

Bann der Gewalt  
*Studien zur Literatur- und  
Wissensgeschichte*

Herausgegeben von  
Maximilian Bergengruen  
und Roland Borgards



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung  
der Berta Hess-Cohn Stiftung und  
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

## Inhalt

Einleitung . . . . .	7
MAXIMILIAN BERGENGRUEN	
»Man liebkost, um zu tödten, man ehrt, um zu schänden, man straft ohne Verzeihen« Der psychopathologische Kern von Hofmannsthals politischer Theologie ( <i>Das Leben ein Traum, Turm I-III</i> ) . . . . .	21
NATALIE BINCZEK	
Bannung des Geistes Gespenstische Erscheinungen in Andreas Gryphius' »Cardenio und Celinde« . . . . .	69
ROLAND BORGARDS	
Hund, Affe, Mensch Theriotopien bei David Lynch, Paulus Potter und Johann Gottfried Schnabel . . . . .	105
EVA HORN	
Die Macht, die sich verschwört Machiavelli – Shakespeare – Schiller . . . . .	143
JOHANNES F. LEHMANN	
Zorn, Rache, Recht Zum Bedingungsverhältnis zwischen Affekt- und Straftheorie (von der Aufklärung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts) . . . . .	177
HARALD NEUMEYER	
»Nimmt von mir / Dafür mein Heiligtum« Friedrich Hölderlins »Der Tod des Empedokles« und die Paradoxien der Gewalt in der Selbstmorddebatte des 18. Jahrhunderts . . . . .	227
MICHAEL NIEHAUS	
Das Verfluchen als gewalttätiger Sprechakt Familiengeschichten . . . . .	277

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

© Wallstein Verlag, Göttingen 2009  
[www.wallstein-verlag.de](http://www.wallstein-verlag.de)  
Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond  
Umschlaggestaltung: NEUEFORM, Hermann Schmidt  
Umschlagbild: Otto Muehl, © VG Bild-Kunst  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
ISBN 978-3-8353-0463-5

NICOLAS PETHES Sublimierung, Zensur, Simulation Zum Bann medialer Gewaltdarstellungen in Kunst, Recht und Wissenschaft . . . . .	321
CAROLINE PROSS Die Kunst der Unterscheidung Zur Darstellung von Anormalität in der Erzählliteratur des späten 19. Jahrhunderts . . . . .	361
ARMIN SCHÄFER Versuch über Souveränität und Moral im barocken Trauerspiel . . . . .	387
PETER SCHNYDER Der Bann des Zufalls Gouvernementalität und Glücksspiel . . . . .	433
HUBERT THÜRING Die Sprache im Bann, im Bann der Sprache Zur Genealogie des Sprachdeliriums um 1900 (Gottfried Benn, Heymann Steinthal, Paul Emil Flechsig) . . . . .	469
BARBARA THUMS Die gebannte Gewalt der Einbildungskraft Zur Gegenweltlichkeit des Klosters in Kleists »Die heilige Cäcilie oder Die Gewalt der Musik (Eine Legende)« . . . . .	505
CHRISTINE WEDER Im Reich von »König Sex« Vom Zwang zur Freiheit in Theorie und Literatur um 1968. . . . .	543
Die Autoren . . . . .	583

## Einleitung<sup>1</sup>

### I.

In der Debatte um die Frage der politischen Souveränität hat es in den letzten Jahrzehnten zwei wichtige Einsatzpunkte gegeben. Der erste verdankt sich Michel Foucault, der in *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit I)* darlegt, dass die alteuropäische souveräne Gewalt über Leben und Tod (die *Vitae Necisque Potestas*) sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zu einer »Lebensmacht« verändert habe, einer Macht, »die das Leben in ihre Hand« nimmt, »um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren«. <sup>2</sup> Agenten dieser Macht sind die Medizin im Allgemeinen und die Psychiatrie im Besonderen, die Schule, die Armee, die Polizei, ja jeder auch noch so kleine Verwaltungsakt, der in der sich ständig verbreiternden Grauzone unterhalb bzw. jenseits des Gesetzes das Leben eines Menschen zu regulieren versucht. Foucault betont also die fundamentale Differenz zwischen der klassischen Souveränität der Frühen Neuzeit einerseits und einer modernen Macht andererseits, die sich mit den Begriffen der »Bio-Politik«, <sup>3</sup> der »Disziplinarmacht«, <sup>4</sup> der »Normalisierungsgesellschaft« <sup>5</sup> und der »Gouvernementalität«, genauer: der »moderne[n] gouvernementale[n] Vernunft« <sup>6</sup> umschreiben lässt: »Dieser neue Machttyp«, so Foucault, kann »keineswegs mehr in Begriffen der Souveränität erfaßt werden«. <sup>7</sup>

Demgegenüber wendet Giorgio Agamben – und das ist der zweite Einsatzpunkt – in *Homo sacer* ein, dass es zwischen den ursprünglich ju-

1 Diese Einleitung übernimmt Passagen unseres Aufsatzes: Vf., »Bann der Gewalt. Theorie und Lektüre (Foucault, Derrida, Agamben/Kleists »Erdbeben von Chili«), in: *DVjs* 81 (2007), S. 228-256.

2 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1986, S. 163.

3 Foucault, *Sexualität und Wahrheit I* (Anm. 2), S. 170.

4 Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2001, S. 53.

5 Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft* (Anm. 4), z.B. S. 55 und S. 299; vgl. zur historischen Abfolge dieser beiden Machttypen auch ebd., S. 312-319.

6 Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main 2006, S. 25.

7 Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft* (Anm. 4), S. 52 und S. 296.



ridisch-institutionellen Modellen der alten Souveränität und dem von Foucault für die Zeit ab 1800 in die Diskussion gebrachten biopolitischen Modell der Macht einen, wie er schreibt, »verborgenen Kreuzpunkt«<sup>8</sup> gäbe. Nach Agamben existiert das juristische Modell, also die souveräne Macht eines Staates, wirkmächtig über die historische Schwelle um 1800 fort. Die neu hinzutretende biopolitische Macht ist in ihren praktischen Effekten zwar sichtbarer als die souveräne, bleibt aber gleichwohl von ihr abhängig: »Man kann sogar sagen, daß die Produktion eines biopolitischen Körpers die ursprüngliche Leistung der souveränen Macht ist.«<sup>9</sup> Agamben schreibt also – anders als es der harmonische Klang eines »verborgenen Kreuzpunktes« erwarten lässt – Foucaults »Transformation« der Souveränität in »Bio-Macht«<sup>10</sup> zu einer Ausdifferenzierung der alten Souveränität um, die auf dem Feld der Verwaltungsakte lediglich eine neue, freilich plurale und unkontrollierbar wuchernde Ausdrucksform erhält. Damit hält er gegen Foucault am Leitmodell der Souveränität – und zwar der politischen Souveränität – fest und ordnet diesem die Biopolitik als eine mögliche Erscheinungsform unter. Über diese Differenz hinweg bearbeiten Foucault und Agamben jedoch die gleiche Frage: die nach einer historischen Reihenfolge oder systematischen Hierarchie verschiedener Machttypen. Impliziert ist damit zugleich die Frage nach einem spezifischen diskursiven Ursprungsort der Macht.

Diese Frage steht auch im Zentrum einer wenige Jahrzehnte zuvor zwischen Carl Schmitt und Hans Blumenberg geführten Debatte um die Rolle einer theologischen Fundierung der Rechtstheorie. Den Einsatz hierfür gab Carl Schmitts bekannte Säkularisierungsthese: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.«<sup>11</sup> Zentrales Paradigma dieser Entwicklung ist für Schmitt Thomas Hobbes, der die Reformation vollendet habe, da er ihres »politischen Sinn[es]« eingedenk gewesen sei.<sup>12</sup>

Blumenberg hat gegen diese Position den Einwand formuliert,<sup>13</sup> dass es sich bei politischen Obrigkeitstheorien und theologischen Machtkon-

8 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, S. 16.

9 Ebd.

10 Foucault, *Sexualität und Wahrheit I* (Anm. 2), S. 167.

11 Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1934, S. 49.

12 Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Die vollendete Reformation*, Stuttgart 1982, S. 167.

13 Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1988, S. 103.

zepten um Gedankenfiguren handelt, die auf verschiedenen diskursiven Feldern in verschiedenen Realisierungsvarianten auftauchen – und sich dabei gegenseitig beeinflussen können (aber nicht müssen). Wenn also Luther politische und theologische Konzeptionen analog denkt (insbesondere in der *Obrigkeits-Schrift*), dann folgt daraus nicht zwingend, wie Schmitt behauptet, dass die politische Souveränität generell von theologischen Machtkonzeptionen abhängt. Denn im gleichen Maße ist das theologische Macht-Modell, das Luther zwischen Gott und dem Gläubigen in seinem *Tauf-Sermon* inszeniert, auch von politischen Konzeptionen geprägt. Diese Richtung der Beeinflussung – auch das nur eine mögliche – betont z. B. der französische Staatstheoretiker Jean Bodin in seiner *République*, wenn er vom »Dieu souverain«,<sup>14</sup> also von einem souveränen Gott, mithin von einer politisch motivierten Theologie spricht.

Mit Blumenbergs Argument lässt sich die Frage nach einem machttheoretischen Gründungsdiskurs in systematischer wie historischer Hinsicht suspendieren und durch die Suche nach einer argumentativen Grundfigur ersetzen, die in verschiedenen Bereichen und zu unterschiedlichen Zeiten das Verhältnis von Macht und Gewalt bestimmt. Auf diese Weise lässt sich eine Strukturhomologie herausarbeiten, die – anders als Agambens ganz von der Souveränität her gedachter »verborgener Kreuzpunkt« zwischen dem Modell der Souveränität und dem der Biopolitik im 19. Jahrhundert – ohne eine Hierarchisierung der Diskursfelder auskommt.

Um welche Strukturhomologie es sich dabei handelt, lässt sich an Foucaults Analyse der Debatten über sexuelle Perversion im ausgehenden 19. Jahrhundert (Binet, Krafft-Ebing, Moll, Schrenck-Notzing) demonstrieren. Denn es ist bemerkenswert, dass die von Foucault beschriebenen Ein- und Ausschlussmechanismen der biopolitischen Machtpraktiken, trotz ihrer Verlagerung von der Ebene des Gesetzes in die des Verwaltungsaktes, trotz ihrer pluralen und ausufernden Form und trotz ihrer Verschiebung von der Strafe zur Modellierung des Lebens denen der souveränen Gewalt über Leben und Tod frappierend ähnlich sehen.

Zwar hat sich, so Foucault, »die Gesetzesstrenge gegenüber sexuellen Vergehen im Lauf des 19. Jahrhunderts gemildert«, dafür ist aber »die Medizin gewaltsam in die Lüfte des Paares eingedrungen« und hat dabei eine »ganze organische, funktionelle oder geistige Pathologie erfunden«. Die Pathologisierung scheint dabei auf den ersten Blick das Pathologisierte »auszuschließen«. <sup>15</sup> Bei näherem Hinsehen, so Foucault weiter, wird

14 Jean Bodin, *Les Six Livres de la République*, hg. von Gérard Mairet, Paris 1993, Bd. I, S. 299.

15 Foucault, *Sexualität und Wahrheit I*, (Anm. 2), S. 55f.; Herv. d. Verf.



jedoch deutlich, dass die bürgerliche Gesellschaft mit ihren verschiedenen Verwaltungsinstrumenten »der Sexualität keine Grenzen« setzt, »sondern [...] ihre verschiedenen Formen« ausdehnt, »indem sie sie auf unbegrenzten Durchdringungslinien verfolgt. Sie *schließt sie nicht aus*, sondern *schließt* sie als Spezifizierungsmerkmal der Individuen in den Körper ein«. <sup>16</sup> Das Ergebnis ist eine vollkommene Indifferenz zwischen dem, wie es auf den ersten Blick aussah, Ausschließenden und dem scheinbar Ausgeschlossenen: »Die moderne Gesellschaft *ist* pervers, aber nicht trotz ihres Puritanismus oder als Folge ihrer Heuchelei«, vielmehr gilt: »sie ist wirklich und direkt pervers«. <sup>17</sup>

Trotz der doppelten Ent-Personalisierung in Foucaults biopolitischem Machtmodell (es ist nicht *der* Souverän, sondern ein diffuser Verwaltungsapparat, in gewissem Sinne: die Gesellschaft selbst, die ein- und ausschließt, und ihm steht auch nicht *der* Kranke, sondern eine als krank beschriebene sexuelle Praktik bzw. eine größere Gruppe der Gesellschaft entgegen) und obwohl die hier genannte Macht eher auf die Modellierung des Lebens denn auf das Recht zu strafen bezogen ist, ist bei Foucaults Theorie der Normalisierungsgesellschaft eine ganz ähnliche Analyse eines In- und Exklusionsmodells von Macht zu beobachten, wie es Agamben anhand der klassischen Souveränitätslehre beschreibt.

Agamben exemplifiziert den Gedanken einer Gleichzeitigkeit des Ein- und Ausschlusses am römischen und europäisch-mittelalterlichen Begriff des Banns, der eine, wie er hervorhebt, verräterische »Doppeldeutigkeit« aufweist, insofern er sowohl Strafe als auch Recht und Schutz für den Verbannten bedeutet. <sup>18</sup> Der Bann, so Agamben, ist nur für den oberflächlichen Blick eine Geste des Ausschlusses eines Souveräns gegenüber einem Verräter der Republik o. Ä.; im Grunde jedoch verhalte es sich so, dass er den Souverän und den Verbannten »zusammenbindet« <sup>19</sup> (und damit den Verbannten einschließt). Diese im Bann entstehende »Zone der Ununterschiedenheit«, <sup>20</sup> diese Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss (Agamben spricht von der »ausschließenden Einschließung«), <sup>21</sup> rührt von dem gemeinsam bezogenen Standpunkt jenseits des Gesetzes her, der von außen gesehen gleichwohl auf das Gesetz bezogen bleibt. Für

16 Ebd., S. 63; Herv. d. Verf.

17 Ebd., Herv. d. Verf.

18 Agamben, *Homo sacer* (Anm. 8), S. 120.

19 Ebd., S. 119.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 117.

den Verbannten gilt wie für den Souverän die paradoxe Bestimmung, dass er »außerhalb und innerhalb der Rechtsordnung« <sup>22</sup> steht.

Genauso hat es Foucault selbst für die frühneuzeitliche Souveränität gezeigt: Der Herrscher steht als »die Macht, die das Gesetz rächt«, innerhalb des Rechts, als »die Macht, die sowohl das Gesetz wie die Rechtsordnung suspendieren kann«, <sup>23</sup> außerhalb. Entscheidend für unsere Perspektive ist, dass Foucault, ohne es herauszustreichen, auch hinsichtlich der Biopolitik, etwa mit Blick auf die Perversion im ausgehenden 19. Jahrhundert, mit einem doppelten Mechanismus von Ein- und Ausschluss argumentiert. Erstens, so Foucault, verfügt die biopolitische Macht, z. B. in Psychiatrie oder Polizei, über das rechtliche Vermögen, die Regeln von Ein- und Ausschluss anzuwenden (was sie selbst diesen Regeln entzieht). Dies zumal, da sie sich zweitens in der im 19. Jahrhundert wuchernenden Grauzone der Verwaltungsakte, also in einem Raum jenseits bzw. unterhalb des Rechtes, befindet. Darüber hinaus umkreist das Thema der Perversion drittens, sozusagen als performative Entsprechung, selbst einen dauerhaften Ausnahmezustand, nämlich den von den Gesetzen der Natur, genauer: der Fortpflanzung. <sup>24</sup> Die Biomacht erweist sich also auf dreifache Weise dem Gegenstand ihres Ausschlusses, der Anomalie der Sexualität, ähnlich.

Betont man auf diese Weise die Mechanismen der inkludierenden Exklusion, dann zeigt sich, dass am verborgenen Kreuzpunkt zwischen den theologischen, souveränitätstheoretischen und biopolitischen Figurationen von Herrschaft sowie – dies ließe sich, wie am Beispiel Foucault zu sehen war, noch hinzufügen – denen im Bereich der Natur keine der genannten Größen eine präzedente Position einnehmen kann. Es gibt keinen Ursprungsort, keine eindeutige Herkunft von Macht und Gewalt. Die von Agamben und Foucault beschriebene Zone der Ununterschiedenheit zwischen der verbannenden und der verbannten Größe, die darin ihren Ausdruck findet, dass beide in- und außerhalb des Gesetzes (gleich welcher Art) stehen, ist weder genuin theologisch noch genuin souveränitätstheoretisch zu fassen – und natürlich ebenfalls nicht genuin vom Standpunkt der Biopolitik oder von der souveränitätsaffinen »Durchbrechung der Naturgesetze«, von der Carl Schmitt in der *Politischen Theologie* spricht. <sup>25</sup>

22 Ebd., S. 25.

23 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1977, S. 70.

24 Vgl. Foucault, *Sexualität und Wahrheit I* (Anm. 2), S. 55.

25 Schmitt, *Politische Theologie* (Anm. 11) S. 49.



Dieses nicht-hierarchisierte Zusammenspiel der Macht-Felder lässt sich, so unser Vorschlag, vermittels einer Theorie des Banns der Gewalt auf einer mittleren Höhe der Abstraktion<sup>26</sup> beschreiben. Diese Theorie beschreibt das Phänomen der Gleichzeitigkeit von Ein- und Ausschluss in Machtverhältnissen gleich welcher Art und lässt sich auf unterschiedliche diskursive Felder wie Staatstheorie, Theologie oder Naturtheorie, die Liste ließe sich ergänzen, sowie auf unterschiedliche Machttypen wie die vertikal organisierte Souveränität oder die horizontal ausgerichtete Biopolitik beziehen, und dies ohne einem der Felder oder einem der Machttypen einen – sei es historischen, sei es systematischen – Vorrang einräumen zu müssen.

Im Allgemeinen wird, wie Agamben dargelegt hat,<sup>27</sup> das Verhältnis von Macht und Gewalt im Verhältnis von δύναμις und ἐνέργεια<sup>28</sup> gedacht: Macht ist dementsprechend die reine Potenzialität, Gewalt ihre jeweilige Aktualisierung. Gegen diese scharfe Trennung von Macht und Gewalt<sup>29</sup> berücksichtigt unser theoretischer Zugriff, der die *Handlung* des Bannens in sein Zentrum rückt, eine ambivalente Verstrickung von Macht und Gewalt: Denn in der Geste der Verbannung ist die Macht zwar nicht in einer aktualisierenden, aber doch in einer konkreten Form auf die Gewalt bezogen. Der Begriff der ›Gewalt‹ in der Formel vom ›Bann der Gewalt‹ ist also nicht mit dem traditionellen Begriff identisch, sondern überschreitet vielmehr die mit ihm implizierte Differenz von der Macht. Deshalb beschreibt eine Theorie des Gewaltenbanns weder die Fiktion einer von aller Aktualität losgelösten Macht noch das bloße Ausagieren von tatsächlicher Gewalt, sondern gerade die Grauzone zwischen Macht und Gewalt. In diesem Sinn soll der Begriff der ›Gewalt‹, immer zu verstehen als Teil einer bannenden oder verbannenden Gewalt, im Folgenden verwandt werden.

26 Vgl. zum »Mittelgebiet« des analytischen Zugriffs mit Blick auf eine Geschichte des Wissens auch Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974, S. 23.

27 Vgl. Agamben, *Homo sacer* (Anm. 8), S. 55ff.

28 Aristoteles, *Metaphysik*, IX, 1ff. (1046a ff.)

29 Vgl. hierzu – im Anschluss an Hegel, Arendt und Habermas – etwa Byung-Chul Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, S. 100–117.

## II.

Agamben bestimmt den Bann zunächst auf einer »logisch-formalen Ebene« als die, wie er schreibt, »formale Struktur der Souveränität«,<sup>30</sup> d.h. als inkludierende Exklusion. Die »Struktur des Banns«<sup>31</sup> zeitigt Machtpositionen, die einerseits Ordnungen rechtlicher, sozialer, generell: kultureller Art konstituieren, andererseits zu diesen Ordnungen in einem unbestimmbaren Verhältnis stehen. So sichert der souveräne Herrscher, der den Bann ausspricht, die Ordnung (insofern steht er »innen«), ist jedoch dieser Ordnung selbst nicht unterworfen (insofern steht er »außen«); in getreuer Spiegelung dieser Schwellenlage wird auch, so Agamben, »der Verbannte nicht einfach außerhalb des Gesetzes gestellt und von diesem unbeachtet gelassen, sondern [...] ausgestellt und ausgesetzt auf der Schwelle, wo [...] Außen und Innen verschwimmen.«<sup>32</sup>

Formal betrachtet befinden sich also Souverän und Verbannter in einer Zone der Ununterscheidbarkeit, mithin in einem Raum, von dem die gesellschaftliche Ordnung her bestimmt wird, in dem jedoch die Grenzen dieser Ordnung zugleich unbestimmt bleiben. Deshalb existiert, so schreibt schon Foucault in seinen Vorlesungen über *Die Anormalen*, ein »Band[ ] zwischen dem Souverän über dem Gesetz und dem Kriminellen unter dem Gesetz«; beide sind in einem wörtlichen Sinn seine »Außenseiter«.<sup>33</sup>

Für Agamben hat diese These nun nicht nur formalen, sondern auch »substantiellen Charakter, weil das, was der Bann zusammenbindet, das nackte Leben und die souveräne Macht sind.«<sup>34</sup> Es geht ihm also nicht nur um die Vollzugsformen, sondern zuallererst um die Inhalte des Banns. Dabei werden diese Inhalte – das nackte Leben und die souveräne Macht – ihrerseits als Effekte des bannenden Vollzugs gedacht. Denn aus der »ausschließenden Einschließung des nackten Lebens in den Staat«<sup>35</sup> geht dieses zwar nackte, aber gerade als solches durch und durch politisch durchformte und durchsetzte Leben überhaupt erst hervor: »Das

30 Agamben, *Homo sacer* (Anm. 8), S. 119, Herv. d. Verf.

31 Ebd., S. 39.

32 Ebd.

33 Michel Foucault, *Die Anormalen*, Frankfurt am Main 2003, S. 125, Herv. d. Verf.

34 Agamben, *Homo sacer* (Anm. 8), S. 119, Herv. d. Verf.

35 Ebd., S. 117.



nackte Leben ist ein Produkt der Maschine und nicht etwas, das vor ihr existiert.<sup>36</sup>

Nun steht für Agamben das nackte Leben in seiner Bann-Beziehung zum Recht zwar nicht vor der politischen Maschine. Aber dennoch gibt es für ihn überhaupt etwas, das vor oder jenseits dieser Maschine steht: das Leben *tout court*, das Leben in seiner »Nicht-Beziehung zum Recht« bzw. das Recht in seiner »Nicht-Beziehung zum Leben«.<sup>37</sup> Vor der Politikmaschine des Ausnahmezustandes findet sich also in den Augen Agambens genau das Gegenteil dessen, was diese Maschine produziert. Vor ihr steht Reines (nicht Nacktes): reines Recht, reines Leben, reine Gewalt;<sup>38</sup> hinter ihr finden sich die bekannten Derivate: souveränes Recht und nacktes Leben.

Eine Theorie zum Bann der Gewalt versucht, diese metaphysischen Tendenzen zu umgehen, indem sie das Formale im Denken einer strukturell inkludierenden Exklusion in einer Weise radikalisiert, die den Unterschied zwischen Form und Inhalt des Banns einzieht. Denn der Bann ist, so formal man ihn auch zu bestimmen sucht, nur als Vollzug oder Handlung zu beschreiben. Während Agamben also zwei Fragen auseinander hält – die nach der Form der Bindung einerseits und die nach dem bannend gebundenen Inhalt andererseits –, stellt unser analytischer Zugriff nur eine Frage in den Mittelpunkt: Wie und mit welchen Konsequenzen wird etwa in Politik, Recht, Theologie und Naturwissenschaft der Bann der Gewalt vollzogen? Beschrieben wird damit nicht, was vor dem Bann der Gewalt liegen könnte, sondern lediglich seine Verfahrensweisen.

In diesem metaphysik-skeptischen Sinn lässt sich auch der apokalyptischen Tendenz in Agambens Argumentation entgehen, die ein Spiegelbild von Schmitts Säkularisierungsthese darstellt: Während Schmitt als Historiker behauptet, dass alle rechtstheoretischen Begriffe säkularisierte theologische seien, zielt Agamben, vom Historischen ins Prophetische wechselnd,<sup>39</sup> darauf, dass alle juristischen Begriffe (und das heißt für ihn, wie gesehen, alle souveränitätstheoretischen) theologische werden müssen.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand*, Frankfurt am Main 2004, S. 103, vgl. auch Agamben: *Homo sacer* (Anm. 8), S. 130.

<sup>37</sup> Agamben, *Ausnahmezustand* (Anm. 36), S. 103.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 104.

<sup>39</sup> Gemäß der Inversion von Friedrich Schlegels Athenäums-Fragment Nr. 80: »Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet« (Friedrich Schlegel, *Werke. Kritische Ausgabe*, hg. von Ernst Behler, München 1967, Bd. II, S. 176).

Deutlich wird diese Position bei Agambens Lektüre von Benjamins achter These über den Begriff der Geschichte. Benjamin spricht dort davon, »daß der ›Ausnahmezustand‹, in dem wir leben, die Regel ist«, differenziert aber diese politische Jetzt-Beschreibung sehr deutlich von dem »wirklichen Ausnahmezustand[ ]«, den er im Sinne einer messianischen Zukunftserwartung beschreibt.<sup>40</sup> Agamben liest die achte These als Benjamins schärfste Wende gegen Schmitts Theorie des Ausnahmezustandes. Während Schmitt, so seine Analyse, den Ausnahmezustand als eine Aussetzung des Rechts definiert, die dennoch – und dies ist Agambens Meinung nach für Schmitts Theorie entscheidend – an das Recht gebunden bleibt, versucht Benjamin mit der »reinen Gewalt« einen Ausnahmezustand zu denken, der keinen Bezug mehr zwischen der Gewalt und dem Recht kennt. Soweit ließe sich Agambens Gegenüberstellung von Schmitt und Benjamin aus unserer Perspektive noch folgen. Denn die »reine Gewalt« aus *Zur Kritik der Gewalt*, die sich mit dem »wirklichen Ausnahmezustand« aus der achten These zusammendenken lässt, steht tatsächlich jenseits der dynamischen Dichotomie von rechtsetzender und rechterhaltender Gewalt<sup>41</sup> und vollzieht insofern tatsächlich eine »Entsetzung des Rechts«.<sup>42</sup>

Nun ist allerdings weder der »wirkliche Ausnahmezustand« noch die »reine Gewalt« für Benjamin in greifbarer Nähe. Genau dies suggeriert jedoch Agamben, wenn er Benjamins starke Differenzierung zwischen jetzigem politischen und in der Zukunft liegendem theologischen Ausnahmezustand ineinander fallen lässt: »Ist erst die Möglichkeit des fiktiven Ausnahmezustandes, bei dem Ausnahme und Norm zeitlich und räumlich getrennt sind, weggefallen, dann ist derjenige Ausnahmezustand *wirklich*, ›in dem wir leben‹.«<sup>43</sup>

Genau diese Einziehung der für Benjamin fundamentalen Differenz macht Agambens apokalyptische Metaphysik aus. Denn dort, wo bei Benjamin allenfalls eine messianische Fernerwartung zu erkennen ist, scheint das Kommende für Agamben immer wieder unmittelbar bevorzustehen. Bisweilen fühlt er sich dem Tag, an dem »die Menschheit mit dem Recht spielen [wird] wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen«,<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1974, Bd. I/2, S. 697.

<sup>41</sup> Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1974, Bd. II/1, S. 190.

<sup>42</sup> Ebd., S. 202.

<sup>43</sup> Agamben, *Ausnahmezustand* (Anm. 36), S. 71, Herv. d. Verf.

<sup>44</sup> Ebd., S. 77.



außerordentlich nahe; vielleicht ebenso nahe wie der divinitorische Historiker Schmitt den ursprünglich theologischen Machtverhältnissen, sagen wir denen zwischen »Schöpfer-« und »Erlösergott«, aus denen sich seiner Meinung nach das politische Freund/Feind-Denken entwickelt hat.<sup>45</sup>

Eine Theorie zum Bann der Gewalt geht diese metaphysischen Bahnungen, gleichviel in welche Richtung, nicht mit: Nicht das, was vor der Handlung des Banns liegt (Agambens reines Leben), noch das, was damit verwandt dahinter liegt (Agambens reine Gewalt), ist von Interesse, sondern die Handlung selbst. Besonders stark gemacht werden kann aus dieser Perspektive die historische Analyse von Machtverhältnissen, genauer: der strukturellen Identität ihrer scheinbar bipolaren Strukturen in ihren geschichtlich variierenden Erscheinungsformen.

### III.

Der Souveränitätslehre den Status der Präzedenz in Bezug auf andere diskursive Machtformationen abzusprechen, hat nicht nur Folgen für die Beschreibung ihres historischen und systematischen Verhältnisses zu anderen Machttypen. Vielmehr lassen sich von hier aus auch einige Konsequenzen für die Analyse der souveränen Machtstrukturen selbst ziehen. Agamben denkt, in diesem Punkt Schmitt folgend, die Figuren der abschließenden Einschließung ausnahmslos vom Souverän und daher natürlich auch von seinem Spiegelbild, vom Verbannten, her. Damit wird jedoch eine dritte Größe, die neben bannendem Souverän und Verbanntem eine für dieses Machtspiel unabdingbare Rolle einnimmt, vollkommen ausgeblendet: nämlich diejenige, die als Einzelne die Machtfülle des Souveräns und damit auch dessen Macht des Bannens garantiert (und die sich damit ebenfalls in einem paradoxalen Verhältnis zum Souverän befinden).

Die Unterwerfung des Einzelnen unter einen Machthaber übernimmt in den frühen souveränitätstheoretischen Entwürfen, bei Hobbes und vor ihm schon bei Luther, eine wichtige, ja die zentrale Funktion. Vor der Ausübung der Souveränität steht bekanntlich ein »Vertrag« (»covenant«), den die Einzelnen untereinander zur Einsetzung des potenziellen Gewalthabers, des »Statthalter Gottes« (»God's lieutenant«), schlie-

<sup>45</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970, S. 22.

ßen.<sup>46</sup> Das Verhältnis zum Souverän hingegen ist nicht auf diese Weise geregelt, denn »Verträge« haben nur »die Kraft [...], jemanden zu verpflichten, in Schranken zu halten, zu zwingen oder zu schützen, die sie durch das öffentliche Schwert [...] besitzen« (»have no force to oblige, contain, constrain, or protect any man, but what it has from the public sword«).<sup>47</sup> Ein Vertrag, der die Schwertübergabe regeln und den Souverän zu bestimmten Leistungen verpflichten sollte, kann durch dieses Schwert nicht gedeckt sein. Das Verhältnis zwischen den Menschen, die den Staat gründen wollen, und dem kommenden Inhaber der »Souveränität« (»sovereignty«), ist also nicht vertraglich-symmetrisch, sondern asymmetrisch. Während die Einzelnen sich sofort zum Gewaltverzicht bekennen müssen, ist die Leistung des Souveräns, nämlich die Gewalt zu ihrem Schutz auszuführen, nur durch einen Vertrauensvorschuss seitens der potenziellen Untergebenen garantiert.

In eine ähnliche Richtung argumentiert schon Luther, wenn er von der »menge« der Menschen behauptet,<sup>48</sup> dass ihre Todsünden sie dazu zwingen, sich einem Fürsten zu unterwerfen. Die meisten aus dieser Menge, so Luther, sind nämlich »sunder und böse«,<sup>49</sup> leben mithin in einem – von ihm *avant la lettre* entwickelten – Naturzustand. In diesem agieren sie wie »wild böße thier«, von denen eines »das ander fressen« würde und »niemand [...] weyb und kind zihen, sich neeren und Gotte dienen« könnte. Im – ebenfalls von ihm *avant la lettre* entworfenen – Staatsvertrag verpflichtet sich nun der Fürst, die Menschen aus diesem Zustand des Kannibalismus und anderweitigen Mordens hinauszuführen, d.h. dafür zu sorgen, dass sie »eußerlich [...] frid hallten« und sich zum »guten« wenden.<sup>50</sup> Dafür bleibt dem Fürsten – und zwar als Einzigem – das Recht des Naturzustandes erhalten: die »gewaltt« des »schwert[es]« oder die Macht zu »töden«.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, übers. von Walter Euchner, hg. von Iring Fetscher, Frankfurt am Main 1994, S. 137; ders., Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, hg. von Michael Oakeshott, London, New York 1962, S. 135.

<sup>47</sup> Hobbes, *Leviathan* dt. (wie Anm. 46), 137f.; *Leviathan* engl. (wie Anm. 46), S. 135.

<sup>48</sup> Martin Luther, *Von weltlicher Oberkeit, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883, Bd. XI, S. 251.

<sup>49</sup> Ebd., S. 250.

<sup>50</sup> Ebd., S. 251f.

<sup>51</sup> Ebd., S. 247f.



Der von der Obrigkeit versprochene Frieden im Staat unterliegt also schon bei Luther einer Asymmetrie in der Garantie der Leistung und – das ist sein entscheidender Punkt – in der Zeit der Ausübung dieser Leistung: Während die Menschen in Luthers Staatsvertrag *sofort* »gesetz« und »schwerd unterworfen« sind, wird das politische Heilsversprechen vonseiten des Souveräns unendlich aufgeschoben: »Aber sihe zu«, ruft Luther dem souveränen Fürsten mit einem deutlichen Zeichen des Einverständnisses zu, »unnd gib die welt *zuvor* voll rechter Christen, *ehe* du sie Christlich und Euangelisch regirst. *Das wirstu aber nymer mehr thun*, denn die welt und die menge ist und bleybt unchristen, ob sie gleych alle getaufft und Christen heyssen«. <sup>52</sup> Während der Souverän sicher sein kann, dass die Einzelnen ihre Leistungen jetzt erbringen, müssen diese hingegen »*glawbe[n]*«, dass er sie einem christlichen und evangelischen Zustand mehr und mehr entgegenführen wird. <sup>53</sup>

Auf diese zeitliche Form der Paradoxie der Souveränität, die sich im Kräfteverhältnis zwischen Souverän und Unterworfenen ereignet, macht Derrida aufmerksam, wenn er die Ursprungsszene der Souveränität nicht vom Souverän, sondern von demjenigen her zu entwickeln versucht, der den Souverän mit seiner Macht, diesseits und jenseits der Gesetze zu stehen, begabt. Es ist der Unterworfene, genauer: der sich Unterwerfende, der dem Gesetz und dem Gesetzgeber überhaupt erst die »Anerkennung« und das »Ansehen« <sup>54</sup> gibt, auf der ihre Gewalt beruht. Denn, so Hobbes, dieser muss »alle Handlungen und Urteile« des neuen Herren »*autorisieren* [...] als wären sie seine eigenen«. <sup>55</sup>

Derridas von Pascal und Montaigne geliehener Begriff des »*fondement mystique de son* [des Rechtes] *autorité*«, also des mystischen Grundes der Autorität des Rechtes, <sup>56</sup> ruft, so der späte Derrida, einen zweiten auf den Plan, nämlich den des »Glaubens« – und zwar an ein mögliches

52 Ebd., S. 251; Herv. d. Verf.

53 Ebd., S. 249; Herv. d. Verf.

54 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, Frankfurt am Main 1991, S. 25.

55 Hobbes, *Leviathan* dt. (wie Anm. 46), S. 136; *Leviathan* engl. (wie Anm. 46), S. 134.

56 Vgl. Derrida: *Gesetzeskraft* (Anm. 54), S. 23ff. Derrida bezieht sich auf Michel de Montaigne, *Von der Erfahrung, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung*, übers. von Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998, S. 5372-5662 (III, 13) und (unser Zitat) Blaise Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, hg. von Louis Lafuma, Paris 1963, S. 508 (Nr. 60/294). Deutsch in: Blaise Pascal, *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*, hg. von Jean-Robert Armogathe, übers. von Ulrich Kunzmann, Leipzig 1987, S. 60.

»Heil[ ]« <sup>57</sup> vonseiten des potenziellen Machthabers. Der Glaube ist notwendig, weil der Vertrag zwischen potenziellem Souverän und potenziellem Untertan – das macht Macht aus – zwar wechselseitig (beide verpflichten sich zu bestimmten Leistungen), aber nicht gleichberechtigt ist. Die Differenz zwischen den beiden Vertragspartnern besteht in einer zeitlichen Asymmetrie, einer, wie es Derrida genannt hat, »*Unterbrechung*« der »Zeitgenossenschaft« <sup>58</sup> der Leistungen, welche die Menschen sogleich erbringen müssen, und denen, die sie von ihrem Machthaber in einer unbestimmten Zukunft erwarten können.

Die Begriffe Glauben und Heil bringen zum Ausdruck, dass Derrida Macht und Unterwerfung im Zeichen einer mystischen Autorität des Rechts gerade nicht ausschließlich politisch, sondern zugleich – und zwar ohne Präzedenz – theologisch denkt. <sup>59</sup> In beiden Fällen, der politischen und der theologischen Unterwerfung, kommt es zu der paradoxalen Struktur, dass der Unterworfene seinen Teil des Vertrages erfüllen muss, der mit der Gewalt Begabte seinen Teil hingegen unendlich aufschiebt, ja aufschieben muss (denn im Aufschub liegt seine Macht).

Aus der Perspektive unserer theoretischen Voraussetzungen befinden sich also nicht nur der Verbannende und der Verbannte, z.B. Souverän und Verbrecher, sondern auch, allgemeiner gedacht, der Gewalt-Habende und der Gewalt-Gebende, genauer: Gewalt-Abgebende, die Autorität und ihr mystischer Grund im Glauben, in einer Zone der Ununterscheidbarkeit. Beides, die Ausübung der Macht und der Vorschuss, der das Ausüben möglich macht, sind gleichermaßen innerhalb und außerhalb der Gesetze angesiedelt. Innerhalb, da die Ausübung von Gewalt auf diesen beiden spiegelbildlich angeordneten Fundamenten beruht, außerhalb, da der Glauben an ein in der Zukunft liegendes (politisches wie theologisches) Heil, genauso wie die Ausübung der Gewalt angesichts ihres unendlichen Aufschubs, niemals von den Gesetzen in irgendeiner Form wieder eingeholt werden kann.

Mit Foucault und Agamben lässt sich der Bann der Gewalt also zunächst als inkludierende Exklusion beschreiben: Hier wird Gewalt vom

57 Jacques Derrida, »Glaube und Wissen«, in: Jacques Derrida und Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001, S. 9-16, hier: S. 33; S. 37.

58 Ebd., S. 103f.

59 Vgl. zu Derridas Argumenten gegen Schmitts reinen Begriff des Politischen (frei von Moral, Recht, Religion usw.) auch Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main 2000, S. 163ff.



Machthaber *verbannt*. Von Derrida her<sup>60</sup> lässt sich weiterhin eine zweite Achse des Gewaltenbanns skizzieren, die nicht so sehr ein Innen und Außen der Macht, sondern vielmehr deren Oben (Gewalt-Habender) und Unten (Gewalt-Gebender) aufeinander bezieht: Hier wird Gewalt vom Machthaber *gebannt*. Gleichwohl ähneln sich diese Typen, insofern beide auf den *Ausschluss* von Gewalt zielen: Auf der ersten Herrschaftsachse sollen die Träger der Gewalt, sollen die gewaltsamen Subjekte ausgeschlossen werden; auf der zweiten soll die Gewalt selbst ausgeschlossen werden, deren vormalige Träger jedoch eingeschlossen bleiben. In beiden Fällen indes impliziert der Ausschluss von Gewalt immer zugleich deren Einschluss.

Mit der Theorie des Banns der Gewalt und deren beiden Variationen einer verbannten und einer gebannten Gewalt ist eine analytische Matrix zur Verfügung gestellt, mittels derer sich nicht nur politische Herrschaftsverhältnisse, sondern in einem weiteren Rahmen unterschiedlichste kulturelle Gewaltkonstellationen entschlüsseln und darüber hinaus auch literarische Verhandlungen von Gewalt- und Machtfragen analysieren lassen.

#### IV.

Mit diesen Ausführungen soll ein theoretischer Rahmen abgesteckt sein, in dem sich die Beiträge dieses Bandes verorten lassen. Diese – über einen längeren Zeitraum entstandenen, durch mehrfache Diskussionen präzisierten – Studien werden nicht thematisch oder historisch untergliedert. Sie sind, ihrem Entstehungsprozess im Rahmen eines DFG-Netzwerks entsprechend, auf eine so vielschichtige Weise verbunden, dass eine lineare Abbildung diesem Verhältnis niemals gerecht werden könnte. Wir geben die Beiträge dementsprechend in einer kontingenten, in diesem Falle: alphabetischen Reihenfolge (entsprechend den Verfasseramen); die netzwerkartige Verbindung bleibt der Lektüre vorbehalten.

Roland Borgards, Maximilian Bergengruen

60 Ein ähnliches Argument ließe sich auch von Foucaults Lektüre des *Leviathan* her entfalten; vgl. Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft (Anm. 4), S. 107-120.

MAXIMILIAN BERGENGRUEN

»Man liebkost, um zu tödten, man ehrt,  
um zu schänden, man straft ohne Verzeihen«

*Der psychopathologische Kern von Hofmannsthals  
politischer Theologie* (»Das Leben ein Traum«, »Turm« I-III)<sup>1</sup>

Die Überlegungen, die diesem Aufsatz zugrunde liegen, gehen von dem Befund aus, dass Hofmannsthals Auseinandersetzung mit Walter Benjamin und Carl Schmitt nicht etwa, wie oft behauptet wird, den Anfang, sondern vielmehr das Ende seiner Beschäftigung mit dem Thema der souveränen Gewalt im *Turm*-Projekt darstellt. Wenn also in den verschiedenen Fassungen des Stücks eine Janusköpfigkeit und hintergründige Symmetrie von scheinbar absolutem Machthaber und scheinbar absolut Machtlosem (Basilius/Sigismund, aber auch Sigismund/Kinderkönig bzw. Olivier/Sigismund) inszeniert wird, dann muss diese auf einer anderen Grundlage fußen: erstens auf einer mystischen Adaptation der stoischen Vorlage Calderóns (man könnte in diesem Zusammenhang von einer politischen Theologie oder genauer: einer politischen Mystik sprechen), zweitens auf einer Übertragung psychischer Gewaltphänomene und ihrer somatischen Konsequenzen vom individuellen auf den mystischen Körper des Königs, d.i. auf das politische Herrschaftsgebiet. In diesem Zusammenhang steht eine psychiatrische Gedankenfigur im Zentrum von Hofmannsthals Überlegungen: die Psychopathia sexualis. Die in ihr statthabende Ersetzung der auf Fortpflanzung ausgerichteten Sexualität durch Gewalt wird im *Turm*, auch hier vom physischen auf den mystischen Körper hochgerechnet, als Basis souveräner Gewalt-herrschaft behauptet und so zur geheimen Struktur des Stücks in allen Fassungen promoviert.

<sup>1</sup> Titelzitat: *Turm III*, SW XVI.2, 296. Ich zitiere hier wie im Folgenden unter der Sigle SW nach folgender Ausgabe: Hugo von Hofmannsthal, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, hg. von Rudolf Hirsch et al., Frankfurt am Main 1975ff. Dort nicht enthaltene Texte werden unter der Sigle GW nach Hugo von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, hg. von Bernd Schoeller et al., Frankfurt am Main 1986, nachgewiesen. Zur besonderen Zitierweise des *Turm*: Bei Zitaten, die sich in allen drei Fassungen finden, werden nur Hinweise auf *Turm I* und *III* gegeben, ansonsten sind alle Fassungen notiert, in denen das Zitat vorkommt. Der genaue Wortlaut richtet sich immer nach der ersten angegebenen Stelle.