vorgelebt wurde, sich ausgebreitet hat.“<sup>49</sup>

46 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München 1999.

47 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, 74.

48 Dolf Sternberger, *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1974.

49 Kay-Shuttleworth, *The Moral and Physical Condition* (Anm. 29), 2.

Die eigene „Unterrasse“ (Foucault) steht in Kontakt mit einer fremden „Außenrasse“, dem eigentlichen Objekt „herrischer“ Verachtung. Sie ist genuin schlecht, das unverbesserliche Naturprodukt eines anderen Lebens. Woher dessen Attraktivität rührt, bleibt dahingestellt; jedenfalls steckt es den heimischen Armen an, der dadurch selbst moralisch verkommt und den Seuchen dann keine Abwehrkräfte mehr entgegen setzen kann. Daher müßten Manchesters schlimme Viertel wohl auch von ihren Iren gereinigt werden, damit Infrastrukturmaßnahmen greifen können.

Die Iren waren im Übrigen keine persönliche Obsession dieses speziellen Beobachters. Auch andere vermeinten, bei dieser „Rasse“ Verhaltensstörungen auszumachen, die auf besondere Natur- oder naturalisierte Kultureigenschaften schließen ließen. Ein halbes Jahrhundert früher hatte Crèvecoeur schon festgestellt, dass selbst Amerikas urgesundes Ambiente nicht vermochte, das irische Handikap auszugleichen: „Keine Ahnung warum“, bemerkte er ratlos, „aber von zwölf Einwandererfamilien schaffen es sieben schottische, neun deutsche und vier irische.“ Zum Verdacht aber reichte sein Wissen: „Die Iren trinken und raufen gern; sie sind streitsüchtig und greifen gern zur Waffe, was der Anfang vom Ende ist.“<sup>50</sup> Offenkundig eine amerikanisierte Form von *Irishness*. Unter englischen Verhältnissen hingegen hielt sich die antriebschwache Variante. Einige Jahre nach Kay-Shuttleworths Diagnose entdeckte Henry Mayhew in Londons Armenquartieren „irische Nester“ voller merkwürdiger Menschen, deren vorzügliches Kennzeichen der „extreme Mangel an Energie“ war. Ihn erinnerten Iren daher an – „Neger“<sup>51</sup>, ein leicht hinkender Vergleich allerdings, weil die irische Untermenschlichkeit nicht einfach abstoßend, sondern ansteckend wirkte. Nur deswegen konnten Iren, darin den Juden ähnlicher, als „ultimate scapegoat“ funktionieren.<sup>52</sup>

Am Rande sei vermerkt: Der Cholera-Schock hat – unter anderen Umständen und in anderen Kreisen – auch Stellungnahmen provoziert, denen abzulesen war, dass bereits die Klassenzugehörigkeit als natürliches (biologisches) Merkmal eingestuft wurde; solchen Zeitgenossen galt das Proletariat als minderwertige *Rasse*.<sup>53</sup> Von Foucaults „Unterrasse“ unterscheidet sie sich diese Spezies dadurch, dass sie nicht demselben Volkskörper organisch angehört, folglich keineswegs durch „Verdoppelung“ entsteht, sondern gleich einem Fremd-Körper abgestoßen wird und schließlich gänzlich abstirbt. Was aber

50 J. H. St. John de Crèvecoeur, *Letters From an American Farmer*, New York 1986.

51 H. Mayhew, *London Labour and the London Poor*, London 1985.

52 Lisa Connell, *The Ultimate Scapegoat. A Study of the Irish in England During the Early Nineteenth Century*, o.J. (<http://www.gober.net/victorian/reports/irish.html>)

53 François Delaporte, *Disease and Civilization. The Cholera in Paris 1832*, Cambridge/London 1986.

wäre der „Ober“ ohne „Unter“, der Herr ohne Knecht (Hegel) oder Sklave (Nietzsche)?

### 5. „Körpersprachlogik“

Die drei Weisen, über den Volkskörper zu sprechen, sind historisch nacheinander aufgetreten. War das *die* zwangsläufige Reihenfolge, Ausdruck einer inneren „Logik“?

Zwei Linien scheinen sich abzuzeichnen, beide freilich gegenläufig zur historischen Sequenz. Die erste, *expressive Logik* reflektiert Erfahrungen: Das Denken des natürlichen Körpers impliziert eine Beschwörung der beiden anderen. Giorgio Agambens Untersuchung über den Zusammenhang von „soveräner Macht“ und „nacktem Leben“<sup>54</sup> deutet jedenfalls darauf hin, dass eine derartige Konvergenz auftritt: Das Natürliche verlängert sich ins Soziale und mündet ins Politische – dessen Höhepunkt der Rassenkrieg ist.<sup>55</sup>

Die zweite, *funktionale Logik* beschreibt Erwartungen: Danach formiert das Politische den Raum des Sozialen und okkupiert schließlich auch das Natürliche. In diese Richtungen zielt jedenfalls der „bio-politische“ Diskurs seit seiner jüngsten, „gentechnischen“ Wende.<sup>56</sup> Demnach bleibt uns, da alle kulturellen Zivilisationsstrategien gescheitert sind, nichts anderes übrig, als die Politik zu ermächtigen, eine stabile Sozialordnung durch gezielte Natureingriffe herzustellen: eben „Gott zu spielen“.<sup>57</sup>

---

54 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.

55 Cornelia Vismann, *Formeln des Rechts – Befehle des Krieges*, in: Ernst/Vismann (Hrsg.), *Geschichtskörper (Anm. 2)*, 129-143.

56 Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt a. M. 1999.

57 Ronald Dworkin, *Die falsche Angst, Gott zu spielen*; in: *Die Zeit*, 16.9.1999.