

# Archive der Macht und die Erfassung des Singulären im Zeitalter der Demokratie

## Das Archiv der Disziplinarmacht

Wenn am Ende des klassischen Zeitalters, wie Michel Foucault gezeigt hat, »die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente«<sup>1</sup> wird, dann bedeutet das nichts Anderes, als dass die sozial- und kulturgeschichtlich vielfach beschriebene Entwicklung der Entstratifizierung, Mobilisierung und Individualisierung der ›alten Gesellschaft‹ der Ausgangspunkt für ein neues Klassifikations- und Kontrollregime wird, in dessen Zentrum nicht länger das Gesetz und seine zu sanktionierende Übertretung, sondern eben die *Norm* und die legitime Differenzierung der Individuen im Hinblick auf sie steht. Die Macht der Norm erzwingt »neue Grenzziehungen«, schreibt Foucault, »zur Macht des Gesetzes, zur Macht des Wortes und des Textes, zur Macht der Tradition«:

An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeiten und Privilegien sichtbar machen, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken. Einerseits zwingt die Normalisierungsmacht zur Homogenität, andererseits wirkt sie individualisierend, da sie Abstände misst, Niveaus bestimmt, Besonderheiten fixiert und die Unterschiede nutzbringend aufeinander abstimmt.<sup>2</sup>

Die Verfahren der Normalisierungsmacht wirken wesentlich disziplinär. Die Disziplinen bestimmt Foucault als die »Kunst der Verteilungen«<sup>3</sup>, der Verteilungen von Individuen, die nichts sonst miteinander verbindet, in Raum und Zeit sowie die Kombination der so verteilten Individuen zu bestimmten organisatorischen Zwe-

cken. Foucault beschreibt die basale ›topo-nomologische‹<sup>4</sup> Verteilung der Individuen durch die Disziplinarmacht folgendermaßen:

Jedem Individuum seinen Platz und auf jeden Platz ein Individuum. Gruppenverteilungen sollen vermieden, kollektive Einnistungen sollen zerstreut, massive und unübersichtliche Vielheiten sollen zersetzt werden. [...] Es geht gegen die ungewissen Verteilungen, gegen das unkontrollierte Verschwinden von Individuen, gegen ihr diffuses Herumschweifen, gegen ihre unnütze und gefährliche Anhäufung: eine Antidesertions-, Antivagabondage-, Antiagglomerationstaktik.<sup>5</sup>

Die Disziplinen können nur wirksam werden, wenn die Individuen zuvor ›freigesetzt‹ worden sind, sich aus sozialen Verbänden, denen sie durch ihre Geburt angehören, herausgelöst haben, wenn sie zirkulieren oder ›herumschweifen‹. Nur so bildet sich der nötige Spielraum für Machtverfahren, die nicht länger von traditionellen Autoritäts- und Hierarchiestrukturen abhängig machen, sondern über den variablen »Rang« eines Individuums nach eigenen Kriterien bestimmen, also unabhängig von den jeweiligen Positionen der Individuen in ihren Herkunftsmilieus:

In der Disziplin sind die Elemente austauschbar, da sie sich durch ihren Platz in der Reihe und durch ihren Abstand voneinander bestimmen. Die Einheit ist hier also weder das Territorium (Herrschaftseinheit) noch der Ort (Wohnsitz), sondern der Rang: der Platz in einer Klassifizierung.<sup>6</sup>

Foucault ist sich der *vormodernen Herkunft* der Modelle bewusst, welche die Disziplinen aktivieren, um ihre Kontroll- und Regulierungsfunktionen auszuüben. Vielleicht muss man nicht so weit gehen wie Bruno Latour, der einen seiner Essays mit der titelgebenden Aussage versehen hat: »Wir sind nie modern gewesen«<sup>7</sup>. Die Disziplinarmacht jedenfalls kombiniert bestimmte Verfahrensweisen und topische Arrangements, die sie selbst nicht erfunden hat, sondern die in anderen historischen Kontexten entwickelt wurden (Klosterzelle, Feldlager)<sup>8</sup>, dort allerdings eine eingeschränktere Funktion ausübten. Die Disziplin ist von einer privilegierten Topologie nicht zu trennen. Sie etabliert, wie jede Herrschaft oder *arche* eine »archontische Dimension der verbindlichen Ansiedlung«<sup>9</sup>.

Wirft man aus der Perspektive Derridas einen Blick auf die Genealogie der Disziplinarmacht, dann fällt auf, dass auch diese Macht, so sehr sie ihren operativen Charakter ausstellt und sich einer juridischen Codierung entzieht<sup>10</sup>, dem Gesetz des Archivs und damit den Codes bestimmter Aufschreibetechniken und -systemen untersteht. Die Normalität oder die Macht der Normalisierung setzt im Unterschied

zu den ›soveränen‹ Vorgängerregimen, die sich in majestätischen Ritualen und repräsentativen Formen manifestieren, ihren Ehrgeiz daran, noch den »Staub der Ereignisse«<sup>11</sup> zu archivieren, also das, was nicht wert ist, aufgezeichnet zu werden und daher, ontologisch gesprochen, auf die Seite des Nicht-Seins fällt: »das unendlich Kleine der politischen Gewalt«<sup>12</sup>. Die Disziplinarmacht erscheint zunächst als eine Macht, die direkt auf beliebige Körper wirkt und sie einer regelrechten Dressur unterwirft, unter Umgehung des Bewusstseins und all der ideologischen Prozesse, auf welche die traditionelle Souveränität aufbietet, um sicherzustellen, dass das Subjekt sich in seinem Herrscher *wiedererkennt*. Aber die Disziplinen können nur dann den Körper ›gelehrig‹ machen und ›abrichten‹, wenn sie zugleich ein umfassendes und grenzenloses *Wissen* über seine Funktionsabläufe erzeugen und sich zu diesem Zweck nicht zu schade sind, auch den »kleinsten Dingen« ihre Aufmerksamkeit zu schenken: »Die Disziplin ist eine politische Anatomie des Details.«<sup>13</sup> Sie kann nur eine »*Mikrophysik*« sein, weil sie zugleich eine *Mikroepistemologie* ist. Sie operiert auf der Grundlage einer »minutiösen Beobachtung des Details«, die eine »Reihe von Techniken, ein Korpus von Verfahren und Wissen, von Beschreibungen, Rezepten und Daten mit sich« bringt<sup>14</sup>. Die moderne Disziplinarmacht erweist sich also als eine »*Konsignationsmacht*«, worunter Derrida nicht nur die Zuweisung eines bestimmten Ortes für ein Wissen versteht, sondern den »Akt des *Konsignierens im Versammeln der Zeichen*«. Es sind nicht länger die hervorragenden Taten der Fürsten und Großen des Staates, für die das Archiv eine Heimstatt abgibt; das Exemplarische als Organisationsprinzip des Archivs wird vielmehr durch das Elementare ersetzt: die Zusammenführung des Wissens über die einfachen Gesten und Haltungen des Körpers, die als »Basiselemente« für ein nützliches Verhaltensschema dienen können.<sup>15</sup> Die Disziplin entfaltet sich also keineswegs in einem Raum diesseits der Schrift, in dem sie direkt auf die Körper zugriffe und sie manipulierte; Foucault bestimmt vielmehr als »ein wesentliches Element in den Räderwerken der Disziplin« die Entstehung dessen, was er ausdrücklich eine »*Schriftmacht*«<sup>16</sup> nennt. Die Disziplin operiert mit komplexen Dokumentationstechniken, die aus jedem Individuum einen »Fall« machen und damit nicht länger den Mächten »am Ort der Souveränität« das Recht vorbehalten, »durch Rituale, Diskurse oder bildliche Darstellungen als Individuum« hervorgehoben zu werden.<sup>17</sup> Keine Disziplinarmacht ohne ein »Netz des Schreibens und der Schrift«, ohne ein ganzes System von »kleinen Notierungs-, Registrierungs-, Auflistungs- und Tabellierungstechniken«, denen Foucault das Verdienst zuschreibt, die »epistemologische Blockade der Wissenschaften vom Individuum aufgehoben« zu haben und damit die archivarische Grundlage der modernen Humanwissenschaften zu bilden<sup>18</sup>.

Das Archiv der Disziplinarmacht verweist also, wie jedes Archiv, auf die zwei fundamentalen Bedeutungen der *arche*. Es ist »*arché* im *physischen, geschichtlichen*

oder *ontologischen* Sinne«, insofern es den Wissenschaften vom Menschen, deren Entstehung es ermöglicht, vorausliegt und im Verhältnis zu ihnen die Position des Ursprünglichen, Ersten oder »Anfänglich-Gründende[n]«<sup>19</sup> einnimmt. Das Archiv der Disziplinarmacht verweist aber auch auf die »*arché* im *nomologischen* Sinne, auf die *arché* des Gebotes«, weil seine Beobachtungen und Aufzeichnungen unvollständig sind, solange die Individuen sich nicht bereit finden, an ihrer Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung, also an der fallweisen Auswertung ihrer Existenz, aktiv mitzuwirken. Noch dort, wo die Entwicklung der Humanwissenschaften das Privileg des Bewusstseins und der willkürlichen Akte erschüttert, halten die Wissenschaftler, wie die Psychoanalyse zeigt, daran fest, dass die Diagnose einer Bestätigung durch den Diagnostizierten bedarf, um gültig zu sein und wirksam werden zu können. *Alles muss gesagt werden*, nichts soll mehr der Formulierung und Registrierung entgehen, ist daher das Gesetz des »unrühmlichen« Archivs, auf dem die Macht der Disziplinen beruht, weil nur die Bereitschaft zur *Veridktion*, also zur permanenten Selbstauskunft und -dokumentation der Individuen den kontinuierlichen Datenfluss, auf den die neuen Wissenschaften angewiesen sind, garantiert. Erst in dem historischen Moment, in dem die »gemeine Individualität« nicht länger »unterhalb der Wahrnehmungs- und Beschreibungsschwelle«<sup>20</sup> bleibt, etabliert sich ein ideales Archiv, das der Konsignationsmacht prinzipiell keinerlei Grenzen mehr setzt und seine Dynamik aus der Unerfüllbarkeit dieses disziplinären Archivgesetzes bezieht. Denn, wie Derrida formuliert:

Die *Konsignation* strebt an, ein einziges Korpus zu einem System oder zu einer Synchronie zusammenzufügen, in dem alle Elemente die Einheit einer idealen Konfiguration bilden. In einem Archiv darf es keine absolute Aufspaltung, weder Heterogenität noch ein Geheimnis [*sécret*] geben, das auf absolute Weise eine Abtrennung [*secernere*] oder Absonderung herbeiführen würde. Das archontische Prinzip des Archivs ist auch ein Prinzip der *Konsignation*, das heißt der Versammlung.<sup>21</sup>

Wie müsste man vor diesem Hintergrund die spezifische Konsignation der Disziplinarmacht beschreiben? Folgende Dimensionen lassen sich in Übereinstimmung mit der Charakteristik der *Konsignation* durch Derrida bestimmen.

1. Die Einheit der idealen Konfiguration, welche die Disziplinarmacht verwirklicht, beschreibt Foucault als *Tableau*: »Die erste große Operation der Disziplin ist also die Errichtung von »lebenden Tableaus«, die aus den unübersichtlichen, unnützen und gefährlichen Mengen geordnete Vielheiten machen.«<sup>22</sup> Die disziplinäre *Konsignationsmacht* versammelt nicht nur Zeichen, sondern auch Körper und unter-

wirft sie gleichermaßen der »idealen Konfiguration« des Tableaus. Die Räume, welche die Disziplin organisiert, sind also »Mischräume: sie sind real, da sie die Anlage der Gebäude, der Säle, der Möbel bestimmen; sie sind ideal, weil dieser Anordnung Charakterisierungen, Schätzungen, Hierarchien entsprechen.«<sup>23</sup> Sie geben zu sehen und zu lesen.

2. Die Disziplinarmacht wirkt *homogenisierend*. Und das nicht nur in dem Sinne, dass an die Stelle der symbolischen Markierungen der Standeszugehörigkeit ein System von fein abgestuften Normalitätsgraden tritt, das den sozialen Raum »rastert«. Diese Macht erfüllt darüber hinaus die Anforderung, »keine absolute Aufspaltung« des Raumes, den sie beherrscht, zuzulassen, also »weder Heterogenität noch ein Geheimnis«. Nicht nur die Grenze zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre ist daher einer beständigen Verschiebung unterworfen, obwohl ihre Respektierung doch zugleich in den Rang eines fundamentalen Prinzips der liberalen politischen Ordnung erhoben wird. Das Private ist aus Sicht der Disziplinar- und Kontrollmächte, die in dieser Hinsicht dem *pastoralen* Erbe des Christentums über die Schwelle der modernen Säkularisierung hinaus die Treue halten, nicht weniger politisch als die öffentlichen Angelegenheiten und wirft daher die Frage nach seiner Regierbarkeit auf. Ausgerechnet das beliebige Individuum, das durch keinerlei Standes- oder Statuszugehörigkeit symbolisch herausgehoben ist, wird zur wesentlichen Zielscheibe der Techniken und Prozeduren einer Normalisierungsmacht. Das Interesse dieser Macht richtet sich dabei stets auf das, was an ihm prekär oder gefährlich ist – gefährlich für das Individuum selbst und für die Gemeinschaft, ohne dass ihm ein Bewusstsein seiner Gefährdetheit und Gefährlichkeit unterstellt werden muss. In einem solchen Machtregime ist die Individualisierung daher notwendigerweise *absteigend*, das heißt, sie wird von solchen Fällen am stärksten angezogen, die am weitesten entfernt von der Norm eines statistisch ermittelten Durchschnitts angesiedelt sind. Der moralisch Gefallene, der Verbrecher, der Wahnsinnige, der Kranke, das Kind: sie sind die typischen Zielscheiben einer Machttechnik, die auf den Moment zielt, von dem an ein erwartetes Verhalten oder eine erwartete Entwicklung einen überraschenden Verlauf nimmt, der zur Besorgnis Anlass gibt und Handlungs-, in jedem Fall aber Beobachtungsbedarf erzeugt.

3. Der Zusammenhang zwischen der Funktion der Herrschaft und des Archivs kommt in der Bedeutung des griechischen *archeion* zum Ausdruck. Derrida fasst die beiden zentralen Bedeutungskomponenten folgendermaßen zusammen:

zuerst ein Haus, ein Wohnsitz, eine Adresse, die Wohnung der höheren Magistratsangehörigen, die *archontes*, diejenigen, die geboten. Jenen Bür-

gern, die auf diese Weise die politische Macht innehatten und bedeuteten, erkannte man das Recht zu, das Gesetz geltend zu machen oder darzustellen. Ihrer so öffentlichen Autorität wegen deponierte man zu jener Zeit bei ihnen zuhause, an eben jenem Ort, der ihr Haus ist (ein privates Haus, Haus der Familie oder Diensthaus), die offiziellen Dokumente. Die *Archonten* sind zunächst deren Bewahrer. Sie stellen nicht nur die physische Sicherheit des Depots und des Trägers sicher. Man erkennt ihnen auch das Recht und die Kompetenz der Auslegung zu. Sie haben die Macht, die Archive zu *interpretieren*.<sup>24</sup>

Die Herrscher oder *archontes* verfügen über die Archive. Sichtbares Zeichen dieser Verfügungsmacht ist die Unterbringung des Archivs an dem Ort, an dem sie wohnen. Wenn also die Macht der Archonten unzweifelhaft eine Archivmacht ist, so unterscheiden sich doch Form, innerer Aufbau und ›Substanz‹ dieses griechischen Archivs grundlegend von der Archivmacht, auf die sich die modernen Disziplinen stützen. Im griechischen Archiv lagern »offizielle Dokumente«, die eine Art diskursives Reservoir darstellen, aus dem die Macht zum Zwecke der Beglaubigung und Rechtfertigung ihrer Akte schöpft. Die Archonten stellen das Gesetz dar und machen es geltend, d. h. sie verschaffen ihm Autorität, sie setzen es durch. Ein wesentlicher Teil dieser Durchsetzung des Rechts ist die »Kompetenz der Auslegung«. Das Gesetz selbst aber ist im Archiv niedergelegt. Die »offiziellen Dokumente«, die es versammelt, sind wesentlich *juridischer* Art: Gesetzestexte, politische Anordnungen, Verträge, die die Stadt mit anderen Städten abgeschlossen hat. So unabdingbar die im Archiv versammelten Dokumente auch für die Ausübung der öffentlichen Herrschaft sind: als solche sind sie ›stumm‹ und wirkungslos, sie müssen daher durch die Archonten *interpretiert* werden. Die Dokumente, die im Archiv liegen, gehören der Vergangenheit an; den Interpreten obliegt es, sie für die jeweilige Gegenwart zu aktualisieren. Im Archiv der Disziplinen hingegen fallen die Existenz des Archivs und die Ausübung der Herrschaft mittels des Archivs nicht auf diese Weise auseinander. Das Archiv der Disziplinen ist ein operatives, laufend sich selbst aktualisierendes Archiv, ein Archiv nicht der abgelegten Schriften, sondern der »ununterbrochenen Schreibearbeit«, vielleicht könnte man sagen ein *Aktualarchiv*. Es versammelt nicht juristische Dokumente, sondern kontingente Daten über alle für die Funktion der (nicht nur politischen) Herrschaftsausübung notwendigen Aspekte individuellen und kollektiven Verhaltens. In das Archiv der Disziplinen finden »die geringsten Bewegungen« und »sämtliche Ereignisse« Eingang; die dieser Archivierungsarbeit entsprechende Macht verzweigt sich »einheitlich bis zur letzten Bestimmung des Individuums«<sup>25</sup>. Während die Archonten ihre Auslegung des Gesetzes mit dem Hinweis auf die Existenz des Gesetzestextes rechtfertigen können, den das Archiv

unter seinen Dokumenten enthält – ›seht her‹, sagen sie zu den Bürgern, ›dies ist das Gesetz‹, in dessen Namen wir sprechen und das die Wahrheit unserer Auslegung verbürgt –, zielt die Politik des disziplinären Archivs auf die Etablierung einer kontingenten, der Zeit unterworfenen und daher ständig aufs neue festzustellenden und aufzuzeichnenden, ›individuellen‹ Wahrheit, einer Wahrheit, deren Ehrgeiz darin besteht, die Teilung der politischen Materie (der Materie für die politische Formbildung) soweit zu treiben, dass sie nicht nur bis zu den kleinsten Arten (Aristoteles) vordringt, sondern sich sogar »für das Singuläre diesseits der kleinsten Arten öffnet« (Leibniz)<sup>26</sup>. Ohne Leibniz eigens zu nennen, charakterisiert Foucault die Disziplinen doch in der Terminologie des Philosophen, wenn er ihr Ziel als das »einer infinitesimalen Kontrolle« beschreibt, »welche die oberflächlichsten und flüchtigsten Erscheinungen des Gesellschaftskörpers zu erfassen sucht«.<sup>27</sup>

## Das Gespenst der Polizei: Benjamin und Foucault

Des unendlichen Kleinen oder des Singulären diesseits der kleinsten Arten des Seins können sich die Disziplinen nur dadurch versichern, dass sie einen unermesslichen Text produzieren, also die Gesellschaft »mittels einer komplexen dokumentarischen Organisation abzudecken«<sup>28</sup> versuchen. Dem Archiv der Archonten, die die Regierungsgeschäfte in der Polis ausüben, setzt Foucault ein Archiv entgegen, das nicht das Gesetz, sondern einen »Anspruch auf das Unbegrenzte geltend« macht, den so entstehenden und sich laufend erneuernden Text nennt er daher einen »unermessliche[n] Polizeitext«<sup>29</sup>, wobei die Polizei, die noch den etymologischen Zusammenhang zur Polis wahrt, hier als eine Politik der kleinen und kleinsten Dinge zu definieren wäre:

Die Polizeigewalt muß »alles« erfassen: allerdings nicht die Gesamtheit des Staates oder des Königreiches als des sichtbaren und unsichtbaren Körpers des Monarchen, sondern den Staub der Ereignisse, der Handlungen, der Verhaltensweisen, der Meinungen – »alles, was passiert«.<sup>30</sup>

Obwohl die Polizei als Staatsapparat organisiert ist, *operiert* sie doch in einer von diesem klar unterschiedenen Weise, was schon daran erkennbar ist, dass sie nicht in einer bestimmten Institution konzentriert, sondern »mit dem gesamten Gesellschaftskörper koextensiv ist«. Walter Benjamins Ausführungen zur Polizei in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1920/21) erfahren durch Foucaults Analyse der Disziplinarmacht erst ihre volle sachliche Berechtigung, aber stellen sich auch in einem veränderten Licht dar. Was die Polizei grundsätzlich von der Politik unterscheidet,

ist die Art und Weise, wie sie sich innerhalb der Rechtsordnung, die ihre Aufgabe formaliter bestimmt, zugleich außerhalb des Rechts bewegt, um die ihr eigenen Zwecke zu erfüllen. Sie greift ein, »wo keine klare Rechtslage vorliegt«, sie ergänzt die Gesetze durch »Verordnungen«, die allein nach ›Lage der Sache‹ erlassen werden oder, und damit benennt Benjamin die aus der Sicht Foucaults zentrale Aufgabe der Polizei, sie greift ein, indem sie die Bürger »schlechtweg überwacht«<sup>31</sup>.

Die Polizeigewalt muss ›alles‹ erfassen. Die Bürger erfahren ihre Gegenwart als eine, wie Benjamin schreibt, »brutale Belästigung«. Foucault weist auf die Tendenz der Disziplinarmechanismen hin, sich zu »desinstitutionalisieren«, also eine Form von sozialer Omnipräsenz zu gewinnen, die von einer spezifischen Unsichtbarkeit nicht zu trennen ist. Die Disziplinarmacht macht sichtbar, ohne deshalb selbst sichtbar oder einsehbar sein zu müssen. Darin liegt ihr Bruch mit der Verpflichtung der *politischen* Macht zu einer großen und strengen Form oder Sichtbarkeit. Die Polizei übt anders als die Politik ihre Macht ohne Publizität und Repräsentation aus. Die Polizei im Zeitalter der Disziplinarmacht setzt sich durch, »indem sie sich unsichtbar macht, während sie den von ihr Unterworfenen die Sichtbarkeit aufzwingt«<sup>32</sup>. Sie kehrt die Ökonomie der Sichtbarkeit in der Machtausübung um, als umfassendes Beobachtungs- und Kontrolldispositiv sozialer Erscheinungen und Entwicklungen operiert sie umso effektiver je unauffälliger sie auftritt, um die Beobachteten nicht gegen sich aufzubringen. Auf diese Verbindung von infinitesimaler Kontrolle und institutioneller ›Unsichtbarkeit‹ bezieht sich Benjamins folgende Bestimmung des »Polizeiinstituts«:

Im Gegensatz zum Recht, welches in der nach Ort und Zeit fixierten »Entscheidung« eine metaphysische Kategorie anerkennt, durch die es Anspruch auf Kritik erhebt, trifft die Betrachtung des Polizeiinstituts auf nichts Wesenhaftes. Seine Gewalt ist so gestaltlos wie seine nirgends fassbare, allverbreitete gespenstische Erscheinung im Leben der zivilisierten Staaten.<sup>33</sup>

Allerdings müssen auch Gespenster erscheinen. Aus dem ›geheimen‹ oder ›gespenstischen‹ Operationsmodus polizeilicher Beobachtung der Gesellschaft folgt nicht, dass sie sich grundsätzlich jeder Sichtbarkeit entzöge. Die Polizei will sogar gesehen werden, wenn sie nicht präsent ist. Wie für die Logik des Panopticons insgesamt gilt hier, dass sie um so wirksamer ist, je mehr sie die Beobachteten darüber im Unklaren lässt, ob sie beobachtet werden. Von diesem Zug der modernen im Hintergrund ›mitlaufenden‹, virtuellen Polizeiüberwachung muss man die Versuche unterscheiden, die die Polizei in bestimmten Fällen unternimmt, angesichts spektakulärer Verbrechen durch eine gezielte und oftmals gelenkte Presse- und Öffentlichkeitsarbeit die Funktion der Polizei und ihrer Methoden für die Aufrechterhaltung öffentlicher



Sicherheit und Ordnung symbolisch herauszustellen und die Bürger in der Funktion vermeintlicher Hilfspolizisten für die polizeiliche Aufklärung in Anspruch zu nehmen.<sup>34</sup> In diesen Fällen kommt es zu einer parasitären Indienstnahme der Mechanismen öffentlicher Sichtbarmachung und Repräsentation durch die Polizei und damit zu einem tendenziellen Zusammenbruch der Unterscheidung von Schauspiel und Überwachung, mit deren Hilfe Foucault die kulturelle Signatur der modernen Disziplinargesellschaft beschrieben hat: Die Institutionen und Operationen der Überwachung gewinnen selbst den Charakter einer »öffentlichen Lebensweise« und eignen sich etwas von jener »sinnlichen Nähe« öffentlicher Schauspiele und Rituale an, durch die die Gesellschaft sich erneut für einen Augenblick zu einem »einzigem großen Körper«<sup>35</sup> zusammenschließt.

Benjamin schließt an die Feststellung des gespenstischen Charakters der Polizei eine historische Reflexion an, zu der sich ebenfalls ein Pendant bei Foucault findet. Sowohl bei Benjamin als auch bei Foucault geht es dabei um die historische Frage, »wem die Polizei gehört«, von welcher politischen Formation sie abstammt, welcher Regierungsform sie besser ansteht, sie, die doch selbst, obzwar als Staatsapparat oder »Institut«, wie Benjamin formuliert, organisiert, ein Machttyp oder eine Machtmodalität von »unverkennbarer Eigenart« ist. In dieser Frage stimmt Foucault, wie gezeigt, Benjamin zu (ohne dass er sich im übrigen auf ihn an irgendeiner Stelle beziehe). Die Polizei, selbst wenn sie sich des Rechts bedient, wenn sie mittels Erlassen und Verordnungen in das Leben der Bürger eingreift, steht im Gegensatz zum Recht, sie bezieht sich auf keine »metaphysische Kategorie«, sondern besetzt unmittelbar die Körper selbst, die Physis der einzelnen Menschen und der Bevölkerungen. Foucaults Wendung von der *Mikrophysik* der Macht trägt genau dieser Beobachtung Benjamins Rechnung, nämlich dass sie die Physis der Körper und der Ereignisse (ihren »Staub«) um so intensiver und detaillierter bearbeitet, wie sie die »Seele« und den »Willen« der Menschen »freigibt«. Die Polizeigewalt entdeckt die »Naturalität der Bevölkerung«<sup>36</sup> als ihr spezifisches Interventionsfeld, sie versucht nicht »Individuen als ein Ensemble von Rechtssubjekten zu erreichen, sondern als eine Multiplizität von Organismen und Körpern, die zu Leistungen imstande sind« und zwar in Abhängigkeit von einem bestimmten »Milieu«<sup>37</sup> existieren. Die disziplinären und sicherheitspolitischen Interventionen unterlaufen jeden »Anspruch auf Kritik«, sofern er sich auf metaphysische Kategorien oder »Ideen« stützt. Soweit also stimmen Benjamin und Foucault in der Beurteilung des Polizeiiustituts überein.

Sie unterscheiden sich dort, wo es um die Frage der Zugehörigkeit dieses Instituts zu einer bestimmten Staatsform geht. Für Benjamin gehört die Polizei ihrer Herkunft nach zur »absoluten Monarchie«, der sie jedenfalls besser anstehe als den heutigen Demokratien, die doch ihrem Anspruch nach Rechtsstaaten sein wollen und daher der Existenz und Wirksamkeit einer subpolitischen Ordnungsmacht

feindlich gesonnen sein müssen, weil diese sich den Regeln des Rechts entzieht bzw. die Lücken des Rechts ausnutzt oder auch das Recht taktisch einsetzt, jedenfalls ihre eigenen Operationen nicht, oder jedenfalls nicht durchgängig, an seinen Ansprüchen zu messen bereit ist:

Und mag Polizei auch im einzelnen sich überall gleichsehen, so ist zuletzt doch nicht zu verkennen, dass ihr Geist weniger verheerend ist, wo sie in der absoluten Monarchie die Gewalt des Herrschers, in welcher sich legislative und exekutive Machtvollkommenheit vereinigt, repräsentiert, als in Demokratien, wo ihr Bestehen, durch keine derartige Beziehung gehoben, die denkbar größte Entartung der Gewalt bezeugt.<sup>38</sup>

Die Polizei, die sich aufgrund ihrer gespenstischen Erscheinung jeder Repräsentation entzieht, die nicht auf der öffentlichen Bühne der Politik agiert, vermag doch eine repräsentative Kraft zu entfalten, wenn sie nämlich, wie in der absoluten Monarchie, als ein Attribut des Fürsten verstanden wird, das seine Machtvollkommenheit untermauert. In der Person des Fürsten fallen legislative und exekutive Kompetenzen zusammen, so dass er die Gesetze, die er gibt, auch zugleich vollzieht bzw. vollziehen lässt. Die Polizei wird, wie sich Benjamin bezeichnenderweise ausdrückt, durch diese Beziehung zur souveränen Gewalt »gehoben«, sie ist nichts anderes als eine Waffe in der Hand des Königs und hat daher am Nimbus souveräner Machtvollkommenheit teil. Aus der Sicht des absoluten Herrschers sind alle Gesetze ohnehin Ausdruck seines Willens und daher Befehle. Anders verhält es sich in Demokratien mit durchgeführter Gewaltenteilung. Hier bezeichnet die Polizei die »denkbar größte Entartung der Gewalt«, weil ihre Kompetenz eben das Gebot der Messbarkeit aller staatlichen Befugnisse verletzt: »Das Ideal des Rechtsstaates bleibt, restlos alle staatlichen Handlungsmöglichkeiten in einem System von Normierungen zu erfassen und dadurch den Staat zu binden. In der praktischen Wirklichkeit aber entwickelt sich ein System apokrypher Souveränitätsakte.«<sup>39</sup> So formuliert ein Jurist, dessen Souveränitätslehre nicht ohne Einfluss auf Benjamin geblieben ist, nämlich Carl Schmitt. Weil Schmitt an die Möglichkeit einer restlosen »Bindung« des Staates an das Recht nicht glaubt, kann er in der Fortexistenz des Polizeiinstituts und der Proliferation seiner Befugnisse auch unter rechtsstaatlichen oder demokratischen Bedingungen keine »Entartung der Gewalt« erkennen, schon gar nicht, wie Benjamin, »die denkbar größte Entartung«.

## Infamie und Demokratie: Die *lettres de cachet*

Wie verhält sich nun Foucault zu dieser Frage der Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit der Demokratie mit der Existenz des Polizeiinstituts? Er zeigt, dass die idealtypische Unterscheidung, die Benjamin in dieser Frage zwischen absoluter Monarchie und rechtsstaatlicher Demokratie vornimmt, nicht zutrifft. Das Polizeinstitut operiert niemals, auch nicht unter den Bedingungen der absoluten Monarchie, ausschließlich am Ort und im Namen der repräsentativen Macht, es lässt sich nicht auf seine Funktion der Stabilisierung der Souveränität des Fürsten reduzieren. Auch die absolute Monarchie, in der doch alle hoheitliche Gewalt von der Person des Souveräns ausgehen sollte, kennt ihr System *apokrypher Souveränitätsakte*:

Wenngleich sich diese Polizeikontrolle insgesamt »in der Hand des Königs« befand, so funktionierte sie doch nicht nur in einer einzigen Richtung. Es handelt sich um ein System mit zwei Eingängen: einerseits hat es den unmittelbaren Willensäußerungen des Königs Folge zu leisten, indem es den Justizapparat umgeht; es hat aber auch von unten kommenden Gesuchen zu entsprechen: in ihrer überwiegenden Mehrheit gingen die berüchtigten Haftbefehle, die lange Zeit das Symbol königlicher Willkür waren und die Praxis der Haft politisch disqualifizierten, auf Ansuchen von Seiten der Familien, der Werkmeister, der Notablen, der Nachbarn, der Pfarrherrn zurück; diese Haftbefehle hatten eine »Sub-Delinquenz« durch Internierung zu sanktionieren: die Vergehen der Ruhestörung, des Aufruhrs, des Ungehorsams, des schlechten Benehmens – also »Delikte der Nicht-Überwachung«<sup>40</sup>.

Die souveräne Macht ist im indoeuropäischen Schema der Dreiteilung, das Georges Dumézil beschrieben hat, die Macht, die bindet und blendet. Statt im Zeitalter der Disziplinen und Sicherheitsdispositive zu verschwinden, stellt sie ihr Licht der Durchdringung des Volkskörpers zur Verfügung, wie Foucault und die Historikerin Arlette Frage am Beispiel der *lettres de cachet* gezeigt haben. Ausgeübt wird diese Macht also längst nicht mehr ausschließlich oder überhaupt im Auftrag (wenn auch weiterhin im Namen) des Souveräns, sondern in demjenigen des ›guten‹ Volkes, das den königlichen Polizeiapparat zur Abwehr von Gefahren anruft, die aus dem alltäglichen Zusammenleben der Leute resultieren. Bevor die Macht, die der König ausübt, verworfen und er selbst in der revolutionären Propaganda als eine infame Figur gebrandmarkt wird, muss sie noch in Anspruch genommen werden, um eine Scheidung im Körper des Volkes und jedes Einzelnen vorzunehmen, die Trennung der regulären von den irregulären Subjekten. Die *lettres de cachet* funktionieren als Medium einer Selbstdisziplinierung oder Selbstpolizierung unterhalb der Ebene von

Gesetz und Urteil und bedienen sich zu diesem Zweck ausgerechnet eines Instruments, das weithin als Symbol absolutistischer Willkürherrschaft wahrgenommen wurde und wird.

Man kann die Funktionsweise dieses Instituts durchaus in eine Parallele zu Vorgängen in anderen europäischen Staaten rücken, deren politisches System nicht nach dem Modell des französischen Absolutismus strukturiert war. So entstanden etwa in England, wie Foucault zeigt, seit der »zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts [...] auf relativ niedriger Ebene der sozialen Hierarchie spontan Gruppen, die sich ohne jeden Auftrag seitens einer höheren Macht der Aufgabe widmeten, die Ordnung aufrechtzuerhalten und selbst neue Instrumente zur Sicherung der Ordnung zu schaffen.« Religiöse Gemeinschaften wie die Quäker und Methodisten, säkulare Vereine »zur Förderung der Sitten« und schließlich »Selbstverteidigungsgruppen paramilitärischen Charakters« sowie private Sicherheitsdienste, die das Eigentum und die Warenbestände großer Handelsunternehmen schützten, etablierten eine »zivilgesellschaftliche« Schutz- und Ordnungsmacht, die auf eine umfassende Kontrolle der Bevölkerung und der neuen Reichtümer abzielte.<sup>41</sup> Die Entstehung dieser neuen Überwachungsphänomene verdankt sich also keineswegs der staatlichen Initiative: vielmehr muss man in ihr den Versuch erkennen, »der politischen Macht zu entkommen, denn die politische Gewalt verfügte über ein Schrecken erregendes, grausames Instrument: das Strafrecht. Bei mehr als 300 Delikten drohte der Galgen.«<sup>42</sup>

Dieses »populäre« Interesse, sich dem »bedrohlichen und blutigen Justizapparat«<sup>43</sup> des Staates zu entziehen, erklärt auch, warum sich in Frankreich das einfache Volk an den König und nicht an die ordentlichen Gerichte wendet, um diejenigen, in der Regel Familienmitglieder, aus dem Verkehr ziehen zu lassen, die durch ihren Lebenswandel die Grenze des Anstandes verletzt haben und die öffentliche Ordnung stören. Mit den *lettres de cachet* verfügen die gesellschaftlichen Gruppen über ein wirkungsvolles Instrument, das es ihnen erlaubt, »die alltägliche Sittlichkeit des sozialen Lebens zu regulieren, eine eigene polizeiliche Kontrolle auszuüben und ihre eigene Ordnung aufrechtzuerhalten.«<sup>44</sup> Die öffentliche Justiz ist für den Zweck der Regulierung von zivilgesellschaftlichen Konflikten wie unsittlichen Verhaltensweisen, religiösen Abweichungen oder Arbeitskonflikten zu kompromittierend. Dagegen bleibt »das Geheimnis, das man dem König anvertraut, gewahrt« und macht »einem keine Schande«: »Man zerrt den Ehegatten nicht vor ein Gericht, denn das wäre anstößig.«<sup>45</sup> Dem Monarchen wird zugetraut, familiäre Konflikte zu lösen oder Unordnungen zu beseitigen, indem er seine Machtvollkommenheit spielen lässt. Die Spitze der Pyramide wird auf diese Weise mit ihrer Basis kurzgeschlossen. Die »Mechanismen der Souveränität stehen jedem zur Verfügung«<sup>46</sup>, es etabliert sich »ein ganz anderer Typ von Beziehungen zwischen der Macht, dem Diskurs und dem Alltag«<sup>47</sup>, der nunmehr der allerhöchsten Aufmerksamkeit für wert erachtet wird.

Der König agiert im Namen des Volkes und stellt sein enormes Prestige der Durchkämpfung und Aufklärung des Unscheinbarsten und Unwürdigsten zur Verfügung. Seine Gewalt besteht aus »einzelnen Akten«, die nur deshalb keine »Willkürakte« sind, weil sie im ausdrücklichen und schriftlich erteilten Auftrag des vom Volk verkörperten Gemeinwillens vorgenommen werden. Die Macht des absoluten Fürsten stellt sich in den Dienst der Regulierung von alltäglichen Konflikten, die sich regelmäßig um Phänomene des »sittenlosen Verhaltens« und der »Ausschweifungen« entzünden und das Bild des »guten Volkes« beschmutzen. Die Polizei des Königs lässt sich immer dann aktivieren, wenn die Anzeigen nicht unzweideutige Gesetzesübertretungen oder bloß einmalige Verletzungen sittlicher Gebote betreffen, sondern wenn eine gewisse Frequenz unmoralischer Verhaltensweisen den Schluss auf verfestigte »unsittliche« Dispositionen eines Individuums zulässt. Was aus Sicht einer öffentlich-rechtlichen Betrachtung absoluter Macht, wie sie in der Person des Königs verkörpert ist, als eine unziemliche Profanierung ihrer Dignität erscheint – der König, der sich in die lächerlichen Familienstreitigkeiten der geringsten seiner Untertanen hineinziehen lässt –, ist in Wahrheit ein entscheidender Schritt in dem Prozess ihrer Ausdehnung auf den Teil der Gesellschaft, der von der öffentlichen Repräsentation bisher weitgehend ausgeschlossen war.<sup>48</sup>

## Die Zweideutigkeit der demokratischen Gründung: Rousseau

Diese Zweideutigkeiten der politischen Konstitution des demokratischen Souveräns haben ihr Pendant in den theoretischen Paradoxien des exemplarischen *politischen* Diskurses, in dem die Gründung des Volkes als Volk gedacht wird, ich meine den Diskurs Rousseaus. Der politische Raum scheint sich im *Gesellschaftsvertrag* allein dem Akt einer ursprünglichen Gesetzgebung zu verdanken, in die kein Regierungsakt intervenieren darf. In Wahrheit aber ist die Wirksamkeit der Polizei bereits in diesen Gründungsakt eingeschrieben. Die Polizei bestimmt nicht erst, mit der berühmten Unterscheidung Benjamins gesprochen, die Rechtserhaltung, sondern bereits den Akt der Rechtsetzung bzw. der Konstitution oder Gründung des Volkes, das seinen Herrschaftsanspruch keineswegs allein »im Siege« (44), wie Benjamin schreibt, ausweist. Um einem Volk eine Verfassung zu geben, kommt es zunächst darauf an, seinen »konstitutiven Punkt« zu ermitteln, also die Frage zu klären, ob und gegebenenfalls wann ein solches Volk in der Lage ist, sich diese Gesetze zu eigen zu machen. Rousseau plaziert den Gesetzgeber mitten in die Ambivalenz der beiden Bedeutungen hinein, die im Verlaufe des 17. Jahrhunderts dem Begriff der Konstitution zugewiesen wurden, der nicht mehr ausschließlich eine »Gesamtheit von Gesetzen«, sondern zugleich auch ein – *meßbares* – »Kräfteverhältnis« bezeichnet:

Solange man in der historisch-juridischen Literatur vor allem der Parlamentarier unter Konstitution die Grundgesetze des Königreiches verstand, d. h. einen Rechtsapparat, der zum Bereich der Konvention gehörte, konnte die Rückkehr zur Konstitution selbstverständlich nur die in gewisser Weise dezisionistische Wiedereinführung der ans Tageslicht geholten Gesetze bedeuten. Ab dem Zeitpunkt dagegen, da man unter Konstitution kein Rechtsgerüst, keine Gesamtheit von Gesetzen mehr versteht, sondern ein Kräfteverhältnis, kann man dieses Verhältnis selbstverständlich nicht auf einer bodenlosen Grundlage errichten; es kann erst errichtet werden, wenn es eine zyklische Bewegung der Geschichte gibt, wenn es jedenfalls etwas gibt, das eine Kreisbewegung der Geschichte und ihre Rückkehr zu ihrem Ausgangspunkt denkbar macht.<sup>49</sup>

Die Zweideutigkeiten des politischen Diskurses, den Rousseau führt, so meine These, resultieren aus einer Überlagerung dieser beiden Konzepte von Konstitution. Der Titel des *Gesellschaftsvertrags* situiert die Politik in einem »Bereich der Konvention«; aber Rousseau ist gleichzeitig bemüht, die Arbitrarität des demokratischen Gründungsaktes dadurch zu reduzieren, dass er nach den Bedingungen seiner Möglichkeit fragt, wobei er dieses politische Apriori als ein *empirisches* und *historisches* Apriori bestimmt. Die Menschen gehen zum »bürgerlichen Stand« über, weil sie sich von einem bestimmten »Punkt« an nicht länger im Naturzustand zu halten vermögen.<sup>50</sup> Der Übergang selbst ist ein fundamental *zweideutiges* Ereignis: Er ist zwar unter bestimmten Bedingungen unvermeidlich, stürzt die aus ihm hervorgehende politische Körperschaft jedoch in eine historische Entwicklung, die die Steigerung und Perfektionierung der Kräfte ebenso wie ihren »Mißbrauch« ermöglicht, so dass der Mensch »oft unter jenen Punkt« hinabgedrückt wird, »von dem er ausgegangen ist«<sup>51</sup>. Rousseau kann deshalb die Konstitution oder »Institution« nicht ausschließlich als ein »Rechtsgerüst« oder eine »Gesamtheit von Gesetzen« verstehen, sondern wirft die Frage nach den Kräften auf, die vorhanden sein müssen, damit die Gesetze wieder »greifen«. Die entscheidende Arbeit des Gesetzgebers liegt nicht in der Redaktion eines Verfassungstextes, weil man die Konstitution nicht auf einer »bodenlosen Grundlage« errichten kann. Der »Akt«, »durch welchen ein Volk zum Volk wird«<sup>52</sup>, reduziert sich nicht auf den Vorgang der Zustimmung zu der vom Gesetzgeber ausgearbeiteten Verfassung; dieser Akt umfasst auch die vorgängige Prüfung von Voraussetzungen, die mit der Existenz des Volkes als vor- oder außer-juristischer Größe gegeben oder eben nicht gegeben sind:

Wie der Baumeister vor der Errichtung eines großen Gebäudes den Boden betrachtet und prüft, ob er das Gewicht zu tragen in der Lage ist, beginnt der weise Gründer auch nicht damit, gute Gesetze an sich zu verfassen, sondern er prüft zuvor, ob das Volk, dem er sie bestimmt, fähig ist, sie zu tragen.<sup>53</sup>

Die Errichtung einer politischen Körperschaft ist also keineswegs ein ausschließlich juridischer Akt, sie setzt mehr voraus, als lediglich den »Willen« des »werdenden Volkes«<sup>54</sup> (*peuple naissant*). Der Gesetzgeber ist gehalten, bevor er Gesetze verfasst (*rédiger*), das Kräfteverhältnis zu prüfen, also die Fähigkeit des Volkes, das »Gewicht« der Gesetze zu tragen.

Rousseau ist sich des Paradoxes nur zu sehr bewusst, dass darin liegt, dass ein Volk über die (juridische) Konstitution abstimmen soll, obwohl es seine Existenz allererst dieser Konstitution verdankt. Aber Rousseau belässt es nicht bei der formal-juristischen Bestimmung dessen, was ein Volk ist. Im juridischen Diskurs ist die Konstitution eines allgemeinen Willens in der Tat nicht paradoxiefrei zu denken, da »der Gemeinwillen, der das Werk der Errichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe[n]« muss.<sup>55</sup> Diese Paradoxie kann nur durch einen radikalen Terrainwechsel aufgelöst werden. Der Gesetzgeber versichert sich der Zustimmung des Volkes dadurch, dass er sein Werk als »göttlichen Machtspruch« hinstellt: Die Religion dient so der Politik »beim Ursprung der Nationen« als »Werkzeug«<sup>56</sup>. Aber die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, um ein Volk zur Annahme der Gesetze zu bewegen, sind ganz verschieden von denjenigen, denen sich ein Gesetzgeber gegenüber sieht, bevor er mit seinem Werk beginnt: »Welches Volk ist also für die Gesetzgebung geeignet?«<sup>57</sup> In drei Kapiteln handelt Rousseau von einem »Volk«, das seiner eigenen juridischen Konstitution vorhergeht, wobei dieses Sich-selbst-Vorhergehen kein unauflösbares Paradox ist, sondern auf die seiner juridischen Formierung zugrunde liegenden Existenzbedingungen verweist. Die Feststellung und gegebenenfalls Modifikation dieser Existenzbedingungen verwandelt den Gesetzgeber in einen Regierungsbeamten, da die Universalität des Gesetzes und des Gesellschaftsvertrags nicht als solche instituiert werden kann, sondern in einer (nationalen) Partikularität verankert werden muss, die der »tragfähige Boden« ist, der das zukünftige Rechtsgerüst tragen (können) muss. In Bezug auf einen einzelnen Gegenstand kann es keinen Gemeinwillen und kein Gesetz geben, so dass der Gesetzgeber als Regierungsbeamter, als Beauftragter des »werdenden Volkes« agieren muss, um die Eignung dieses Volkes, das hier nicht als abstrakte Allgemeinheit, sondern als »kollektives Individuum« betrachtet wird, zu prüfen. Der »konstitutive Punkt«, den Rousseau anvisiert, liegt weder im Bereich der Konvention noch auch in dem der Natur, er liegt in dem, was man mit Foucault die »Naturalität«<sup>58</sup> einer Bevölkerung nennen könnte, ihre »Physis«, die Natur ist nicht in einem vorsozialen, wohl aber in einem außerjuridischen Sinne. Die Naturalität oder Staatsphysis umfasst die Gesamtheit von Vorgängen, die sich dem direkten und voluntaristischen Handeln des Souveräns in Form von Gesetzen, Verordnungen und Edikten entziehen, aber dennoch durch bestimmte gouvernementale Techniken *beeinflussbar* sind:

Die Politik hat sich im Element einer Realität hin- und herzubewegen, welche die Physiokraten präzise die Physis [*physique*] nennen, und deswegen sagen sie, daß die Politik eine Physis, daß die Ökonomie eine Physis ist. [...] Sich niemals festlegen außer in diesem Spiel der Realität mit sich selbst, das ist das [...], was die Physiokraten, was die Nationalökonomien, was das politische Denken des 18. Jahrhunderts meinte, wenn es sagte, daß man auf jeden Fall in der Ordnung der Physis bleibt.<sup>59</sup>

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum Rousseau zwar 1764 ein »Projet de constitution pour la Corse« formuliert, aber nach seiner Vertreibung von der Insel Saint-Pierre ein Jahr später, als er von einem der korsischen Führer um Mitarbeit am »Aufbau der Republik« gebeten wird, sich *nachträglich* die Informationen beschafft, die es ihm erlauben, »mich über die Geschichte des Volks und den Zustand des Landes zu unterrichten«<sup>60</sup>. Die Schriften, die ihm zugestellt werden, erübrigen nicht die Reise nach Korsika, weil der Gesetzgeber »mitten unter dem Volk die [ihm] nötigen Aufklärungen« für sein Gesetzgebungswerk suchen muss.<sup>61</sup> Foucault hat im Rückgriff auf das Naturrecht, den Gesellschaftsvertrag und die Figur des selbstgenügsamen »Wilden«, der im Unterschied zu derjenigen des »Barbaren«<sup>62</sup> in den politischen Diskursen des 17. Jahrhunderts als »Tauschhändler der Rechte« fungiert<sup>63</sup>, von einer antihistorischen Grundstellung des »Rousseauismus« gesprochen, wie ihn das Bürgertum »Ende des 18. Jahrhunderts, vor und zu Beginn der Revolution« propagierte.<sup>64</sup> Mit dieser Einschätzung liegt er allerdings ersichtlich falsch, wie wiederum schon der Plan Rousseaus offenbart, das Amt des Gesetzgebers auf Korsika auf eine Weise auszuüben, dass es mit seinen Ansprüchen auf Ruhe und Einsamkeit vereinbar ist: Rousseau beschließt, sobald sich ihm die Möglichkeit bietet,

dorthin zu gehen, aber um dort ruhig zu leben, wenigstens dem Schein nach auf die Arbeit an der Gesetzgebung zu verzichten und mich, um meinen Wirten ihre Gastlichkeit doch irgendwie zu bezahlen, darauf zu beschränken, an Ort und Stelle ihre Geschichte zu schreiben, wobei ich mir vorbehielt, ohne Aufsehen die nötigen Forschungen anzustellen, um ihnen nützlicher zu werden, wenn ich eine erfolversprechende Gelegenheit sah.<sup>65</sup>

Handelt es sich bei dem Plan, nach Korsika zu reisen und die Geschichte der Korsen zu schreiben, bloß um eine literarische Nebentätigkeit Rousseaus, die in keinem intrinsischen Zusammenhang mit der Aufgabe des Gesetzgebers steht? Rousseau hatte aber, wie gesagt, bereits in der Schweiz seinen korsischen Gewährsmann um Schriftstücke gebeten, um sich über die »Geschichte des Volks« ins Bild zu setzen. Und in der Tat müssen wir von einem solchen intrinsischen Zusammenhang zwi-



schen der Aktivität des Gesetzgebers und der des Historikers ausgehen, weil nur die Kenntnis der Geschichte eines Volkes den Gesetzgeber darüber informieren kann, ob er sein Amt im richtigen historischen Augenblick angetreten hat. Man kann ein Volk – im juristischen Sinne – weder an beliebigen Orten noch zu beliebigen Zeiten »errichten«. Ein Volk wird nur dann bereit sein, sich im juristischen Sinn als Volk zu konstituieren, also Souveränität zu beanspruchen und sich als politische »Körperschaft« zu formieren, wenn es die nötige »Reife« (*maturité*) erreicht hat:

Für Menschen wie für Nationen gibt es eine Zeit der Reife, die man abwarten muß, bevor man sie Gesetzen unterwerfen kann; aber die Reife eines Volkes ist nicht immer leicht zu erkennen, und wenn man zu früh kommt, ist das Werk fehlgeschlagen. Das eine Volk ist schon bei seinem Entstehen in Zucht zu halten [disciplinable en naissance], das andere auch nach zehn Jahrhunderten nicht.<sup>66</sup>

Der Gesetzgeber muss die Geschichte des Volkes, für das er Gesetze verfassen will, kennen, weil er den »konstitutiven Punkt«<sup>67</sup> (Foucault) nicht verpassen darf, also den Moment in der Geschichte des Volkes, der es für die Herrschaft der Gesetze allererst empfänglich macht.

## Der Wunsch, verhaftet zu werden

Rousseau betont unablässig, dass die Regierung nur im Auftrag des Souveräns handelt, der mit ihr keinen Vertrag schließen kann, sondern sie nur durch »Gesetze« und den ihnen zugrunde liegenden kollektiven Willen, der in der öffentlichen Meinung greifbar wird, instruieren kann. Die Gewalt der Regierung besteht nur aus »einzelnen Akten«, »die in keiner Weise in den Bereich des Gesetzes und folglich auch nicht in den des Souveräns fallen, dessen Akte alle nur Gesetze sein können«<sup>68</sup>. Wenn es also kein vertragsmäßiges Verhältnis zwischen Souverän und Regierung gibt und die Akte der Regierung gar nicht in den Bereich des Gesetzes fallen, behält die Regierung, deren Einsetzung so schwer zu denken ist<sup>69</sup>, etwas von der Außergesetzlichkeit, selbst wenn die Souveränität formal längst beim Volk liegt. Mit den *lettres de cachet* beabsichtigen die Familien ja, den König zu einem »einzelnen Akt« zu bewegen, der die ordentliche Gerichtsbarkeit und damit: das Gesetz nicht so sehr verletzt als umgeht. Der König, wenn er sich entschließt, dem Gesuchten seiner Untertanen stattzugeben, interveniert in ein bestimmtes soziales Feld, bringt dort Wirkungen hervor, die sich aus der Sicht des Gesetzes wie Willkürmaßnahmen ausnehmen, aber in Wahrheit auf einem »tieferen« Einverständnis von Fürst und

Volk, also auf einem nicht bloß formalen, sondern effektiven *Souveränwerden des Volkes*, anders gesagt: der Aneignung souveräner Ausnahmebefugnisse durch das Volk beruhen.

Muss man »die Intervention einer unbegrenzten politischen Macht in die Verhältnisse des Alltags«<sup>70</sup> in jedem Fall fürchten und bekämpfen? »Die Könige wollen absolut sein«, sie verfolgen daher niemals das »öffentliche Glück«, sondern opfern es stets ihrem Sonderwillen. Rousseau versammelt und bekräftigt im *Gesellschaftsvertrag* alle Topoi der antimonarchischen Rhetorik; und doch kann man den *Bekenntnissen* entnehmen, dass ausgerechnet Rousseaus innigster Wunsch das Schema des königlichen Siegelbriefes reproduziert, in dem sich ein »ausdrücklicher und besonderer Wille des Königs« manifestiert, einen seiner Untertanen *verhaften* zu lassen. Gegen Ende der *Bekenntnisse*, als Rousseau sein »Asyl« auf der Insel Saint-Pierre im Bieler See beschreibt, formuliert er unter dem Eindruck der »süßen Ruhe«, die ihm der Aufenthalt verschafft, eine Bitte, die der Erwartung entspringt, dass diese Ruhe, die ihm das höchste Glück bedeutet, nur allzu bald *gestört* werden könnte. Rousseau richtet in der Erwartung dieser Störung die Bitte an die öffentliche Gewalt, ihn auf der Insel seines Glücks zu inhaftieren und ihm damit das Schicksal einer erneuten Vertreibung aus dem Paradies zu ersparen. Was zunächst nur ein Wunsch ist – den Status des ›geduldeten Flüchtlings‹ in ein Bleiberecht oder eine ›Bleibeordnung‹ umzuwandeln – wagt Rousseau, nachdem das Glück tatsächlich gestört wird, in einem Brief »auszusprechen und vorzubringen«. Rousseau richtet seine Bitte an die Instanz, in deren Belieben es steht, ihn von der Insel zu vertreiben, und die daher souverän über sein Schicksal verfügt. Er wendet sich an den lokalen Machthaber, um seinen präsumptiven Verfolgern zuvorzukommen, von denen er glaubt, dass sie sein Inselglück nicht tolerieren und daher alles unternehmen werden, um ihn erneut zu vertreiben und der Freiheit auszusetzen:

O wie gern, sagte ich mir, würde ich die Freiheit, die Insel verlassen zu können, an der mir nichts liegt, mit der Gewissheit vertauschen, hier stets bleiben zu können. Warum werde ich, statt hier nur aus Gnade geduldet zu werden, nicht mit Gewalt festgehalten! Die, die mich hier nur dulden, können mich jeden Augenblick verjagen, und darf ich hoffen, dass meine Verfolger, wenn sie mich hier glücklich sehen, mich auch weiter hier glücklich sein lassen? [...] ich wollte dazu verurteilt sein und möchte gezwungen sein, hier zu bleiben, um nicht gezwungen zu werden, die Insel zu verlassen.<sup>71</sup>

In den *Lettres de cachet* wenden sich Familienmitglieder an den König, damit er einen der ihren, der eine Gefahr für sie darstellt oder ihr Ansehen in der Öffentlichkeit beschädigt, aus dem Verkehr zieht und ohne die Möglichkeit richterlicher

Nachprüfung festsetzt. Die »Schande der Landstreicherei« ist eine der häufig wiederkehrenden Gründe, die in den Bittgesuchen angeführt werden, um das Eingreifen des Königs zu erzwingen. Rousseau, der sein Leben lang ›umhergewandert‹ ist und jetzt erneut die »Süße der Ruhe« spürt, wünscht sich nichts mehr, als in seinem selbstgewählten Asyl ›festgesetzt‹ zu werden. Darf man seine eigene Inhaftierung wünschen oder gar beantragen? Rousseau wünscht tatsächlich die Intervention einer unbegrenzten politischen Macht in die Verhältnisse seines Insel-Alltags, er wünscht sich die Festsetzung nicht als ein Mittel gegen seine Feinde, wie im Fall der *Lettres de cachet*, er wünscht sie sich als Mittel, um sich dem Zugriff seiner Feinde, die sich perfiderweise niemals als solche zu erkennen geben und erfolgreich die öffentliche Meinung und ihre Medien<sup>72</sup> gegen ihn einzunehmen verstehen, ein für allemal zu entziehen.

Rousseaus Feinde sind überall und nirgendwo. Sie operieren in der Sicherheit des Schweigens und provozieren damit Rousseaus verzweifelnde Versuche, sie zum Reden zu bringen, sie dazu zu bewegen, endlich eine Anklage zu formulieren, gegen die sich der Angeklagte verteidigen kann. Rousseau wird der Prozess verweigert, so dass er in immer neuen Anläufen Materialien seiner Existenz zusammenstellt, um sich zu verteidigen, obwohl er doch niemals formell angeklagt wird. Wenn aber seine Feinde oder »Verfolger« an der Gerichtsbarkeit vorbei gegen ihn tätig werden, wenn es ihnen wie die Genfer und Pariser Haftbefehle von 1762 zeigen, gelingt, die souveräne Autorität gegen ihn zu instrumentalisieren, dann kann Rousseau diesen Feinden letztlich nur entrinnen, wenn er sich entschließt, nach Art seiner Feinde vorzugehen und für sich selbst die Strafe zu beantragen, die normalerweise das Ziel derer ist, die die Hilfe des Souveräns gegen ihre lasterhaften Familienmitglieder anrufen. Rousseau wünscht sich, sein weiteres Schicksal dem direkten Befehl des Souveräns zu unterstellen, weil die öffentliche Meinung, Ausdruck des allgemeinen Willens und damit des demokratischen Souveräns durch die wirksamen Kampagnen seiner Verfolger auf eine Weise gegen ihn eingenommen ist, dass er ihr, die omnipräsent ist, da sie an die Ordnung des Zeichens und seiner alle Grenzen überschreitenden Zirkulation gebunden ist, nur entrinnen kann, wenn er sich auf der Insel wie in einem Gefängnis einschließen lässt.

Könnte es nicht gelingen, sich die ›Logik des Staates‹ zu eigen zu machen, indem man die Manifestation souveräner (Straf-)Macht nicht von sich abwendet, sondern auf sich zieht, so dass sich das selbstgewählte Asyl zugleich einem von Staats wegen angeordneten Akt der Festsetzung verdankt? Rousseau verspricht sich seine Rettung von der Regierung, die ja eine Gewalt ist, die nur aus »einzelnen Akten besteht« und die daher »einen Menschen als Individuum oder eine Einzelhandlung« betrachtet<sup>73</sup>. Er muss sich seine Rettung um so mehr von der Regierung versprechen, als er »anders« als alle anderen ist und niemals einer Gesetzgebung unterliegen kann, die

»die Untertanen als Gesamtheit und die Handlungen als abstrakte betrachtet«<sup>74</sup>. Die *volonté générale* kann Rousseau um so weniger für sich einzunehmen hoffen, als sie durch die Machenschaften und »Ränke« seiner Verfolger, die die öffentliche Meinung erfolgreich manipulieren, dauerhaft korrumpiert ist. Rousseaus Gedankenspiel verrät etwas über die »originäre juristisch-politische Beziehung«, die Giorgio Agamben zufolge der Logik des »Banns« gehorcht: »Der Bann ist wesentlich die Macht«, so Agamben, »etwas sich selbst zu überlassen, das heißt, die Macht, die Beziehung mit einem vorausgesetzten Beziehungslosen aufrechtzuerhalten. Dasjenige, was unter Bann gestellt wird, ist der eigenen Abgesondertheit überlassen und zugleich dem ausgeliefert, der es verbannt und verlässt, zugleich ausgeschlossen und eingeschlossen, entlassen und gleichzeitig festgesetzt.«<sup>75</sup> Rousseau ruft die souveräne Macht an, um von ihr auf die Insel »verbannt« und dort der eigenen Abgesondertheit überlassen zu werden. Er bedarf der souveränen Sanktion, weil der Souverän über die Macht verfügt, einen Raum auszugrenzen, der außerhalb des Gesetzes steht und über diese Herstellung einer juristischen Beziehungslosigkeit zugleich das ihr ausgelieferte Subjekt als ein Ausnahme-Subjekt legitimiert, ein Individuum, das von dem rechtlichen Gefüge der politischen Gemeinschaft, der es als Bürger angehört, »ausgenommen« ist.

Aber auch der Plan, die Regierung dadurch für sich zu gewinnen, dass man sie dazu bewegt, die Gewalt der Vertreibung durch die Gewalt der Inhaftierung zu ersetzen, Jean-Jacques also sein Glück zu gewähren, indem man ihn darin einschließt, scheitert. Nachdem er einen ersten Befehl erhalten hat, »die Insel und das Staatsgebiet zu verlassen«, entschließt er sich in einem Bittbrief an den zuständigen Beamten

den Wunsch auszusprechen und vorzubringen, daß man mich eher zu einer dauernden Gefangenschaft verurteilen möge, als mich ständig auf der Erde herumirren zu lassen, indem man mich nacheinander aus allen von mir gewählten Asylen vertrieb. [...] Die Antwort aus Bern [...] war ein in den förmlichsten und härtesten Ausdrücken gehaltener Befehl, die Insel und das ganze mittelbare und unmittelbare Gebiet der Republik innerhalb von vierundzwanzig Stunden zu verlassen und es bei den schwersten Strafen nie mehr zu betreten.<sup>76</sup>

In diesem Moment, in dem Rousseau von der einen Insel vertrieben wird, erinnert er sich an die andere Insel, die im *Gesellschaftsvertrag* auftaucht – und zwar am Ende des letzten der drei Kapitel, die vom »Volk« handeln: »In Europa gibt es noch ein der Gesetzgebung fähiges Land [*capable de législation*], nämlich die Insel Korsika.«<sup>77</sup> Wenn es Rousseau schon nicht gelingt, sich von einer Regierung zur »dauernden

Gefangenschaft« verurteilen zu lassen, sollte er dann nicht als der »weise Mann« agieren können, der einem tapferen Inselvolk – einem Volk, dessen Tapferkeit in einer Beziehung zu seiner insularen Lage steht, die ihm eine größere Nähe zur »Natur« bewahrt hat – das Gesetz gibt? Wir haben gesehen, dass sich Rousseau zu diesem Schritt, die eine Insel, auf der er als ein ›Gefangener‹ lebenslang zuzubringen wünscht, zu verlassen, um einer anderen das Gesetz zu geben, nicht überreden kann, weil die Allgemeinheit des Gesetzes zunächst die Prüfung von Land und Leuten, denen das Gesetz gegeben werden soll, voraussetzt: also die Feststellung ihrer *Regierbarkeit* sowie gegebenenfalls die Veranlassung von Maßnahmen zur ihrer Regierbarmachung.

Um abschließend noch einmal auf Benjamins These zur historischen Verortung der Polizeigewalt zurückzukommen: Benjamin macht es sich zu einfach, wenn er die »brutale Belästigung durch das von Verordnungen geregelte Leben« als ein bloßes Relikt absolutistischer Willkürherrschaft brandmarkt, ohne zu sehen, dass die Polizeigewalt bereits in den Prozess der Konstitution des demokratischen Subjekts und die Theorien seiner philosophischen Fürsprecher eingeschrieben ist. Die »Bildung« dieses Kollektivsubjekts, das in den Texten der Juristen zum neuen Träger der verfassungsgebenden Gewalt wird, hängt von seiner vorgängigen »Polizierung« bzw. Disziplinierung, der Aktivierung und Organisation seiner »Kräfte« ab. Die Bedeutung Rousseaus, der so hartnäckig die juristische Fiktion eines allgemeinen Willens verteidigt, liegt, wie ich zu zeigen versucht habe, darin, dass seine politische Theorie die Rolle des Gesetzgebers auf die Notwendigkeit eines bestimmten Archivwissens im Akt der demokratischen Konstitution selbst bezieht. Rousseau bestimmt den Gesetzgeber nicht nur als den Redakteur der Gesetze, die dem Volk vorgelegt werden, sondern zugleich auch als einen Archivar, der prüft, ob die Voraussetzungen für eine demokratische Verfassungsgebung vorliegen. Die Einrichtung eines Archivs, die Sammlung und Auswertung eines bestimmten Wissens über Land und Leute, das die absolutistischen Fürsten in sogenannten »Staatstafeln« zusammenstellten, erweist sich als die zugleich politische wie ökonomische Bedingung der Möglichkeit des demokratischen Gesellschaftsvertrags. Die Funktion des Archivs begrenzt die juristische Logik des Vertragsmodells und damit die Macht des Gesetzes und des in ihm zum Ausdruck kommenden autonomen kollektiven ›Willens‹. Die primordiale Wirksamkeit des Archivs bereits im Moment der Konstitution eines demokratischen ›Staates‹ und nicht erst nach dessen Gründung (als Technik der Herrschaftsbefestigung) rückt in den Mittelpunkt der Reflexion Rousseaus, der weit davon entfernt ist, dem Mythos des Gesetzgebers zu zelebrieren, eine Rolle, die er, im Fall Korsikas, für sich selbst kaum willens war, auszuüben oder doch nur auf eine höchst indirekte Weise. Der Gesetzgeber bei Rousseau bezeichnet die Figur einer fundamentalen und irreduziblen Heteronomie, die der Konstitution des autonomen allgemeinen Wil-

lens eine ganz anders geartete Konstitutionsanalytik hinzufügt. Die Funktion der Regierung *auf dem Feld des Wissens* kommt dem Akt der Gesetzgebung zuvor, insofern es eben die *Regierbarkeit* des Volkes als des demokratischen Souveräns selbst ist, die der Gesetzgeber zunächst feststellen muss, bevor er mit seinem legislativen Werk beginnen kann. Anders als es Benjamins demokratische Rhetorik in seinem Aufsatz zur »Kritik der Gewalt« nahelegt, lässt sich das demokratische Ethos zu keinem Zeitpunkt den Strategien und Taktiken der polizeilichen Erfassung und der Verdichtung des demokratischen *corps politique* entgegensetzen. Der Gesetzgeber ist es vielmehr, der in Abhängigkeit des ihm selbst zur Verfügung stehenden Wissens darüber entscheidet, ob die Errichtung einer Republik und damit der Abschluss eines Gesellschaftsvertrags für eine bestimmte Bevölkerung überhaupt in Frage kommt. In der Differenz von Gesetzgeber und *volonté générale* manifestiert sich die Konkurrenz zweier souveräner Gewalten, von denen die eine, nämlich die des Gesetzgebers, auf ein Wissen angewiesen ist, das de facto den polizeilichen Institutionen entstammt, denen sich die politische Gründung des demokratischen Körpers entgegensetzt. Dass Rousseau im Namen des Gesetzes und der Natur der bestehenden politischen Ordnung den Kampf ansagt, lässt sich nicht mit einer widersprüchlichen Doppelstrategie erklären, sondern verweist auf die spezifische Diskursivität des Volkes, das sich nicht auf eine bloße Ansammlung von Namenlosen oder beliebigen Subjekten reduzieren lässt, die sich vertraglich aneinander binden. Das Volk bildet zugleich und untrennbar von dieser juristischen Signatur ein Erkenntnis- und Wissensobjekt, es verfügt über eine politische *Physis*, die im Sinne Benjamins »schlechtweg«, also ohne besonderen Anlass oder konkreten Anfangsverdacht überwacht werden muss, weil nur eine solche polizeiliche »Begleitung« die Regierung davor bewahrt, die ihr eigene gestaltlose Gewalt in eine weithin sichtbare und offen tyrannische Gewalt zu verwandeln. Denn was Benjamin als die »allverbreitete gespenstische Erscheinung« des Polizeiinstituts in den gegenwärtigen Demokratien kritisiert, war für Rousseau das eigentliche Programm einer Regierung, die dem Souverän zwar niemals Gehorsam, wohl aber rückhaltlose Offenheit abverlangen darf. Denn, wie Rousseau im Hinblick auf das Vorgehen des Erziehers schreibt, der über einen anderen Typ Souverän ›regiert‹: »Es gibt keine vollkommeneren Unterwerfung als die, die den Schein der Freiheit wahrt: so nimmt man den Willen selbst gefangen.«<sup>78</sup> Zweifellos darf der Souverän tun, was er will. Rousseau vergleicht seinen ›unvernünftigen‹ Willen im *Gesellschaftsvertrag* häufig mit dem eines Kindes, das von Moment zu Moment seine Auffassung ändern kann. Eben deshalb, so könnte man Rousseaus Erziehungsmaximen für die politische Regierungskunst variieren, darf der Souverän nur das wollen, was ihr *wünscht*, dass er tue. Er darf keinen Schritt tun, den ihr nicht *vorausbedacht* hättet; er darf nicht den Mund öffnen, ohne dass ihr *wüsstet*, was er sagen wird.

## Anmerkungen

- 1 Michel Foucault, Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1981, 237.
- 2 Ebd.
- 3 Ebd., 181.
- 4 Für die Beschreibung des Verhältnisses von Ort und Gesetz des Archivs verwendet Derrida den Begriff der Toponomologie, vgl. Jacques Derrida, Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression, Berlin 1997, 12.
- 5 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 183.
- 6 Ebd., 187.
- 7 Bruno Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, Frankfurt am Main 1998.
- 8 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 184, 187 f.
- 9 Derrida, Archiv, wie Anm. 4, 12.
- 10 So dass man das Gesetz aus machtökonomischer Perspektive geradezu als die »Verwaltung der Gesetzesübertretungen« definieren kann. Zur Funktionsweise einer Macht, die sich nicht dem »Postulat der Legalität« unterwirft, vgl. Gilles Deleuze, Foucault, Frankfurt am Main 1987, 45.
- 11 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 274.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd., 178.
- 14 Ebd., 181.
- 15 Ebd., 204.
- 16 Ebd., 244.
- 17 Ebd., 248.
- 18 Ebd., 246.
- 19 Derrida, Archiv, wie Anm. 4, 10.
- 20 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 246.
- 21 Derrida, Archiv, wie Anm. 4, 13.
- 22 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 190.
- 23 Ebd., 190.
- 24 Derrida, Archiv, wie Anm. 4, 11.
- 25 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 254.
- 26 Gilles Deleuze, Logik des Sinns, Frankfurt am Main 1993, 317.
- 27 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 274.
- 28 Ebd., 275.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd., 274.
- 31 Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, in: ders., Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften. Bd. II, 1, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 44.
- 32 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, S. 241.
- 33 Ebd., 44 f.
- 34 Vgl. Philipp Müller, Auf der Suche nach dem Täter. Die öffentliche Dramatisierung von Verbrechen im Berlin des Kaiserreichs, Frankfurt am Main 2005, 98 ff., 230 ff.
- 35 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 278.
- 36 Michel Foucault, Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France (1977–1978), Frankfurt am Main 2004, 108.
- 37 »Das Milieu ist eine bestimmte Anzahl von Wirkungen, Massenwirkungen, die auf all jene gerichtet sind, die darin ansässig sind.« Ebd., 41.
- 38 Benjamin, Kritik, wie Anm. 31, 45.
- 39 Carl Schmitt, Verfassungslehre, Berlin 1928, 150.
- 40 Foucault, Überwachen, wie Anm. 1, 275.
- 41 Michel Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt am Main 2002, 88 ff.
- 42 Ebd., 91.
- 43 Ebd.

- 44 Ebd., 95.
- 45 Arlette Farge u. Michel Foucault, *Familiäre Konflikte: Die »Lettres de cachet. Aus den Archiven der Bastille im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1989, 30.
- 46 Michel Foucault, *Das Leben der infamen Menschen*, Berlin 2001, 32.
- 47 Ebd., 30.
- 48 Bernhard Siegert hat soeben eine umfassende Analyse des Modells vorgelegt, das im 15. Jahrhundert, nämlich in Spanien, dazu diente, den Zugriff der staatlichen Macht im großen Stil auf das gewöhnliche Leben auszudehnen: Beliebige Subjekte, die nach den spanischen Überseekolonien auswandern wollten, wurden dazu angehalten, »ihre Geschichte« zu erzählen und bezeugen zu lassen, um so – auf dem Wege der Registrierung ihres Familienstandes und dem Nachweis ihrer Rechtgläubigkeit – allererst legitimen Subjektstatus und damit die benötigte Lizenz zur Überfahrt zu erhalten. Vgl. Bernhard Siegert, *Passagiere und Papiere. Schreibakte auf der Schwelle zwischen Spanien und Amerika*, München 2006.
- 49 Michel Foucault, In *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, Frankfurt am Main 2001, 228 f.
- 50 Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart 1977, 16.
- 51 Ebd., 22.
- 52 Ebd., 16.
- 53 Ebd., 47 f.
- 54 Ebd., 46.
- 55 Ebd., 46.
- 56 Ebd., 47.
- 57 Ebd., 53.
- 58 Foucault, *Geschichte*, wie Anm. 36, 108.
- 59 Ebd., 77.
- 60 Jean-Jacques Rousseau, *Die Bekenntnisse*, München 1981, 638.
- 61 Ebd., 639.
- 62 »Der Barbar taucht auf der Grundlage von Geschichte auf«, insofern er »nur im Hinblick auf eine Zivilisation, von der er ausgeschlossen ist, beschrieben werden kann«. Foucault, *Verteidigung*, wie Anm. 49, 231 ff.
- 63 Ebd., 231.
- 64 Ebd., 250.
- 65 Rousseau, *Bekenntnisse*, wie Anm. 60, 640.
- 66 Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, wie Anm. 50, 49.
- 67 Foucault, *Verteidigung*, wie Anm. 49, 230. Dieser konstitutive Punkt gehört nicht zum Bereich der Konvention und des Gesetzes, wie Rousseau beispielhaft an der Geschichte der gewaltsamen Modernisierung des russischen Reiches durch Peter den Großen zeigt, der nicht gesehen hatte, dass sein Volk »für die Gesittung [la police] noch nicht reif war«. Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, wie Anm. 45, 49. Der Zar ignorierte die »Physis« der russischen Bevölkerung, die nicht als »jene Art des ursprünglich Gegebenen, der Materie« verstanden werden darf, »auf die, im Sinne eines Vis-à-vis des Souveräns, das Handeln des Souveräns ausgeübt wird. Die Bevölkerung ist eine Gegebenheit, die von einer ganzen Serie von Variablen abhängt, welche bewirken, daß sie für das Handeln des Souveräns nicht transparent sein kann und daß überdies das Verhältnis zwischen der Bevölkerung und dem Souverän nicht einfach der Ordnung von Gehorsam und Gehorsamsverweigerung, von Gehorsam oder Revolte zugewiesen werden kann.« Foucault, *Geschichte*, wie Anm. 36, 109.
- 68 Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, wie Anm. 50, 61 f.
- 69 Ebd., 107 f.
- 70 Foucault, *Leben*, wie Anm. 46, 33 f.
- 71 Rousseau, *Bekenntnisse*, wie Anm. 60, 635.
- 72 »Alle Zeitungen, Zeitschriften, Flugschriften läuteten mit aller Kraft zum Sturm«, schreibt er in den *Bekenntnissen* anlässlich der Pariser und Genfer Haftbefehle von 1762, die durch die Publikation des *Émile* und des *Contrat social* ausgelöst wurden. »Ich war ein Gottloser, ein Atheist, ein Verrückter, ein Rasender, ein wildes Tier, ein Wolf.« (Ebd., 580) Mit dem Wolf nennt Rousseau jenes Tier, dem nicht



erst seit Thomas Hobbes in der Geschichte der neuzeitlichen Souveränitätsvorstellungen die Rolle zugewiesen wird, als die äußerste Gefahr für die soziale Ordnung zu figurieren. Im Naturzustand, der der bürgerlichen Ordnung logisch wie zeitlich vorausliegt, ist jeder Mensch des anderen Wolf: *homo homini lupus*. Rousseaus Fall wäre unter diesem Gesichtspunkt als der politische Ernstfall zu definieren, der den Souverän auf den Plan ruft, weil ihm aufgrund seiner »Wolfsnatur« die Kraft zugetraut wird, die bürgerliche Gesellschaft in den Naturzustand zurückzuverwandeln.

73 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, wie Anm. 50, 40.

74 Ebd.

75 Giorgio Agamben, *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002, 119.

76 Rousseau, Bekenntnisse, wie Anm. 60, 636 f.

77 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, wie Anm. 50, 56.

78 Jean-Jacques Rousseau, *Émile oder Über die Erziehung*, Stuttgart 1998, 105.