



# MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**Das Unpersönliche.**  
Zum Verhältnis von Person, Souveränität und Körper bei  
Roberto Esposito vor dem Hintergrund seines Begriffs der  
Immunisierung

verfasst von / submitted by

Natalie Sandrine Eder, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
**Master of Arts (MA)**

Wien, 2019 / Vienna 2019

Studienkennzahl lt. Studienblatt /  
degree programme code as it appears on  
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /  
degree programme as it appears on  
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

„Le corps politique, aussi bien que le corps de l’homme, commence à mourir dès sa naissance  
et porte en lui-même les causes de sa destruction.“

Jean-Jacques Rousseau

## Inhaltsverzeichnis

I. Einleitende Worte.....	5
1. Methodischer Hinweis.....	9
2. Siglen.....	9
II. Einstieg: Zum Begriff der Immunisierung.....	11
1. Immunisierung als Paradigma der Moderne.....	11
2. <i>immunitas</i> und Politik.....	12
3. <i>immunitas</i> und Gesetz.....	14
4. Besitz bzw. Eigentum als Immunisierungsmechanismus.....	17
5. Negative Freiheit als Immunisierungsmechanismus.....	18
III. Die immunitäre Verschränkung von Souverän und Person.....	21
1. Der Souverän im Denken Thomas Hobbes’.....	22
a. Zum Souverän als Person.....	22
b. Souveränität und Individualismus.....	24
c. Die souveräne <i>auctoritas</i> .....	25
d. Souverän, Gemeinschaft und Tod.....	27
2. Zur Person Christi bei Romano Guardini.....	30
3. Zur charismatischen Herrschaft bei Max Weber.....	31
4. Die souveräne Entscheidung bei Carl Schmitt.....	33
5. Der Faschismus und das Heilige bei Georges Bataille.....	34
6. Der Nexus von Gesetz und Gewalt bei Walter Benjamin.....	36
IV. Das Dispositiv der Person und seine Neutralisierung des Körpers.....	40
1. Die Person im römischen Recht.....	42
a. Besitz im römischen Recht.....	42
b. Besitz über das Ding hinaus.....	43
2. Die Person im Kontext des Christentums: der zu dominierende Körper.....	47
a. Die zwei Naturen Christi und der Körper bei Tertullian.....	47
b. Gottesstaat und Körper bei Augustinus.....	48
3. Person und Körper in der Neuzeit.....	50
4. Die Thanatopolitik als Essenzialisierung des Körpers.....	53
a. Bichats Begriff des Lebens in der politischen Philosophie.....	54
b. Courtet de l’Isles vergleichende Anthropologie.....	55
c. Der Rassenverfall und seine Gegenmittel.....	56
d. Die nationalsozialistische Essentialisierung der Biologie.....	58
e. Die thanatologischen Immunisierungsmechanismen der zweiten	

Moderne.....	59
5. Die Debatte zum Personalismus.....	61
a. Jacques Maritains Personalismus.....	61
b. Simon Weils Kritik am Begriff der Person.....	64
6. Exkurs: Person und Ding.....	67
a. Die Aushöhlung des Dings.....	67
b. Ding und Tauschwert.....	68
c. Das Simulacrum.....	69
d. Reifizierung der Person und Personifizierung des Dings.....	70
V. Der Begriff einer affirmativen Biopolitik: Der Körper zwischen Inkorporation und dem Unpersönlichen.....	72
1. Der Körper als Schauplatz schlechthin der Immunisierung.....	72
2. Der Übergang vom Leib Christi zum „body politic“ über die Körper- metapher.....	73
3. Entgegen der Körperlogik: die <i>chair</i> .....	76
a. Zur <i>chair</i> im philosophischen Diskurs.....	76
b. Inkarnation und Inkorporation – zwei gegensätzliche Körper- konzeptionen.....	78
c. Die <i>chair</i> und der <i>munus</i> .....	80
4. Biomacht, Norm und affirmative Biopolitik.....	82
a. Das Verbot der Selbstreferenzialität als ursprüngliche Norm.....	84
5. Das Unpersönliche des Körpers.....	86
a. Eine mögliche rechtliche Eigenständigkeit des Körpers.....	87
b. Körper und <i>techne</i> .....	88
c. Immunsystem und Kriegsmetapher.....	89
VI. Abschließende Worte.....	94
VII. Anhang.....	97
1. Nietzsches Kraftbegriff – Risiken und Möglichkeiten der Immunisierung.....	97
2. Die Biologisierung der Sprache.....	100
3. Ein ideengeschichtliches Beispiel: Virchows demokratischer Zellenstaat.....	102
VIII. Literaturverzeichnis.....	104
IX. Abstract.....	108

## I. Einleitende Worte

Roberto Esposito, einer der bedeutendsten zeitgenössischen italienischen Philosophen, hat es in seinen rezenten Werke unternommen, einerseits mittels seines Paradigmas der Immunisierung einen Beitrag zum Diskurs zur Biopolitik zu leisten, andererseits das von ihm sogenannte „Dispositiv der Person“<sup>1</sup> genealogisch aufzuarbeiten und auf diesem Wege zu dekonstruieren. In dieser Arbeit soll eine Brücke zwischen diesen beiden Bestrebungen geschaffen werden, indem in einem ersten Schritt die Ausführungen Espositos zur Immunisierung auf ihre Verstreungen mit dem Begriff der Person und in einem zweiten Schritt das „Dispositiv der Person“ auf seinen immunitären Charakter hin analysiert werden. Dabei wird sich die Auseinandersetzung mit dem Körper in seiner Konkretion wie seiner Metaphorik als unumgänglich erweisen, da er uns zum einen in der Metapher des „body politic“, aber auch in seiner Funktion als Träger und Gegenbegriff der Person gleichermaßen begegnen wird.

Der Begriff der Immunisierung bezieht sich gemäß seinem alltagssprachlichen Gebrauch auf den Bereich der Medizin, ist aber auch aus jenem des Rechts bzw. der Politik bekannt – wie sich etwa in der Formulierung „diplomatische Immunität“ widerspiegelt. Ebendiese vielfältige Anwendbarkeit jenes Begriffs, der ihn an die Schnittstelle von Recht, Theologie und Biologie rückt, ist es auch, die ihn für Espositos Rekonstruktion des biopolitischen Paradigmas so nützlich und wesentlich macht und weshalb er seine Trilogie zur Biopolitik, bestehend aus *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, *Immunitas: The Protection and Negation of Life* und *Bios: Biopolitics and Philosophy*, durchzieht. Kennzeichnend für die Immunisierung im Sinne Espositos ist die Bewegung eines einschließenden Ausschlusses, wobei ein wenig von einem äußeren Übel in einen Körper – sei er physiologisch oder politisch – aufgenommen wird, was es erlaubt, seine schädliche Wirkung zu neutralisieren, ohne sich von den Ausmaßen des fremden Übels übermannen und als Körper zersetzen zu lassen.<sup>2</sup>

Der Begriff der Person hingegen ist insofern von Interesse, als er (ideen-)geschichtlich gesehen der Schauplatz vieler entscheidender Verschiebungen ist und sich an ihm Esposito zufolge deutlich abzeichnet, dass die Definition des Menschen als *zoon logon echon* bei Aristoteles, die für den Begriff der Person eine zentrale Rolle spielt, in ihrer Ambivalenz einen Spalt in das Verständnis des Menschen von sich selbst einführt, der das Individuum wie auch die

---

1 Vgl. Esposito, Roberto: *Persons and Things: From the Body's Point of View*, Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2015, p. 5. Im Folgenden abgekürzt als „PT“.

2 Vgl. Esposito, Roberto: *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Cambridge: Polity Press, 2011, S. 7ff. Im Folgenden abgekürzt als „I“.

Menschheit insgesamt durchzieht. Denn der Mensch ist zugleich Tier (*zoon*) und vernunftbegabt (*logon echon*),<sup>3</sup> was Esposito zufolge wohl einen der bedeutendsten Widersprüche für die Philosophiegeschichte des Abendlandes darstellt. Wie wir im Zuge unserer Ausführungen sehen werden, ist diese Dichotomie von Tierischem und Vernunftfähigkeit, die jener von Körper und Person entspricht, bei Esposito der Ursprung jeder Form der Aufspaltung der Menschheit in Menschen, die Person im vollen Sinne sind, und Menschen, die aufgrund bestimmter Merkmale nicht dazu gezählt werden und darum als Dinge oder Tiere gelten bzw. wie solche behandelt werden.<sup>4</sup> Einen Ausgangspunkt für unsere Auseinandersetzung mit Roberto Espositos Kritik am Begriff der Person bilden seine drei Werke *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*, *Persons and Things: From the Body's Point of View* und *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. Dabei werden wir es unternehmen, das Dispositiv der Person in Hinblick auf seine immunitären Aspekte zu beschreiben.<sup>5</sup>

Zum Einstieg in die vorliegende Arbeit (Abschnitt II) soll der Begriff der Immunisierung näher ausgeführt und exemplifiziert werden. Dabei sollen die Immunisierungsmechanismen der von Esposito so bezeichneten „ersten Moderne“, die sich allesamt in einer Form von Institutionalisierung niederschlagen, nämlich Souveränität, Besitz und Freiheit beschrieben werden. Infolgedessen (Abschnitt III) wollen wir auf einen aus seiner Auseinandersetzung mit der „politischen Theologie“ hervorgehenden Aspekt von Espositos Rekonstruktion der Immunisierung eingehen, nämlich auf die originäre Verschränkung von Souveränität und Person, der den ersten großen Abschnitt unserer Arbeit bildet.<sup>6</sup> Diese zeigt sich Esposito zufolge insbesondere in Hobbes' Darstellung des Übergangs vom Naturzustand zum Gesellschaftsvertrag und zur Institution des Souveräns, der seine Untertanen überhaupt erst zu Personen macht, dieses Personhafte jedoch gleich auf sich nimmt, insofern er allein über sie bestimmt und somit als einziger Person im vollen Sinne ist. Mittels seiner Auseinandersetzung mit Romano Guardinis Beschreibung Jesu Christi als Person schlechthin, Max Webers Schilderung der

---

3 Vgl. Aristoteles, *Politik: Schriften zur Staatstheorie*, Leipzig: Reclam, 1989, 1253a7.

4 Vgl. Esposito, Roberto: *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2012, S. 2. Im Folgenden abgekürzt als „TP“.

5 Es soll im Folgenden um Espositos Bearbeitung des „Dispositivs“ der Person gehen, weshalb einige ideengeschichtlich bezüglich des Begriffs der Person entscheidende Meilensteine nicht eigens berücksichtigt werden (z.B. Boethius), sofern sie bei Esposito keine explizite Rolle spielen.

6 Esposito widmet sein Werk *Two* einer eingehenden Auseinandersetzung mit der sogenannten „politischen Theologie“, die er als ein Gebilde versteht, mittels welchem die absolutistische Souveränität als Herrschaft des Prinzips des Einen theoretisiert und praktisch umgesetzt wird bzw. wurde. Auf die Geschichte dieses Begriffs kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

charismatischen Form der Macht, Carl Schmitts Dezisionismus, Georges Batailles Studie zur Psychologie des Faschismus und Walter Benjamins Darstellung des Verhältnisses von Gewalt und Gesetz unterstreicht Esposito, dass Persönlichkeit das ist, was den Souverän zu einem solchen macht. Die Person des Souveräns verfügt kraft seiner Entscheidung über den Mechanismus des einschließenden Ausschluss und somit über jene Grenze zwischen Innen und Außen, an der politisch-gesellschaftliche Dispositive der Immunisierung implementiert werden.

Der zweite Teil unserer Untersuchung (Abschnitt IV) soll zeigen, auf welche Weise die verschiedenen geschichtlichen Ausprägungen des Dispositivs der Person<sup>7</sup> in ihrer Funktionsweise immunologisch sind. Unsere Annahme ist, dass hierbei der Körper den Gegenpol darstellt, der jeweils neutralisiert wird, indem er im römischen Kontext einem Ding gleichgestellt wird, im christlichen Personenverständnis als zu beherrschender animalischer Teil gilt und in den im neunzehnten Jahrhundert entwickelten Rassentheorien die Rasse zu seiner Essenz erklärt und diese zum Träger des Personenstatus gemacht wird. Das Dispositiv der Person erlaubt mehrere Formen der Immunisierung: Im römischen Kontext handelt es sich um eine souveräne Immunisierung, in der *personam habere* mit bestimmten Vorrechten wie Gebrauch und Missbrauch des eigenen Besitzes – der Besitz von Dingen wie von rechtlich zu Dingen erklärten Menschen – einhergeht. Die Kategorie des Besitzes zeigt sich hier als der Ursprung der Macht, die jemand mit Personenstatus über den Körper der ihm gehörenden Menschen (Sklaven, Kinder, Ehefrau, Schuldner) ausüben konnte.<sup>8</sup> Der Einfluss des Christentums bringt die Trennung zwischen Seele und Körper, die in der Neuzeit als Trennung von Geist und Körper oder von vernünftigen und animalischen Teil der Person reformuliert wird, wobei man sich in beiden Fällen gegen alles Irrationale und Animalische immunisiert.<sup>9</sup> Diese Spaltung erfährt im neunzehnten Jahrhundert mit dem Einfluss der Biologie eine biopolitische Wendung, die Esposito sehr detailliert herausarbeitet. Hier zeigt sich, inwiefern der Begriff der Person in seiner Bedeutung im Kontext der diversen Theorien der in der Rassenzugehörigkeit

---

7 Nicht alle von Esposito in diesem Zusammenhang untersuchten Texte kreisen explizit um den Begriff „Person“ und seine grammatikalischen Abwandlungen. Esposito geht es jedoch nicht ausschließlich um diesen Begriff, sondern um das, was er das „Dispositiv“ der Person nennt. Dieses geht über den bloßen Begriff hinaus, da er alle rechtlichen, politisch-theologischen und biologischen Theoretisierungen eines vernünftigen oder sonst wie „vollwertigen“ Menschen – sprich dem, was mit Esposito unter Person zu verstehen ist – umfasst, mithilfe derer ein Teil der Menschheit dem anderen untergeordnet bzw. gewaltsam aus dieser ausgeschlossen und dadurch entpersonalisiert wird.

8 Vgl. Esposito, Roberto: *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2015, S. 6; 26f.

9 Vgl. Esposito, *Third Person*, S. 12; und Esposito, Roberto: *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. Translated by Zakiya Hanafi, New York: Fordham University Press, 2015, S. 95f. Im Folgenden abgekürzt als „T“.

begründeten Überlegenheit die Immunisierung gegen andere Rassen ermöglicht und mit einer Ausführung der „Rassenhygiene“ einhergeht.<sup>10</sup> Der Körper bildet den Angriffspunkt all dieser Theorien, indem er entweder reifiziert (Ding) wird oder als zu unterwerfen (Tier) gilt, oder indem er zum Träger des Kennzeichens von wertvollem und wertlosem Leben (Rassenunterschiede) und somit ontologisiert wird, womit abermals seine Singularität verkannt wird. Simone Weils Kritik am Personalismus soll erste Schritte in Richtung eines Denkens des „Unpersönlichen“ ermöglichen, ein Begriff, der für Esposito als Gegenbegriff zur Person von Bedeutung ist. Darüber hinaus möchten wir selbst ausgehend von Espositos Überlegungen zur Desubstanzialisierung und Kommodifizierung des Dinges in *Persons and Things* eine zeitgenössische immunologische Ausprägung des Dispositivs der Person skizzieren, in welcher die Persönlichkeit ähnlich wie das Ding zur Ware wird.<sup>11</sup>

Im dritten Teil dieser Arbeit (Abschnitt V) werden wir es unternehmen, Espositos Körperverständnis konkreter auszuformulieren. Dazu werden wir uns erst mit dem *corpus mysticum* als Vorform des „body politic“ beschäftigen und zeigen, auf welche Weise der Körper zur einer souveränen Immunisierung gebraucht wurde. Anschließend werden wir die Logik der Inkorporation im Unterschied zu jener der Inkarnation beschreiben. Dies sollen einerseits zur Theoretisierung eines positiv konnotierten Körperbegriffs beitragen, andererseits soll sich in dessen Konzeption als aktiver Schwelle zwischen einem Innen und einem Außen im Sinne der chiasmatischen *chair* Merleau-Pontys<sup>12</sup> seine Funktionsweise als eine solche widerspiegeln, die über einen bloßen Immunisierungsmechanismus hinausgeht. Auch soll ein erweitertes Modell des Immunsystems und eine Reflexion auf das Verhältnis von Körper und Technik das Bild des Körpers als in sich abgeschlossener, sich selbst gleicher Entität revidieren. Unsere Annahme ist, dass das Unpersönliche und der Körper als gleichbedeutend oder zumindest eng verwoben verstanden werden können.<sup>13</sup> Damit offenbart der Körper sich schlussendlich als Ressource einer affirmativen Biopolitik gegenüber dem binär-hierarchischen Dispositiv der Person und allen thanatologischen Auswüchsen des biopolitischen Paradigmas.

---

10 Vgl. TP 56-59.

11 Vgl. PT 70; 82-87.

12 Vgl. Esposito, Roberto: *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008, S. 157-169. Im Folgenden abgekürzt als „B“.

13 Der in dieser Arbeit angestrebte Versuch, das Unpersönliche mit dem Körper in Verbindung zu bringen, ist nur insoweit als Kritik an Espositos Herangehensweise zu verstehen, insofern dieser einerseits die Notwendigkeit einer Eigenständigkeit des Körpers benennt, diese andernorts indirekt skizziert, jedoch nicht explizit ausformuliert. Esposito selbst konzentriert sich bislang in seinem Versuch, das Unpersönliche zu konzipieren, auf das Denken, dass er in *Two* mit Averroes als unpersönliches charakterisiert.



## I.1 Methodischer Hinweis:

Da es in der Auseinandersetzung mit Roberto Esposito schwierig ist, ihn abseits seiner Vorgehensweise zu behandeln, welche darin besteht, seine eigene Theorie mittels der produktiven Aufnahme des Denkens anderer zu entwickeln, werden wir im Rahmen dieser Arbeit nicht umhinkommen, Espositos Philosophie unter ständiger Bezugnahme auf die für seine Ausführungen wesentlichen Autorinnen und Autoren darzustellen. Dies bedeutet, dass die meisten hier zitierten Autorinnen und Autoren für sich genommen zu kurz kommen, insofern sie stets in Hinblick auf Espositos Interpretation ihres Denkens behandelt werden. Sämtliche Bezüge auf andere Denkerinnen und Denker – mit Ausnahme der zitierten Rezipienten Espositos – stammen also von Esposito selbst und sind daher nicht als selbständige Einwürfe der Verfasserin misszuverstehen.

Zudem verhandelt der italienische Philosoph in jedem seiner Werke gewisse Themen neu, die bereits in vorherigen Werken bearbeitet wurden. Er bezieht sich immer wieder auf dieselben Theorien, setzt dabei jedoch unterschiedliche Akzente. Da es sich bei seinen Werken größtenteils um genealogische Aufarbeitungen eines bestimmten Teildiskurses im Horizont von politischer Theologie und Biopolitik handelt (vgl. *Two, Third Person, Bios*), lässt sich innerhalb dieser Werke selten unmittelbar ein Espositos Denken entwachsener systematischer Zusammenhang erkennen. Dieser erschließt sich über das Zusammen-, Quer- und Gegenlesen mehrerer seiner Werke, die jeweils weiterführende Ansätze zueinander darstellen und somit als Gesamtprojekt verstanden werden müssen. Wir haben uns in der vorliegenden Arbeit vor allem mit Espositos zwei Trilogien beschäftigt, mit wenigen Exkursen in andere seiner Werke. Insofern ist die hier gewählte Herangehensweise jene einer – etwas umständlich, aber treffend ausgedrückten – „Gesamtfluchtpunkthermeneutik“<sup>14</sup>.

---

14 Wir möchten an dieser Stelle Marlene Deibl für diese auf Esposito zutreffende Wortschöpfung danken.

I.2 Siglen:

B.....	<i>Bios</i>
C.....	<i>Communitas</i>
CI.....	<i>Categories of the Impolitical</i>
I.....	<i>Immunitas</i>
PT.....	<i>Persons and Things</i>
T.....	<i>Two</i>
TP.....	<i>Third Person</i>

## II. Einstieg: Zum Begriff der Immunisierung

### II.1 Immunisierung als Paradigma der Moderne

Roberto Esposito stellt in *Communitas*, dem ersten Teil seiner Trilogie zur Biopolitik, folgende These auf: „The thesis I would like to advance in this regard is that the category of immunization is so important that it can be taken as the explicative key of the entire modern paradigm [...].“<sup>15</sup> Daniela Calabro, eine Rezipientin Espositos, führt dies folgendermaßen aus:

„Le dispositif immunitaire renverse les rapports de prééminence entre pouvoir et vie, permettant d’interpréter le développement et l’expansion de la vie non pas à partir d’une opposition de principe par rapport à la forme du pouvoir moderne, mais, à l’inverse, en accord avec ce dernier, considéré, au fond, comme une véritable opération immunologique vis-à-vis de la vie même.“<sup>16</sup>

Bei dieser immunologischen Operation handelt es sich um die vorrangige Bemühung um „conservatio vitae“ in den politischen Bestrebungen der Moderne, welche sich durch eine innere Widersprüchlichkeit auszeichnet, die wir in weiterer Folge näher darstellen werden.<sup>17</sup>

Der Konnex zwischen Espositos Begriff der Immunisierung und der Epoche der Moderne rührt nicht zuletzt daher, dass Esposito seine Untersuchungen explizit in den Diskurs zur Biopolitik stellt, der von Michel Foucault initiiert und unter anderem von Giorgio Agamben fortgesetzt wurde. Zugleich vollzieht Esposito jedoch eine Versetzung dieser beiden Ansätze: Bei Foucault stört ihn laut Langford „[...] the absence, within Foucauldian biopolitics, of an integral articulation of the elements of life and politics of which it is comprised.“<sup>18</sup> Foucault findet in Espositos Augen keine Erklärung für „the constant possibility for a politics of life – biopolitics – to transform itself into a politics of death [...]“<sup>19</sup>. Stattdessen unternimmt Esposito es, dem Verhältnis der Begriffe des Lebens und der Politik mithilfe des Begriffs der Immunisierung auf die Spur zu kommen. Bezüglich Agamben merkt Langford an, dass dessen Auseinandersetzung mit der Biopolitik ihn dazu bringt, dieser das Paradigma des *Homo sacer* bzw. des „nackten Lebens“ als zentrales Charakteristikum zuzusprechen. Das nackte Leben der Sphäre der Politik sei bei Agamben wiederum im Bereich der Metaphysik mit dem „rei-

15 C 12.

16 Calabro, *Détours*, S. 54. Zu Deutsch: „Das immunitäre Dispositiv stellt das Vorrangigkeitsverhältnis von Macht und Leben um, indem es es möglich macht, die Entwicklung und Ausdehnung des Lebens nicht ausgehend von einem grundsätzlichen Widerspruch in Hinblick auf die Beschaffenheit moderner Macht, sondern, im Gegenteil, in Übereinstimmung mit dieser, die es im Grunde als regelrechte immunologische Operation dem Leben selbst gegenüber versteht, zu deuten.“ [Übersetzung N.E.]

17 Vgl. B 55f.

18 Langford, Peter: *Law, Community and the Political*, New York: Routledge, 2015, S. 145.

19 Ebd., S. 148.

nen Sein“ äquivalent, die sich beide durch eine grundsätzliche Inintelligibilität, die jegliche über die bloße Feststellung eines bestehenden Verhältnisses zwischen nacktem Leben und reinem Sein hinausgehende nähere Aussage verunmöglicht, auszeichnen.<sup>20</sup> Demgegenüber führt Esposito die Kategorie der Moderne ein. „The notion of modernity, in *Bíos*, interrupts Agamben’s analogy, because the central political categories of first modernity (sovereignty, property and liberty), as expressions of the paradigm of immunity, ascribe a determinate intelligibility to bare life.“<sup>21</sup> Wie Peter Langford in *Law, Community and the Political*, der wohl umfangreichsten Aufarbeitung von Roberto Espositos Werk *Categories of the Impolitical* und seiner Trilogie (bestehend aus *Communitas*, *Immunitas* und *Bíos*), prägnant zusammenfasst, unterscheidet Esposito in *Bíos* zwischen einer ersten und einer zweiten Moderne.<sup>22</sup> Erstere zeichnet sich durch die Immunisierungsmechanismen der Souveränität, des Besitzes und der Freiheit aus, während zweite ihre Verbindung mit einer bestimmten Rekonfiguration des Verhältnisses von Leben und Politik bestimmt ist, welche im thanatologischen, sprich todbringenden Charakter des Nationalsozialismus Ausdruck findet. Espositos Unterfangen besteht darin, die Kategorien der ersten Moderne in Hinblick auf ihren immunitären Charakter darzustellen (Abschnitte II und III.1), anschließend die Spezifität der zweiten Moderne zu beschreiben (Abschnitt IV.4.e), um deren Kategorien schließlich im Sinne einer affirmativen Biopolitik ohne thanatologische Grundkonzepte zu reformulieren (Abschnitt V).<sup>23</sup>

## II.2 *immunitas* und Politik

Espositos Konzept der Immunisierung spielt eine Schlüsselrolle in seiner Trilogie bestehend aus den Werken *Communitas*, *Immunitas* und *Bíos*. In *Immunitas* führt er es als einen Begriff ein, der es vermag abgesehen von der Medizin in so unterschiedlichen Disziplinen wie dem Recht, der Sozialpolitik und der Informatik gleichermaßen Anwendung zu finden, insofern in ihnen Phänomene auftreten, die „[...] a protective response in the face of a risk“<sup>24</sup> erfordern. Interessant ist, dass Esposito mit diesem Begriff ein Konzept findet und entwickelt, das den biopolitischen Phänomenen, die er zu erforschen sucht, sowohl inhaltlich als auch strukturell entspricht, insofern es sich um einen Begriff handelt, der uns im alltäglichen Sprachgebrauch aus dem Bereich der Medizin bekannt ist. So wie in der Biopolitik das Leben als solches zum

---

20 Vgl. ebd., S. 145.

21 Ebd., S. 145f.

22 Vgl. Langford, *Law, Community and the Political*, S. 145f. Siehe auch B 55f.

23 Vgl. B 157.

24 Vgl. Esposito, Roberto: *Immunitas. The Protection and Negation of Life*, Cambridge: Polity Press, 2011, S. 1.

Hauptanliegen der Politik wird und somit Recht und Biologie direkt miteinander in Beziehung geraten, so bedarf es wohl für die Beschreibung der daraus resultierenden Phänomene einer Terminologie, die diesem Umstand Rechnung trägt. Das semantische Feld der Immunisierung scheint sich hier besonders anzubieten, da es den Gedanken eines Körpers als Sitz der Immunität impliziert. Der Körper wiederum erschließt nebst dem physischen Körper verschiedene Felder, die als ein solcher gedacht werden können oder bereits als solcher vorgestellt wurden, wie beispielsweise der „body politic“, der in der politischen Philosophie von Bedeutung ist. All diese Fälle haben gemeinsam, dass die Grenze eines Körpers – sei es der individuelle physische, der politische oder der „body electronic“<sup>25</sup> – zwischen innen und außen überschritten wird. Etwas dringt in den Körper ein, das ihn von innen her auflösen droht, das ihn gleichsam mit dem Außen, dem Fremdartigen ansteckt, woraus sich die Notwendigkeit einer Immunisierung ergibt.<sup>26</sup>

Konzeptuell gesehen interessiert Esposito insbesondere der Übergang von natürlicher zu aktiv induzierter Immunität, wie sie im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert im biomedizinischen Bereich in Form der Impfung und der Pasteurisierung entwickelt wurde. Ihr liegt die Idee zugrunde, dass die Erkrankung an einer milden Infektion gegen eine schwerwiegendere schützen könnte, was zur Entwicklung des bekannten Verfahrens der Injektion einer nicht tödlichen Menge eines Virus mit dem Ziel, die Bildung von Antikörpern zu stimulieren führte.<sup>27</sup> Hieraus geht klar hervor, dass im „immunitären Paradigma“<sup>28</sup>, wie Esposito es nennt, eine reaktive Logik zum Tragen kommt, die das Übel, wogegen es sich zu schützen gilt, nicht nur voraussetzt, sondern gerade aufgrund dessen funktioniert.<sup>29</sup> Daniela Calabro, eine Rezipientin Espositos, beschreibt es mit folgenden Worten:

„Le paradigme immunitaire n’est pas, dans l’ensemble, quelque chose qui agit contre, mais ce qui réagit à, au sens d’une force antagoniste, d’un contrecoup, d’une instance de clôture, de blocage – reproduisant même de manière contrôlée (comme le font les vaccins) le mal dont il s’agit de se protéger. En un mot: une protection et une négation de la vie selon une stratégie qui ne veut pas être d’opposition frontale, mais de contournement et de neutralisation.“<sup>30</sup>

---

25 I 2.

26 Dies Auseinandersetzung mit diesem Thema wird in Abschnitt V Fortsetzung finden.

27 Vgl. I 7.

28 I 7.

29 Vgl. I 7f.

30 Calabro, Daniela: *Les détours d’une pensée vivante. Transitions et changements de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito*, Paris: Mimesis France, 2012, S. 52. Zu Deutsch: „Im Großen und Ganzen ist das immunitäre Paradigma nichts, was gegen etwas agiert, sondern das, was auf etwas reagiert, im Sinne einer antagonistischen Kraft, eines Rückschlags, einer abschließenden oder blockierenden Instanz – die sogar auf kontrollierte Weise (so, wie es Impfungen tun) das Böse reproduziert, vor dem es sich zu schützen gilt.“

Esposito spricht an dieser Stelle von einer „exclusionary inclusion or exclusion by inclusion“<sup>31</sup>, die das Übel nicht einfach durch einen Ausschluss negiert, sondern diese Form der Negation selbst wiederum negiert. Es handelt sich somit um ein antinomisches Dispositives, das nur auf Basis seines Gegenteils funktioniert. In diesem Sinne muss das Leben auf seine eigene Macht und seine Tendenz, alles, was sich ihm in den Weg stellt, zu vernichten, Verzicht leisten. Der Erfolg dieser Strategie beruht jedoch darauf, dass das sich immunisierende Leben jenes fremdartige, es bedrohende Leben in sich aufnimmt und sich ihm ein Stück weit unterwirft, womit es dessen zersetzende Wirkung nicht vollständig besiegt, sondern konstant aufschiebt. Der immunitäre Prozess kann also das Leben verlängern, „[...] but only by continuously giving it a taste of death“<sup>32</sup>.

Die Bedeutung der Immunisierung für die Politik geht aus Espositos Definition der Politik hervor: „[...] [P]olitics is nothing other than the possibility or the instrument for keeping life alive.“<sup>33</sup> Wenn Politik nun dazu dient, das Leben am Leben zu erhalten, wird es, so Espositos Auffassung, nicht um eine Variante eines Immunisierungsmechanismus im Sinne des Schutzes des Lebens herumkommen, die sich wiederum in der Errichtung von Institutionen ausdrückt. Die erste Form der Immunisierung im Bereich der Politik ist bei Esposito das Gesetz.

### II.3 *immunitas* und Gesetz

Etymologisch gesehen entstammt die Immunisierung dem lateinischen Substantiv *immunitas* bzw. dem Adjektiv *immunis*, in denen jeweils die Negation des *munus*, dem Amt oder der Pflicht, ausgedrückt wird. Jemand der *immunis* ist, ist von einer bestimmten Pflicht, sei sie persönlich, steuerlich oder staatsbürgerlich befreit.<sup>34</sup> Es handelt sich hierbei zugleich um ein Privileg und um eine Ausnahme von einer Regel, die alle anderen zu befolgen gezwungen sind. Daraus leitet Esposito das, wenn man so will, „eigentliche“ Antonym der *immunitas* ab, nämlich die *communitas*, welche zum Ausdruck bringt, dass alle insofern eine Gemeinschaft bilden, als sie gleichermaßen (*com*) ein Amt (*munus*) zu erfüllen haben.<sup>35</sup> Demgegenüber stellt

---

Mit einem Wort: Schutz und Negation des Lebens gemäß einer Strategie, die keine frontale Opposition sucht, sondern Umgehung und Neutralisierung.“ [Übersetzung N.E.]

31 I 8.

32 I 9.

33 B 46.

34 Vgl. I 5.

35 Vgl. I 6. Espositos Auseinandersetzung mit dem Begriff der *immunitas* geht aus seiner vorherigen Beschäftigung mit der *communitas* hervor. In *Categories of the Impolitical* analysierte er die Verbindung von Gemeinschaft und Tod, die hier nicht näher ausgeführt werden kann. Ab seinem Werk *Communitas* wird diese vom Paradigma der Verschränkung von *communitas* und *immunitas* abgelöst.

Immunität einen Umstand dar, der allein den Einzelnen betrifft und ihn somit außerhalb der Gemeinschaft positioniert. „[...] [T]he most incisive meaning of *immunitas* is inscribed in the reverse logic of *communitas*: immune is the ‘nonbeing’ or the ‘not-having’ anything in common.“<sup>36</sup> An anderer Stelle beschreibt er die *immunitas* mit folgenden Worten: „Compared to a generality [...] immunity is a condition of particularity: whether it refers to an individual or a collective, it is always ‘proper’, in the special sense of ‘belonging to someone’ and therefore ‘un-common’ or ‘non-communal’.“<sup>37</sup> Das semantische Feld der Immunität ist somit eng mit jenem des „*proprium*“, dem „Eigenen“ verbunden und somit mit jener Struktur, die die Grenze zwischen Eigenem, Eigentum und Anderem setzt, sprich dem Gesetz.

In *Immunitas* führt Esposito das Gesetz als das Instrument schlechthin der Immunisierung einer Gemeinschaft ein. Eine Gemeinschaft (*communitas*) braucht ihm zufolge ein Gesetz, um *als* Gemeinschaft zu überleben. Somit ist das Gesetz eine der fundamentalen Institutionen einer Gemeinschaft, worin sich zeigt, dass Immunisierung stets mit einer Form von Institutionalisierung einhergeht. Friedliches Zusammenleben funktioniert dauerhaft nur, wenn das der Gemeinschaft selbst inhärente Konfliktpotenzial entschärft wird. Das Gesetz hat ebendie immunisierende Funktion, die Gemeinschaft nicht vor dem Außen oder Fremden zu schützen, sondern vor sich selbst. Denn in ihr drohen die Grenzen zwischen dem, was dem Individuum, und dem, was der Gemeinschaft bzw. niemandem gehört, zu verschwimmen. Hier setzt das Gesetz an, welches diese Grenze festlegt und bewahrt.<sup>38</sup> Indem das Gesetz auf die Kategorie des Eigenen, des *proprium* rekurriert, unterwandert es jedoch die gemeinschaftliche Struktur, denn: „By protecting it from the risk of expropriation – expropriation being community’s most intrinsic, natural inclination – law empties community of its core meaning. [...] Law constitutes community through its destitution.“<sup>39</sup>

Esposito untersucht das Verhältnis von Eigenem und Gemeinem/Gemeinschaftlichem ausgehend von Simone Weil, die das wechselseitige Verhältnis von subjektiven Rechten und Pflichten analysiert. Ihr zufolge sind Pflichten Rechten gegenüber vorgängig, da selbst ein vollständig isolierter Mensch noch Pflichten sich selbst gegenüber, jedoch keine Recht hätte.<sup>40</sup> „But to say that we are subjects of an obligation – or, more precisely, that we are subject *to* an obligation – means that we are subjects of nothing but our own expropriation: an expropriati-

---

36 B 51.

37 I 6.

38 Vgl. I 21f.

39 I 22.

40 Vgl. I 23.

on of what is proper to us, beginning with the subjective essence.“<sup>41</sup> Diese Pflicht zu erfüllen, bedeutet sich gewinnbringend für die Gemeinschaft einzusetzen. Das Gesetz vollzieht eine dem entgegengesetzte, immunisierende Bewegung, indem es die Kluft zwischen Pflichten und entsprechenden Rechten mithilfe des Begriffs der Rechtsperson überbrückt.<sup>42</sup> Der Begriff des Menschen entspricht hier der Anonymität und Unpersönlichkeit der Gemeinschaft, während jener der Person das Individuelle zum Ausdruck bringt. Insofern korrespondiert Letzterer dem Bereich des Gesetzes, das Esposito zufolge immer partikulär und partiell ist, da es stets eine Rechtsperson, sei diese ein Individuum oder ein Kollektiv, betrifft, welche der Gemeinschaft konzeptuell entgegensteht. Somit können Rechte auch nicht jedem zukommen, da sie strukturell gesehen immer einer bestimmten Person angehören.<sup>43</sup> Je nachdem, ob man von ihnen ausgenommen oder mit ihnen versehen ist, bedeuten sie also Privileg oder Entbehrung. Das Gesetz dreht die gemeinschaftliche Struktur der Pflicht um, indem es jedem Individuum das negative Recht zuspricht, alle anderen von der Benutzung seines Eigentums auszuschließen.<sup>44</sup> Die daraus resultierende Gesellschaft ist „[...] unified by the principle of common separation [...]“<sup>45</sup>. Ein Rechtsgefüge geht entweder aus einem Gleichgewicht der Mächte hervor, wo dieses ein System an gerechtem Austausch ermöglicht, oder aber es entstammt einer Schieflage, in welcher eine mächtigere Instanz den anderen eine Ordnung aufzwingt. In diesem Fall liegt dem Gesetz Gewalt zugrunde.<sup>46</sup>

Auf Rudolf von Jherings *Geist des römischen Rechts* Bezug nehmend schildert Esposito dessen Analyse der Besonderheit des römischen Rechts. Diese besteht darin, dass sich hier das Recht ungeschönt ohne mythischen oder moralischen Deckmantel als das zeigt, was es ist: „At the root of the Roman legal order there is nothing but the force of those who imposed their order by means of violence on those who had to submit to it.“<sup>47</sup> In seinen Ursprüngen fußt das Recht auf personaler Macht „[...] not rooted in the objective order of the state, but rather arising directly out of the subjective will of the individual who is capable of exercising it [...]“<sup>48</sup>, was uns zur Frage des Besitzes als Urform individueller Ermächtigung führt. Der genaue Zusammenhang zwischen Recht, Besitz und Gewalt wird sich uns im folgenden Abschnitt erschließen.

---

41 I 23.

42 I 23.

43 Vgl. I 24.

44 Vgl. I 25.

45 I 25.

46 Vgl. I 25f.

47 I 27.

48 I 28.



## II.4 Besitz bzw. Eigentum als Immunisierungsmechanismus

Die Kategorie des Eigentums<sup>49</sup> ist für Esposito von zentraler Bedeutung, da er darin einen grundlegenden Immunisierungsmechanismus einer Gemeinschaft ausmacht, der eng an das Gesetz zurückgebunden ist, insofern dieses es erst als Institution ermöglicht. Im Unterschied zur Souveränität, die im Verhältnis zur Gemeinschaft einen transzendenten Punkt instituiert, haftet die Struktur des Eigentums dem Körper des einzelnen Individuums an, weshalb Esposito sie auch als potenter als jene der Souveränität versteht. Dies stellt der italienische Philosoph im Zuge einer eingehenden Untersuchung von John Lockes Ausführungen zum Eigentum fest.<sup>50</sup> Die ursprünglichste Form von Eigentum ist für Locke nämlich jenes des eigenen Körpers: „Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself. The Labour of his Body and the Work of his Hands, we may say, are properly his.“<sup>51</sup> Allen Menschen gehört die Welt gleichermaßen, die ihnen Gott, der ein Recht auf seine Schöpfung und seine Geschöpfe hat, anvertraut. Es handelt sich somit um etwas Gemeinsames, was allen und somit auch niemandem gehört. Demgegenüber führt Locke das Eigentum ein, das im Recht des Einzelnen auf seinen Körper seinen Ursprung hat, wie Esposito herausstellt:

„The body is the primary site of property because it is the location of the first property, which is to say what each person holds over himself. If the body was given to us by God in common, the body belongs solely to the individual who at the same time is constituted from it and who possesses it before any other appropriation, which is to say in ordinary form.“<sup>52</sup>

Die Gefahr einer gemeinsamen Welt wird sogleich über die Fokussierung auf die Beziehung eines jeden Einzelnen zu sich selbst gebannt, die sich in der Spannung, zugleich einen Körper zu *haben* und Körper zu *sein*, ausdrückt. Die Struktur des *proprium* ermöglicht Selbstschutz gegenüber der Logik der Gemeinschaft, in die sich die Logik des Eigentums verlängert.<sup>53</sup> Denn abgesehen von seinem Körper gehören dem Menschen auch dessen Erzeugnisse, die

---

49 Auf Deutsch wird im rechtlichen Kontext zwischen Besitz und Eigentum unterschieden, eine Unterscheidung, die Esposito nicht explizit reflektiert. Eigentum wird als umfassende Sachherrschaft verstanden, sprich als die Zuordnung bestimmter Güter zu einer Person, während Besitz die tatsächliche Herrschaft über eine Sache bezeichnet. Espositos Auseinandersetzung mit der eigentlich mit Eigentum zu übersetzenden „*proprietà*“ lässt jedoch auf ein solches Verständnis schließen, derzufolge diese sich zumindest im römischen Recht aus der Geste des Besitzergreifens ableiten lässt, weshalb wir beide Begriffe hier tendenziell als zwei Aspekte ein und desselben gesellschaftlichen Verhältnisses verstehen.

50 Vgl. B 63.

51 Locke, John: *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, S. 305f.

52 B 65f.

53 Vgl. B 66.

Früchte seiner Arbeit. „Property is implicit in the work that modifies what is naturally given as work, which in turn is included in the body of the person who performs it. Just as work is an extension of the body, so is property an extension of work [...].“<sup>54</sup> Die Struktur des *proprium* ermöglicht es dem Körper sich ihm Fremdes anzueignen, es sich zu inkorporieren, was Esposito zufolge viel eigentlicher zur Vorherrschaft über ein Objekt führt als die Distanz zwischen Subjekt und Objekt.<sup>55</sup> Besitz bzw. Eigentum hat somit den Charakter einer Verlängerung der subjektiven Identität, im Zuge derer das Ding in das Subjekt inkorporiert und Teil von dessen Selbstverständnis wird. Daraus schließt der italienische Philosoph auf ein komplexes, aber enges Verhältnis von Subjektivität und Eigentum, in welchem das Subjekt zugleich auch vom Ding beherrscht wird, insofern das Subjekt nur dank des Dings besitzend wird. Den Umschlagpunkt bildet der Akt der Aneignung, der sowohl privat als auch privativ ist, da er das in den Besitz Genommene allen anderen entzieht.<sup>56</sup> Privateigentum bezeichnet daher kein äußerliches Verhältnis, sondern schreibt sich im Gegenteil in die Identität des Menschen solchermaßen ein, dass genauso gut von einer Herrschaft des Dings über das Subjekt gesprochen werden kann.<sup>57</sup> Damit geht laut Esposito zwangsläufig eine Entsubjektivierung einher, im Zuge welcher das sich mächtig wahnende, da besitzende Subjekt zusehends von der eigenständigen Macht des Dings aufgesogen wird.<sup>58</sup>

## II.5 Negative Freiheit als Immunisierungsmechanismus

Esposito wendet sich in seiner Darstellung des Begriffs der Immunisierung in *Bíos* einer weiteren ihrer Artikulationen zu, nämlich der Freiheit<sup>59</sup>. Diese analysiert er erst in ihrer etymologischen Abstammung von der indoeuropäischen Wurzel *leuth* oder *leudh* (z.B. *eleutheria*; *libertas*) und der sanskritischen Wurzel *frya* (z.B. *freedom*; *Freiheit*), die beide Zuwachs und Blühen bezeichnen und semantisch mit Liebe und Freundschaft verbunden sind. „[...] [T]he concept of liberty, in its germinal nucleus, alludes to a connective power that grows and develops according to its own internal law, and to an expansion or to a deployment that unites its members in a shared dimension.“<sup>60</sup> Esposito zeigt jedoch auf, dass diese Freiheit begrifflich immer mit ihrem Gegenteil und Negativ, der Sklaverei, verschränkt ist. Wenn sich vor

---

54 B 65.

55 Vgl. B 65.

56 Vgl. B 68.

57 Vgl. B 67.

58 Vgl. B69.

59 In der englischen Übersetzung wird der Begriff „liberty“ verwendet. Vgl. B 69-77.

60 B 70.

der Moderne der Sklave oder die Sklavin ausgehend vom freien Menschen definierte, kehrt sich dieses Definitionsverhältnis dem italienischen Philosophen zufolge in der Moderne um, da nun die Freiheit zunehmend als negative Freiheit, sprich als „Freiheit von“, und weniger als positive Freiheit verstanden wird.<sup>61</sup> Exemplarisch für die Theoretisierung der Freiheit ausgehend von dieser Unterscheidung ist Isaiah Berlins „Two Concepts of Liberty“<sup>62</sup>, wo dieser die positive Freiheit folgendermaßen beschreibt:

„The ‘positive’ sense of the word ‘liberty’ derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend upon myself, *not* on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, *not* of other men’s acts of will. I wish to be a subject, *not* an object [...]. I wish to be somebody *not nobody*.“<sup>63</sup>

Esposito sieht die mit „not ...“ eingeleiteten adversativen Zusätze, die im obigen Zitat mehrmals vorkommen, als bezeichnend, da sich hierin ihm zufolge die Unmöglichkeit der Moderne, Freiheit affirmativ zu definieren, zeigt. Diese führt er auf das Zerbrechen des konstitutiven Bandes zwischen Freiheit und Alterität zurück. Stattdessen wird Freiheit nun als die ungehinderte Umsetzung des Willens des Subjekts und die Möglichkeit, absolut es selbst zu sein, verstanden.<sup>64</sup> „Free will as the self-establishment of a subjectivity that is absolutely master of its own will.“<sup>65</sup> Die Möglichkeit, anders als es selbst zu sein oder zu werden, ist hierfür irrelevant. Nun wird die Freiheit nicht mehr als Seinsweise, sondern als „the subjective right that corresponds to the biological-natural obligation to preserve oneself in life under the best possible conditions“<sup>66</sup> begriffen. Fortan dominiert der negative Aspekt den Begriff der Freiheit und mit ihm die immunitäre Semantik von Sicherheit und Schutz gegenüber jeglichem Hindernis, womit die Freiheit auch mit ihrer eigenen Notwendigkeit bzw. Determiniertheit in eins fällt.<sup>67</sup> „In the most general terms, modern liberty is that which insures the individual against the interference of others through the voluntary subordination to a more powerful order that guarantees it.“<sup>68</sup> Diese schützende Instanz ist der Kontrollmechanismus des Gesetzesapparats, der das Leben in seiner Freiheit schützt, indem er jegliche Gefährdung der Freiheit im Voraus ausschaltet, womit sich der im Staat verwirklichte Liberalismus selbst ad absurdum zu führen

---

61 Vgl. B 70.

62 Vgl. Berlin, Isaiah: *Four Concepts of Liberty*, New York: Oxford University Press, 1970.

63 Ebd., S. 130. Die Kursivsetzung stammt von B 71.

64 Vgl. B 71.

65 B 71.

66 B 73.

67 Vgl. B 72f.

68 B 72.

droht. „Needing to construct and channel liberty in a nondestructive direction for all of society, liberalism continually risks destroying what it says it wants to create.“<sup>69</sup>

Den folgenden Abschnitt möchten wir einem weiteren von Esposito untersuchten Immunisierungsmechanismus widmen, nämlich jenem der Souveränität, und ihn in Hinblick auf seine Verflechtung mit der Kategorie der Person und des Persönlichen in Augenschein nehmen.

---

69 B 74.

### III. Die immunitäre Verschränkung von Souverän und Person

Im vorhergehenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit wurde der Begriff der Immunisierung im Denken Roberto Espositos in Bezug auf seine Beziehung zur Gemeinschaft erläutert. Bisher begegnete uns das Gesetz bzw. die Rechtsordnung als erstes grundlegendes immunitäres Dispositiv einer Gemeinschaft, das sie vor ihrer Auflösung bewahrt. In diesem Abschnitt möchten wir uns dem zweiten immunitären Dispositiv der Gemeinschaft zuwenden, nämlich der Souveränität, für welche der Begriff der Person ebenfalls von zentraler Bedeutung ist. Die Entstehung der Notwendigkeit einer souveränen Instanz beschreibt Esposito mit folgenden Worten:

„If life is abandoned to its internal powers, to its natural dynamics, human life is destined to self-destruct because it carries within itself something that ineluctably places it in contradiction with itself. Accordingly, in order to save itself, life needs to step out from itself and constitute a transcendental point from which it receives orders and shelter.“<sup>70</sup>

Der Souverän<sup>71</sup> stellt ebendiesen transzendent(al)en Punkt dar. Er beschützt das Leben „against an inefficient and essentially risky protection“<sup>72</sup>, sprich gegen eine misslungene Immunisierung. Deshalb spricht Esposito auch vom „constitutively negative character of sovereign immunization“<sup>73</sup>. Der Souverän wird von einer Gemeinschaft an Gleichgestellten instituiert. Er kann diese allerdings nur dann schützen, wenn er autonom ist, also vollständig unabhängig von ihr, denn „[...] only an absolute sovereign can free individuals from subjection to other despotic powers.“<sup>74</sup> Somit obliegt es ihm, festzustellen, wie und wogegen es diese zu schützen gilt. „It [sovereignty] can be defined as an immanent transcendence situated outside the control of those that also produced it as an expression of their own will.“<sup>75</sup> Der Souverän ist sowohl außerhalb als auch innerhalb der Ordnung der Gemeinschaft und hütet somit die Schwelle zwischen dem, was Teil der Gemeinschaft ist, und dem, was ihr nicht zugehört und sie daher potenziell bedroht. Seine Autonomie äußert sich dabei als die Entscheidungsgewalt über diesen Schwellenbereich, als Entscheidung darüber, wer zur Gemeinschaft gehört und

---

70 B 58.

71 Wir werden im Folgenden auf „den Souverän“ in der männlichen Form referieren, da Souveränität historisch gesehen in den meisten Fällen als eine männliche Funktion verstanden und in erster Linie Männern zugeordnet wurde. Hierdurch soll in keinem Fall suggeriert werden, dass Frauen die Funktion eines Souveräns nicht ebenfalls annehmen können oder innegehabt haben.

72 B 59.

73 B 60.

74 B 60.

75 B 60.

wer nicht. Somit kommt mit der Souveränität überhaupt erst die Möglichkeit auf, Person, sprich Träger(in) von Privilegien zu sein bzw. zu bestimmen, wer Person ist und wer nicht. Souveränität ist folglich die Entscheidung darüber und darum zugleich Performanz dessen, was es heißt, Person zu sein. Es ist zwar seine Aufgabe zu neutralisieren, doch ist er selbst ebendarum alles andere als eine neutrale Figur.

Im Folgenden werden wir uns mit Thomas Hobbes' Darstellung der Einrichtung des Souveräns in seinem *Leviathan* auseinandersetzen. Dabei wird sich das Persönliche als die fundamentale Dimension erweisen, die durch die Souveränität ins Spiel kommt. Dieses persönliche Charisma möchten wir mit Esposito unter Bezugnahme auf verschiedenste Autoren als ein politisch-theologisches Dispositiv begreifen, dessen diverse Aspekte von wesentlicher Bedeutung für das Erfassen der Tragweite dieses Nexus ist.

### III.1 Der Souverän im Denken Thomas Hobbes'

#### *III.1.a Zum Souverän als Person*

Thomas Hobbes transponiert die Verflochtenheit von Subjektivität und Unterwerfung, die im theologischen wie im rechtlichen Begriff der Person mitschwingt, in den Bereich der Politik. Ausgangspunkt bildet die strikte Unterscheidung zwischen der natürlichen und der bürgerlichen bzw. zivilrechtlichen Ordnung.<sup>76</sup> Bezüglich des Begriffes der Person äußert sich dies darin, dass er dem antiken Verständnis der Person, gemäß welchem jene Menschen, die Personenstatus genießen, bestimmte Rechte geltend machen können, eine weitere Dimension hinzufügt: Bei ihm ist die Person nicht mit dem empirischen Individuum gleichzusetzen, der sie zugeordnet wird. „Even when the person represents itself, then, it is never the human being as such but the role that he or she plays under the eyes of others.“<sup>77</sup> Der Begriff der Repräsentation ist entscheidend, da sie in diesem Kontext mit der Personifizierung einhergeht. Repräsentation bzw. Personifizierung besteht aus dem Zusammenhang des Repräsentanten, des Repräsentierten und derjenigen, die die Repräsentation bezeugen.<sup>78</sup> Abgesehen von der Möglichkeit, sich selbst zu repräsentieren, also als *natural person* zu fungieren, gibt es bei Hobbes auch die sogenannte *artificial person*, die eine andere Person repräsentiert als die eigene. „[...] [N]ot only does the person not coincide with the natural being in which it is located – otherwise it would not even be able to represent itself – it can also represent another human being.“<sup>79</sup> Zu-

---

76 Vgl. T 106f.

77 T 107.

78 Vgl. T 107.

79 TP 84.

vor erlaubte es die „Maske“ (*persona*) ihrem Träger, sich selbst im Bereich des Rechts zu repräsentieren. Mit Hobbes' begrifflicher Erweiterung kann nun eine Person eine andere repräsentieren, womit die zuvor selbstverständliche Bindung der Person an die ihr zugehörige menschliche Entität bzw. an den eigenen Körper aufgebrochen ist, insofern man rechtlich gesehen nicht Person ist, sondern diese hat. Genau dieser Mechanismus ist es, welcher in Hobbes' *Leviathan* im Moment des Übergangs vom Naturzustand zum Gesellschaftsvertrag zum Tragen kommt.

Zur Erinnerung: Der Naturzustand ist von Gewalt geprägt. Hier bedroht jeder Mensch das Leben des anderen, insofern es kein Recht und keine Regeln gibt, die ein etwaiges Zusammenleben ermöglichen. Darum herrscht permanente Todesangst. Um diesem Zustand ein Ende zu setzen, wird ein Gesellschaftsvertrag ins Leben gerufen: Dieser macht einen Mann oder eine Vereinigung an Männern zum Souverän, dem Zentralorgan, das das Zusammenleben reguliert. Hier offenbart sich ein immunitärer Prozess, den Daniela Calabro, eine Rezipientin Espositos, folgendermaßen beschreibt:

„Si, comme l'affirme l'anthropologie hobbesienne toute entière, les hommes sont par nature réciproquement agressifs et, donc, originairement unis par le désir commun de se faire du mal les uns aux autres, c'est seulement avec la peur réciproque d'être annulé que se créent les conditions politiques de l'être communautaire saisi désormais en son revers immunitaire [...]“<sup>80</sup>

Im Gegenzug zu dieser kollektiven (Auto-)Immunitisierung müssen alle Menschen ihre Rechte (auf Selbstverteidigung) aufgeben und sie an den Souverän abtreten.<sup>81</sup> Der Souverän ist einerseits „the only agent of personalization“<sup>82</sup>, insofern er alle Menschen zu Rechtspersonen macht, andererseits bringt er sie im Rahmen einer „procedure that expresses legal inclusion and de facto exclusion“<sup>83</sup> jedoch um ihren Personenstatus, insofern der Souverän im Zuge des Gesellschaftsvertrags den Personenstatus aller anderen in sich aufnimmt. In Hobbes' Worten: „A multitude of men are made *one* person when they are by one man, or one person, represented; [...] And it is the representer that beareth the person, and but one person [...]“<sup>84</sup> Einer-

---

80 Calabro, *Les détours d'une pensée vivante*, S. 44. „Wenn, wie es Hobbes' gesamte Anthropologie behauptet, die Menschen von Natur aus einander aggressiv gegenüberreten und sie somit ursprünglich durch das Verlangen vereint sind, sich gegenseitig Böses zu tun, kann einzig die gegenseitige Angst, vernichtet zu werden, die politischen Bedingungen des Gemeinschaftswesens, das nunmehr von seiner immunitären Kehrseite her begriffen wird, schaffen.“ [Übersetzung N.E.]

81 Vgl. Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin, Oxford / New York: Oxford University Press, 1998, S. 114 [87].

82 TP 85.

83 T 110.

84 Hobbes, *Leviathan*, S. 109 [82].

seits werden alle Menschen in dieses Gefüge integriert, zugleich schließt der Repräsentant sie jedoch aus der konkreten Tätigkeit der Repräsentation aus:

„It certainly creates juridical subjects, giving them a personality that they did not have in the state of nature – but in the form of utter subjugation: rather than (and before) being subjects *of*, they are constitutionally subject *to* an actor who, in interpreting their role, strips them of any decision-making capacity.“<sup>85</sup>

### *III.1.b Souveränität und Individualismus*

Esposito weist in diesem Zusammenhang auf einen unvermuteten Aspekt der Souveränität hin, der sich in ihrer engen Verflechtung mit dem Individualismus zeigt. So meint er: „Presented as the discovery and the implementation of the subject’s autonomy, individualism in reality functions as the immunitary ideologem through which modern sovereignty implements the protection of life.“<sup>86</sup> Natürlich gibt es in Hobbes’ Naturzustand bereits individuelle Bestrebungen, die zum Krieg aller gegen alle führen, welcher sich durch eine gemeinschaftliche Dimension auszeichnet, da er alle betrifft. Ebendieser Form von Gemeinschaftlichkeit wird durch die Institution des Souveräns jedoch ein Ende gesetzt und durch die Vereinzelung eines jeden nun dem Souverän Untergebenen abgelöst. Das horizontale, gemeinschaftliche Band wird durch ein vertikales, das die Individuen mit dem Souverän verbindet, ersetzt.<sup>87</sup> „Sovereignty is the not being in common of individuals, the political form of their desocialization.“<sup>88</sup> Das Leben wird nun laut Esposito ins Private verschoben, indem es um die ihm ursprünglich anhaftende gemeinschaftliche Struktur gebracht wird, weshalb er in diesem Zusammenhang den Souverän auch als Negativ der Beziehung beschreibt.<sup>89</sup> Wie es Daniela Calabro ausdrückt:

„Si la relation entre les hommes est en soi destructrice, l’unique voie de sortie de cet état de choses insoutenable est la destruction de la relation elle-même. Si l’unique communauté dont on puisse humainement faire l’expérience est celle du meurtre, il ne reste que le meurtre de la communauté: l’élimination rigoureuse de tout lien social.“<sup>90</sup>

---

85 TP 86.

86 B 60f.

87 Vgl. B 61.

88 B 61.

89 Vgl. B 61.

90 Calabro, *Les détours d’une pensée vivante*, S. 45. „Wenn die Beziehung zwischen den Menschen an sich destruktiv ist, bildet den einzigen Ausweg aus dieser unerträglichen Sachlage die Zerstörung der Beziehung selbst. Wenn die einzige Gemeinschaft, die man als Mensch erfahren kann, jene des Mordes ist, bleibt nur der Mord (an) der Gemeinschaft: die unerbittliche Beseitigung jeglichen gesellschaftlichen Bandes.“ [Übersetzung N.E.]



Diese Struktur wird durch die Angst, die die Subjekte dem Souverän entgegenbringen, gestützt. Wo im Naturzustand eine Angst aller vor allen herrschte, richtet sich diese nun auf den Souverän als der Instanz, die den Naturzustand in der Form des Naturrechts in sich aufgenommen hat. Die Angst vor dem Souverän immunisiert gleichsam gegen die generalisierte Angst des Naturzustandes.<sup>91</sup> „What occurs from this, as a result, is the necessary linkage of the preservation of life with the possibility – always present even if rarely utilized – of the taking away of life by the one who is also charged with insuring it. It is a right precisely of life and death [...].“<sup>92</sup> Dieses souveräne Vorrecht dient der Aufrechterhaltung der durch den vollzogenen Gesellschaftsvertrag geschaffenen Ordnung, womit es einem immunologischen Zweck dient. Ebendeshalb nennt Esposito Hobbes einen Denker der „neutralization of conflict“<sup>93</sup>, der als prominenter Vertreter des immunitären Paradigmas in mehreren seiner Werke einer eingehenden Untersuchung unterzogen wird.

### III.1.c Die souveräne auctoritas

Nun gilt: Was der Souverän entscheidet, ist als die Entscheidung jedes Einzelnen anzusehen, auch beispielsweise im Falle einer Verurteilung. Denn jede Entscheidung des Souveräns wurde im Voraus durch alle Subjekte im Rahmen des Gesellschaftsvertrags autorisiert. Jede Form der Rebellion kann somit im Voraus für illegitim befunden werden, da jedes Subjekt die bestehende Ordnung bevollmächtigt hat.<sup>94</sup> Hierin zeigt sich Esposito zufolge der „point of indistinction between subjectivity and subjection“<sup>95</sup>. Den Übergang zwischen diesen beiden Kategorien bildet das Verhältnis von *auctor*, der im römischen Recht den Initiator einer Handlung darstellt, und *actor*, dem Ausführenden. *Auctores* sind hier all jene, die in den Gesellschaftsvertrag eingewilligt haben, der den Souverän als den Träger ihrer Rechte und somit ihrer Macht instituiert. Dieser führt in seiner Funktion offiziell nur den Willen seiner Untergebenen aus. Tatsächlich ist es jedoch so, dass er alle Macht erhält und somit völlig unabhängig von jenen *auctores* ist, die ihn einsetzen.<sup>96</sup> Esposito beschreibt diese Entkopplung des Souveräns von den ihn instituierenden rechtlichen Rahmen folgendermaßen: „It is the juridical that founds the political, but the political that subordinates and then exceeds the juridical.“<sup>97</sup> Dies

91 Vgl. ebd., S. 51.

92 B 62.

93 B 61.

94 Vgl. T 110f.

95 T 111.

96 Vgl. T 111.

97 Esposito, Roberto: *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press, 2010, S. 30. Im Folgenden abgekürzt als „C“.

bedeutet letztlich: „[...] [O]nce the sovereign-actor is established, he becomes the sole author of the law.“<sup>98</sup> Der Souverän, der die *auctores* legal abgekoppelt hat, wird dadurch zum eigentlichen *auctor*, da er auf unbestimmte Zeit die Autorität über all jene ausübt, die ihm ihre Rechte abgetreten haben. „[...] [T]he one representing, that is, the sovereign, is simultaneously identical and different with respect to those that he represents. He is identical because he takes their place, yet different from them because that ‘place’ remains outside their reach.“<sup>99</sup> Esposito spricht in diesem Zusammenhang von einer räumlichen Antinomie, die auch im Zeitlichen entsteht, da der Souverän sich den Subjekten, die ihn eingesetzt haben, insofern entzieht, als er ihnen logisch vorausgeht.<sup>100</sup>

Er kann somit weitere *actores* einsetzen, beispielsweise Minister, die die Autorität über die ihnen Unterstellten haben. Auch ist es ihm möglich Dinge wie Brücken oder Gebäude zu Rechtspersonen zu machen. Wie Esposito hervorhebt, bedeutet das jedoch: „But, in addition to transforming things into persons, by his very nature as a collective person that includes all others he also has the ability to thrust people into the realm of things.“<sup>101</sup> Der Souverän verfügt als einzige Person über jene Schwelle zwischen Person und Ding, die bereits im römischen Recht von so fundamentaler Bedeutung war.<sup>102</sup>

Laut Esposito bedeutet Hobbes’ entschiedener Gebrauch des Begriffes der Person im Zusammenhang mit seiner Theoretisierung der Souveränität anstatt des Begriffes des Körpers eine Distanzierung von der Konzeption der Inkorporation, die – wie wir im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit näher herausarbeiten werden – dem *corpus mysticum* der Kirche und dem *corpus reipublicae* des römischen Reiches anhaftete.<sup>103</sup> Diesem Paradigma zieht Hobbes den Begriff der Repräsentation vor, der mit der Spaltung zwischen der Person und dem dazugehörigen Individuum einhergeht, die Esposito auch als Spaltung zwischen Person und Körper versteht: „This is the double effect – of personalization and depersonalization – that sovereignty has on the body of the person: it makes the person something that no longer has body, and the body something that can no longer be a person.“<sup>104</sup> Diese Spaltung kann auch als jene

---

98 TP 86.

99 B 60.

100Vgl. B 60.

101 TP 86.

102 Im Kapitel IV.1 werden wir uns ausgehend mit dieser Thematik auseinandersetzen.

103 Interessant ist an dieser Stelle, dass die „Person“ des Souveräns eine ähnliche Funktion zu haben scheint wie der zweite quasi-göttliche Körper des Königs im von Kantorowicz beschriebenen Dispositiv der englischen Monarchie, mit der wir uns im letzten Abschnitt (Kapitel V.2) der vorliegenden Arbeit näher beschäftigen werden. In beiden Fällen vollzieht die jeweilige Instanz eine Einheit aller (Subjekte), der sie selbst vorsteht.

104 TP 87.

zwischen dem Menschen und seiner sozialen Maske bezeichnet werden, die sich im Bereich der Politik als jene zwischen dem Menschen, dem geistige Freiheit zusteht, und dem Bürger, der jedoch äußerlich dem Souverän zu gehorchen hat, repliziert.

### *III.1.d Souverän, Gemeinschaft und Tod*

Wie Hobbes in *The Elements of Law* betont, handelt es sich beim „body politic“ nicht um einen Zusammenschluss (*concord*), sondern um eine „union“<sup>105</sup>, die Esposito als „incorporation in the sole, sovereign power“<sup>106</sup> beschreibt. Ihr kommt jedoch eine weitere Bedeutung zu, die in ihrer gemeinschaftsauflösenden Wirkung besteht: „Subjects of such a sovereign are those that have nothing in common since everything is divided between "mine" and "yours": division without sharing [*condivisione*].“<sup>107</sup> Die allgegenwärtige Todesgefahr des Naturzustandes entspringt gerade dem Band zwischen den Menschen, das sie der Möglichkeit, einem gewaltsamen Tod zum Opfer zu fallen, aussetzt. Der Schutz, den der Leviathan bietet, beruht darauf auf der Auflösung ebenjenes zwischenmenschlichen Bandes, des vorvertraglichen *munus*.<sup>108</sup> Erst die Aufspaltung der Gemeinschaft erlaubt es, diese zu vereinen. „If relation carries mortal danger, the only way to escape is to suppress relations through the institution of a Third with whom all relate without any further need of relating among them.“<sup>109</sup> Hier vollzieht sich Daniela Calabro zufolge zudem der erste Schritt in Richtung Biopolitik, da gilt: „[...] [E]very possible form of ‘right’, or ‘common’ life, is sacrificed for the mere survival of its bare biological content.“<sup>110</sup> Prioritär ist das rein biologische Überleben, auch wenn es auf Kosten der Gemeinschaft geht.<sup>111</sup>

Jener Todesangst, die die Menschen dazu bewegt, dem Naturzustand und somit dem gemeinschaftlichen Band des *munus* ein Ende zu setzen, kommt bei Hobbes eine entscheidende Bedeutung zu, da er sie als produktive Kraft ansieht. In *Leviathan* unterscheidet er zwei Begriffe: einerseits den blanken *terror* als die Angst vor einem gewaltsamen Tod, die den Naturzustand beherrscht, und die *fear* als der rational-funktionale Faktor, der die Menschen dazu bewegt, dem Naturzustand durch die Institution eines Souveräns ein Ende zu setzen.<sup>112</sup> Dieser

---

105 Hobbes, Thomas: *The Elements of Law, Natural and Politic*, London: Oxford University Press, 1999, S. 167.

106 C 28.

107 C 28.

108 Vgl. C 27ff.

109 C 29.

110 I 10.

111 Vgl. Calabro, *Détours*, S. 50f.

112 Vgl. C 23.

*terror* bleibt jedoch in der Gestalt des Souveräns erhalten, denn: „[...] [T]he state of nature is not overcome once and for all by the civil, but it resurfaces again in the same figure of the sovereign, because it is the only one to have preserved natural right in a context in which all the others have given it up.“<sup>113</sup> Indem der Souverän durch die Androhung von Sanktionen die potenzielle Gewalt des Naturzustandes verkörpert und somit latent Angst vor sich in der Bevölkerung schürt, hält er seine Subjekte davon ab, sich wieder gegeneinander zu wenden. Die omnipräsente Angst und nicht einschätzbare Bedrohung des Naturzustandes wird gegen ein fixes Ausmaß an Angst und eine vorhersehbare und somit Sicherheit gewährende Bedrohung eingetauscht.<sup>114</sup> An dieser Stelle zeigt sich die Angst vor einem gewaltsamen Tod als Vektor des Immunisierungskonstrukts, das der „covenant“ darstellt. Allgemeiner formuliert lässt sich auch hier wieder anmerken, dass die Immunisierung sich nicht bloß in einer Gegenbewegung gegen eine befürchtete Bedrohung äußert, sondern wesentlich mit der Errichtung von festen Strukturen bzw. dessen, was wir Institutionen nennen, einhergeht, die allesamt eine bestimmte Form von Immunisierung ermöglichen. Zugleich offenbart sich, dass Immunisierung im Sinne Esposito in erster Linie stets Immunisierung gegen den Tod bedeutet – ganz so wie es auch in der Medizin der Fall ist.

Den Zusammenhang zwischen Souverän und Tod erörtert Esposito darüber hinaus auch anhand der Ausführungen Freuds in *Totem und Tabu*, deren Ähnlichkeit zu denen Hobbes' er immer wieder hervorhebt. Freud schildert hierin den Übergang von der „Darwinschen Urhorde“ zum Totemismus.<sup>115</sup> An der Spitze der Darwinschen Urhorde steht „[e]in gewalttätiger, eifersüchtiger Vater, der alle Weibchen für sich behält und die heranwachsenden Söhne vertreibt [...]“<sup>116</sup>. Ebendiese Söhne setzen der Herrschaft des Vaters ein Ende, indem sie ihn eines Tages gemeinsam töten und sein Fleisch verzehren. Dadurch eignen sie sich ein Stück der Stärke dieses „benedete[n] und gefürchtete[n] Vorbild[s]“<sup>117</sup> an. In der Folge entsteht die Totemmahlzeit als Ritual, das sowohl Wiederholung wie Gedenkfeier dieser Handlung wird, worin sich das ambivalente Verhältnis zum Urvater ausdrückt. Die Angst vor diesem wird dadurch zwar von Neuem erweckt, doch ist sie nun erträglicher.<sup>118</sup> Wie bei Hobbes steht somit auch hier ein Opfer am Anfang der Zivilisation. Denn bei Freud begründen die Söhne nach ih-

---

113 C 30.

114 Vgl. C 24f.

115 Vgl. Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke, Neunter Band: Totem und Tabu*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag, 1961, S. 169-176.

116 Ebd., S. 171.

117 Ebd.

118 Vgl. C 37.

rer Gewalttat eine Ordnung, die auf dem Inzestverbot beruht, das ihre jeweilige Freiheit einschränkt,<sup>119</sup> genauso wie im Zuge von Hobbes' Gesellschaftsvertrag jeder Einzelne auf seine Rechte Verzicht leisten muss. Dieser Verzicht auf die Freiheiten des Naturzustandes und die damit einhergehende Grenzenlosigkeit wird zugunsten der Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Lebens und eines gezähmten Todes eingeleitet.

Doch handelt es sich auch hierbei um ein Immunisierungsverfahren in Esposito's Sinne, insofern etwas von dem, wogegen man sich immunisiert, in das Immunisierungskonstrukt aufgenommen werden muss. In diesem Fall bleibt der Tod im Souverän erhalten. Hobbes nennt den Leviathan beispielsweise auch „*that Mortal God*“<sup>120</sup>, da er über eine gottgleiche, absolute Macht verfügt, die jedoch deshalb sterblich ist, weil sie von innen stets von einem Bürgerkrieg bedroht wird. Laut Esposito, der Hobbes' Leviathan und Freuds Urvater zusammen denkt, ist der Souverän darüber hinaus auch deshalb sterblich, weil er als Figur und Instanz mit dem Tod identifiziert ist. Von diesem erhält er nämlich seine Macht, insofern er ihn anderen androht. Zugleich wird bei Freud über die Totemmahlzeit auf den Urvater referiert, insofern er tot ist.<sup>121</sup> Diesen Tod verleiben sich die Söhne durch den Verzehr des toten Vaters ein. Sie entkommen seiner Logik somit nicht: „What the Freudian Urszene activates in the ‘repetition’ of the Hobbesian pact is a figure of absolute reciprocity. The incorporation of the father on the part of the sons corresponds to the incorporation of the sons of the part of which, upon the death of the father, substitutes for him.“<sup>122</sup> Die Söhne tragen den Vater in sich, in ihrem Körper. Sie verinnerlichen ihn als Schuldgefühl, was gemäß Esposito dazu führt, dass sie ihre Identität zugunsten der Identifikation mit ihm aufgeben. Der Vater isst sie nun sozusagen von innen auf, womit sie ihre politische Subjektivität verlieren, was mit ihrem Tod gleichzusetzen ist.<sup>123</sup> Der Souverän zeigt sich somit „[...] as what belongs to death and that still carries death within“<sup>124</sup>. Er selbst enthält das Prinzip, gegen das sich das staatliche Konstrukt zu immunisieren sucht, womit er zugleich als eine gelungene Immunisierung und als Mahnmal fungiert.

In einer noch folgenden Ausführung (Kapitel V.2) wird uns die Figur des Souveräns als sterblicher Gott im Kontext des Zusammenhangs zwischen dem Körper des Königs und Christus nochmals begegnen. Im unmittelbar hierauf Folgenden werden wir den Ursprung der spezifischen Aura untersuchen, die mit der Macht des Souveräns einhergeht und auf seiner

---

119 Vgl. Freud, *Gesammelte Werke* 9, S. 173f.

120 Hobbes, *Leviathan*, S. 114 [87].

121 Vgl. C 38.

122 C 39f.

123 Vgl. C 39.

124 C 38.

„Personhaftigkeit“ beruht. Dazu werden wir uns erst mit Romano Guardinis Darstellung der Person Jesu Christi und anschließend mit Max Webers Begriff der charismatischen Herrschaft auseinandersetzen.

### III.2 Zur Person Christi bei Romano Guardini

Romano Guardinis Beschreibung der Person Christi ist im Zusammenhang unserer Erörterung der Souveränität darum von Bedeutung, weil die spezielle Aura Jesu historisch im Sinne einer „politischen Theologie“ fruchtbar gemacht wurde. Esposito definiert Letztere folgendermaßen: „[...] [P]olitical theology can generally be said to refer to a relationship between the sphere of theology and the sphere of law and politics, expressed in the form of a structural analogy [...] or, more instrumentally, as a function of the religious legitimacy of power.“<sup>125</sup> In *Two* untersucht Esposito die politische Theologie in Hinblick auf die ihr zugrundeliegende Logik des Einen, „[...] the imposition of one that seeks to eliminate the other“<sup>126</sup>, welche die Funktionsweise der Souveränität prägt.

Im ersten Kapitel seines Werkes *Categories of the Impolitical*<sup>127</sup>, in dem sich Esposito unter anderem der politischen Theologie widmet, stellt Esposito den Begriff der Entscheidung als bedeutsamen heraus, da hierin die Aura der Figur Christi verankert ist. „Christ is not limited to being the bearer of decision; he *is* decision – the pure principle of decision itself. In Christ, what it is that decides, that which gives rise to decision, is not so much his teachings or his works but his person [*persona*].“<sup>128</sup> Es ist das Persönliche an ihm, seine Persönlichkeit, aus der jenes reine Prinzip der Entscheidung, dieses Vermögen, einen Neuanfang zu instituieren, entspringt. Christus ermöglicht Entscheidung und stellt diese zugleich dar, ohne dass diese seine duale Natur relativieren würde. „Decision is born within that distance, within that duality. It is thus born not despite but because of the conflict that constitutes Christ’s nature, as that opposition’s most proper expression.“<sup>129</sup> Die Entscheidung kann sich nur vor dem Hintergrund eines Konfliktes vollziehen. Christus befindet sich hier zwischen der Entscheidung Gottes, die ursprünglich und absolut ist, und jener des Menschen, welche sich davon ableitet

---

125 I 66.

126 T 3.

127 Dieses Werk ist nicht Teil der zwei von uns behandelten Trilogien Espositos, sondern bildet ein eigenständiges Paradigma in seiner Philosophie. Insofern es sich jedoch ebenfalls mit der Frage der Gemeinschaft und der politischen Theologie befasst, sei uns hier ein thematisch relevanter Abstecher gewährt.

128 CI 19.

129 CI 20.

und fehlerhaft ist, wobei beide als frei zu betrachten sind.<sup>130</sup> Zentral für Guardinis Sichtweise ist, dass die Ablehnung Christi durch die Menschen keine Notwendigkeit darstellte, sondern aus Freiheit erfolgte. Gerade diese Tatsache ist es, die es der Geschichte ermöglicht, zum Schauplatz der Erlösung des Menschen zu werden. „It is the ‘no’ to Christ that inflects history in terms of continual decisions, transforming history into a history of decisions.“<sup>131</sup> Die Geschichte wird von hier an als von individuellen – persönlichen – Entscheidungen getragen und geformt verstanden. Die geballte Entscheidungskraft des Einzelnen, den Jesus exemplarisch darstellt, ist es, an welche die politische Theologie anzuknüpfen sucht. Denn sie bietet eine Rechtfertigung dafür, dass einem Menschen die ganze Macht dessen zukommt, was das wahrscheinlich bedeutsamste Vorrecht der Person ist, nämlich jenes zu entscheiden – und im Falle des Souveräns: für *alle* zu entscheiden. Wenn diese personhafte Entscheidungsmacht erst in der Praxis angewandt wird, ist es gerade ihr a-neutraler Charakter, der ihre charismatische Faszinationskraft verstärkt, wenn nicht vervielfacht.

### III.3 Zur charismatischen Herrschaft bei Max Weber

Diese paradigmatische Ausprägung von Souveränität, die in der Nachahmung des Auratischen der Person Christi besteht, wurde von Max Weber in dessen Schilderung der *charismatischen* Herrschaft in *Wirtschaft und Gesellschaft*<sup>132</sup> näher beschrieben. Diese ist von den drei Formen der Legitimation von politischer Herrschaft Esposito zufolge gewissermaßen die ursprünglichste, da sie der *rationalen*, aber selbst der *traditionellen* Herrschaft, die sie zwar begleitet, ohne sich jedoch vollständig in sie aufzulösen, vorangeht.

Webers Definition des Charisma lautet folgendermaßen:

„ ‚Charisma‘ soll eine als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit heißen, um derentwillen sie als mit übernatürlichen oder übermenschlichen oder mindestens spezifisch außeralltäglichen, nicht jedem andern zugänglichen Kräften oder Eigenschaften oder als gottgesandt oder als vorbildlich und deshalb als ‚Führer‘ gewertet wird.“<sup>133</sup>

Die Definition von charismatischer Herrschaft lautet dementsprechend: „In ihrer genuinen Form ist die charismatische Herrschaft spezifisch *außeralltäglichen* Charakters und stellt eine streng persönlich, an die Charisma-Geltung persönlicher Qualitäten und deren *Bewahrung*,

---

130 Vgl. CI 20.

131 CI 21.

132 Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik, Abteilung 3*, Tübingen: Mohr, 1922.

133 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 140.

geknüpfte soziale Beziehung dar.<sup>134</sup> Sie stellt einen Gegenpol zu jeglicher bürokratisch oder wirtschaftlich verankerter Macht und Herrschaft dar, womit sie den Ausformungen politischer Herrschaft im Zuge der Säkularisierung im Laufe der Moderne zunehmend zuwiderläuft. Ihren Ursprung hat Webers Konzeption der charismatischen Herrschaft bei Rudolph Sohms Untersuchungen zu den Ursprüngen der katholischen Kirche, in denen dieser beschreibt, dass anfänglich die Organisation der Kirche auf dem Charisma Jesu fußte, weshalb (in Espositos Worten) auch heute noch gilt: „[...] [I]n the Church, power can be exercised only in the name of Christ and not on the basis of regulatory apparatus of a legal nature.“<sup>135</sup>

Ebenfalls bedeutsam ist in diesem Kontext die Unterscheidung von Amt und Charisma, die sich in den unterschiedlichen Funktionen des Priesters und des Propheten niederschlagen. Ersterer ist Vertreter einer Institution, seiner Kirche, während der Prophet ausschließlich in seinem Namen spricht. Weber beschreibt Letzteren folgendermaßen: „Wir wollen hier unter einem ‚Propheten‘ verstehen einen rein persönlichen Charismaträger, der kraft seiner Mission eine religiöse Lehre oder einen göttlichen Befehl verkündet.“<sup>136</sup> Seine Kraft schöpft der Prophet aus sich selbst und seiner Mission, weshalb er von einer eigentümlichen, seiner Persönlichkeit entsprechenden Aura umgeben ist. Diese rührt grundsätzlich daher, dass er eine transzendente Dimension in die weltliche einführt, wie Esposito beschreibt:

„What qualifies the charismatic personality – and more specifically the inherent relationship between charisma and person – is its stretching apart between two realities bound together in an asymmetrical relationship. Indeed, its specific role is to transport into this world an otherworldly value that is embodied in one’s own body, as it was for the greatest bearer of charisma, Jesus.“<sup>137</sup>

Jesus wird hier als der Inbegriff der charismatischen Person bezeichnet, die einen Wert in die Welt einführt, der in dieser eine Innovation bedeutet, und daraus seine Wirkmächtigkeit schöpft. Ebendarum stellt die charismatische Persönlichkeit einen wesentlichen Aspekt des Dispositivs dar, in dem Politik und Theologie vereinigt werden. Als Ausnahmeerscheinung steht sie bzw. der Prophet für Erneuerung: „He gives life to the norm but starting from the exception.“<sup>138</sup> Sie ist auch im Kontext von Webers Theorie der zunehmenden Säkularisierung und Entzauberung der Welt von Bedeutung, da sie bei Esposito den theologischen Rest darstellt, ein „element of excess that cuts the process of secularization like an unresolved remain-

---

134 Ebd., S. 142.

135 T 37.

136 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 250.

137 T 38.

138 T 39.



der, destined to reemerge whenever this process tends to dry up the vitality of the political in the abstraction of techno-economic automatisms.“<sup>139</sup> Ebendarum sei sie auch nicht als historisch überkommen von der Hand zu weisen.

Die Relevanz der charismatischen Herrschaft bzw. des Paradigmas der personhaften Souveränität in unserer Zeit soll im Folgenden in Espositos Auseinandersetzung mit Carl Schmitt und Georges Bataille in Bezug auf weitere Aspekte dieses Personhaften erörtert werden.

#### III.4 Die souveräne Entscheidung bei Carl Schmitt

Aus heutiger Perspektive fragt sich, wie die Relevanz von Hobbes' Auffassung von Souveränität einzuordnen ist, da sie sich am Schnittpunkt von Theologie und Politik bewegt,<sup>140</sup> also im Feld der sogenannten politischen Theologie, sprich einer Theologie im Dienste der Politik. Die im Zuge der Neuzeit fortschreitende Säkularisierung müsste sich somit in einem Rückgang dieses politisch-theologischen Dispositivs des Souveräns äußern. Der Säkularisierungsprozess ging Esposito zufolge tatsächlich mit einer sukzessiven Entpersonalisierung der politischen Sphäre, im Zuge welcher Staatssouveränität und göttliche Macht auseinanderdrifteten, einher. „The slippage from the theological to the metaphysical, then to the ethical-humanitarian and the economic is allied with the disappearance of the symbolic mediation between heaven and earth first embodied by the person of Christ and then by that of his vicar in the world.“<sup>141</sup> Dieser Prozess erfährt eine konzeptuelle Bestätigung in der Verschiebung des Gesetzes weg „[...] from the sacred ground of *veritas* to the profane ground of *auctoritas* [...]“<sup>142</sup>, wie sie sich auch bereits bei Hobbes zeigt. Die souveräne Entscheidung ist gegenüber der transzendenten *veritas* vorrangig. Die von Hobbes theoretisierte Vereinigung von Entscheidung und Person in der säkularen Sphäre des Leviathan, dem weltlichen, sterblichen Gott, bedeutet nach Esposito jedoch zugleich die Erschwerung einer unpersönlichen politischen Ordnung.

Carl Schmitt schließt trotz der fortgesetzten Säkularisierung und Hans Kelsens Ansicht, das Ende der politischen Theologie sei bereits eingetreten, an dieser an, da sie ihm unüberwindlich scheint, insofern das aus der nun immanenten Sphäre der Politik vertriebene Transzendente seiner Einschätzung nach stets zurückkehrt.<sup>143</sup> Esposito zufolge vollzieht sich diese

---

139 T 36.

140 Siehe die Bezeichnung „mortal God“.

141 T 40.

142 T 40.

143 Vgl. T 41f.

Rückkehr durch das Dispositiv der Person, welches durch die Figur der „hierarchical unification“<sup>144</sup> gekennzeichnet ist. Dem Souverän kommt die Funktion der Vereinheitlichung zu. Diese erfolgt über die *Entscheidung*, die Esposito ausgehend von der Etymologie des lateinischen „decidere“ bzw. „decaedere“ wörtlich versteht, nämlich als „aussondern“, als „separating the unity of the body politic from what threatens it“<sup>145</sup>. Hier zeigt sich die Nähe der Entscheidung zu Carl Schmitts Auffassung des Ausnahmezustandes, den allein der Souverän ausrufen kann. Diese Entscheidung des Souveräns über den Ausnahmezustand geht mit einer Scheidung einher, bedeute diese auch bloß die Beseitigung der unerwünschten Faktoren des bisherigen Status quo und die Errichtung einer neuen öffentlichen Ordnung. „The primary function of unification in the sovereign person is thus identical with the function of separation.“<sup>146</sup> Die Macht des Souveräns beruht nicht bloß auf seiner Macht zu entscheiden (im herkömmlichen Sinne), sondern auch auf jener zu scheiden und auszuschließen. Diese Möglichkeit des Staates, ausgewählte Mitglieder aus dem Rechtsraum auszuschließen, besteht auch in demokratischen Regierungssystemen. Darum ist laut Esposito auch hier das Paradigma der Person vorherrschend: „It is the concrete expression of the personal character of a people that can make itself equal to itself only to the extent to which it differentiates itself from what is dissimilar to it, both inside and outside its borders.“<sup>147</sup>

Aufgrund dieser bis heute andauernden institutionellen Relevanz des Dispositivs der politischen Theologie merkt Esposito in Bezug auf das Verhältnis der christlichen Religion zum System säkularer Herrschaft insgesamt Folgendes an: „Christianity is the religion of secularization: and therefore *no longer*, but *still*, religion; religion that dialectically separates from itself to preserve itself as such.“<sup>148</sup> Die Weiterentwicklung christlicher Dispositive in der politischen Theologie stellt somit eine Form der Autoimmunisierung des Christentums dar, das, um fortzubestehen, in sein Gegenteil übergeht und von dort auf seine immunisierende Funktion für die Gemeinschaft weiter ausübt.<sup>149</sup>

### III.5 Der Faschismus und das Heilige bei Georges Bataille

In Batailles Studie zum Faschismus, die den Titel „La structure psychologique du fascisme“<sup>150</sup>

144 T 43.

145 T 43.

146 T 43.

147 T 44.

148 I 71.

149 Vgl. I 71f.

150 Vgl. Bataille, Georges: *Oeuvres complètes. Tome I. Premiers Écrits, 1922-1940*, Paris: Gallimard, 1970, S. 339-371.

trägt, treffen sich nach Esposito Webers Analyse der Säkularisierung und damit einhergehenden Entzauberung der Welt und Schmitts Annahme der unvermeidlichen Wiederkehr des Transzendenten innerhalb des Säkularisierten. Er analysiert dies anhand des Gegensatzes zwischen dem „Homogenen“ und dem „Heterogenen“, der dem zwischen dem Profanen und dem Heiligen ähnelt. Das Homogene steht für das Kommensurable und Austauschbare, während das Heterogene die aus dem Homogenen ausgeschlossene Dimension darstellt, die auch das Exzessive und Gewaltsame der Sphäre des Heiligen umfasst. Das Heterogene bzw. Heilige unterteilt Bataille wiederum in einen reinen und einen unreinen Teil.

Die Geschichte des Abendlandes ist Bataille zufolge durch die stete Vereinnahmung des Heterogenen durch das Homogene gekennzeichnet, welche Esposito als einschließenden Ausschluss bezeichnet.<sup>151</sup> Der Verlust des Heiligen ist mit Bataille im Christentum selbst angelegt: Zwar wird mit der Kreuzigung eine tragische Opferzeremonie gefeiert, zugleich wird die Grausamkeit dessen in der Wiederauferstehung überschrieben, womit sich eine Verschiebung vom unreinen zum reinen Heiligen vollzieht, die Bataille als Verschiebung vom Heterogenen zum Homogenen versteht, insofern das reine Heilige vom Homogenen einnehmbar ist. Anstatt individuelle Grenzen niederzureißen und alle Gläubigen zu vereinen, was vereinfacht gesagt der Funktionsweise heidnischer Rituale entspricht, führt das christliche Heilige Diskontinuität über die Differenzierung individueller Schicksale ein – in Batailles Augen ein Desakralisierungsprozess.<sup>152</sup> Dieser setzt sich innerhalb der weltlichen Macht fort, wo die Säkularisierung der bürgerlichen Gesellschaft im Laufe der Moderne zu einem Souveränitätsverständnis ohne eigentlich transzendent-religiöse Dimension führt, da das reine Heilige bereits ins Homogene aufgesogen wurde.<sup>153</sup>

Den Grund für die unvermeidliche Wiederkehr des Politisch-Theologischen führt Bataille auf die sukzessive Verdrängung der theologischen Dimension des Politischen und ergo der Souveränität durch den Geist des Kapitalismus und den damit verbundenen Individualismus zurück, der in einer „mass homogenization of democracies“<sup>154</sup> mündet. Dieser Umstand „[...] makes democracies vulnerable to a forced return of political theology as a violent surrogate of the absent sovereignty“<sup>155</sup>, deren aggressivste Ausformung der Faschismus ist. Dieser führt das Heterogene wieder ein, bloß ist dieses in zwei Zonen gespalten, die reine und die unreine,

---

151 Vgl. T 45.

152 Vgl. T 45f.

153 Vgl. T 46.

154 T 47.

155 T 47.

wobei erstere den faschistischen Anführer umgibt, denn hierin zeigt sich abermals der „constitutive link between sovereignty and charismatic personal power“<sup>156</sup>. Der ausgeschlossene Teil des Heterogenen wird nicht, wie in anderen Kontexten, als heilig angesehen, sondern als unreiner Rest gewaltsam abgelehnt. Der faschistische Führer gilt zwar als heilig und gehört somit dem Heterogenen an, doch wird er zum Souverän und somit vonseiten des Staatlich-Homogenen integrierbar, indem er den anderen (unreinen) Aspekt des Heterogenen unterwerfen kann bzw. durch Ablehnung ausgrenzt. „This superiority derives from the personal nature of their [the fascist leaders’] power, just as this personal nature is linked to the exclusion of the impure elements that threaten to contaminate their power.“<sup>157</sup> Das unreine Heilige stellt eine Bedrohung für den Führer dar, insofern es als Heterogenes gleichen Ursprungs ist wie er. Somit kommt hier derselbe Mechanismus eines ausschließenden Einschlusses zum Tragen, den sonst das Homogene in Bezug auf das Heterogene vollzieht. Entscheidend ist dafür jedoch das unverzichtbare persönliche Element, das der faschistische Anführer einbringt, der beispielsweise im Nationalsozialismus die „mystical idea of race“<sup>158</sup> zu inkarnieren schien. „The chief incarnates in his own person the transcendent principle brought to the point of incandescence of a divine force that, in addition to passion, demands a sort of ecstasy from the followers.“<sup>159</sup> Zwar ist der Faschismus durch eine Verbindung des Militärischen und des Religiösen gekennzeichnet, doch dominiert Letzteres gegenüber Ersterem. Träger dieser religiösen Dimension ist die Persönlichkeit des faschistischen Führers selbst, die aufgrund ihres personalen Charakters zwei Mächte (das reine, zum Homogenen gewordene Heterogene und das unreine Heterogene) impliziert „[...] that cannot be assimilated, except in the form of mutual oppression“<sup>160</sup>. Diese Ausführungen haben einerseits die zeitgeschichtliche Relevanz der Diskussion des politisch-theologischen Dispositivs der Souveränität und andererseits dessen Auftreten im Zusammenschluss mit dem Element des Persönlichen gezeigt. Wir wollen nun darstellen, wie sich die persönliche, dezisionistische Dimension der Souveränität in ihrer Rückkoppelung auf das Recht bzw. Gesetz in deren gewaltsamer, weil willkürlicher Setzung äußert.

### III.6 Der Nexus von Gesetz und Gewalt bei Walter Benjamin

Die Souveränität, die Hobbes’ Paradigma zufolge überhaupt erst so etwas wie Gesetzlichkeit

---

156 T 47.

157 T 48.

158 T 48.

159 T 50.

160 T 50.

einführt, steht in einem engen wechselseitigen Begründungsverhältnis mit ebendiesem Gesetz: „Sovereignty can be seen as a creation of law, that is, as its non-legal origin, and law as *a posteriori* legitimation of the illegality that constituted it: law of exception.“<sup>161</sup> Esposito scheint an dieser Stelle das Verhältnis von Souveränität und Gesetz gemäß dem von Carl Schmitt beschriebenen Ausnahmezustand zu verstehen. Bei Schmitt heißt es:

„Im Ausnahmefall suspendiert der Staat das Recht, kraft eines Selbsterhaltungsrechtes [...]. Die zwei Elemente des Begriffes ‚Rechts-Ordnung‘ treten hier einander gegenüber und beweisen ihre begriffliche Selbständigkeit. So wie im Normalfall das selbständige Moment der Entscheidung auf ein Minimum zurückgedrängt werden kann, wird im Ausnahmefall die Norm vernichtet.“<sup>162</sup>

Der Souverän hat somit die Möglichkeit, das Recht (temporär) aufzuheben. Gleichzeitig bildet der Ausnahmefall selbst keine Ausnahme, sondern: „Der Ausnahmefall offenbart das Wesen der staatlichen Autorität am klarsten. Hier sondert sich die Entscheidung von der Rechtsnorm, und (um es paradox zu formulieren) die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.“<sup>163</sup> Das Recht kann sich nicht selbst begründen, es ist dazu auf eine nicht-rechtliche (soveräne) Setzung angewiesen, die es nur im Nachhinein legitimieren kann. Dadurch bewegt es sich im Umkreis der Gewalt, was Esposito mit Rückgriff auf Walter Benjamins Aufsatz „Zur Kritik der Gewalt“<sup>164</sup> beschreibt. Indem jede Form von Gewalt von Benjamin als „entweder rechtsetzend oder rechtserhaltend“<sup>165</sup> definiert wurde, weist dieser auf die konstitutive Funktion von Gewalt für das Recht bzw. Gesetz und somit auch für Souveränität überhaupt hin. In diesem Zusammenhang lassen sich drei Stadien unterscheiden: zuerst die Begründung des Gesetzes über einen gewaltsamen Akt, der selbst keine gesetzmäßige Legitimierung für sich beanspruchen kann; dann der Ausschluss jeder ihm äußerlichen Form von Gewalt; schließlich die Aufrechterhaltung dieses Ausschlusses mittels weiterer Gewalt.<sup>166</sup> In Espositos Augen ist das Gesetz somit „violence against violence in order to control violence“<sup>167</sup>. Es ist nicht die fremde Gewalt als solche die das Gesetz bedroht, sondern „ihr bloßes Dasein außerhalb des Rechts“<sup>168</sup>, in anderen Worten: dass sie im Verhältnis zum Gesetz ein Außen darstellt. Das Gesetz ist das, was sich diesem Außen in seinen unterschiedli-

---

161 I 71.

162 Schmitt, *Politische Theologie*, S. 19.

163 Ebd., S. 20.

164 Vgl. Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften Band II/1*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Herrmann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991, S. 179 bis 203.

165 Ebd., S. 190.

166 I 29.

167 I 29.

168 Benjamin, *Gesammelte Schriften*, S. 183.

chen Formen entgegenstellt: „Something is a law if it is able to prevent any event that can possibly take place, any accident that can go beyond it.“<sup>169</sup> Es immunisiert sich und zugleich die Gesellschaft, der es entstammt, gegen das, was sich seiner Kontrolle entzieht, indem es durch seine topologische Stellung oder sein zeitlich noch nicht erfolgtes Auftreten ein Außen bildet. All jene möglichen Fälle vorwegzunehmen vermag das Gesetz laut Esposito nur, indem es das Leben, die Kategorie, auf die sich das Gesetz im Speziellen bezieht, pauschal als schuldig versteht.<sup>170</sup> „Life is not judged because it is guilty; life is made guilty so that it can be judged—and condemned.“<sup>171</sup> Das Gesetz muss das Leben zu seinem eigenen Schutz präventiv verurteilen. Im Zuge dessen wird von seiner Form abstrahiert, womit es auf die Materialität von „bloßem Leben“<sup>172</sup> reduziert wird. Der Preis dieses Schutzes ist das partielle Opfer der Lebenden, denn erst die Einbindung des Todes, seines gegenteiligen Prinzips, ermöglicht es dem Leben, sich zu immunisieren.<sup>173</sup> „Life is preserved by its proximity to death, with death settled on the horizon of life.“<sup>174</sup>

In diesem Abschnitt zum Zusammenhang von Souveränität und Person zeigte sich die Verflochtenheit dieser beiden Begriffe. Einerseits ist der Souverän bei Hobbes die Instanz, die Personenstatus überhaupt erst verleiht, aber ihren Untertanen auch nehmen kann. Andererseits beruht Souveränität in ihrer Instituierung und Funktionsweise auf ihrer personhaften, charismatischen Dimension, die sich in ihrer Entscheidungsmacht äußert. Umgekehrt ist es auch jene Teilhabe an der Dimension personhafter Entscheidungsmacht, die dem Souverän seine Aura verleiht. Dieses dezisionistische Element lässt sich bis zum Ursprung des Gesetzes, das laut Benjamin stets einer willkürlichen Setzung entspring zurückverfolgen. Derselbe Gestus der willkürlichen Vereinnahmung bildet die Grundlage des Besitzes im römischen Recht, wie wir im einführenden Abschnitt zur Immunisierung und den von Esposito identifizierten grundsätzlichen Immunisierungsmechanismen diskutiert haben. Im folgenden Teil möchten wir darstellen, inwiefern die Kategorie der Person selbst verschiedene Ausprägungen eines immunologischen Dispositivs begründet, die auf der immunitären Neutralisierung des Körpers beruht, die eine Spaltung der Menschen in Personen und nicht-Personen zur Folge hat. Diese unterschiedlichen Ausprägungen des Dispositivs der Person wird es zu analysieren gelten, was es uns ermöglichen soll, anschließend im letzten Abschnitt dieser Arbeit über die

---

169 I 31.

170 Vgl. I 32.

171 I 32.

172 Vgl. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, S. 199.

173 Vgl. I 33.

174 I 34.

Verbindung der Begriffe des Unpersönlichen und der von Esposito skizzierten alternativen Auffassung des Körpers den Begriff einer affirmativen Biopolitik entwickeln zu können.

#### IV. Das Dispositiv der Person und seine immunitäre Neutralisierung des Körpers

Esposito beginnt sein Werk *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal* mit der Feststellung, dass die Kategorie der Person bislang komplett unhinterfragt geblieben ist.<sup>175</sup> Er stellt zu Beginn seiner Untersuchung dar, welche Funktion dieses Konzept in der gegenwärtigen politischen Philosophie erfüllt. Grundsätzlich ist Personenstatus Voraussetzung für den Erhalt bzw. den Zuspruch bestimmter Rechte, welche jemanden zum Rechtssubjekt machen. Es ist mitunter die Basis für die Forderung, jeder Mensch möge das Recht haben, Rechte zu haben, welche auch dem Grundgedanken der Menschenrechte inhärent ist.<sup>176</sup> Dies bedeutet Folgendes:

„What we have here is the increasingly widespread idea that the category of person has the conceptual (and therefore, sooner or later, also practical) function of bridging the still dramatically gaping chasm between the concept of human being and that of citizen, set out so starkly by Hannah Arendt at the close of the Second World War.“<sup>177</sup>

Dem italienischen Philosophen zufolge scheint der Begriff dem heutigen Diskurs der einzige zu sein, der es vermag, eine Brücke zwischen dem Faktum des menschlichen Lebens und seinem (es ein- oder ausschließenden) legalen Rahmen zu schlagen. Somit gilt, dass „[...] only a life that can provide the credentials of personhood can be considered sacred or qualitatively significant.“<sup>178</sup>

Espositos Begründung seiner Kritik am Begriff der Person setzt an der Frage nach dem Grund für das Auseinanderklaffen zwischen der Theorie und der praktischen Berücksichtigung der Menschenrechte in unserer heutigen Welt mit ihren Hungernöten, Kriegen und Epidemien an.<sup>179</sup> Er behauptet, dass das Scheitern der Menschenrechte nicht trotz, sondern gerade aufgrund der Berufung auf das Konzept der Person im Gange ist.<sup>180</sup> Der Begriff der Person ist in seinen Augen nicht wohlwollend humanistisch oder bloß neutral, im Gegenteil. Nach Esposito definiert sich das von ihm untersuchte „Dispositiv der Person“ über „[...] the assumed, continuously recurring separation between person as an artificial entity and the human as a natural

---

175 Vgl. Esposito, Roberto: *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2012, S. 1f.

176 Vgl. TP 3.

177 TP 3.

178 TP 2.

179 Vgl. TP 4.

180 Vgl. TP 5.



being, whom the status of person may or may not befit.<sup>181</sup> *Persona* (wie auch das griechische Analogon *prosopon*) bezeichnet die Maske, die Schauspieler im antiken Theater trugen und die es ihnen erlaubte, die jeweiligen Charaktere zu spielen. In weiterer Folge bezeichnete dieser Begriff auch die jeweilige soziale Rolle, die einem jeden zukommt, womit der Begriff der Person keineswegs mit jenem des Menschen in eins fiel.<sup>182</sup> Dies führte eine Kluft zwischen dem Faktum, ein Mensch zu sein, und dem rechtlichen Status einer Person, der nicht jedem a priori zuerkannt wurde, ein. Eine ähnliche Spaltung beinhaltet auch das christliche Verständnis der Person, welches nicht zwischen Faktum und Rechtsstatus bestand, sondern in der Trennung zwischen Körper und Seele, wobei Letztere Trägerin des „Personenhaften“ ist.<sup>183</sup> Wie wir eingangs angemerkt haben, findet sich dieselbe Ambivalenz auch in Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon logon echon*, die ihn (und implizit die Menschheit insgesamt) in einen vernünftigen und einen tierischen Teil auftrennt. Dieselbe Struktur repliziert sich in der modernen Philosophie in der cartesianischen Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa*, die abermals dem geistigen Prinzip die Vorrangigkeit zuschreibt. Im Kontext unserer Untersuchung ist die Spaltung „innerhalb“ des Individuums bzw. seines Selbstverständnisses zentral, die in beiden Modellen, wenn auch auf unterschiedliche Weise, vorkommt, da sie bei Esposito die Basis einer möglichen Personalisierung bzw. Depersonalisierung, sprich die Möglichkeit einem Individuum Personenstatus zu- bzw. abzuerkennen, darstellt. Denn gemäß dem römischen Recht *war* man keine Person, sondern man „*hatte*“ Person. Man konnte diesen Status erwerben, genauso aber auch verlieren.<sup>184</sup>

Der Begriff der Person ist somit an sich problematisch, da er beispielsweise im antiken Rom bereits dazu dient, zwischen (Rechts-)Personen und bloßen Menschen zu unterscheiden, sprich dazu, einen Teil der Menschheit dem anderen zu unterstellen. Darum spricht Esposito auch von der „immunitary machine of the person“<sup>185</sup>, ohne jedoch explizit auszuführen, was darunter zu verstehen ist. In unseren Augen fußt der Immunisierungsmechanismus des Personenbegriffs auf seinem Verhältnis zum Körper, insofern dieser in diesem Zusammenhang stets objektiviert oder sonst wie funktionalisiert, sprich in seiner Eigenständigkeit verkannt wird.

Wir möchten mit der Rekonstruktion des „Dispositivs“ der Person, das Esposito über seine

---

181 TP 9.

182 PT 5.

183 Vgl. PT 5f.

184 Vgl. PT 30.

185 TP 16.

performative Rolle und sozialhistorische Wirkmächtigkeit definiert,<sup>186</sup> beim römischen Recht beginnen, das in *Third Person* und *Two* skizziert und in *Persons and Things* detailliert dargestellt wird. In diesem Kontext wird sich der Besitz als entscheidende rechtliche Kategorie herausstellen, die das Selbstverhältnis der Person zu sich und zu den ihr zugehörigen Dingen, seien dies materielle Gegenstände oder ihr zur Verfügung stehende Menschen, prägt. Anschließend möchten wir uns den Ausführungen Espositos zur Entwicklung des Diskurses der Person im 19. und 20. Jahrhundert anhand von dessen Beeinflussung durch die Erkenntnisse anderer wissenschaftlichen Disziplinen, allen voran die Biologie, zuwenden. Dabei möchten wir uns mit ihm entlang jener Diskurse arbeiten, die sich der Macht des Todes über das Leben widmen und so zu den verschiedenen Theorien des Schutzes des Lebens vor seinem Verfall führen, die in die immunologischen Projekte der diversen Ausformulierungen der Rassentheorie münden.

#### IV.1 Die Person im römischen Recht

##### *IV.1.a Besitz im römischen Recht*

Roberto Espositos Auseinandersetzung beginnt nicht, wie man es für ein philosophisches Werk vielleicht erwarten würde, mit einer philosophiegeschichtlichen Rekonstruktion des Personenbegriffs, sondern setzt beim römischen Recht an. Anhaltspunkt ist für ihn Gaius' *Institutes*, worin fundamentale Rechtsverhältnisse dargestellt werden. Die drei grundlegenden Kategorien sind bei Gaius Personen, Handlungen und Dinge.<sup>187</sup> „Every entity the law deals with, if not an action, is either a person or a thing, according to a simple, clear distinction – a thing is a non-person and a person is a non-thing.“<sup>188</sup> Personen und Dinge schließen sich somit gegenseitig aus, beruhen jedoch zugleich definitorisch aufeinander: Person ist jemand, der Dinge besitzt, während ein Ding darin besteht, dass es von einer Person besessen wird. Nebst dem bloßen Besitzverhältnis besteht ein Verhältnis instrumenteller Herrschaft der Person über das Ding. In Espositos Worten, der ein Gedicht Borges' zitiert: „But in general things are considered to be ‘slaves who never say a word,’ at the service of persons. They literally take the place of servants.“<sup>189</sup> Mehr noch als bloße Instrumente haben Dinge den Zweck, der Person zu *dienen*. Wenn einem Ding die Funktion zukommt, zu dienen, folgt daraus, dass eine dienende

---

186 Vgl. TP 9.

187 „Omne autem ius quo utimur vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones.“ in: Gaius: *Institutes*.

Texte établi et traduit par Julien Reinach, Paris: Les Belles Lettres, 1950, S. 2.

188 PT 17.

189 PT 17.

Person einem Ding assimiliert wird.

Laut Esposito werden „Güter“ nicht über ihren intrinsischen Wert definiert, sondern darüber, dass sie Besitz sind, woraus er schließt: „This testifies to the absolute primacy of having over being that has characterized our culture for some time now: a thing is not first and foremost what it is but rather what someone has.“<sup>190</sup> Weiters hebt er die Funktion der menschlichen Hand hervor: „The hand that grasps and holds is one of the distinguishing features of the human species.“<sup>191</sup> Die Geste des Besitzergreifens scheint somit in die menschliche Anatomie eingeschrieben und ist Esposito zufolge weit ursprünglicher als die Tätigkeit des manuellen Herstellens.<sup>192</sup> Auch war Besitzerwerb bzw. -anhäufung über lange Zeit hinweg und im Speziellen im antiken Rom eines der primären Kriegsmotive.<sup>193</sup> Besitz ist somit nicht neutral, sondern: „At its origin, property always refers to a prior appropriation. In its primordial form, property is neither transmitted nor inherited: it is seized.“<sup>194</sup> Das Recht hatte hier bloß die Funktion, Eigentum jenem zu garantieren, der es innehatte, wobei gleichgültig war, wie er es erworben hatte. Raub war kein Vergehen, da Raub als der Ursprung von Besitz galt. „The first owner was identical to the first occupier, just as a wild animal belonged to whoever first sighted it. With respect to this initial act, the role of the ius was nothing more than a guarantee.“<sup>195</sup> Das römische Recht funktioniert hier anders als heutzutage, insofern es patrimonial ist. Es gilt, dass „[...] it is not the legal title that makes someone the owner of a good, but its effective ownership.“<sup>196</sup> Das Verhältnis des Besitzenden zu seinem Besitz ist absolut und nicht über andere Subjekte bzw. die Gesellschaft als Raum, in dem eine bestimmte Rechtslage zu respektieren ist, vermittelt. Die dem zugrunde liegende Vorstellung ist jene eines *res nullius*, sprich eines Dings, das in der Natur vorgefunden wird, niemandem gehört und darum genommen und somit angeeignet wird. Diese Konzeption des Akts des Besitzergreifens bildet die Grundlage jeder weiteren Form von Besitz, sei er erkaufte, geerbt oder geschenkt worden. Es genügt etwas zu nehmen, damit es einem gehört, und genau dies garantiert das römische Recht.

#### *IV.1.b Besitz über das Ding hinaus*

---

190 PT 18.

191 PT 18f.

192 Vgl. PT 19.

193 Vgl. PT 21.

194 PT 21.

195 PT 23.

196 PT 23.

Besitz beschränkt sich im antiken Rom jedoch nicht auf Dinge, sondern umfasst auch Menschen. Person ist jemand, der besitzt. Jene, die nichts besitzen, sind somit gezwungen, sich zum Besitz jener Personen zu machen, um zu überleben, womit sie in den Bereich der Dinge fallen. Zu Beginn seiner *summa divisio* stellt Gaius fest, dass es zwei Kategorien von Personen gibt, einerseits Freie, andererseits Sklaven.<sup>197</sup> Sklaven zählten somit auch zur Klasse der Personen, obwohl sie keine der personenhaften Eigenschaften oder Privilegien auszeichneten. Dies ist gemäß Esposito insofern merkwürdig, als keine Notwendigkeit bestand, die Sklaven in die Kategorie der Personen zu inkludieren, da die Klasse der Menschen dafür ausreichend gewesen wäre. Er erklärt dies damit, dass im römischen Recht eine positive Kategorie nie an sich, sondern im Gegensatz zu einer anderen definiert wird. Somit ist der Sklave als das Negativ der Kategorie der Person in diese inkludiert, doch auf der Ebene qualitativer Zuschreibungen ausgeschlossen.<sup>198</sup> Auf dieser Fähigkeit des Personenbegriffs, sich und sein Gegenteil beinhalten zu können, beruht die Bedeutung und die Problematik des Dispositivs der Person für Esposito, durch welches die Menschheit von sich selbst getrennt wird.<sup>199</sup>

Was sich hier zeigt, ist, dass die Sklaverei einen Zwischenraum zwischen Person und Ding eröffnet: „As Gaius remarks regarding the *summa divisio*, in Rome people were divided into free men and slaves, who thus had a dual status – as persons, to which they belonged on the abstract plane of denominations, and as things, into which they were in actuality assimilated.“<sup>200</sup> Sklaven sind faktisch Menschen und begrifflich gesehene Personen, aber sozial und funktional gesehene Dinge. „Just as the person of Christ has a dual nature, divine and human, similarly the slave is a *Doppelnatur*, both human being and thing [...].“<sup>201</sup> Er darf nichts besitzen, dafür jedoch seinen Herrn vertreten und sogar dessen Hab und Gut verwalten. Wenn er von jemand anderem als seinem Herrn umgebracht wird, darf dieser entscheiden, ob der Täter wegen Sachschaden oder Mord angeklagt wird.<sup>202</sup>

Dieser Status betrifft jedoch nicht nur Sklaven, sondern auch Ehefrauen, Kinder und zahlungsunfähige Schuldner. Der römische *pater familias* hatte im Rahmen seines Familienkreises eine unbegrenzte Form der Macht *vitae ac necis* (über Leben und Tod), sprich jene Form der Macht, die eigentlich einem Souverän zugesprochen wird, welche sich in seinem

---

197 „Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi.“ in: Gaius, *Institutes*, S. 2.

198 Vgl. T 90.

199 Vgl. TP 76.

200 PT 26.

201 T 91.

202 Vgl. T 91.

Fall im Recht äußerte, seine Kinder bis zu deren dritten Lebensjahr ohne Angabe von Gründen umzubringen. Dies wurde beispielsweise ausgenutzt, wenn ein Kind eine körperliche Behinderung hatte.<sup>203</sup> Sie sind *alieni iuris*, was bedeutet, dass sie im Unterschied zum *pater familias*, der als Einziger *sui iuris* (autonom) ist, nicht über sich selbst verfügen.<sup>204</sup> Dies führt zur Entwicklung einer Art kontinuierlichem Spektrum zwischen Personen und Dingen. Es ist so,

„[...] as if by way of a sort of proportional inversion, the personalization of some invariably corresponds to the depersonalization of others who are subjugated to them. The more human beings that an individual manages to place on the sloping plane of the thing, the more solidly he or she acquires the title of person.“<sup>205</sup>

Es scheint so, als müssten einige besitzend sein und anderen unterjochen, um selbst überhaupt Personenstatus genießen zu können. Dies kündigt Esposito bereits in seiner Einleitung zu *Persons and Things* an: „In ancient Rome a person was someone who, among other things, owned human beings who were also thrust into the realm of things. This was the case not only for slaves, but also, to varying degrees, for all individuals who were *alieni iuris*, not masters of themselves.“<sup>206</sup> Hieraus tritt deutlich hervor, dass der Begriff *persona* keinen neutralen Status – sofern dergleichen denkbar ist –, sondern eine auf einem rechtlichen Privileg fußende Machtposition bezeichnet. Diese Macht reicht so weit, dass der Gläubiger eines zahlungsunfähigen Schuldners im Falle seines Todes dessen Leiche behalten und somit die sittengemäße Bestattung verhindern kann. Stattdessen darf er mit der Leiche verfahren, wie ihm beliebt, da der verdinglichte<sup>207</sup> Körper die Schulden ersetzt.<sup>208</sup> Analog dem Ding untersteht der sich im Besitz eines anderen befindende Körper dessen *ius intendi ed abutendi*, sprich dessen Recht, ihn zu benutzen und zu missbrauchen.<sup>209</sup> Rechtlich war es im antiken Rom zwar untersagt, den eigenen Körper zu verkaufen, realiter verhielt es sich jedoch so, dass über die Verdinglichung ihres Körpers Menschen entpersonalisiert<sup>210</sup> wurden. Die Bedeutung dieses Umstands besteht hierin: „[...] [I]n ancient Rome nobody stayed a person for their whole life, from birth

---

203 Vgl. TP 80.

204 Vgl. TP 77.

205 PT 27.

206 PT 6.

207 Wir verwenden den Begriff „Verdinglichung“ und seine Abwandlungen als gleichbedeutend mit jenem der Reifizierung, sprich der Herabsetzung eines Menschen zu einem Ding. Die Bedeutung des Begriffes der „Verdinglichung“ im Kontext der marxistischen Theorie kann hier nicht diskutiert werden.

208 PT 27.

209 PT 28.

210 Das Deutsche kennt diesen Ausdruck nicht, weshalb wir ihn hier als Neologismus in Anlehnung an das Verb „entmenschlichen“ einführen möchten.

to death – everybody, for at least some period of time, passed through a condition not far removed from that of a possessed thing.<sup>211</sup> Jeder war also im Laufe seines Lebens von Entpersonalisierung betroffen. Denn Person war man im antiken Rom – im Unterschied zu unserem heutigen Sprachgebrauch – nicht, man „hatte“ Personenstatus (*personam habere*).<sup>212</sup> Man konnte diesen Status somit erwerben oder, im Gegenteil, verlieren, in keinem Fall jedoch fiel er mit „the living body in which it inhered“<sup>213</sup> in eins. Freiheit war daher vorübergehend und kein Grundrecht. Daraus folgert Esposito: „That is why, unlike what is commonly assumed, the paradigm of person produced not a union but a separation. It separated not only some from others on the basis of particular social roles, but also the individual from its own biological entity.“<sup>214</sup> Der dem Paradigma der Person eingeschriebene Bruch betrifft daher nicht nur die menschliche Gesellschaft insgesamt, insofern manche als Personen gelten und andere nicht, sondern auch das Individuum an sich, dessen Personenstatus ihm selbst entzogen ist. Wie Esposito resigniert schreibt: „[...] [T]he dispositif of the person appears to be an artificial screen that separates human beings from their rights, a confirmation that something like ‘human rights’ is impossible.“<sup>215</sup>

Festzuhalten ist, dass eine „Person“ im antiken Kontext, aus dem uns dieser Begriff vererbt wurde, eine ambivalente Stellung einnimmt: Einerseits ist ihr Status einer, der Macht in der Form von Besitz von Dingen und zu Dingen degradierten Menschen impliziert bzw. fördert, andererseits kann dieser Status sowohl erworben als auch verloren werden, weshalb er außerhalb der Reichweite des ihn Genießenden verbleibt. Er verleiht Privilegien und somit eine Art Souveränität, doch bleibt die Souveränität über ihren Personenstatus den Rechtspersonen entzogen, weshalb sie ihnen auch zum Verhängnis werden kann, beispielsweise im Falle einer Verschuldung. In beiden Fällen steht eine Form von Souveränität auf dem Spiel: entweder hat man sie inne oder man ist ihr ausgeliefert. Die Souveränität der Person ist eng mit Besitz verstrickt, denn sie ermöglicht den Besitz von Dingen und Menschen, gleichzeitig ist sie an den Besitz des Personenstatus rückgebunden, womit die Person im Nexus von Souveränität und Besitz steht. Den Bezugspunkt jener Souveränität bildet in jedem Fall der Körper des verdinglichten Menschen, der ein Sklave oder in anderer Form Teil der *summa divisio* sein kann, die von Ding bis Person sämtliche Abstufungen an unfreien Menschen umfasst.

---

211 PT 29.

212 PT 30.

213 T 7.

214 PT 30.

215 TP 83.

## IV.2 Die Person im Kontext des Christentums: Der zu dominierende Körper

### *IV.2.a Die zwei Naturen Christi und der Körper bei Tertullian*

Eine weitere Matrix des modernen Personenbegriffs bildet nach Esposito das Christentum. Wo im römischen Kontext die Menschheit insgesamt hierarchisiert wird und eine funktionale Unterscheidung zwischen Mensch und Person besteht, führt das Christentum eine ontologische Spaltung innerhalb der zwei das Individuum konstituierenden Substanzen.

„Unlike what happened in Rome, it is true in principle that Christianity viewed all individuals as persons, made in the image and likeness of their creator. But they are considered as such precisely because they are divided into two natures, one spiritual and the other corporeal, with the latter subordinated to the former.“<sup>216</sup>

In *Two* wendet sich Esposito zuerst Tertullian als bedeutendem frühchristlichen Theoretiker zu, da dieser den Begriff „persona“ in die christliche Theologie einführt. Laut Esposito hat dieser Begriff bei Tertullian Konnotationen, die uns auch heute noch bekannt sind, nämlich einerseits jene einer Person aus einer Narration, zugleich jene einer grammatikalischen Person und andererseits die eines menschlichen Individuums.<sup>217</sup> Von Tertullian stammen zwei bedeutende Formulierungen: jene zur Beschreibung der Trinität, *una substantia, tres personae*,<sup>218</sup> und jene zur Natur Christi, *una persona, duae substantiae*.<sup>219</sup> In seiner Konzeption der Trinität sind jedoch Esposito zufolge die drei Personen ungleich gewichtet. Zum einen scheint der Heilige Geist als dritte Person den anderen beiden nachgereiht, zum anderen lässt sich eine Hierarchie zwischen Gottvater und Gottessohn ausmachen.<sup>220</sup> Laut Esposito geht es Tertullian darum, mithilfe der Begrifflichkeit der Person ebenjenes Verhältnis von Vater und Sohn zu bestimmen und dabei sowohl den gnostischen Bi- bzw. Ditheismus, in welchem es zwei göttliche Entitäten gibt, wie auch den Monarchismus oder Modalismus, der die göttliche Dualität als Modus der einen Gottheit erklärt, zu vermeiden. Um eine Gleichsetzung von Vater und Sohn zu umgehen, verlegt er die Unterscheidung zwischen den zwei Personen in die Figur

---

216 PT 35.

217 Vgl. T 83f.

218 Eine andere Variante dieser Formulierung lautet *una essentia, tres substantiae*, wobei „substantia“ und „persona“ hier Übersetzungen der griechischen „hypostasis“ darstellen. Letztlich setzte sich jedoch Tertullians Formulierung durch. Vgl. Dorer, Doris: *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung des Trinitätsdogmas*, Diplomarbeit, Universität Wien, 2012, S. 48.

219 Vgl. ebd., S. 83. Siehe auch: Tertullianus, Quintus Septimius Florens: *Adversus Praxean*. Herausgegeben von E. Kroymann, Freiburg: Mohr, 1907.

220 Vgl. T 84.

Christi hinein, der nun als eine Person zwei Prinzipien in sich vereint, eine menschliche und eine göttliche Natur.<sup>221</sup> Da er vom Vater generiert wird, ist er von diesem abhängig und ihm insofern inhärent, als er sich nie vollständig von ihm abtrennt und somit ein ihm untergeordneter Teil von ihm bleibt. Daher spricht Esposito auch von einer „subordination-inherency“<sup>222</sup> als der Struktur jenes monotheistisch-trinitarischen Dispositivs, in welcher der Sohn zu einer Art Instrument des Vaters wird. Hierin liegt der strukturelle Ursprung jenes Dispositivs, das die politische Theologie im Kern auszeichnen wird. Christus befindet sich anknüpfend an Esposito genau an der Schnittstelle zwischen jenem innertrinitarischen Verhältnis und dem Verhältnis der Trinität zur Schöpfung:

„On one hand, Christ appears to subjugate the world to his own majesty, but on the other hand he subjugates himself to God, who temporarily entrusts this lordship to him before laying claim to it for Himself. [...] The Second person – from which the human is generated – is therefore a subject that can subjugate others only if it subjugates itself to the one who gave it this prerogative, until the latter reabsorbs it inside himself.“<sup>223</sup>

Die zwei Naturen Christi, die sich in seiner mal majestätischen, mal untergebenen Position widerspiegeln, bleiben in ihm Esposito zufolge unvermischt. Das Dispositiv der Person hält sie zwar zusammen, doch als getrennte und wird somit zum Schauplatz einer Scheidung.<sup>224</sup> Der göttlichen Natur entspricht hier der Geist oder die Seele, der menschlichen das Fleisch oder der Körper, wobei Zweitere Ersterer unterstellt ist und im Unterschied zu ihr nicht „*ad opera et signa*“, sondern „*ad mortem*“ geweiht ist.<sup>225</sup>

#### *IV.2.b Gottesstaat und Körper bei Augustinus*

In weiterer Folge bezieht sich Esposito auf Augustinus, der wie die Lehre der Souveränität der Seele über den Körper zementiert. Der Körper repräsentiert als Ursprung und Schauplatz des Sündenfalls den animalischen Teil des Menschen, der in seiner ausgedehnten Materialität keinen Zugang zum Göttlichen hat, der allein der Seele als geistiges Prinzip vorbehalten bleibt. Der Körper ist der Seele notwendig, doch als etwas, das sie gebrauchen kann.<sup>226</sup> Darum macht Augustinus in seinem 137. Brief eine „[...] sort of formal analogy between the use that God

---

221 Vgl. T 85.

222 T 87.

223 T 87f.

224 Vgl. T 88.

225 Vgl. T 89.

226 Vgl. T 95.



makes of man in the person of Christ and the use that the soul makes of the body in humans<sup>227</sup>.

Der Unterschied zwischen der Inkarnation Christi und der Verbindung von Seele und Körper im Menschen besteht jedoch hierin, dass in Jesus Christus drei Elemente, nämlich Gott, Seele und Fleisch, verbunden sind, wo es im Menschen nur zwei sind.

Auch betrifft die Gottesebenbildlichkeit des Menschen laut Augustinus nur dessen Geist und nicht den Körper.<sup>228</sup> Dies bedeutet, dass „[...] only by fully dominating one’s body can the soul resolutely obey God“<sup>229</sup>. Diese Abstimmung von Körper und Seele ist es nämlich, die *De Civitate Dei* zufolge seit dem Sündenfall nicht mehr auf natürliche Weise gegeben ist, sondern vom Menschen bewusst und mühevoll wiederhergestellt werden muss. Das Fleisch ist nunmehr der Lokus der Rebellion, der nicht mehr, wie zuvor im Paradies noch, selbstverständlich der Seele gehorcht. Der Mensch befindet sich darum im Widerspruch mit sich selbst, da Seele und Fleisch als zwei widersprüchliche Prinzipien miteinander ringen.<sup>230</sup>

Die im *Gottesstaat* dargestellte Gegenüberstellung der zwei Staaten, dem irdischen und dem göttlichen, spiegeln dieses Verhältnis wider: „The two cities of Augustine constitute the political-theological archetype from which all other models derive in some way. On a cosmic-historical plane they enact the same conflict that in every person opposes the purposes of the soul to those of the body.“<sup>231</sup> Trotz der Lokalisierung der beiden Staaten in unterschiedlichen Sphären, betont Esposito, dass sie demselben politisch-theologischen Dispositiv angehören und gleichsam zwei Seiten einer Medaille bilden, da beide es anstreben, den jeweils anderen Staat zu unterwerfen. Und auch wenn der Gottesstaat die Erlösung durch Jesus Christus bezweckt und somit ein göttliches Ziel hat, so ist es dennoch so, dass am göttlichen Thron dieselben glorreichen Zeichen der Souveränität vorhanden sind wie am irdischen.<sup>232</sup> Somit wird auch in diesem Zusammenhang Gott gleich einem irdischen Souverän inszeniert, was wiederum analoger Ausdruck der Herrschaft der Seele über den Körper ist.

Diese frühchristliche Darstellung verbindet folglich das Souveränitätsdispositiv mit einem Denken des Körpers, das diesen als minderwertig, unförmig und Wurzel der Sündhaftigkeit betrachtet. Das Bild des Körpers als etwas Niedrigerem, zu Zähmendem wird diesem bis in die

---

227 PT 37.

228 Vgl. T 96.

229 T 96.

230 Vgl. T 96f. Siehe auch: Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De Civitate Dei)*. Vollständige Ausgabe in einem Band, München: dtv, 2007.

231 PT 37.

232 Vgl. T 99f.

Neuzeit anhaften, wo andere, von der Religion zusehends losgelöste Gründe für diese Minderwertigkeit angeführt werden.

#### IV.3 Person und Körper in der Neuzeit

In der Neuzeit verliert die transzendente, göttliche Sphäre an Relevanz. Stattdessen wandern diese Polaritäten ins Bewusstsein des Ich, welchem nun die Kontrolle über den körperlichen, niedrigeren Teil aufgetragen ist. Esposito gibt darum folgende Definition des Begriffs der Person: „Es lässt sich sagen, dass bei jedem Lebewesen die Person dasjenige Subjekt ist, das jenen Anteil seiner selbst knechtet und unterwirft, der nicht mit rationalen Eigenschaften ausgestattet ist: sprich, den körperlichen oder animalischen Anteil.“<sup>233</sup> Die Person ist somit ein Subjekt, das „[...] seine persönlichen Merkmale nur dadurch zum Ausdruck bringen kann, dass es sich selbst objektiviert und spaltet.“<sup>234</sup> Das Gedächtnis spielt hierbei laut John Locke eine zentrale Funktion, da es die Identifizierung des Ich mit sich selbst ermöglicht, was es ihm wiederum ermöglicht, Verantwortung für sein eigenes Handeln zu übernehmen.<sup>235</sup> „What counts is to be able to answer for the actions that one has committed, assuming full responsibility for them.“<sup>236</sup> Das ist jedoch nur möglich, wenn das Ich in der Lage ist, sich im Sinne einer Selbstprüfung von sich selbst zu distanzieren, womit sich die rechtliche Gegenüberstellung von Richter und Angeklagtem in es einschreibt.<sup>237</sup> „By awarding the person the title of ‘moral agent’, Locke simultaneously rendered it the subject of law and the object of judgment – at once justifiable and condemnable.“<sup>238</sup> Die Person ist somit prinzipiell in sich gespalten. Diese Spaltung resultiert daraus, dass Gehorsamkeit keiner äußeren Instanz wie Hobbes’ Souverän mehr gezollt wird, sondern dessen introjiziertem Pendant. Der Souverän ist zum eigenen Gewissen bzw. zur eigenen Überzeugung geworden.<sup>239</sup>

Esposito zufolge vollzieht Locke ideengeschichtlich eine Wende, indem er darüber hinaus der Person den ihr zugehörigen Körper explizit als Besitz zuspricht. „To the moral person – the subject of law – there corresponds a body-person, which is an object of possession no different from the thing possessed and consumed.“<sup>240</sup> Dabei wird die Aneignung der eigenen Per-

---

233 Esposito, Roberto: *Person und menschliches Leben*. Aus dem Italienischen von Federica Romanini, Zürich / Berlin: diaphanes, 2010, S. 42.

234 Ebd., S. 46.

235 Vgl. PT 41.

236 PT 43.

237 Vgl. PT 43.

238 PT 44.

239 Vgl. T 116f.

240 T 118.

son, die einen Vorzug der Kategorie des „*proprium*“ statt jener des „*communis*“ bedeutet, das Fundament der von Locke beschriebenen politischen Ordnung.<sup>241</sup> „As logic, morality and law converge in the same political-theological dispositif, similarly memory, responsibility, and appropriation overlap in the same perception of the self as an object of its own subjective identification.“<sup>242</sup>

John Stuart Mill geht noch einen Schritt weiter, indem er darüber hinaus feststellt: „Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.“<sup>243</sup> Sich selbst zum Objekt zu machen bedeutet also, über das Instrument, das einem das Handeln ermöglicht (den Körper), wie über ein Ding zu verfügen, es also zu besitzen und in weiterer Folge zu beherrschen.

Immanuel Kant vertieft diesen Spalt innerhalb der Person, da die funktionelle Unterscheidung Lockes bei ihm laut Esposito zu einer ontologischen Hierarchie führt.<sup>244</sup> „In modern philosophy up to Kant and beyond, this relationship of domination was reproduced in the breaking down of subjective identity into two asymmetric kernels, one of which was destined to rule over the other in accordance with its own inflexible judgment.“<sup>245</sup> Dies zeigt sich darin, dass Kant den *homo noumenon*, das denkende Ich, als wesentlich unterschiedlich vom *homo phaenomenon* versteht,<sup>246</sup> und zwischen beiden die Subjekt-Objekt-Differenz einführt, sodass dem noumenalen Ich Subjektstatus zukommt, während das phaenomenale Ich bloße „Sache“ ist.<sup>247</sup> Person ist nur ersteres, während zweiteres diesen Status nur erlangt, insofern es sich ersterem unterwirft.<sup>248</sup> Zudem finden sich in seinen Überlegungen zum Recht Ähnlichkeiten zum römischen Kontext, da er eine Kategorie einführt, die Menschen bezeichnet, die sich zwar selbst besitzen, aber nicht über sich selbst verfügen, womit die Unterscheidung von Personen *sui iuris* und *alieni iuris* aus dem römischen Recht aufrechterhalten wird.<sup>249</sup> Für diese gilt das *ius realiter personale*, das er zusätzlich zum *ius reale* und zum *ius personale* einführt. „Dieses Recht ist das des Besitzes eines äußeren Gegenstandes *als einer Sache* und des Gebrauchs desselben *als einer Person*.“<sup>250</sup> Wie im römischen Recht unterliegen Arbeiter und Ehefrauen diesem Recht, was Kant anhand folgenden Beispiels zu relativieren sucht:

---

241 Vgl. T 117.

242 T 117.

243 Vgl. PT 51 Fußnote 36.

244 Vgl. PT 44.

245 PT 6.

246 Vgl. PT 45.

247 Vgl. PT 48 Fußnote 28.

248 Vgl. PT 45.

249 Vgl. PT 46.

250 MS, AA 06: AB 105.

„Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein *Genuß*, zu dem sich ein Teil dem anderen hingibt. In diesem Akt macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, daß, indem die eine Person von der anderen, *gleich als Sache*, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe, denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her.“<sup>251</sup>

Nach Kants Rechtsverständnis bedeutet Ehe also die gegenseitige Objektivierung der beiden Ehepartner, die ihre Legitimität aus ebendieser Gegenseitigkeit schöpft. Esposito versteht dieses Dispositiv jedoch als weitere „[...] indication of the intrinsic connection between the dispositif of the person and the sovereign paradigm.“<sup>252</sup> Denn laut Kant haben beide Ehepartner das Recht, den untreuen Gegenpart wieder gleich einem Ding unter ihre Kontrolle zu bringen.<sup>253</sup>

G.W.F. Hegel hingegen lehnt laut Esposito den Begriff der Person aufgrund seines Ursprungs in der Gesellschaft des antiken Roms ab. Auch kritisiert er in der *Phänomenologie des Geistes*, dass „[...] das Recht der Person weder an ein reicheres oder mächtigeres Dasein des Individuums als eines solchen noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstrakten Wirklichkeit oder an es als Selbstbewußtsein überhaupt“<sup>254</sup> ist. Darum bezeichnet er den Begriff „Person“ auch als „Ausdruck der Verachtung“<sup>255</sup>. Esposito weist allerdings darauf hin, dass Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* seine Aussprache für den Monarchen (die er als den politischen Umständen geschuldet versteht) anhand der Kategorie der Person vollzieht:

„Die Persönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches sich auf sich Beziehendes, schlechthin nur *Wahrheit*, und zwar seine nächste unmittelbare Wahrheit als Person, für sich seiendes Subjekt, und das für sich Seiende ist ebenso schlechthin *Eines*. Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person, der Monarch*, wirklich.“<sup>256</sup>

Esposito interessiert sich nicht so sehr für Hegels Argumentation als für den Umstand, dass das Paradigma der Souveränität abermals mithilfe des Begriffs der Person untermauert wird, was er als symptomatisch für die Funktionsweise des ihm zugehörigen Dispositivs betrachtet.

---

251 Vgl. ebd., § 25 bzw. S. 389f.

252 T 123.

253 Vgl. T 122f.

254 Hegel, G.W.F.: *Werke. Band 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986, S. 356.

255 Ebd., S. 357.

256 Hegel, G.W.F.: *Werke. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986, S. 445.

Eine ähnliche Symptomatik macht Esposito zuletzt im liberalen Personalismus von Peter Singer und Hugo Tristram Engelhardt aus. „As in ancient Rome, in the world of Singer and Engelhardt, relationships between human beings are modulated and sectioned off by a series of shifting thresholds, on the basis of different degrees of personhood.“<sup>257</sup> Hier ist abgesehen vom vollen Personenstatus von anderen daran angrenzenden die Rede: ein Kind ist „quasi-person“, ein älterer Mensch, der an Handlungsmöglichkeit eingebüßt hat, ist „semi-person“, ein Sterbenskranker „nonperson“ und ein mental Beeinträchtigter „anti-person“.<sup>258</sup> Esposito kommentiert dies folgendermaßen: „It is staggering to see how the paradigm of person once again causes a depersonalizing effect for those who it thrusts toward the margins of the category.“<sup>259</sup> Er sieht Peter Singers bestreben, sich von den eugenischen Unternehmungen des Nationalsozialismus abzugrenzen, als eine Folge der Tendenz des Paradigmas der Person, zu thanatologischen Überlegungen zu führen. Im Falle der liberalen Bioethik überschneidet sie sich Esposito zufolge in zwei Punkten mit dem Nationalsozialismus: einerseits in der Anwendung der Kategorie von „lebensunwertem Leben“ und dem Vorschlag, mit Zustimmung der an einer Behinderung leidenden Menschen deren Leben zu beenden; und andererseits in der Aufhebung der Grenze zwischen Tier und Mensch. Anstatt es jedoch bei einer Erhöhung des Status des Tieres zu belassen, gehen Singer und Engelhardt so weit, dass sie manche Menschen auf den Status von Tieren reduzieren, womit die Menschheit mittels der Kategorie des Tieres gespalten wird.<sup>260</sup> Dieser Mechanismus ist es auch, der in den thanatologischen Ausprägungen des biopolitischen Paradigmas zum Tragen kommt, wie man sie in den vor allem im neunzehnten Jahrhundert und zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelten Rassenideologien und im Nationalsozialismus antrifft. Um diese soll es im folgenden Abschnitt gehen.

#### IV.4 Die Thanatopolitik als Essenzialisierung des Körpers: Rekonstruktion der thanatopolitischen Bedeutung des Personenbegriffs

Die geschichtlich und geographisch wohl am unmittelbarsten präsente Ausprägung des sich in einer konkreten Biopolitik äußernden Dispositivs der Person bildet mit Sicherheit der Nationalsozialismus. Dieser ist einerseits das Produkt eines spezifischen ideengeschichtlichen Diskurses, nämlich jenem über die Rasse. Andererseits ist in seiner Umsetzung klar seine bio-

---

257 T 131.

258 Vgl. T 131.

259 T 131f.

260 Vgl. T 134f.

politische Dimension erkennbar, doch spricht Roberto Esposito in diesem Zusammenhang lieber von Thanatopolitik, da hier die aktive massenhafte Produktion von Tod, auch wenn sie ursprünglich aus der Bemühung um den Schutz des Lebens hervorging, in keinem Verhältnis zu einer „bloßen“ Bevölkerungspolitik steht. Im Folgenden soll zuerst die ideen- und wissenschaftsgeschichtliche Genese der Rassenideologie, wie sie von Esposito in *Third Person* rekonstruiert wird, und anschließend deren konkrete immunitäre thanatopolitische Gestaltung im Nationalsozialismus, die Esposito in *Bíos* beschreibt, dargestellt werden.

#### *IV.4.a Bichats Begriff des Lebens in der politischen Philosophie*

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts beginnt die Biologie Einfluss auf das Feld der politischen Theorie zu nehmen. Dass Begrifflichkeiten aus anderen Disziplinen im Bereich der Politik eine Fortsetzung erfahren, ist bislang vor allem der Fall der Theologie. So sagt Carl Schmitt: „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“<sup>261</sup> Esposito betont jedoch, dass hier im Gegensatz zu den transzendenten Konzeptionen der Theologie ein immanenter Begriff „herüberschwappt“, nämlich jener des Lebens, der als der Überbegriff des Forschungsthemas schlechthin der Biologie eben namensgebend für diese Disziplin als solche ist.<sup>262</sup> Das Leben wird jedoch von Anfang an als in einem absoluten Konflikt mit dem Tod stehend thematisiert. Dies arbeitet Esposito anhand von Xavier Bichats Werk heraus, der das Leben als von innen wie von außen bedroht und den lebenden Körper, der einem Unfall wie einer Krankheit zum Opfer fallen kann, als den Schauplatz dieses Konfliktes versteht.<sup>263</sup>

Darüber hinaus unterscheidet Bichat zwei Formen des Lebens, das organische und das animalische, wobei Ersteres die vegetativen Funktionen wie die Verdauung, der Blutkreislauf etc. umfasst und in sich geschlossen ist, während Letzterem die sensomotorischen und intellektuellen Fähigkeiten zukommen, die den Umgang mit der Außenwelt ermöglichen. Das Animalische ist symmetrisch und binär gestaltet, insofern es zwei Augen, Ohren, Arme etc. gibt, von den meisten inneren Organen wie Herz oder Leber jedoch nur eines.<sup>264</sup> Bichat zufolge ist das organische Leben gegenüber dem animalischen vorrangig, da es im Gegensatz zu Letzterem im Schlaf wie auch schon vor der Geburt und noch nach dem Tod des animalischen Lebens

---

261 Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1934, S. 49.

262 Vgl. TP 20.

263 Vgl. TP 21f.

264 Vgl. TP 22f.

statthat, weshalb Bichat von einem „doppelten“ Leben spricht.<sup>265</sup> Dies ist insofern von Bedeutung für die politische Philosophie, als beispielsweise bei Hobbes „[...] the criterion of the founding break between the natural state and the political state is called into question [...]“<sup>266</sup>. Wenn nun nicht das animalische Leben, sondern das organische den Grundlage der Leidenschaften bildet, die für Hobbes den Ursprung der Wahl des zivilen Zusammenlebens darstellen, kann nicht mehr von rationalen Motivationen die Rede sein, da der Wille nun dem organischen zuzuordnen ist.<sup>267</sup> Dies führt somit bereits lange vor Freud zum Bruch mit der Vorstellung des Menschen als eines rationalen Wesens und zu dessen Entsubjektivierung, insofern die Person – die sich in diesem Zusammenhang nicht vom Menschen unterscheidet – nun nicht mehr als Herrin ihres eigenen Denkens und Handelns verstanden werden kann. „Divided into a ‘life inside’ and a ‘life outside,’ into a vegetal life and an animal life, the person is traversed by a power that is foreign to it, which shapes its instincts, emotions, and desires into a form that can no longer be ascribed to a single element.“<sup>268</sup> Anstatt des rationalen Prinzips ist es nun so, als würde etwas nicht-Menschliches im Kern des Menschen walten. Dies hat laut Esposito folgende entscheidende Auswirkung auf den Diskurs der politischen Philosophie:

„From this moment on, the role of politics – now inevitably biopolitics – will no longer be to define the relationship between human beings as much as to identify the precise point at which the frontier is located between what is human and what, inside the human itself, is other than human.“<sup>269</sup>

#### *IV.4.b Courtet de l'Isles vergleichende Anthropologie*

Auf der Suche nach dem, was im Anschluss an Bichat als nicht menschlich verstanden wurde, wendet sich Esposito Victor Courtet de l'Isles 1837 entstandenem Text *La Science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines* zu. Courtet stellt hierin die These auf, dass die politische Philosophie sich nicht dem Individuum und dem Psychologischen, sondern der Spezies als solcher und dem Physiologischen zu widmen habe. Dabei seien die Charakteristika der verschiedenen Regierungsformen nicht von Klima oder Bräuchen abzuleiten, sondern von den jeweiligen biologischen Unterschieden zwischen Menschengruppen.<sup>270</sup> Dieser Gedankengang kumuliert in folgender Aussage: „[...] [M]an differs in his fa-

---

265 Vgl. TP 23.

266 TP 23.

267 Vgl. TP 24.

268 TP 24.

269 TP 24.

270 Vgl. TP 33.

culties and native predispositions on the basis of the *race* to which he belongs, in other words on the basis of differences in organization resulting from the plurality of races.“<sup>271</sup> Courtet spricht sich daher gegen die laut ihm abstrakte Einheit der menschlichen Spezies und für eine vergleichende Anthropologie der verschiedenen menschlichen Rassen aus.<sup>272</sup> Dabei stellt er mehrere Grundthesen auf: Zum einen befinden sich alle lebenden Spezies in einer Hierarchie, die sich jedoch auch innerhalb der menschlichen Spezies fortsetzt und die den jeweiligen Rassen entspricht. Diese Rassenunterschiede bestehen des Weiteren auch innerhalb einer Nation. Mit der Zeit kommt es zu einer Vermischung der Rassen, aus der Vertreter mehrerer Rassen hervorgehen, an denen jedoch die Unterschiede zwischen den Rassen nicht vollständig verschwinden, da sich diese innerhalb einer Gesellschaft darin äußern, dass die Intelligenz ihrer Mitglieder variiert. Die unterschiedlichen sozialen Klassen werden somit auf Rassenunterschiede zurückgeführt.<sup>273</sup>

Esposito versteht Courtets Theorie als den Ansatz einer biopolitischen Anthropologie oder einer anthropologischen Biopolitik, die einem demokratischen Weltbild mit ihren Prämissen der Gleichheit und Selbstbestimmung entgegensteht.<sup>274</sup> Rassentheoretische Überlegungen sind zwar zu Courtets Zeiten nichts Neues, wohl aber dessen Anwendung auf den Bereich der Politik, wo die Rasse zum Paradigma der Binnendifferenzierung der *humanitas* wird. Die postulierte rassistisch-soziale Ausdifferenzierung der Menschheit führt somit auch zur Inklusion von tiergleichem Leben, das zur untersten Kategorie wird und fortan den Absetzungspunkt jeglicher selbstproklamierten höchsten Rasse bildet.<sup>275</sup>

Mit Courtet sind bereits alle wesentlichen Elemente des Rassendiskurses bzw. der Rassenideologie gegeben, allen voran der Gedanke, dass es menschliche Rassen oder Individuen gibt, die hierarchisch unter gewissen Tieren stehen und andere Rassen kontaminieren. Der daraus erwachsenden Frage nach dem Ursprung dieses Verfalls hat sich Arthur de Gobineau gewidmet.

#### *IV.4.c Der Rassenverfall und seine Gegenmittel*

In seinem 1855 vollständig publizierter *Essai sur l'inégalité des races humaines* versucht Ar-

271 Zitiert nach TP 34. Im Original: Courtet de l'Isle, Victor: *La Science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines*, Paris: Arthus Bertrand, 1838, S. ix. Auf Französisch: „Or, disons-le, l'homme diffère de facultés et de prédispositions natives, suivant la *race* à laquelle il appartient, c'est-à-dire, suivant les différences d'organisation qui résultent de la multiplicité des races.“

272 Vgl. TP 34.

273 Vgl. TP 34f.

274 Vgl. TP 35.

275 Vgl. TP 36.



thur de Gobineau den Ursprung des degenerativen Prinzips zu finden, das nach und nach unweigerlich zum Tode eines jeden Menschen führt. In seinen Augen fällt es mit dem „[...] ethnic element, in which the life force resides“<sup>276</sup> zusammen und es ist nicht außerhalb der organischen Konstitution zu suchen, denn: „[...] [T]here is nothing capable of overcoming the organic force of the single races other than their own essence, which is vital when the race is intact and weakened at its downfall, when it is mixed with that of other racial strains.“<sup>277</sup> Ausgehend von dieser Überlegung kommt Gobineau auf Bichat und dessen Unterscheidung von innen und außen zurück, die er jedoch ummodelliert, indem er diese nämlich auf die Intaktheit der unterschiedlichen Rassen anwendet. Diese Verschiebung bezeichnet Esposito selbst als immunologische, da hier die topologische Unterscheidung zwischen innen und außen sich hin zu einer Differenzierung von ähnlich und unähnlich bzw. intakt und korrupt bewegt. Die fremde Rasse bildet das imaginierte Außen, das in diesem Kontext für Fremdheit oder Unähnlichkeit steht und dessen Vermischung mit der eigenen Rasse den Effekt einer Kontamination hat, die Verfall nach sich zieht. Die Geschichte, in der die Rassen aufeinandertreffen, die in der Vorzeit noch rein gewesen sein sollen, bringt diese Vermischung unweigerlich mit sich, weshalb sie auch den Keim des Todes einer jeden Kultur, so überlegen diese auch sein mag, enthält.<sup>278</sup>

Ein konkreter Vorschlag, wie dem entgegenzuwirken sei, stammt von August Weismanns Theorie, die jener Lamarcks, derzufolge erworbene Eigenschaften weitervererbt werden, diametral gegenübersteht. Gemäß Weismanns Theorie des Keimplasmas werden nur genotypische und keine phänotypischen, aus Umwelteinflüssen resultierenden Merkmale an die nächste Generation weitergegeben. Dies bedeutet nach Esposito, dass es für Weismann Veränderung allein im Sinne eines Verfalls durch Rassenvermischung geben kann.<sup>279</sup> Darwins Konzept der Auslese wird infolgedessen entgegen seiner Verwendung bei diesem eingesetzt, um zu beschreiben, wie man durch gezieltes Vorgehen die Reinheit der Rasse wiederherstellen könnte, nämlich erstmals durch die Entfernung von allem organisch „Entarteten“.<sup>280</sup>

Georges Vacher de Lapouge schließt an Gobineau und Weismann an, indem er dem Konzept der Rasse durch die von ihm begründete „Anthropozoologie“ und den Begriff des Bluterbes zu einem vollwertigen wissenschaftlichen Status verhilft. Für ihn bedeutet die Zentralität der

---

276 TP 46.

277 TP 46.

278 Vgl. TP 46.

279 Vgl. TP 54.

280 Vgl. TP 54f.

Rasse, dass die Biologie unweigerlich mit demokratischen Idealen kollidiert, da die Rassen einander ungleich sind. Dem Motto der französischen Revolution („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“) stellt er ein anderes gegenüber, nämlich „Determinismus, Ungleichheit, Selektion“.<sup>281</sup> Laut Esposito verbirgt sich dahinter folgende implizite Annahme: „[I]f the natural purity of the race has been corrupted through blood, it can only be restored through the shedding of blood: ‘Forget the fraternity, woe to the vanquished. Life is preserved only through death.’“<sup>282</sup> Wie wir im Folgenden sehen werden, fasst dieser letzte Satz das immunitäre Programm des Nationalsozialismus auf schauerhaft-prägnante Weise zusammen.

#### *IV.4.d Die nationalsozialistische Essentialisierung der Biologie*

Die Überlegungen Gobineaus, Weismanns und Vacher de Lapouges stellen gemäß Espositos ideengeschichtlicher Rekonstruktion eine Verkehrung von Bichats Dialektik von Leben und Tod dar, welche sich auch im nationalsozialistischen Verständnis der *humanitas* wesentlich widerspiegelt. Nicht nur, dass die Begrifflichkeiten, die hier in Bezug auf Menschen gebraucht werden, wie beispielsweise „Zähmung“, „Züchtung“, „Ausmerzungen“ und „Anbau“, aus dem Kontext der Zoologie und der Botanik stammen. Zudem wird die Menschheit als in zwei komplementäre, auf den Tod bezogene Teile geteilt gesehen, wobei Esposito den einen dem *bíos*, der Lebensform, und den anderen der *zoe*, dem formlosen Leben gleichstellt: „[...] [O]n the one hand, a life so alive that it can present itself as immortal; on the other, a life that is no longer such – ‘existence without life’ (*Dasein ohne Leben*), as it was called – because it is contaminated and perverted by death from the outset.“<sup>283</sup> Ebenjenes „entartete“ Leben wird es auszumerzen gelten, womit die Konzeptualisierung der Euthanasie in der Theoretisierung des Lebens ihren Anfang findet.

Esposito zitiert mehrere namhafte Denker der damaligen Zeit, die sich für einen eng gesteckten Begriff der Menschheit und entsprechende Beseitigungsverfahren von wertlosem Leben aussprechen. Der Mensch als solcher wird als abstrakte Kategorie taxiert, dem ein Konzept, das zwischen besserem und schlechterem Blute zu unterscheiden weiß, vorzuziehen ist.<sup>284</sup>

Diese Zersetzung des Menschen durch die Nazis spiegelt sich auch in deren Sprache, wie Roberto Esposito in Anlehnung an den deutsch-jüdischen Sprachwissenschaftler Victor Klempe-

---

281 Vgl. TP 55f.

282 TP 56. Im Original: „Fraternité, soit, mais malheur aux vaincus ! La vie ne se maintient que par la mort.“ in: Vacher de Lapouge, Georges: *L’Aryen: son rôle social*, Paris: Albert Fontemoing éditeur, 1899, S. 512.

283 TP 57.

284 Vgl. TP 58.

rer und seine *Lingua Tertii Imperii* anmerkt. So wurde die Sprache des Dritten Reichs quantitativ wie qualitativ reduziert oder verformt.<sup>285</sup> Die kommunikative Funktion der Sprache sah sich in den Lagern auf den Befehl beschränkt, womit die Sprache denselben Effekt wie ein physischer Schlag bekam. Auch das Vokabular der *Lagersprache* unterstützte die Animalisierung bzw. Reifizierung der Insassen, deren Nahrungszufuhr als „Fressen“ bezeichnet wurde und die wie Dinge „ausgeliehen“ oder „verschifft“ werden konnten.<sup>286</sup> Wie Esposito beschreibt, hingen viele der Überlebenden (wie Primo Levi) weiterhin an der Lagersprache, gerade weil „[...] it was bare, material expression of life without feeling of those who were no different from it: the language of men and women who no longer qualified as persons, precisely because they were perfectly adherent to the biological layer of their mere being in existence.“<sup>287</sup> Diese Sprache – wie die Umstände – konnten die Insassen nicht meistern. Doch sprach die Sprache selbst durch sie als jene Sprache, die jenseits von Bichats animalischem Leben Ausdruck des organischen Lebens – und somit des nackten, bloß biologischen Überlebens – ist.<sup>288</sup>

#### *IV.4.e Die thanatologischen Immunisierungsmechanismen der zweiten Moderne*

In *Bíos*, seiner Untersuchung der Bio- bzw. Thanatopolitik, setzt sich Esposito intensiv mit dem Nationalsozialismus und dessen immunitären Dispositiven auseinander. Diese sind durch ihre thanatologische, sprich todbringende Ausprägung so spezifisch, dass er sie als paradigmatische Immunisierungsmechanismen der zweiten Moderne bezeichnet, insofern sie eine Verkehrung des Prinzips der „*conservatio vitae*“, das den Immunisierungsmechanismen der ersten Moderne zugrunde lag, darstellen. Eines davon ist die „*double enclosure of the body*“<sup>289</sup>. Die erste Einschließung des Körpers stellt sich dar, wie folgt: „[...] [T]he body is no longer only the place but the essence of the ego.“<sup>290</sup> Gemäß der zweiten Einschließung wird ebendieser Körper als integraler Bestandteil des (deutschen) Volkskörpers verstanden. Dabei wird in der ersten dieser beiden Einschließungen (*enclosure*) die Existenz der menschlichen Seele zwar nicht negiert, doch kommt ihr eine vollkommen andere Funktion zu, da sie „the body of the body“<sup>291</sup> darstellt:

---

285 Vgl. TP 59f.

286 Vgl. TP 60f.

287 TP 63.

288 Vgl. TP 63.

289 B 141.

290 B 141.

291 B 141.

„It is the point of absolute coincidence of the body with itself, the consummation of every interval of difference within, the impossibility of any transcendence. In this sense, more than a reduction of *Bíos* to *zoe* or to ‘bare life’ [...] we need to speak of the spiritualization of *zoe* and the biologization of the spirit. The name assumed by such a superimposition is that of race, which constitutes both the spiritual character of the body and the biological character of the soul. It is what confers meaning on the identity of the body with itself, a meaning that exceeds the individual borders from birth to death.“<sup>292</sup>

Die Rasse bildet hier das Bindeglied zwischen Körper und Seele, den Umschlagpunkt vom einen ins andere, und zugleich die Essenz des Körpers und das Substrat der Seele. Als das entscheidende, beide Aspekte bestimmende Mittelglied determiniert sie das Individuum vollständig. In dieser Konzeption des Menschen gibt es keine ihm inhärente Transzendenz, die ihn über das Faktum des seinem Körper eingeschriebenen Gesetzes der Rasse erheben würde. Georges Vacher de Lapouge, der Weismanns Theorie des Keimplasmas auf ihre politischen Implikationen hin weiterdenkt, spricht nicht der Seele, sondern dem Keimplasma, sprich dem Träger der Rassenidentität, Unsterblichkeit zu.<sup>293</sup> Hier wird der Körper als Basis und Schauplatz eines immunitären Dispositivs missbraucht, der auf dem essentialistischen Begriff der Rasse fußt.

Der Gedanke der „Person“ wird in dem thanatologischen Dispositiv des Nationalsozialismus kurz gesagt durch den Gedanken eines menschlichen Körpers, in dem die Person biologisch verankert ist, ersetzt. „The living creature called a human being, in this case reduced to its bare determination of race or species, is what remains after the destruction of the personal form – or after the abolition of the ‘mask’ – with which this creature had been vested by modern political philosophy.“<sup>294</sup> Das Menschliche oder Personenhafte hat seinen Ursprung im jeweiligen konkreten Körper bzw. in dem, was für den Kern der *physis* gehalten wird. Hier vollzieht sich die Essentialisierung aller Lebewesen, aber besonders des Menschen, eine Reduktion auf das ihnen scheinbar wesentlichste Merkmal – Rasse oder Spezies. Die praktische Durchführung des nationalsozialistischen Projekts hat jegliche vermittelnde Reflexion als obsolet gesetzt, doch ist der Begriff der Rasse jener, der als theoretischer Mittelbegriff den Übergang zu einer solchen Entpersonalisierung oder Entmenschlichung weiter Teile der Bevölkerung ermöglichte und den Überbegriff der Menschheit überflüssig machte.

Abgesehen von der Ebene des individuellen Körpers wird im Nationalsozialismus jedes Indi-

---

292 B 141f.

293 Vgl. B 142 und Vacher de Lapouge, Georges: *L’Aryen: son rôle social*, Paris: Albert Fontemoing éditeur, 1899.

294 TP 59.

viduum als in die organische Totalität des deutschen Volkes eingefasst begriffen, was dem Körper erst seine spirituell-rassenhafte Dimension verleiht.<sup>295</sup> Dies hat zur Folge, dass „[...] the body of every German will completely adhere to itself, not as simple flesh, an existence without life, but as the incarnation of the racial substance from which life itself receives its essential form [...]“<sup>296</sup>.

Esposito zufolge ist diese zweite Einschließung, die durch die Inkorporation jedes Körpers in den Volkskörper erfolgt, jene, die zur Zerstörung all dessen führt, was als fremd angenommen wird.<sup>297</sup> Er schließt daraus, dass „[...] each time the body is thought in political terms, or politics in terms of the body, an immunity short-circuit is always produced, one destined to close ‚the political body‘ on itself and within itself in opposition to its own outside.“<sup>298</sup> Dies gelte für jede politische Konstruktion und Orientierung, sei sie absolutistisch-hobbesianisch oder demokratisch-rousseauistisch gedacht. In jedem Fall werde in Nationalstaaten ein einheitlicher body politic vorausgesetzt, in den jeder individuelle Körper im Sinne der vereinheitlichenden Inkorporation wiederum eingeschrieben wird, um diesen politischen Organismus erhalten zu können. Zugleich durchziehe jedoch eine Grenze zwischen innen und außen diesen kollektiven Körper, die lebenswertes und lebensunwertes Leben voneinander unterscheidet.<sup>299</sup>

Die Körpermetapher ermöglicht hier nach Esposito genau jenen Konnex zwischen Leben und Politik, der für die Entwicklung der Biopolitik so zentral ist. Denn der Begriff des Körpers impliziert jenen der Seele und somit „[...] the presence of a transcendent principle that is capable of unifying the members according to a determined functional design [...]“<sup>300</sup>. Im Nationalsozialismus bedeutet dies den Ausschluss all jener, die nicht am gemeinsamen spirituellen Aspekt des Volkskörpers, den hier die Rasse darstellt, teilhaben.<sup>301</sup>

## IV.5 Die Debatte zum Personalismus

### *IV.5.a Maritains Personalismus*

Diese auf Selbstobjektivierung beruhende Auffassung der Person findet sich in einer späteren

---

295 Vgl. B 142.

296 B 142.

297 B 157f.

298 B 158.

299 Vgl. B 158.

300 B 165.

301 Vgl. B 165.

philosophischen Strömung wieder, die im Kontext von Roberto Espositos Auseinandersetzung mit dem Begriff der Person von spezieller Bedeutung ist, nämlich dem Personalismus, einer christlichen Strömung des 20. Jahrhunderts, die sich als Mittelweg zwischen Kommunismus und Kapitalismus versteht und den Begriff der Person ins Zentrum rückt.<sup>302</sup>

Jacques Maritain, der prominenteste Vertreter des Personalismus, versteht die Person als in zwei Teile gespalten, in einen rationalen und einen animalischen, wobei das Personhafte die intrasubjektive rationale Instanz darstellt, die Macht über sich als animalisches, mit einem Körper versehenes Wesen hat. Maritain zufolge gilt: „[...] [T]he human person possesses rights because of the very fact that it is a person, a whole, master of itself and of its acts [...].“<sup>303</sup> Ein Kernaspekt der Person besteht just in dieser Domestikation des animalischen Anteils, die sie zur Herrin über sich selbst macht. Diese Domestikation seiner selbst scheint die implizite Grundvoraussetzung dafür, als Person zu gelten und somit Rechte zu haben. Diese souveräne Macht, die die Person über sich selbst hat, stammt ursprünglich von Gott, der wiederum den Personen übergeordnet ist: „The notion of right is even more profound than that of moral obligation, for God has sovereign right over creatures and He has no moral obligation towards them [...].“<sup>304</sup> Gott ist somit der ursprüngliche Souverän und „[...] personhood is qualified as the sovereignty that each human being exercises over his or her animal being.“<sup>305</sup>

Maritains Überlegungen stehen im Kontext der Formulierung der Deklaration der Menschenrechte von 1948, an der er maßgeblich beteiligt war, und sollen daher dem Menschenbild des Nationalsozialismus zuwiderlaufen: „The absolute immanence of the ‘spirit of the race’ with respect to the individual or collective body in which it inhered was countered by the transcendence (or at least transcendental) of the personal subject with respect to its biological being.“<sup>306</sup> Die Person ist nicht mehr mit ihrer Biologie gleichzusetzen, sondern zeichnet sich hier dadurch aus, dass sie sich über diese erheben kann, dank einem Vermögen, das ihr von Gott kommt. Doch gelangt auch Maritain zu einer Auffassung der Person, der wiederum eine Souveränitätsstruktur eingeschrieben ist. Esposito zufolge ist dies unvermeidlich, da sowohl der Biologismus des Nationalismus als auch der Rationalismus des Personalismus auf Aristoteles’ Definition des Menschen als „animal rationale“ bzw. „zoon logon echon“ zurückgeht. Ideengeschichtlich werden diese zwei Aspekte als einander gegenüberstehende Pole verstan-

---

302 Vgl. Mounier, Emmanuel: *Le personalisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

303 Maritain, Jacques: *The Rights of Man and Natural Law*. Translated by Doris C. Anson, New York: Gordian Press, 1971, S. 65.

304 Ebd.

305 TP 12.

306 TP 88.

den, zwischen denen ein Macht- oder Besitzverhältnis besteht.<sup>307</sup> Nationalsozialismus und Personalismus werden von Esposito in dem spezifischen Punkt miteinander verglichen, dass sie zwar dem jeweils entgegengesetzten Pol die Übermacht zusprechen, doch beide dem Paradigma einer grundsätzlichen Spaltung nicht entkommen. Dies veranschaulicht einerseits die Problematik, andererseits jedoch auch die Relevanz der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Person, der sowohl im Kontext eines liberalen Weltbildes und Personenverständnisses, das Esposito vor allem Locke und Mill zuschreibt, wie auch eines rassentheoretischen, das nicht zuletzt in der „Nazi biocracy“<sup>308</sup> geschichtsmächtig wurde, zum Tragen kommt. In einem Fall verfügt die Person über ihren eigenen Körper, der ihr zur maximalen Ausweitung ihrer individuellen Freiheit dient, im anderen ist es der Staat, der den Körper in den Dienst der Herrenrasse stellt.<sup>309</sup> „The point of suture between these opposites is always relative to the definition of person.“<sup>310</sup>

Im modernen bzw. personalistischen Paradigma bildet der Körper stets das Gegenstück zur Person, nämlich nicht nur, insofern er animalisch ist, sondern auch insofern er verdinglicht werden kann:

„[...] [T]he body - over which the person exercises his or her proprietary dominion - is thought of as thing, as a bodily thing or a reified body. Therefore in each individual the dispositif of the person works at the same time toward personalization (in the rational part) and toward depersonalization (in the animal or bodily part). In short, only a non-person, living matter with no personhood, can give rise to something like a person as the object of its own subject. Just as, conversely, a person is a person if it reduces to thingness that out of which it arises on the basis of its own rational-spiritual status.“<sup>311</sup>

Mit anderen Worten könnte man sagen, dass hier der Körper als das dient, wogegen die Person als rational-spirituelle Instanz sich immunisiert. Erst durch dieses Prozedere wird die Person zu einer solchen: Einerseits entsteht sie auf Grundlage des Körpers, der ihr materielles Substrat bildet. Andererseits braucht sie ein „anderes“ als sie selbst, das als „depersonalisiertes“ Ding zu ihrem Besitz und als Träger der Animalität ihr untertan wird, dank dem sie sich im Gegenzug zur (souveränen) Person erheben kann. „To be the owner of a body, the person cannot be coextensive with it; in fact, the person is specifically defined by the distance that se-

---

307 Vgl. TP 90f.

308 TP 12.

309 Vgl. TP 12f.

310 TP 13.

311 TP 92.

parates it from the body.“<sup>312</sup>

#### *IV.5.b Simone Weils Kritik am Begriff der Person*

Roberto Esposito Kritik am Dispositiv der Person geht in ihren Grundzügen auf Simone Weil, eine marxistische, zum Katholizismus konvertierte jüdische Philosophin, die in Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wirkte, zurück, über welche er promovierte und die in ihrem Essay „La personne et le sacré“<sup>313</sup> bzw. „Human Personality“<sup>314</sup> Kritik an diesem Begriff übte. Denn: „Our personality is the part of us which belongs to error and sin.“<sup>315</sup> Die Person verhält sich wie eine „imaginary divinity“<sup>316</sup>, indem sie sich selbst zum Zentrum ihrer Welt macht. Somit handelt es sich um eine egoische Instanz. Mit ihr geht auch der Begriff des Rechts einher, den Weil ebenfalls kritisiert: „The notion of rights, by its very mediocrity, leads on naturally to that of the person, for rights are related to personal things.“<sup>317</sup> Dies lässt sich auch in Hinblick auf das römische Recht beobachten, wo der Personenstatus mit einer Reihe an Vorrechten verbunden ist, die anderen Menschen vorenthalten werden. Diese Verbindung von Person und Recht sahen wir bereits bei Maritain, der der Person, insofern sie Herrin ihrer selbst ist, Rechte zuspricht.

Weil formuliert ihre Vorbehalte gegenüber dem Begriff des Rechts folgendermaßen:

„The notion of rights is linked with the notion of sharing out, of exchange, of measured quantity. It has a commercial flavour, essentially evocative of legal claims and arguments. Rights are always asserted in a tone of contention; and when this tone is adopted, it must rely upon force in the background, or else it will be laughed at.“<sup>318</sup>

Der Begriff des Rechts verbindet somit den Markt, im Rahmen dessen Rechte in Form von Besitzaneignung geltend gemacht werden können, mit der Gewalt, die als Mittel zur Durchsetzung dieser Rechte eingesetzt werden kann. Esposito zufolge drückt Weil hiermit aus, dass das Gesetz immer parteiisch ist und niemals die Gesamtheit betrifft, sondern zwei subjektive Instanzen, nämlich die Person und das Kollektiv, welches wiederum nicht das Ganze, sondern

---

312 TP 13.

313 Weil, Simone: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris: Gallimard, 1957, S. 11 bis 44.

314 Weil, Simone: *An Anthology*. Edited and Introduced by Siân Miles, London: Penguin Books, 2005, S. 69 bis 98.

315 Ebd., S. 75. Hier wird „personne“ mit „personality“ übersetzt. Im Original: „La personne en nous, c’est la part en nous de l’erreur et du péché.“ in: Weil, *Écrits*, S. 17

316 Weil, Simone: *Waiting for God*. Translated by Emma Craufurd. With an Introduction by Leslie A. Fiedler, New York: Harper Perennial, 2009, S. 158.

317 Weil, *Anthology*, S. 84.

318 Ebd., S. 81.



einen Teil der Gesellschaft repräsentiert.<sup>319</sup> „Law is always in the final instance *personal*, just as the person is in turn a person *by law* [...].“<sup>320</sup> Das wechselseitige Verhältnis von Gesetz bzw. Recht und Person beruht auf der Kategorie des Besitzes – er ist zugleich das, worauf die Person Anspruch erhebt, und das, was ihm das Gesetz versichert. Daher ist das Recht sowohl privat als auch privativ, denn es instituiert die Grenze zwischen jenen, die dieses Recht genießen, und jenen, denen es vorenthalten bleibt. Das Recht kann somit allein aufgrund seiner Struktur schon nicht egalitär sein.<sup>321</sup> Darum beklagt Simone Weil die Gleichsetzung von Recht und Gerechtigkeit:

It is singularly monstrous that ancient Rome should be praised for having bequeathed to us the notion of rights. If we examine Roman law in its cradle, to see what species it belongs to, we discover that property was defined by the *ius intendi ed abutendi*. And in fact the things which the property owner had the right to use or abuse at will were for the most part human beings.<sup>322</sup>

Entgegen Maritain, der auf der Grundlage von Gottes Recht über seine Geschöpfe dem Recht Vorrangigkeit zudenkt, spricht Weil von einem Primat der Pflicht gegenüber dem Recht. Die Pflicht ist mit dem Begriff des Unpersönlichen, den Weil als Gegenbegriff zu jenem der Person stark macht und der eine genuin universal-menschliche Dimension verkörpert, verbunden: „So far from its being his person, what is sacred in a human being is the impersonal in him.“<sup>323</sup> „That“, wie Esposito hinzufügt, „which is not covered by their mask.“<sup>324</sup> Der Begriff des Unpersönlichen wird uns auch im folgenden Abschnitt der vorliegenden Arbeit beschäftigen, wo wir es unternehmen werden, ihn Espositos neuem Denken des Körpers zusammenzuführen.

Weil führt desweiteren den Begriff der „*décréation*“, der „Entschöpfung“, ein, der programmatisch ausdrückt, was der gottesfürchtige Mensch zu tun hat, nämlich: „To empty ourselves of our false divinity, to deny ourselves, to give up being the center of the world in imagination, to discern that all points in the world are equally centers and that the true center is outside the world [...]“<sup>325</sup>. Diese Bescheidenheit und Selbstlosigkeit ist laut Weil genau das, was in der Mystik angestrebt wird: „The whole effort of the mystic has always been to become such

---

319 Vgl. Esposito, Roberto: *Categories of the Impolitical*. Translated by Connal Parsley, New York: Fordham University Press, 2015, S. 151f. Im Folgenden abgekürzt als „CI“.

320 CI 152.

321 Vgl. TP 101.

322 Weil, *Anthology*, S. 62.

323 Weil, *Anthology*, S. 74.

324 TP 16.

325 Weil, *Waiting*, S. 159f.

that there is no part left in his soul to say 'I.' But the part of the soul which says 'We' is infinitely more dangerous.<sup>326</sup> Die Dimension, die in dieser Selbstausschöpfung des Subjekts zum Vorschein kommt, ist die interne Grenze der Gewalt, weshalb sie Esposito im Anschluss an Weil auch als „sovereignty of sovereignty“<sup>327</sup> bezeichnet. Diese beschreibt er mit folgenden Worten: „Force may be everything, but its necessary limit is that it is everything *and nothing more*.“<sup>328</sup> Genau ausgehend hiervon tut sich die produktive Kraft der „d  cration“ auf, die nicht bloße Passivität, sondern passive Aktivität ist: „Decreation is a self-annulling creation, a creative self-annulling.“<sup>329</sup>

Der italienische Philosoph löst seine Überlegungen zum Unpersönlichen von dem religiösen Kontext, in den sie bei Weil eingefasst sind, und setzt sie im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Benvenistes Untersuchung der dritten Person (singular) fort, die namensgebend für Espositos Werk *Third Person* ist. Die Kategorie des Unpersönlichen erhält im Kontext von Espositos immunologischer Lesart eine besondere Bedeutung: „The impersonal is not simply the opposite of the person - its direct negation - but something that, being *of* the person or *in* the person, stops the immune mechanism that introduces the 'I' into the simultaneously inclusive and exclusive circle of the 'we'.“<sup>330</sup> Das „Wir“ ist hier nicht als die Sprechweise der Gemeinschaft zu verstehen, sondern als jene des Kollektivs, welches einer bloßen Erweiterung der Logik der Person entspricht, insofern es partikulär bleibt. Die Sprechweise der Gemeinschaft ist stattdessen jene, in der sich auch das Unpersönliche ausdrückt, nämlich die dritte Person singular, welche allen und somit niemandem angehört. Dieser Konnex ist es, der es ermöglichen soll, so etwas wie „gemeinschaftliche Rechte“ zu denken.<sup>331</sup> Diesen hat Weil mit ihrer Präferenz der Pflicht gegenüber dem Recht ein Fundament gelegt: „[T]he obligation of each, added to that of all the others, corresponds in a global count to the rights of the entire human community.“<sup>332</sup> Damit soll die Dimension des *munus* bzw. der *communitas* Vorrang gegenüber ihren Immunisierungsmechanismen haben. Wir werden im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit näher beschreiben, wie Esposito es unternimmt, die Dimension des Unpersönlichen über die Definition eines rechtlichen Status für den Körper in das Recht einzuführen. Zuerst möchten wir jedoch in einem Exkurs die Frage nach dem Verhältnis von Per-

---

326 Weil, *Anthology*, S. 75.

327 CI 14.

328 CI 14.

329 CI 133.

330 TP 102.

331 Vgl. TP 103.

332 TP 103.

son und Ding erörtern.

#### IV.6 Exkurs: Person und Ding

Der folgende Abschnitt ist einem Exkurs zum Verhältnis von Person und Ding gewidmet. Wie wir im Vorhergehenden dank Espositos Erörterung des Besitzes und dessen Rolle im römischen Recht feststellen konnten, stellt die Kategorie des Dings ein wesentliches Element im Verhältnis von Person und Körper dar, insofern der Körper im Zuge seiner vereinnahmenden Neutralisierung im Rahmen des Dispositivs der Person auf ein Ding reduziert wird. Das Ding ist für unsere Ausführungen von speziellem Interesse, da es je nach Kontext sowohl das Gegenteil der Person<sup>333</sup> als auch jenes des Körpers bildet. Wir wollen uns darum im Folgenden dem zweiten Abschnitt von Espositos *Persons and Things* widmen, der den Titel „Things“ trägt. Hier setzt sich Esposito mit dem Status des Dings in der Philosophie und dem antiken römischen Recht auseinander. Dabei hält er fest, dass das Ding einerseits ideengeschichtlich und rechtlich immer schon in seiner Gegenüberstellung zur Person von Nichtigkeit bedroht war, dass dies seit der Neuzeit jedoch eine Intensivierung erfahren hat. Der cartesianische Paradigmenwechsel, unter dem die gesamte neuzeitliche Philosophie steht, setzt das Ding bzw. Objekt in eine vollständige Abhängigkeit der Person bzw. des Subjekts. Wo es zuvor noch Teil der Schöpfung war und somit seine Existenz Gott zu verdanken hatte, steigt das Subjekt zu seinem Gegenüber auf, insofern der Fokus sich nun auf dessen Erkenntnis und Produktion – sprich materielle und transzendente Konstitution – des Dings verlagert.<sup>334</sup> Wichtiger noch ist für Esposito die Wandlung seiner Stellung seit der Industrialisierung und seine Kommodifizierung im Kontext des Kapitalismus, die zu einer weiteren Aushöhlung des Dings durch seine alleinige Bestimmung als Ware über seinen Tauschwert beigetragen hat. Diese hat ihr Pendant auf der Seite der Person, welche in einem Prozess der Reifizierung begriffen ist. Diese wechselseitige Aushöhlung von Person und Ding, die Esposito letztlich zu seiner Fokussierung auf den Körper als Schauplatz der Vermittlung von Person und Ding führt, soll im Folgenden näher erörtert werden.

##### *IV.6.a Die Aushöhlung des Dings*

Als erstes wollen wir die Aushöhlung des Dings im römischen Recht untersuchen. Esposito

---

333 Vgl. Kapitel zur *summa divisio* des Gaius.

334 Vgl. PT 64.

zufolge vollzieht das antike römische Recht bereit eine Abstrahierung des Dings, indem es sich auf Sachverhalte bezieht, die es auf eine allgemeine Ebene stellt. „It would seem that in order to act on individual cases, the law has to resituate them in a world of ideal essences that are animated by a life of their own.“<sup>335</sup> Diese Abstrahierung entleert den Sachverhalt und die darin verwickelten Personen und Dinge ihres konkreten Inhalts. Auf der abstrakt-allgemeinen Ebene, auf welcher der Sachverhalt verhandelt wird, sind Rechtskonzeptionen vorherrschend, die durch ihre Anwendung und die daraus resultierenden Auswirkungen ontologische Relevanz erhalten und zugleich den ontologischen Status dessen, worauf sie einwirken, mindern, was sich insbesondere auf die Dinge auswirkt: „[...] [B]ecause they serve to establish relations between persons by dividing them into different roles, things maintain a functional status in the legal sense that at the same time empties them of any content.“<sup>336</sup> Das Gesetz selbst macht jedes *res corporale* zum Zwecke seiner rechtlichen Handhabbarkeit zu einem *res incorporale*.<sup>337</sup> Hier zeigt sich nun mit Esposito folgendes Charakteristikum des römischen Rechts:

„The same legal dispositif that causes a reification of persons produces a dematerialization of things. Just as people are divided inside themselves by the line that opposes them to things, in the same way things tend to lose their consistency in a formalized dimension that divests them of substance.“<sup>338</sup>

Ebendiese Entmaterialisierung des Dings ist es auch, die im Kontext des Kapitalismus eine Intensivierung erfährt.

#### *IV.6.b Ding und Tauschwert*

In seiner Analyse dessen, was zur Entleerung des Dinges beiträgt, wendet sich Esposito Karl Marx' Kapitel „Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“ auf dem ersten Band des *Kapital* zu. In diesem beschreibt Marx, dass Dinge abgesehen von ihrem Gebrauchswert auch einen Tauschwert haben, der sich aus der in sie im Zuge ihrer Produktion eingeflossene Arbeitszeit ergibt. Dieser – und nicht der Gebrauchswert – macht sie erst zu Ware und bestimmt, zu welchem Preis sie verkauft werden, was einer ersten Stufe der Derealisation gleichkommt. Was den Wert der Ware ausmacht, scheinen ihre natürlichen Eigenschaften zu sein. Doch handelt es sich laut Marx in Wahrheit um die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich

---

335 PT 66.

336 PT 69.

337 Vgl. PT 70.

338 PT 67.

an ihr abbilden.<sup>339</sup> „What appear to be things are nothing but the reversed outcome of relationships between people.“<sup>340</sup> Kommodifizierung bedeutet somit die Entleerung des Dinges von seinem Gebrauchswert, der ihm einen eigenständigen Status verleiht, um seinen Wert stattdessen vollständig von den ihm anhaftenden sozialen Beziehungen her zu bestimmen.

Diesen Gedankengang setzt der italienische Philosoph anhand von Martin Heideggers Vorlesung „Das Ge-Stell“<sup>341</sup> fort. Esposito zufolge beschreibt dieser hier, dass die Reproduzierbarkeit des Dinges zugleich auch dessen Austauschbarkeit bedeutet, da wir Menschen alles gebrauchen, was uns zur Verfügung steht und somit jederzeit bereit sind, ein (defektes) Ding durch etwas ihm Äquivalentes zu ersetzen.<sup>342</sup> „Unlike Benjamin, in short, Heidegger sees in the reproducibility of the thing not its possible extension, but its potential elimination in favor of another thing that is fully equivalent.“<sup>343</sup> Durch den Prozess der Reproduktion breitet sich das Ding nicht aus, sondern wird negiert. Daraus schließt Esposito: „[...] [T]he more the thing is reproduced, the less it exists as such [...].“<sup>344</sup>

#### *IV.6.c Das Simulacrum*

Zur weiteren Untersuchung der Stellung des Dings in der Gegenwart wendet sich Esposito Jean Baudrillard zu, der in seinem Werk *Simulacres et simulation* den Begriff des „Hyperrealität“ einführt.<sup>345</sup> Darunter versteht dieser die Fortsetzung des Prozesses, der durch die von Marx beschriebene Kommodifizierung der Ware und ihre Wertbestimmung über den Tauschwert eingeleitet wurde. Dieser verselbständigt sich und löst sich vollständig von seinem Referenten – dem Ding – los. „Once universal equivalence was achieved, signs were exchanged among themselves without reference to anything else.“<sup>346</sup> Diese Sphäre leerer Zeichen bildet ebenjene Baudrillard'sche Hyperrealität. „It is as if each thing was doubled in a copy so identical to the original that the copy merged with the original. In the infinite series in which objects multiply, they become a simulacrum of each other and, therefore, of themselves.“<sup>347</sup> Das konkrete Ding verfällt in die Bedeutungslosigkeit, während die Hyperrealität die

---

339 Vgl. MEW 23, S. 85f.

340 PT 83.

341 Vgl. Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994, S. 24-45.

342 Vgl. PT 88.

343 PT 88.

344 PT 88f.

345 Vgl. Baudrillard, Jean: *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée, 1981, S. 40.

346 PT 91.

347 PT 91f.

Überhand gewinnt, in welcher sein Simulacrum, das zugleich eine intensiviert (darum „hyper“) und entleerte Version seiner selbst darstellt, ein phantasmatisches Dasein fristet. Zudem kennzeichnet die Hyperrealität die Abwesenheit von Differenzierung, wodurch die Realität nun nicht mehr von ihrer Doppelung zu unterscheiden ist, sondern sich auf Kosten jeglicher Tiefendimension unterschiedslos mit dieser vermengt und diese somit in sich verschließt.<sup>348</sup>

„[...] [I]t is the excess of real, its hyperreal intensification, that is exactly what removes the world from the reality principle. It is as if, in the void of meaning, every metaphor became real, thereby losing itself as such. What remains in the hallucinatory correspondence between signifier and signified is a mute reality, removed from communication, locked up in its own confines.“<sup>349</sup>

Übrig bleibt die Hyperrealität, die Welt der Simulation, die angesichts der Virtualisierung vieler Lebensbereiche durch die Digitalisierung gar nicht so unbekannt erscheinen mag.

#### *IV.6.d Reifizierung der Person und Personifizierung des Dings*

Dies ist jedoch nur die eine Seite der Medaille, da der kapitalistische Markt parallel zur Kommodifizierung des Dings einen Teil der Gesellschaft selbst – gleich einem Ding – zur Ware Arbeitskraft macht.<sup>350</sup> „Just when the person imagines he has attained full control over the thing, now reduced to an infinitely reproducible and replaceable piece, he enters unwittingly into the same condition as the thing.“<sup>351</sup>

Darüber hinaus kann das ausgehöhlte Ding nun wiederum durch eine erweiterte Funktionalität, wie die elektro-technologischen Fortschritte sie ermöglicht haben (Smartphones etc.), mit eine Art personalem Eigenleben ausgestattet werden, demgegenüber der Mensch eine passive Rolle einnimmt. Simone Weil analysiert die Umkehrung zwischen Ding und Person mit folgenden Worten: „As collective thought cannot exist as thought, it passes into things (signs, machines...). Hence the paradox: It is the thing which thinks, and the man is reduced to the state of a thing.“<sup>352</sup> Ding und Person können zwar mehrmals die Pole wechseln und dadurch jeweils die aktive oder passive Rolle einnehmen, doch bleibt dabei die definatorische Dichotomie zu beider Ungunsten erhalten und verstärkt sich durch die diversen Umkehrungen sogar:

„Whence the perpetual oscillatory movement between the extremes of person and thing that makes each of them at the same time the opposite and the horizon of the

---

348 Vgl. PT 92.

349 PT 93f.

350 Vgl. PT 83f.

351 PT 89f.

352 Weil, Simone: *Gravity and Grace*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, S. 210.

other – not only in the general sense that the definition of the human-as-person emerges negatively out of that of the human-as-thing, but in the more meaningful sense that to experience personhood fully means to keep, or push, other living individuals to the edge of thingness.<sup>353</sup>

Darum warnt Esposito vor einer Gegenüberstellung von Person und Ding, die Letzteres zur Grundlage der Definition von Ersterer macht: „As long as the identity of the person is derived negatively from the thing – from its notbeing a thing – the thing is destined to become the continually expanding space of everything the person distinguishes and distances itself from.“<sup>354</sup>

Wie Esposito zeigt, kränken Person und Ding letztlich an demselben System, weshalb er sich um eine Stärkung der Stellung des Körpers bemüht, dem er in seiner Rolle als Mittler ein emanzipatorisches Potenzial zuspricht:

„While the body has always been the ground where persons pass into things, it is also the point of resistance that opposes this passage – not in the sense of a return from thing to person, but as a rejection of the dichotomous order that has always organized the relationship between the two.“<sup>355</sup>

Der Rolle des Körpers als Ort des Widerstands gegen die immunitäre Logik der Souveränität und das Dispositiv der Person werden wir uns im folgenden letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit zuwenden.

---

353 TP 9f.  
354 TP 96.  
355 PT 143f.

## V. Der Begriff einer affirmativen Biopolitik: Der Körper zwischen Inkorporation und dem Unpersönlichen

Im folgenden Abschnitt werden wir uns Espositos Denken des Körpers widmen. Dazu werden in einem ersten Schritt zeigen, inwiefern der Körper (im physiologischen wie im metaphorischen Sinne) der Schauplatz schlechthin der Immunisierung ist. In einem weiteren Schritt wird die Auseinandersetzung mit der aus der politischen Philosophie bekannten sogenannten „Körpermetapher“ vonnöten sein, die aufgrund ihrer Fundierung in der Logik der Inkorporation einen Aspekt des Immunisierungsmechanismus der Souveränität darstellt, dessen politisch-theologische Genese Esposito in *Immunitas* rekonstruiert. Um die problematischen immunitären Aspekte der Körpermetapher und der Logik der Inkorporation zu unterwandern, entwickelt Esposito ein alternatives Körperverständnis, das dem Begriff der Inkorporation jenen der Inkarnation und des Fleisches bzw. *chair* entgegensetzt. Ziel seiner Überlegungen ist die Entwicklung des Begriffes einer affirmativen Biopolitik, sprich einer Biopolitik, die im alltagssprachlichen Sinne Positives nach sich zieht, abseits der im vorherigen Abschnitt diskutierten thanatopolitischen Ausprägungen des biopolitischen Paradigmas. Dazu wird die Entwicklung eines Verständnisses der Norm, das sich der Dynamik des Lebens bzw. des Körpers nicht überstülpt, von zentraler Bedeutung sein. Zugleich soll sich in dieser Auffassung des Körpers das von Simone Weil eingeforderte Denken des Unpersönlichen widerspiegeln. Dieses entfaltet Esposito, indem er dem Körper einem eigenständigen Rechtsstatus zugedenkt, der auf dessen unpersönlicher Dimension beruht.

### V.1 Der Körper als Schauplatz schlechthin der Immunisierung

In Espositos Augen ist der Körper im physiologischen wie im übertragenen Sinne der Schauplatz schlechthin immunitärer Dispositive. Diese stellen stets Antworten auf einen realen oder metaphorischen Kampf zwischen Leben und Tod dar. Der Körper bildet hier die ideale Verankerung für das Prinzip des Leben:

„Bodily confines are exactly what act as lines of defense against whatever threatens to take life away from itself, expel it to its outside, or reverse it into its opposite. It is in the body and only in the body that life can remain what it is and even grow, be strengthened, and reproduce.“<sup>356</sup>

---

356 I 113.



Der Körper stellt die Grenze zwischen innen und außen dar, „the liminal zone where the immunity intention of politics is carried out“<sup>357</sup>. Er ist sowohl der Schauplatz als auch das Instrument, an dem und durch das der Tod so lang wie möglich hinausgezögert wird. Esposito zufolge ist dies der Grund, aus dem die Körpermetapher im Bereich der Politik so einflussreich und langlebig ist. Für den Staatskörper herrscht jedoch immer die Gefahr, von innen her aufgelöst zu werden, weshalb er beispielsweise bei Hobbes über die Metapher der Maschine um ein immunitäres Dispositiv erweitert wird, was seinen Fortbestand garantieren soll. Die immunitäre Funktionsweise des künstlichen „body politic“ des Staates zeigt sich darin, dass der unvermeidliche Tod der im Staat lebenden Individuen verzweckt wird. Denn der Staatskörper überlebt den Tod jener Individuen und geht mitunter sogar gestärkt daraus hervor, insofern er sich dadurch beständig erneuert, während seine Strukturen unverändert bleiben. Somit stellt die fortwährende partielle Auflösung, die sich in ihm vollzieht, keine Gefahr für ihn dar, womit er sich gegen seinen eigenen Tod immunisiert hat.<sup>358</sup>

„The body-machine, the machine-body, is a body that can no longer be undone, because it is already undone and rebuilt, as if embalmed, in its bodily armor. As a body that is permanently such as it is – because it has no gaps, no openings, no wounds – it is entirely coincident with itself and therefore everlasting: all body, one body, forever body.“<sup>359</sup>

Die Körperlogik ermöglicht somit eine vollständige Immunisierung, die eine Verkapselung und Abschottung auf Kosten jeglicher Pluralität und jeglichen Austausches mit einer Form von Außen bedeutet, die Esposito als höchst problematisch wertet, nicht zuletzt weil dieses Modell eine totale Einbuße an Lebendigkeit darstellt. Dementsprechend schließt er: „Foreign to both the semantics of the person and to those of the thing, the living body of increasingly vast multitudes demands a radical renewal of the vocabularies of politics, law, and philosophy.“<sup>360</sup> Den Versuch einer Erneuerung des Vokabulars der politischen Philosophie (und Theologie), der im Letzten auf die Entwicklung einer affirmativen Biopolitik abzielt, vollzieht Esposito über die Entwicklung einer Körperlogik, die eine Alternative zur Logik der Inkorporation bildet und die den Begriff der chair bzw. des „Fleisches“ zum Inhalt hat.

## V.2 Der Übergang vom Leib Christi zum „body politic“ über die Körpermetapher

---

357 I 113.

358 Vgl. I 114f.

359 I 115f.

360 TP 147.

Der abendländische Konnex von Politik und Theologie zeigt sich laut Esposito *Immunitas* ganz spezifisch in der Frage der religiösen Fundierung der politischen Souveränität.<sup>361</sup> Die Symmetrie zwischen der religiösen und der politischen Sphäre findet unter anderem im Einsatz und in der Funktion der Körpermetapher, die eine Gemeinschaft mitsamt der sie regierenden Struktur mit einem Körper vergleicht, Ausdruck: „[...] [J]ust as Christ unites all Christians who identify in him thanks to his dual nature, similarly, the physical and institutional person of the monarch concentrates the unifying principle of the body politic, thereby preventing its fragmentation and disintegration.“<sup>362</sup> Den Schlüssel zu diesem parallelen Verhältnis bildet Esposito zufolge das Verhältnis der Begriffe *corpus mysticum* und *corpus Christi*. Ursprünglich verstand man unter *corpus mysticum* eine geweihte Hostie und unter *corpus Christi* die Kirche. Im Zuge einer Debatte zur Eucharistie im Laufe der karolingischen Periode verkehrten sich jedoch laut Henri de Lubac die beiden Bedeutungen, was die implizite Annahme der Identität des Körpers Christi und des Körpers der Kirche ermöglichte.<sup>363</sup> Nun gab es zwar die Metapher des „body politic“ schon vor jener des christlichen *corpus mysticum*, doch war es laut Esposito letztere, welche ersterer ihre immunitäre Ausprägung verlieh: „[...] only if the monarch represents the dual nature (divine and human) of Christ in his own flesh can he save the body of the state from decay.“<sup>364</sup> Die göttliche Dimension bewahrt den Staat, aber darüber hinaus die Autorität des Königs und seiner gesamten Dynastie vor dem Verfall, wie sich auch in der Geschichte Europas in der Spannung zwischen Kirche und weltlicher Macht abzeichnet.

An diesem Punkt setzt die von Ernst Kantorowicz in *The King's Two Bodies*<sup>365</sup> unternommene Untersuchung der im englischen Mittelalter entstandenen Theorie der Doppelung des Körpers des Königs an. Letzterer hat abgesehen von seinem „body natural“, der materiell, fehlerhaft und sterblich ist, noch einen weiteren Körper, den „body politic“ göttlicher Herkunft, welcher immateriell und unsterblich ist, da er bei seinem Tod auf seinen Nachfolger übergeht.<sup>366</sup> Zur Entstehung dieser Vorstellung ist in einem vorhergehenden Schritt jene nötig, derzufolge der Monarch und seine Subjekte miteinander einen Körper bilden, einen „body corporate“, welcher wiederum im Körper des Monarchen selbst als Zusatz zu seinem eigenen Körper veran-

361 Vgl. I 67.

362 I 67.

363 I 68. Esposito bezieht sich hier auf Lubac, Henri de: *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

364 I 69.

365 Vgl. Kantorowicz, Ernst: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1997.

366 Vgl. I 69.

kert ist. „What resulted was a doubling, through internalization, of the incorporation already performed with respect to the subjects. Having to endure as head of the realm beyond his own death, the king was incorporated in himself [...].“<sup>367</sup> Der physische Körper bildet hier die materielle Basis des göttlichen, dynastischen Körpers, womit jene beiden im selben Verhältnis stehen, wie Körper und Seele es bereits bei Augustinus taten.<sup>368</sup> „Just as the Son [...] includes his own human nature in the divine nature, so the earthly ruler subordinates his natural body, subject to death, to the political body, destined to perpetuity.“<sup>369</sup> Der göttliche bzw. politische Aspekt unterwirft den natürlichen, sterblichen Teil. Zugleich bildet das Verhältnis der beiden Körper auch ein immunitäres Dispositiv, in welchem der Tod des „body natural“ des Königs dessen institutionelles Überleben und somit eine Art Unsterblichkeit gewährleistet, womit das Sakrale in die weltliche Institution der Monarchie inkorporiert wird, die sich auf diesem Weg selbst legitimiert.<sup>370</sup>

Wie Esposito betont, befindet sich die politische Theologie genau an der Schnittstelle unterschiedlicher Extreme: So ist eines ihrer Kernelemente das souveräne Recht des Herrschenden über Leben und Tod gleichermaßen. Weiters gilt auch: „It lies in an immanence – the body – founded on a transcendence, in a unity sustained by separation: between Christ and the king, between the king and his kingdom, between the king and himself, in an infinite multiplication of the original duplication of flesh and spirit.“<sup>371</sup> Der Monarch repräsentiert dabei das Ganze, das er in sich inkorporiert, wie auch einen Teil des Ganzen, dem er als Kopf bzw. Haupt vorsteht. Sein zweiter Körper ist „[a] body made immortal by the sum, or product, of infinite mortality“<sup>372</sup>. Über die unermessliche Aufnahme von sterblichen Elementen wird ebendiese Sterblichkeit neutralisiert und kippt in ihr Gegenteil, die Unsterblichkeit.

Die Metapher des zweiten Körpers des Königs ist somit Ausdruck eines charismatischen Überschusses, der von der souveränen Macht der königlichen Funktion rührt, die ihn zum Repräsentanten eines Volkes macht. Das bereits durch Max Weber beschriebene Charisma hat gemäß Espositos Verständnis der politischen Theologie seine Wurzel einerseits im Dispositiv der Inkorporation, welche bereits in der christlichen Theologie anzutreffen ist, andererseits in jener immunitären Verschränkung von Persönlichem und Souveränität, mit deren unterschied-

---

367 I 69.

368 Vgl. Kapitel IV.2.b

369 T 56.

370 Vgl. I 70.

371 I 71.

372 I 71.

lichen Facetten wir uns in einem früheren Teil dieser Untersuchung beschäftigt haben.<sup>373</sup> Im Folgenden wollen wir den (physischen wie metaphorischen) Körper als jenes Gebilde in den Blick nehmen, innerhalb dessen die immunitäre Logik ansetzt und umgesetzt wird.

### V.3 Entgegen der Körperlogik: die *chair*

#### *V.3.a Zur chair im philosophischen Diskurs*

Die inklusiv-immunitäre Körperlogik gebiert einen Rest, den Esposito *chair* (in der englischen Übersetzung *flesh*, zu Deutsch „Fleisch“) im Anschluss an Maurice Merleau-Ponty nennt. In seiner Weiterführung der Phänomenologie betont Letzterer vor allem die Bedeutung des Körpers und verschiebt in seinem Spätwerk *Le Visible et l'Invisible* diesbezüglich den Akzent weg von seiner Rolle als zugleich Wahrnehmungsgegenstand und Bedingung der Möglichkeit einer jeglichen Wahrnehmung hin zu seinem Begriff der „*chair du monde*“, einer fundamentalen ontologischen Kategorie, die die fleischliche Kontinuität zwischen mir und der Welt und somit meine fleischliche Verwobenheit in die Welt zum Ausdruck bringt.<sup>374</sup>

Der Begriff der *chair* bezeichnet bei Merleau-Ponty etwas, das bis dahin Esposito zufolge von der traditionellen Philosophie nicht eingefangen werden konnte, da es ihr absolut heterogen ist, insofern es „[...] inscribed in a threshold in which thought is freed from every self-referential modality [...]“<sup>375</sup> ist. Zwei zentrale, von Husserl aufgegriffene Aspekte der *chair* sind die Reversibilität zwischen dem Empfindenden und dem Empfundenen und das Aufbrechen der ausgehend vom eigenen Körper angenommenen Identität durch eine Beziehung zu einer Alterität.<sup>376</sup> Letztere zeigt sich hierin, dass laut Merleau-Ponty mein Körper aus derselben *chair* wie die Welt gemacht ist.<sup>377</sup> Esposito formuliert dies folgendermaßen um: „[...] [T]he world is the horizon of meaning in which the body recognizes itself and which is traversed by the diversity that keeps it from being coterminous with itself [...]“<sup>378</sup> Die Welt ist hier somit mit einem Öffnungs- und Dezentrierungsmoment gleichzusetzen, das die scheinbare Geschlossenheit des Körpers durchbricht.

In Espositos Augen ist Merleau-Ponty zudem einer der ersten Denker, der sah, dass „[...] the enlargement of the body to the dimension of the world [...] would fragment the same idea of

---

373 Vgl. Abschnitt „Die immunitäre Verschränkung von Souverän und Person“.

374 Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964, S. 256.

375 B 159.

376 Vgl. B160.

377 „Cela veut dire que mon corps est fait de la même chair que le monde (c'est un perçu), et que de plus cette chair de mon corps est participée par le monde [...]“ in: Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, S. 297.

378 B 160.

‘political body’ in its modern as well as in its totalitarian declensions.<sup>379</sup> Dieser „weltdimensionale“ Körper hat kein Außen mehr und kann darum auch nicht mehr repräsentiert werden, wie er es beispielsweise im nationalsozialistischen Dispositiv wurde. Merleau-Ponty führt zwei wesentliche Aspekte über den Begriff der *chair* wieder in den Horizont der Philosophie ein, nämlich zum einen das zugunsten des Zeitlichen vernachlässigte Räumliche, insofern der Körper die „*Urstiftung simultanée de temps et espace*“<sup>380</sup> darstellt, zum anderen das Tierische als fundamentalen Aspekt unserer Wahrnehmung.<sup>381</sup> Dies kommentiert Esposito mit folgenden Worten:

„Inscribing the threshold that unites the human species with that of the animal in the flesh of the world, but also the margin that joins the living and the non-living, Merleau-Ponty contributes to the deconstruction of that biopolitics that had made man an animal and driven life into the arms of non-life.“<sup>382</sup>

Der Begriff der *chair* wirkt folglich der thanatopolitischen Ausprägung des Dispositivs der Person, die wir im vorhergehenden Abschnitt diskutiert haben und die paradigmatisch mit der Entmenschlichung bestimmter Menschen einhergeht, entgegen.

Aufgrund seines christlichen Ursprungs stieß der Begriff des *chair* jedoch in der darauffolgenden Zeit in den philosophischen Debatten auf Ablehnung, weshalb er vorerst von geringer Bedeutung blieb. Man (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy) nahm sich vor der spiritualistischen, innerlichen Konnotation dieses Terms in Acht und zog ihm die Konkretheit und Materialität des Körpers vor.<sup>383</sup> Doch Esposito zufolge ist diese angenommene spirituelle Konnotation problematisch, da sie den Begriff der *chair* um seine eigentliche philosophische Bedeutung bringt. Er impliziere nämlich genau keine Interiorisierung des Körpers im Sinne einer Wendung nach innen, sondern – ganz im Gegenteil – gerade seine Exteriorisierung, seine Wendung nach außen. Dies zeige sich auch darin, dass ideengeschichtlich nicht *sarx* und *caro* als Korrelate der Seele bzw. des Geistes verstanden wurden, sondern *soma* und *corpus*. Das Fleisch stellt im jüdischen Kontext nämlich das vergängliche, leidensfähige materielle Substrat, aus dem der Mensch gemacht ist, dar.<sup>384</sup> Erst der Körper ermöglicht die Einheit der materiellen und der geistigen Substanz, weshalb sich im Zuge der Patristik nach und nach der Schwerpunkt von *sarx* auf *soma* verschiebt, was laut Esposito der „[...] incorporation into an

---

379 B 161.

380 Merleau-Ponty, *Le Visible et l’Invisible*, S. 307.

381 Vgl. B 161.

382 B 161f.

383 Vgl. B 162.

384 Vgl. B 163.

organism that is capable of domesticating flesh's centrifugal and anarchic impulses“ dient.<sup>385</sup> Denn erst die Spiritualisierung des Körpers ermöglicht seine Inkorporation in den *corpus mysticum* der Kirche. Das Sakrament der Eucharistie bedeutet hier das Ausströmen des Körpers Christi in jenen der einzelnen Glaubenden und von diesem aus in den Körper der Kirche.<sup>386</sup> Hierfür wird zwar der Begriff des *corpus Christi* verwendet, doch folgt die Eucharistie gemäß Esposito's Lesart der Logik der *chair*. Die *chair* erhält an dieser Stelle den Beiklang der „plural and potentially rebellious multitude“<sup>387</sup>, welche es in Schach zu halten gilt, indem sie in einen Körper eingebunden wird, der vom Souverän als seinem Haupt gesteuert wird. Bei Esposito zeigt sich die *chair* als der Logik der Inkorporation zuwiderlaufend: „Existence without life is flesh that does not coincide with the body; it is that part or zone of the body, the body's membrane, that isn't one with the body, that exceeds its boundaries or is subtracted from the body's enclosing.“<sup>388</sup>

Die *chair* ist somit jenes Irreduzible, was sich der Logik der Inkorporation entzieht, da es vielmehr mit dessen Grenze in Beziehung steht. Das Dispositiv des *corpus mysticum* und das daraus resultierende Dispositiv des „body politic“ können somit als Immunisierungen des Fleisches und seines anarchischen Potenzials angesehen werden. Die Gegenläufigkeit der Logik der Körpermetapher und jener der *chair* möchten wir im Folgenden anhand der Auffassung des Verhältnisses der Begriffe der Inkarnation und der Inkorporation bei Marc Richir näher explizieren.

### *V.3.b Inkarnation und Inkorporation – zwei gegensätzliche Körperkonzeptionen*

In seiner Erarbeitung einer alternativen Körperlogik in Hinblick auf eine affirmative Biopolitik führt Roberto Esposito in Anlehnung an Marc Richir die Unterscheidung von Inkarnation und Inkorporation ein. Zwar haben beide Begriffe ihren Ursprung im christlich-theologischen Diskurs, doch gehen sie mit sehr spezifischen Implikationen einher:

„While the metaphor of incarnation describes conditions in which the community is still free from hierarchical ties – with elements of anarchy and subversion toward the established powers present – incorporation conveys its gradual institutionalization into the rigidly codified forms of a true Church.“<sup>389</sup>

Der Begriff der Inkarnation entstammt etymologisch gesehen dem Terminus *caro*, der lateini-

---

385 B 164.

386 Vgl B 164.

387 B 165.

388 B 159.

389 I 72.

schen Entsprechung des griechischen *sarx*, was mit „Fleisch“ übersetzt wird, während Inkorporation von *corpus* bzw. *soma* (was dem deutschen „Körper“ entspricht) abzuleiten ist.<sup>390</sup> Ersteres ist mit dem Sakrament der Eucharistie verbunden, wohingegen Letzteres der Bezeichnung der Kirche als Gesamtheit dient. Das „Fleisch“ behält laut Esposito trotz gewisser Tendenzen in Richtung seiner Spiritualisierung im Unterschied zum „Körper“ den Bezug zur rohen Materialität eines Tieropfers.<sup>391</sup>

Im theologischen Kontext bedeutet Inkarnation gemäß Richirs Auffassung, dass Christus alles „Fleisch“ der Welt inkarniert, sich ihm gleich macht, womit eine Bewegung vom Einigen in die Vielheit bzw. zu den Vielen – und somit zur *communitas* – vollzogen wird. Umgekehrt stellt die Inkorporation eine Form der Repräsentation dar, in der der Körper Christi als symbolisch mit der *chair* der Welt identifiziert gedacht wird, was eine Bewegung von der Vielheit zum Einigen bedeutet,<sup>392</sup> die die *chair*, indem sie darin aufgehoben wird, negiert, immunisiert. Der Übergang von der Inkarnation zur Inkorporation vollzieht sich laut Richir mit der Wiederauferstehung und dem leeren Grab Christi, da hier das Fleisch des Leibes Christi symbolisch auf den „Körper“ der Kirche übertragen wird.<sup>393</sup> Dies ist die Grundvoraussetzung für die weitere Übertragung des *corpus mysticum* der Kirche auf den „body politic“ des Königs, „[...] that both represents it and substitutes it“<sup>394</sup>. An dieser Stelle möchten wir mit Esposito Richir zitieren:

„Church history is instituted symbolically through the disincarnation of the flesh-of-the-body of Christ [...] the same way the flesh of the political community, which likewise had no body or no corpse, *disincarnates itself* in order to embody itself or *incorporate itself* into the organic body instituted in the body of the community, and its head, the king.“<sup>395</sup>

Letztlich überschneiden sich Körper und Kirche überschneiden in der Gestalt des allumfassenden Einigen, das alles in sich aufzunehmen vermag. Dabei geht eine Schwächung des „inkarnativen“ Aspekts mit einem Zuwachs an Inkorporation einher, womit sie in einem gegenläufigen Verhältnis zueinander stehen: „What the flesh scatters and opens, the body unifies

---

390 Der griechische Begriff wird angegeben, da er für die theologische Debatte ideengeschichtlich von Relevanz ist.

391 Vgl. I 73f.

392 Vgl. I 72.

393 Vgl. I 72.

394 I 73.

395 I 73. Laut Angabe zitiert aus: Richir, Marc: *Du sublime en politique*, Paris: Payot, 1991, S. 97. Das Zitat ist trotz des Verweises auf die französische Originalausgabe auf Englisch angegeben, wobei nicht erklärt wird, woher die englische Übersetzung stammt (ob der Übersetzer sie selbst gemacht hat oder einer bereits existierenden Übersetzung entnommen hat).

and closes. What the body identifies, the flesh alters. If flesh expropriates, the body appropriates. We might say that the body is to *immunitas* as flesh is to *communitas*.<sup>396</sup>

Die Kategorien der Inkarnation und der *chair* bilden folglich nicht bloß eine Alternative zur Logik der Inkorporation, sondern widerstreben zudem dem Dispositiv der Immunisierung, indem sie über ihren „enteignenden“ Charakter einen gemeinschaftlichen Aspekt einführen. Im Folgenden möchten wir anhand von Esposito Auseinandersetzung mit Rogozinskis Begriff des „primal flesh“ diskutieren, wie konträr die Begriffe *chair* und „Körper“ bei Esposito tatsächlich sind, da Esposito ja doch explizit primär um ein Denken des Körpers bemüht ist.<sup>397</sup>

### V.3.c Die *chair* und der *munus*

Im Zuge seiner Ausführungen zur Inkorporation setzt sich Esposito weiters mit Jacob Rogozinski auseinander, der im Ausgang von Merleau-Ponty ebenfalls den Begriff *chair* („Fleisch“ bzw. „Leib“)<sup>398</sup> gegenüber dem Begriff des Körpers stark macht. Rogozinski versteht die *chair* als einer möglichen Inkorporation widerstrebend, indem sie als „primal flesh“<sup>399</sup> gegen die vereinheitlichende Tendenz des „body politic“ aufbegehrt und somit die hierarchische Beziehung zwischen der souveränen Instanz und den ihr Untergebenen unterläuft. Dabei scheint er allerdings Körper und *chair* als fundamental gegensätzlich und getrennt zu denken. Esposito kritisiert ebendiesen Aspekt an Rogozinskis Begriff einer ursprünglichen *chair*, da es für ihn keine *chair* jenseits des Körpers geben kann, da diese beide Dimensionen des Körperlichen untrennbar miteinander verbunden sind.<sup>400</sup> Zugleich streicht er jedoch den Begriff der *chair* als den bedeutsamsten für die Dekonstruktion des Paradigmas der Inkorporation hervor, welches in einer Welt ohne interne Grenzen nicht mehr greife.<sup>401</sup> „Flesh is nothing but the unitary weave of the difference between bodies. It is the non-belonging, or rather the intra-belong-

---

396 I 74.

397 Dies zeigt sich allein schon in der dreiteiligen Struktur von *Persons and Things*: Die Dichotomie der ersten zwei Abschnitte, die jeweils mit „Persons“ und „Things“ betitelt sind, wird im dritten Abschnitt „Bodies“ aufgebrochen und überwunden.

398 Wir verwenden im Folgenden das französische *chair* und an gewissen Stellen den deutschen Begriff „Fleisch“ und nicht „Leib“. Einerseits weil sich darin der christliche Ursprung dieses Begriffs abzeichnet, andererseits um eine Verwirrung ob des Verhältnisses von Körper und Leib zu vermeiden, die beispielsweise in der phänomenologischen Tradition für unterschiedliche Weisen, den menschlichen Körper zu thematisieren, stehen. Die *chair* bezeichnet hier vielmehr eine Dimension des Körpers bzw. der Körper zueinander.

399 I 120. Uns war nur die deutsche Übersetzung von Rogozinskis Text zugänglich, in welcher *chair* mit „Leib“ übersetzt wurde, weshalb dort vom „primordialen Leib“ die Rede ist. Vgl. Rogozinski, Jacob: „Wie die Worte eines berauschten Menschen...“ *Geschichtsleib und politischer Leib* in: Nagl-Docekal, Herta [Hg.]: *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/Main: Fischer, 1996, S. 343.

400 Vgl. I 119f.

401 Vgl. I 121.



ging, that allows what is different to not hermetically seal itself up within itself, but rather to remain in contact with its outside.<sup>402</sup> Die *chair* ist dasjenige, was dem Innen ein Außen verschafft und umgekehrt, indem es die gegensätzliche Bewegung oder Wendung bewirkt. Es verhindert, dass der Körper sich absolut immanent wird und in seine Individualität ab- und einkapselt. „But if the flesh is the expropriation of the proper, then it is also what makes the proper common.“<sup>403</sup> Es stellt somit jenes Momentum dar, das die Reduzierung des Körpers auf ein bloßes Ding, das besessen werden kann, vereitelt, indem es die Immanenz des Eigenen, Individuellen durchbricht, dabei um seinen Besitzcharakter bringt und auf die Dimension des Gemeinschaftlichen hin öffnet. Laut Esposito zeigt sich just hierin der originäre Konnex zwischen der *chair* und dem *munus*: „The flesh is neither another body nor the body’s other: it is simply the way of being in common of that which seeks to be immune.“<sup>404</sup> Dadurch stellt die *chair* einen fundamentalen Begriff für die Erarbeitung einer affirmativen Biopolitik dar. Esposito macht im mit dem Ende der zwei Totalitarismen des zwanzigsten Jahrhundert initiierte Rückgang der politischen Identifikation über die Körpermetapher den Grund für das Aufblitzen der *chair* im heutigen philosophischen Diskurs in der Form von Spinozas „Multitude“ und Benjamins „nacktem Lebens“ aus. Dass die Politisierung des Lebens sich nun nicht mehr in bzw. über die Gestalt des Körpers vollzieht, sondern sich in der *chair* ankündigt, eröffne neue Horizonte, deren positives Potenzial an ein Erdenken eines nicht-theologischen Gebrauchs dieses Begriffs gebunden sei,<sup>405</sup> das Esposito in *Immunitas* und *Bíos* anstrengt und welches wir im Vorhergehenden diskutiert haben. Ein solcher zeichnet sich beispielsweise in der Biotechnologie ab, wo ein Transplantat oder Implantat als „[...] something that doesn’t live, [...] ‘divinely’ allows the person to live and improve the quality of his or her life“<sup>406</sup>. Mit dieser nicht-theologischen Form der unpersönlichen, kommunalen *chair* werden wir uns im letzten Teil dieses Abschnitt näher befassen.<sup>407</sup>

Im Folgenden wollen wir in der Elaboration des Begriffes einer affirmativen Biopolitik einen weiteren Schritt machen, der uns zu Espositos Auseinandersetzung mit der Rolle der Norm führt.

---

402 I 121.

403 I 121.

404 I 121.

405 Vgl. B 166f.

406 B 168.

407 Der verbleibende Bezugspunkt zum christlichen Fleisch zeige sich in der unüberwindbaren körperlichen Vulnerabilität des Menschen, die beispielsweise Francis Bacon in seiner *Crucifixion* in der Darstellung eines gemarterten Körpers als exponiertem Rumpf inszeniert, wie man ihn bei einem Fleischer vorfinden kann und der Esposito zufolge eine Illustration der „chair du monde“, des „Fleisches der Welt“ darstellt. Vgl. B 168f.

#### V.4 Biomacht, Norm und affirmative Biopolitik

Roberto Espositos Analyse und Kritik der Immunisierungsmechanismen der Moderne sind als eine Fortsetzung des von Michel Foucault initiierten Diskurses zur Biopolitik zu betrachten. Ein diesem zentraler Begriff ist jener der Norm, da diese nach Foucault im biopolitischen Paradigma das Gesetz ablöst.<sup>408</sup> Dass die Zusammenlegung von Norm und Leben schlimme Konsequenzen zeitigen kann, konnten wir in der vorliegenden Arbeit im Abschnitt zur Rassenideologie und zum Nationalsozialismus zeigen. Darum ist es auch für Esposito von großer Bedeutung, ein Verständnis der Norm zu entwickeln, das einer affirmativen Biopolitik zuträglich ist, insofern der Begriff der Norm für das biopolitische Paradigma unumgänglich ist.

Esposito charakterisiert mit Foucault die moderne Biopolitik in Abgrenzung vom Paradigma der Souveränität folgendermaßen: „One could say that if the ancient sovereign right looked at life from the perspective of distributing death the new biopolitical order subordinated even death to the demands of reproducing life.“<sup>409</sup> Der Tod ist hier nicht mehr das strikte Gegenteil des Lebens, sondern wird zu „one of its inner folds, a mode or tonality of its own preservation“<sup>410</sup>. Die Biomacht als die dem Paradigma der Biopolitik spezifische Machtform bezieht sich nicht mehr bloß auf Untergebene, sondern auf den Schnittpunkt von Individuum und Spezies, nämlich auf die sogenannte „Population“ als biopolitisch funktionalisierte Masse. Die „Population“ zeigt sich in der modernen Biopolitik als die realisierte Metapher des „body politic“, insofern der materielle Körper der Individuen zum Ort staatlicher Interventionen wird. Die Macht des Staates lässt sich an seiner Kapazität bemessen, für das Überleben seiner Bürgerinnen und Bürger zu sorgen, was sich im Einfluss medizinischen Wissens und der daraus resultierenden Medikalisierung im Rahmen des öffentlichen Gesundheitswesens widerspiegelt.<sup>411</sup> Wo zuvor das Gesetz das Sagen hatte, erlangt nun die „Norm“, welche auf einer „absolute implication between biology and right“<sup>412</sup> beruht, vorherrschende Bedeutung. Die Biomacht nimmt sich nun des konkreten Lebens der im zugehörigen Individuen an, was diverse Maßnahmen zur Bekämpfung von infektiösen Krankheiten impliziert. Der Norm ist eine disziplinierende Funktion inhärent: Beispielsweise bildet die öffentliche Hygiene zwar eine dieser staatlichen Maßnahmen, doch wird sie, indem sie zur Norm wird, zusehends von der

---

408 Vgl. Foucault, Michel: *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, 1994, S. 199.

409 I 136.

410 I 136.

411 Vgl. I 137.

412 I 138.

Gesellschaft selbst kontrolliert.<sup>413</sup> Wie das Gesetz bildet die Norm einen lebensweltlichen Rahmen, der das einzelne Individuum übersteigt. Beide instituieren eine negative Verbindung „[...] between the singularity of the living being and the preservation of life: the conditions of preservation, or reproduction, of life are located outside and before the living being’s natural line of development.“<sup>414</sup>

Esposito wendet sich auch Georges Canguilhem zu, da dessen Verständnis des Verhältnisses von Norm und Biologie dem biologischen Substanzialismus und der programmatischen anti-philosophischen Biologie des Nationalsozialismus diametral entgegensteht. „To think life philosophically, to make life the pertinent horizon of philosophy, signifies for him distancing it from an objectivist paradigm that, thanks to its alleged scientificity, ends up canceling its dramatically subjective character.“<sup>415</sup> Canguilhem versteht die Norm nicht als transzendent wie das Gesetz, sondern, insofern sie sich auf das Biologische bezieht, als diesem selbst eingeschrieben und somit immanent und nicht etwa äußerlich vorgeschrieben.<sup>416</sup> Krankheit befällt das Leben nicht mehr von außen, sondern stellt eine bestimmte Ausformung des Lebens dar. So wie Krankheit es erst ermöglicht zu verstehen, was Gesundheit ist, so wird das Abnormale hier zur Bedingung dafür, dass die Norm überhaupt erst erkannt werden kann.<sup>417</sup> „Contrary to the Nazi idea that there exists a type of life which from its inception belongs to death, Canguilhem reminds us that death itself is a phenomenon of life.“<sup>418</sup> Damit widerspricht er zudem Bichats Konzeption des von innen wie von außen bedrohten Lebens, die Esposito zufolge einen entscheidenden Meilenstein für die spätere Genese des Konzepts der Rassenhygiene darstellt.

Canguilhems Auffassung zufolge ist die Norm im Unterschied zum Gesetz nachträglich gegenüber einem Verstoß (gegen sie): „[W]hile the law is what establishes the threshold of the infraction by sanctioning it, the infraction is what determines the need as well as the possibility of the norm.“<sup>419</sup> Daraus entwickelt Canguilhem ein neues Paradigma, in dem er Normalität und Normativität auf den ersten Blick kontraintuitive Weise verbindet. Diesem Paradigma zufolge ist das Normale nämlich das, was seine eigene Norm aufzugeben und durch eine neue zu ersetzen weiß, während das Pathologische starr an dem bereits Bekannten festhält. An die-

---

413 Vgl. I 139.

414 I 142.

415 B 189.

416 Vgl. I 142.

417 Vgl. B 189f.

418 B 190.

419 I 143.

ser Kapazität, das Risiko einer neuen Norm einzugehen, lässt sich, wie Esposito mit Canguilhem feststellt, auch die Lebenskraft eines Organismus bemessen.<sup>420</sup> Dieser etwas andere Blick auf die Norm, der sie nicht auf ihre problematischen Aspekte hin in den Blick nimmt, wie Foucault es tut, entspricht Espositos Bemühungen um die Darstellung einer affirmativen Biopolitik „[...] die sich nicht mehr – wie so oft im vergangenen Jahrhundert – als Macht *über* das Leben, sondern als Macht *des* Lebens definieren würde“<sup>421</sup>, wie Esposito in seinem Text „Person und menschliches Leben“ beschreibt. Diese affirmative Biopolitik ginge mit einer neuen Rechtskonzeption einher, die stark an den soeben skizzierten Begriff der Norm anschließen würde:

„Was gedacht werden muss, ist ein Recht, das zur Rechtsprechung führt, welches nicht ein Recht der Person, sondern ein Recht des Körpers ist. Ein Recht aller Körper und ein Recht jedes einzelnen, für sich genommenen Körpers. Erst dann, wenn die Rechte – die ebenso hochtrabend wie überflüssig als ‚Menschenrechte‘ bezeichnet werden – den Körpern entsprächen und ihre Normen aus den Körpern bezögen, Normen, die nicht länger transzendent und von oben aufoktroziert wären, sondern der unendlichen, bewegten Vielfalt des Lebens immanent – erst dann dürften sich diese Rechte als die unerbittliche Stimme der Gerechtigkeit ausgeben.“<sup>422</sup>

Im Rahmen einer solchen Rechtskonzeption käme dem Körper eine völlig andere Stellung zu, da die ihm inhärente Logik respektiert würde, anstatt in ein weiteres auf der Asymmetrie von Körper und Geist bzw. Seele fußendes Dispositiv gezwängt zu werden.

#### *V.4.a Exkurs: Das Verbot der Selbstreferenzialität als ursprüngliche Norm*

A. Kiarina Kordela führt diesen Gedanken Espositos in ihrem Artikel „Biopolitics: From supplement to immanence“<sup>423</sup> fort. Sie arbeitet die Spezifität von Espositos Verständnis des Verhältnisses von Norm und Leben heraus, die sich ihr zufolge darin äußert, dass Leben und Norm nur zum Teil dialektisch aufeinander verweisen, wie dies im Verständnis und der Praxis des Nationalsozialismus der Fall ist. Denn in einem solchen Gefüge gilt: „Only a life that is already ‘decided’ according to a determinate juridical order can constitute the natural criteria in the application of the law.“<sup>424</sup> Die Norm bzw. das Gesetz ist hier „tacitly presupposed as

---

420 Vgl. I 143f.

421 Esposito, *Person und menschliches Leben*, S. 60f.

422 Ebd., S. 56.

423 Vgl. Kordela, A. Kiarina: „Biopolitics: From supplement to immanence. In dialogue with Roberto Esposito’s trilogy: *Communitas, Immunitas, Bios*“ in: *Cultural Critique*, vol. 85, Fall 2013, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 163-188.

424 B 184.

prior<sup>425</sup>, womit das Leben sich ihm zu beugen hat und somit nicht gleichursprünglich mit der Norm ist, auch wenn die Norm dem biologistischen Gedanken nach dem Leben selbst entnommen ist.

Dem italienischen Philosophen geht es demgegenüber um die „[...] substitution of a logic of presupposition with one of reciprocal immanence.“<sup>426</sup> Diese würde das sich der Norm zu unterwerfen habende Leben auf dieselbe Ebene wie diese stellen. Gemäß dieser Logik gehören Leben und Norm ein und derselben Dimension an und sind durch ein kontinuierliches Werden verbunden.<sup>427</sup> Laut Kordela konstituiert die Kategorie des Blutes ebenjenes „knot“<sup>428</sup> oder Übergangspunkt, der Körper und *chair* bzw. Leben und Norm solchermaßen aneinander bindet, dass von einer gemeinsamen Dimension gesprochen werden kann. Diese Kategorie taucht ihrer Auffassung nach indirekt in Esposito's Deutung von Sigmund Freuds *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*<sup>429</sup> als Gegenentwurf zum Nationalsozialismus auf:

„[...] [Freud] argues that Moses was able to do it – that is, *create* a people – precisely because he did *not* belong to them, because he was impressed with the mark of the foreigner and even of the Enemy, of whom he is the natural son. It is exactly for this reason—that he was the son of the Jewish people—that he can be their Father and that he can form them according to the law proper, which is to say the law of another [di un altro], when not also the law of the other [dell' altro].“<sup>430</sup>

Das radikal Neue an Freuds Analyse besteht laut Kordela in „[...] his conceptualization of origin in self-referential terms: the origin is at once the origin and its own offspring.“<sup>431</sup> Weil Moses der Sohn der Juden ist, kann er ihr Vater sein. Er ist ihre immanente Ursache, sprich „*a cause that is itself the effect of its own effects*“<sup>432</sup> Kordela vertieft diesen Gedanken in ihrem Verweis auf Claude Lévi-Strauss' *Les Structures élémentaires de la parenté*<sup>433</sup>, wo dieser anmerkt, dass das Inzestverbot sich der Dichotomie von Natur und Kultur bzw. Gesetz widersetzt, da es weder rein natürlich noch rein kulturell ist, sondern den Übergang vom einen ins andere darstellt.<sup>434</sup> Zugleich verbietet das Inzestverbot, das eine Vorform des Rechts repräsen-

---

425 Kordela, *Biopolitics*, S. 181.

426 B 185.

427 Vgl. B 184.

428 Kordela, *Biopolitics*, S. 181f.

429 Vgl. Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke, Sechzehnter Band: Werke aus den Jahren 1932-1939*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag, 1950.

430 B 175.

431 Kordela, *Biopolitics*, S. 178.

432 Ebd., S. 177.

433 Vgl. Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übersetzung von Eva Moldenhauer, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981.

434 Vgl. Kordela, *Biopolitics*, S. 178.

tiert, konkret das, was Kordela „*self-referentiality on the level of blood*“<sup>435</sup> nennt. Somit ist dem Gesetz bereits in seinen Anfängen ein biopolitischer Horizont eingeschrieben. Bedeutsamer ist jedoch der gemeinsame differente, nicht mit sich zusammenfallende Ursprung, den Freud in Bezug auf die Volksbegründung und Lévi-Strauss in Bezug auf die Zivilisation herausarbeiten. So wie Moses nicht mit dem jüdischen Volk zusammenfällt und gerade darum chronologisch dessen Sohn, Begründer und Vater zu werden vermag, so steht am Anfang der Zivilisation das Verbot der Paarung von Gleichem mit Gleichem und das Prinzip der Exogamie, sprich die notwendige Verbindung mit dem Fremden, Äußeren.

Die Norm ist somit in ihren Ursprüngen bereits in sich different, womit eine in sich geschlossene Selbstreferenzialität verunmöglicht wird. Das Bestreben, ein neues, dem Leben entsprechendes Verständnis der Norm zu entwickeln, führt bei Esposito zur Definition eines Rechtsstatus, das den Körper in Hinsicht auf seine Eigenständigkeit in den Blick nimmt.

#### V.5 Das Unpersönliche des Körpers

Die ideengeschichtliche Nachreihung des Körpers gegenüber dem Geist bzw. der Seele, die wir im vorhergehenden Abschnitt zum Verhältnis von Person und Körper diskutiert haben, ist dem italienischen Philosophen zufolge eng mit der Struktur des Rechts verbunden. „The prevailing of reason over body runs parallel to that of the proper over the common, the private over the public, and individual profit over collective interest.“<sup>436</sup> Individualismus und Primat des geistigen Prinzips gehen folglich laut Esposito Hand in Hand.<sup>437</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass es ihm stattdessen darum ginge, die cartesianische Ordnung umzukehren, indem der Körper dem Geist vorgezogen würde. Im Gegenteil: Esposito versucht die binäre Gegenüberstellung von Bewusstsein und Ding mittels eines diesem angemessenen Verständnisses des Körpers zu durchbrechen. „The philosophical importance of the body resides precisely in its ability to stretch the binary order of the Cartesian tradition by directing attention to an entity that cannot be reduced to the categories of subject and object.“<sup>438</sup> Aus der phänomenologischen Tradition ist der Grundgedanke bekannt, demzufolge der eigene Körper kein Ding, sondern der Nullpunkt der eigenen Wahrnehmung und somit die transzendente Bedingung für das Erleben von Objekten als solchen überhaupt ist. Der Körper bildet somit die vermittelnde

---

435 Ebd., S. 180.

436 PT 115.

437 Im letzten Abschnitt von *Two* unternimmt es Esposito im Anschluss an Averroes, auch das Denken als unpersönlich zu verstehen. Eine ausführliche Darstellung dieser Auseinandersetzung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, weshalb wir es bei dieser Anmerkung belassen möchten.

438 PT 118.

und verbindende Schwelle zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Bewusstsein und Gegenstand. Obwohl der Beitrag der Phänomenologie für Esposito von großer Bedeutung ist, unternimmt er es, darüber hinauszugehen, denn „[...] the language of Husserl remains in the semantic horizon of the person, despite its projections toward otherness“<sup>439</sup>. Der Körper wird noch als einem Subjekt zugehörig gedacht: „As much as it is understood and assimilated, the thing remains the object of someone who always relates to it starting from his or her own self.“<sup>440</sup> Diese Struktur versucht Esposito auf verschiedenen Wegen aufzubrechen, die wir im Folgenden näher ausführen werden: Einerseits entwickelt er ausgehend vom römischen Recht eine mögliche Definition eines eigenständigen Rechtsstatus für den Körper. Andererseits wird diese Struktur durch den Verlust der Eigentümerschaft über den eigenen Körper durchbrochen, wie sie sich beispielsweise in der Form von medizinischen Prothesen zur Überlebenssicherung darstellen. Diese Ansätze bringen Esposito schließlich dazu, die biologische Immunisierung vor dem Hintergrund seines Begriffs des Unpersönlichen neu verstehen zu wollen. Auf diesem Weg subvertiert er die beiden Disziplinen, die zu einer Zementierung des Dispositivs der Immunisierung und der Person eingesetzt wurden, nämlich das Recht (in der römischen Antike und der ersten Moderne) und die Biologie (in der zweiten Moderne), indem er ausgehend von ihnen Ansätze herausarbeitet, die eine Versetzung des immunologischen Paradigmas ermöglichen.

#### *V.5.a Das Recht und die Eigenständigkeit des Körpers*

Roberto Esposito wendet sich in seinem dritten Abschnitt „Bodies“ in *Persons and Things* abermals dem römischen Recht zu, doch diesmal mit dem Ziel, einen eigenständigen Rechtsstatus für den Körper darzustellen, der diesem bislang vorenthalten wurde, da er je nach Kontext mit der jeweiligen Person oder einem Ding gleichgesetzt wurde. Ausgangspunkt bildet auch hier Gaius' Definition des *res* (Ding) und dessen diverse Subkategorien. Die erste Unterscheidung ist jene zwischen Dingen, die besessen werden können, und jenen, die niemandem gehören (*res communes*), wobei erstere in dem göttlichen und dem menschlichen Recht unterstehende Dinge aufgeteilt werden können (*res divini iuris* und *res humani iuris*). Die Dinge des menschlichen Rechts sind wiederum in private (*privatae*) und öffentliche (*publicae*) zu untergliedern, während jene des göttlichen Rechts in *sacrae*, *religiosae* und *sanctae* unterschieden werden, die genauso wie die *res communes* von niemandem in Besitz genommen

---

439 PT 122f.

440 PT 123.

(*extra patrimonium*) noch gehandelt werden können (*extra commercium*).<sup>441</sup> Interessant ist bei alledem, dass heilige und gemeinschaftliche Dinge denselben gesetzlichen Schutz genossen, also rechtlich quasi äquivalent waren.<sup>442</sup> Esposito spricht sich dafür aus, den Körper just jener Sphäre der *res sacrae* zuzuordnen, da er weder mit seiner Maske (*persona*) noch mit einem Ding zusammenfällt, sondern den Charakter des gemeinschaftlichen hat, insofern er ein bzw. das Erbe der Menschheit insgesamt darstellt. Auf diesem Weg trägt Esposito Simone Weils Forderung, vom Unpersönlichen her zu denken, Rechnung. So schreibt er in Anlehnung an sie: „[...] [W]hat is sacred in the human body is not its personal core, but, on the contrary, its impersonal nucleus.“<sup>443</sup> Der Körper zeichnet sich im Unterschied zu seinem Verständnis als einer abgeschlossenen Einheit in erster Linie durch seine unpersönliche, gemeinschaftliche Struktur aus.

#### V.5.b Körper und techne

Im letzten Kapitel von *Immunitas* diskutiert Esposito das Immunsystem und seine mögliche Konzeptualisierung und wendet sich dabei Donna Haraway zu. Diese begreift den menschlichen Körper nicht mehr als bloß biologisch gegeben, sondern vor dem Hintergrund von dessen Technisierung.<sup>444</sup> Da, wo die Technik früher dazu diente, den Menschen immer weiter hinaus in die Welt zu bringen, dringt diese nun zunehmend in unsere Körper ein:

„While up to a certain point human beings projected themselves into the world, and then also into the universe, now it is the world, in all its components [...] which penetrates us in a form that eliminates the separation between inside and outside [...]: [...] technique has now taken up residence in our very limbs.“<sup>445</sup>

Dieser Aspekt wurde bereits zuvor angesprochen, im Kontext von Espositos in *Bíos* angeführter Feststellung, derzufolge es notwendig ist, den Begriff der *chair* unter nicht-theologischen Vorzeichen zu denken.<sup>446</sup> In *Immunitas* denkt Esposito mit Haraway den Körper als bereits originär mit prothetischen Instrumenten verwoben, zu denen er auch die Sprache zählt. Der menschliche Körper ist demzufolge der Ort der Verflechtung der organischen und der künstlichen Welt als etwas, was nicht er selbst ist.<sup>447</sup> Dieser Umstand sieht sich in der gegenwärtigen

---

441 Vgl. Gaius, *Institutes*, S. 38f.

442 Vgl. PT 105f.

443 PT 107.

444 Vgl. Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991.

445 I 147.

446 B 166ff.

447 Vgl. I 148f.



Zeit durch die heutigen technischen Möglichkeiten radikalisiert. Indem die Technik bis in den Körper eindringt, verändert sie diesen sowie das Verständnis von subjektiver Identität. „[...] [T]he subject is no longer an ordinary given but a functional construct, the result of a mixture with something that is not subject, or which is subject to a different ontological status [...]“<sup>448</sup>

Darüber hinaus ist es nun genau dieses Fremdartige, das nicht Subjekt bzw. Körper ist, welches das Überleben sichert: „It is something non-living that serves to preserve life.“<sup>449</sup> Indem sich der Körper dem von außen in es Eindringenden aussetzt, erhält er das verbleibende Innere am Leben. Erst die Überschreitung der körpereigenen Sicherheitsmaßnahmen ermöglicht dies, womit der Körper sich vor seinem eigenen Selbstschutz schützen muss. Diese durch Biotechnologie aktiv gesetzten Interventionen erweitern dabei die Funktion und Wirkweise des Immunsystems, das genau an jener Grenze zwischen Eigenem und Fremdem operiert.<sup>450</sup>

Esposito führt Jean-Luc Nancy, der in *L'Intrus* ausgehend von seiner Erfahrung einer Herztransplantation Überlegungen zu dieser Form der Biotechnologie anstellt,<sup>451</sup> als Denker jener Logik des Supplements an. Die *techne* fügt sich nicht äußerlich zum Körper dazu, sondern der Körper selbst ist bereits von der Logik der *techne* durchsetzt. Diese hat dadurch die Funktion eines „gap separating existence from itself – the point, [...] where its withdrawal from immanence intersects with its withdrawal from transcendence“<sup>452</sup>. Sie zeigt die Unmöglichkeit des Körpers auf, in sich selbst abgeschlossen zu bleiben. Die damit einhergehende Durchdringung von Körper und Technik als dessen Außen macht es unmöglich, noch eine fixe ursprüngliche körperliche Einheit auszumachen. Stattdessen versteht Nancy den Körper als ein einziges Ausgeliefertsein.<sup>453</sup>

Die von Esposito entwickelten Überlegungen erlauben es nicht nur, ein neues Verständnis des Körpers und dessen seine Grenzen transzendierender Doppelung, der *chair*, zu erlangen, sondern das Verständnis des Immunsystems selbst neu zu denken. Zum Abschluss unserer Untersuchung möchten wir darstellen, wie bei Esposito der Begriff der Immunisierung selbst eine Versetzung erfährt.

### *V.5.c Immunsystem und Kriegsmetapher*

Im Anschluss an Donna Haraway, die die Bedeutung des biomedizinischen Paradigmas vor

---

448 I 149.

449 I 149.

450 Vgl. I 149.

451 Vgl. Nancy, Jean-Luc: *Der Eindringling: das fremde Herz / L'Intrus*, Berlin: Merve Verlag, 2000.

452 I 150.

453 I 151ff.

dem Hintergrund seiner politischen Implikationen hervorhebt, beschäftigt sich Roberto Esposito mit einer in Lehrbüchern weit verbreiteten Art der Beschreibung des Immunsystems, in der jenes mithilfe militärisch-martialischer Bilder dargestellt wird. Seine Tätigkeit wird meist als Kampf zwischen Gut und Böse oder zwischen Zivilisationen inszeniert, in der die Schutzkräfte im Dienste der körperlichen Integrität des Individuums sich gegen die „entropic powers aimed at its dissolution“<sup>454</sup> zur Wehr setzen. Letztere werden zur Veranschaulichung zum Teil mit Menschen verglichen, die sich illegal in einem Land aufhalten, erstere mit militärischen Spezialeinheiten und ihre Waffen mit Panzern, Minen und Dynamit.<sup>455</sup>

Was hierin Esposito zufolge völlig aus dem Blick gerät, ist „the essential relationship the body has with its vulnerability“<sup>456</sup>, und dass der Sieg des Immunsystems über seine Feinde nicht notwendig oder definitiv ist, sondern in gewisser Weise bloß einen Aufschub bedeutet. Esposito verwendet im Zusammenhang mit dem Immunsystem in Anschluss an Alfred Tauber oft den Begriff des „immunological self“,<sup>457</sup> da gemäß dessen weithin als defensiv verstandenen Logik dieses den Zweck hat, die Essenz des Körpers, also seine Subjektivität und Eigenheit zu präservieren. Autoimmunerkrankungen wie AIDS beispielsweise machen sich jedoch just die Funktionsweise des Immunsystems zunutze und zerstören es somit von innen.<sup>458</sup> Damit geht auch „the idea of an identity-making border: the difference between self and other, internal and external, inside and outside“<sup>459</sup> zugrunde, die das Fundament von Subjektivität als solcher bildet. Denn AIDS hat eine dem Immunsystem entgegengesetzte Wirkung: Indem es die körpereigenen Zellen gegen den Körper wendet und auf diesem Weg zu seinen Feinden macht, bewirkt es „[...] not the internalization of the outside, but the externalization of the inside“<sup>460</sup>. Das dem Körper Eigene wird plötzlich als dessen Feind zum Außen. Das Immunsystem kann sich somit gegen sich selbst richten in einer Art körperinternem Bürgerkrieg.

Angesichts dessen, dass der Mechanismus des Immunsystems darauf beruht, dass es alles attackiert, was es registriert, meint Esposito: „[I]t is not autoimmunity with all its lethal consequences, including death, that requires explanation, but rather its absence.“<sup>461</sup> Wie ist Toleranz vonseiten des Immunsystems zu verstehen: als missglücktes Eingreifen oder als der Effekt

---

454 I 155.

455 Vgl. I 157f.

456 I 159.

457 Vgl. Tauber, Alfred: *The Immune Self, Theory or Metaphor?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

458 Vgl. I 160ff.

459 I 162.

460 I 162.

461 I 164.

seiner Selbstbeherrschung?<sup>462</sup> Esposito zufolge handelt es sich hierbei um eine verkehrte Form der Immunität. Sich auf die *Autonomous Network Theory* beziehend, derzufolge das Immunsystem selbstreflexiv ist und das ihm Äußerliche beinhaltet, ergibt sich ihm ein neues Verständnis der biologischen Immunologie: Anstatt, dass sich zwei fixe einander entgegengesetzte Gruppen von Entitäten (wie Antigene und Antikörper) auf solche Weise begegnen, dass die eine Gruppe die andere als feindliche identifizieren, haben beide Gruppen die Kapazität sich jeweils zu „erkennen“. In diesem Aufeinandertreffen selbst ergibt sich die jeweilige weitere Form der Intervention der körpereigenen Zellen. Diese ist folglich nicht prinzipiell vorgegeben. Es handelt sich somit um einen Prozess, im Zuge dessen definiert wird, was eigen und was fremd ist.<sup>463</sup> „[R]ather than acting as a barrier for selecting and excluding elements from the outside world, it [the immune system] acts as a sounding board for the presence of the world inside the self.“<sup>464</sup> Das Selbst, in dessen Dienst das Immunsystem steht, ist somit nicht mit einem Subjekt oder einem Objekt gleichzusetzen, sondern entspricht einem „principle of action“<sup>465</sup>. Es verfügt über keine fixe, sich selbst gleiche und beständige Identität, sondern ist Veränderungen unterworfen, die mit der Konfrontation mit dem Außen einhergehen, insofern es eine Redefinition des Umgangs mit diesem Außen erfordert, womit der Körper sich von Mal zu Mal modifiziert. „This signals the return of the idea [...] of the body as a place of confrontation and competition between diverse, potentially conflicting cellular segments.“<sup>466</sup> Denn dieses Außen in seiner Diversität ist aufgrund von seiner Durchlässigkeit Teil des Körpers und führt in ihm zu einer steten, zugleich variablen Heterogenität. Esposito hebt die Schwangerschaft als ein herausragendes Beispiel für das komplexe Verhältnis des Körpers zu etwas ihm Fremden hervor: Anstatt, dass die Fremdartigkeit des Fötus diesen gefährden würde, ist es gerade die zu große Ähnlichkeit mit der Genetik der Mutter, die zu einer Fehlgeburt führt, da sich hier die Antikörper, die ihn vor den Attacken des mütterlichen Immunsystems schützen sollen, nicht herausbilden. Somit ist es gerade die Fremdartigkeit dieses neuen Körpers, die ihm zu seiner Eigenständigkeit verhilft.<sup>467</sup> Daraus schließt Esposito: „From this perspective, nothing remains of the incompatibility between self and other. The other is the form the self takes where inside intersects with outside, the proper with the

---

462 Vgl. I 166.

463 Vgl. I 168f.

464 I 169.

465 I 169.

466 I 169.

467 Vgl. I 170.

common, immunity with community.<sup>468</sup>

In diesem Zusammenhang greift der italienische Philosoph ausgehend von Platons Dialog *Menon*, in dem Sokrates bereits im Zuge der bekannten Lehre der *anamnesis* zu bedenken gibt, dass man etwas bereits auf eine bestimmte Weise kennen muss, um es erkennen zu können, die Reformulierung dieses Gedankens durch Bernhard Waldenfels auf: „[H]ow is it possible to have an experience [...] of the stranger or the alien (the German *Fremde*) starting from one’s own perspective, that of the ‘proper’?“<sup>469</sup> Waldenfels sieht einen Ansatz dafür in der Möglichkeit der subjektiven Erfahrung, eine Abwesenheit als anwesend zu erleben, so wie die Vergangenheit dank dem Gedächtnis wieder zugänglich werden kann. Das Fremde kündigt sich somit bereits in der Erfahrung des Eigenen an. Im Verhältnis der Erfahrung des Eigenen und des Fremden zeigt sich zudem eine gewisse Symmetrie: „[...] [T]he self-estrangement of the stranger – its absolute ‘property’ of strangeness – is nothing but the reverse mirror image of the appropriation of the proper.“<sup>470</sup> Eher denn unterschieden erweisen sich das Eigene und Fremde als zwei Seiten oder Aspekte desselben Erfahrungsbereiches. Niels Jerne, ein Immunologe und Nobelpreisträger, auf den Esposito im Zuge seiner Auseinandersetzung mit dem Immunsystem des Öfteren Bezug nimmt, weist selbst auf die Parallelität zwischen dem Vermögen zur Erkenntnis der platonischen Ideen und dem Vermögen des Immunsystems, Antikörper herzustellen: beides ist von Geburt an bzw. apriori gegeben und muss nicht erst erlernt werden.<sup>471</sup> Für Esposito verlieren die Kategorien des Ähnlichen und des Unähnlichen jedoch angesichts der Reversibilität von Antigenen und Antikörper, die je nach Blickwinkel beides sein können, an Bedeutung. Stattdessen muss das Immunsystem als Schauplatz eines „continuous exchange, between an internalized outside and an externalized inside“<sup>472</sup> gesehen werden, im Zuge das Eigene sich stetig neu strukturiert. Das Fremde ist daher co-konstitutiv für die Herausbildung des „Eigenen“.<sup>473</sup> Daraus schließt Esposito: „[...] [T]here is no experience of the stranger that is not presupposed by that of the proper: the stranger is acceptable, and accepted, only if it is already part of the proper.“<sup>474</sup>

Im Anschluss an seine Überlegungen zur Funktionsweise und Beschreibung des Immunsystems fragt sich Esposito, ob man denn von einem „immunological self“ sprechen könne.<sup>475</sup>

---

468 I 171.

469 I 172.

470 I 172.

471 Vgl. I 173.

472 I 174.

473 Vgl. I 173f.

474 I 173.

475 I 174.

„From an immunological standpoint, the ‘self’ is defined only negatively, based on what it is not.“<sup>476</sup> Das Selbst lässt sich nur indirekt, in Abgrenzung zu seinem anderen ausdrücken. Der Begriff des „Selbst“ ist eng verbunden mit „sich“, dem Reflexivpronomen der dritten Person singular. Esposito arbeitet anhand von Émile Benvenistes Aussage, dass sich die dritte Person im Unterschied zur ersten und zweiten auf eine nicht-diskursive Realität beziehe, den spezifisch nicht- oder unpersönlichen Charakter dieser grammatikalischen Person hervor. Die Etymologie vom lateinischen Reflexivpronomen *se* weist zudem laut Benveniste eine doppelte Abstammung einerseits von *suus*, andererseits von *soror* auf. Hierin drückt sich also sowohl der Bezug auf das Individuum wie auch auf dessen Umfeld aus, womit sowohl das Eigene wie auch das Gemeinschaftliche, Singularität wie Pluralität zugleich gemeint sind.<sup>477</sup> „More than a simple logic negation, it seems to refer to a contradiction by which identity is simultaneously affirmed and altered at the same time: it is established in the form of its own alteration.“<sup>478</sup> Aufgrund dieser Struktur spricht Esposito auch von einem „chiasm“<sup>479</sup>, den Ausdruck Merleau-Pontys für die Funktionsweise der *chair* aufgreifend. An dieser Stelle tritt die unpersönliche Dimension der Funktionsweise des Immunsystems und in weiterer Folge des Körpers hervor: Er ist nicht, wie so oft angenommen und durch politische Metaphern gestützt, autark und in sich geschlossen, sondern Schauplatz der Interaktion mit seiner Umgebung. Wenn es also im Anschluss an Espositos Bemühungen einen affirmativen Begriff der Biopolitik geben kann, basiert dieser notwendig auf der „Unpersönlichkeit“ des Körpers, insofern diese aufzeigt, dass der Körper von seiner Konfiguration her nicht primär der Schauplatz absolutistischer Macht, sondern in sich wie auch nach außen auf Interaktion angewiesen ist und somit seine Funktionsweise selbst die Körpermetapher der klassischen politischen Philosophie auszuhöhlen vermag.

---

476 I 175.

477 Vgl. I 176f.

478 I 177.

479 I 177.

## VI. Abschließende Worte

Die vorliegende Arbeit ermöglichte es, einen Überblick über Roberto Espositos Philosophie der Immunisierung und seine Kritik am Dispositiv der Person zu geben. Zuerst beschrieben wir den doppelten Ursprung des Begriffs der Immunisierung, der sowohl dem Recht als auch der Biologie bzw. Medizin entstammt und Espositos Auffassung zufolge den Mechanismus eines einschließenden Ausschlusses ermöglicht. Darüber kamen wir auf das immunologische Ineinandergreifen dreier zentraler Begriffe, die der Souveränität, der Person und des Körpers, zu sprechen. So zeigte sich zum einen, dass die Funktionsweise der Souveränität nicht zuletzt auf dem Charisma des Persönlichen beruht, die eine Immunisierung der souveränen Macht erlaubt, der der Personenstatus vorbehalten ist und die diesen verleihen und wieder absprechen kann. Die Rekonstruktion der verschiedenen Ausprägungen des Dispositivs der Person ermöglichte einen ideengeschichtlichen Durchgang durch unterschiedliche Varianten der hierarchischen Gegenüberstellung von durch ein rechtliches Privileg, Seele oder Vernunft ausgezeichnete Person einerseits und Körper andererseits, die den einzelnen Menschen und die Gesellschaft und Menschheit insgesamt aufspaltet. Wenn der Körper nicht herabgewürdigt wurde, kam ihm eine anderweitig problematische Bedeutung in der Form der politisch-theologischen Körpermetapher oder in seiner Essenzialisierung im Verständnis der Rasse zu. Daraus ergab sich die Notwendigkeit eines Denkens des Unpersönlichen und einer Reformulierung der gängigen Konzeption des in sich abgeschlossenen Körpers. Ziel war es letztlich, über die Verknüpfung dieser beiden Konzepte den Grundgedanken einer möglichen affirmativen Biopolitik zu entwickeln, die mit einer veränderten Anwendung der Norm und einem alternativen Verständnis des Immunsystems einging, welches das immunologische Paradigma auszuhebeln vermag.

Um die Auseinandersetzung mit Espositos Verständnis des Körpers zum Abschluss in einen weiteren Kontext einzufassen, können zwei Fragen an ihn herangetragen werden, die er selbst nicht stellt, aber partiell beantwortet: Zum einen fragt sich, warum die Frage nach dem Körper gerade heute von omnipräsent und von solcher Relevanz ist. Zum anderen fragt sich, wohin der zweite Körper des Königs, dieser Träger des souveränen Charismas, in den heutigen Republiken hin entschwunden ist. Diese beiden Fragen sind enger miteinander verbunden, als sie es auf den ersten Blick scheinen. Denn erst das Verschwinden der absolutistischen Monarchie im eigentlichen Sinne aus der westlichen Welt und mit ihr verbundener gesellschaftlicher Macht- und Unterdrückungsstrukturen, die auf dem Charisma bzw. dem zweiten Körper des

Herrschers beruhen, und die Entstehung demokratischer Regierungssysteme und Gesellschaften erlauben es, dem individuellen Körper als Ursprung jeglicher freien Handlung Platz zu machen und auf seine Möglichkeiten hin zu befragen. Hieraus ergibt sich folglich seine heutige Bedeutsamkeit.

Zugleich bleibt jedoch die Möglichkeit seiner repräsentativen Nutzung bestehen, die ihren Ursprung in den heutigen Ausformungen des „body politic“ hat. Dies erklärt der italienische Philosoph folgendermaßen: In so unterschiedlichen Varianten der Konzeption des „body politic“, wie sie beispielsweise bei Hobbes, Rousseau und Sieyès anzutreffen sind, beobachtet Esposito ein ihnen gemeinsames Charakteristikum: „The most striking feature about this variety of versions is the binary division that gets established in each of them between the personal element of sovereign control and the impersonal structure of the bodily physiology.“<sup>480</sup> Das personale Element wird voll und ganz durch die souveräne Macht in Anspruch genommen und repräsentiert, während der eigentliche „Körper“ in seiner gemeinschaftlichen (weil unpersönlichen) Struktur zwischen Organismus und Maschine changiert. Esposito zufolge sind jene beiden Pole, die zuvor institutionell integriert waren, mittlerweile so weit auseinandergedriftet, dass sie nicht mehr zu vereinen sind. Die Macht des Repräsentanten emanzipiert sich in der heutigen „société du spectacle“<sup>481</sup> so sehr von dem institutionellen Apparat, auf dem sie beruht, dass sein physiologischer Körper nun in den Fokus der allgemeinen Aufmerksamkeit rückt. „[...] [W]ith the relentless sensationalism of politics, the public dimension is becoming increasingly confused with the private, to the point that is difficult to distinguish between them.“<sup>482</sup> Wie in Baudrillards Hyperrealität verlieren auch hier die einzelnen Bereiche an Gewicht und vermengen sich, womit sich der Körper abermals einer repräsentativen Funktionalisierung unterzogen werden kann. Souverän und Persönlichkeit zu sein bedeutet nun, im Zentrum der medialen Aufmerksamkeit zu stehen, ein Verhältnis, das auch auf dem umgekehrten Wege zur Strategie der individuellen Aufwertung gebraucht werden kann. Wo zuvor allein der Körper des Königs in seiner Doppelung Ursprung souveräner Macht war, bietet nun die Angleichung des Körpers an ein bestimmtes Ideal der Repräsentation die Möglichkeit, die eigene Person mit Charisma aufzuwerten und somit an Einfluss zu gewinnen. Die totale Befreiung des Körpers, wie sie von der 68er-Bewegung angestrebt und gelebt wurde, scheint in eine gegenläufige Bewegung gekippt zu sein, in welcher der gemäß bestimmter Co-

---

480 PT 139.

481 Vgl. Debord, Guy: *La société du spectacle*, Paris: Gallimard, 1992.

482 PT 145.

des inszenierte Körper erneut Zugang zu souveräner Macht in Form von Erfolg, Vermögen und sozialem Einfluss über ein (freiwilliges) mediales Gefolge gewinnen kann. Soziale Medien wie Instagram haben den Zugang zu dieser Form von Inszenierung, die zuvor ausgewählten Stars vorbehalten war, weiter demokratisiert, womit die weltweite Konkurrenz der Arbeitskräfte – der eigentlichen Sphäre der Funktionalisierung des Körpers – nun ihr Analogon im Bereich der Repräsentation und Selbstinszenierung erhalten hat. Dies stellt vermutlich eine neue Ausgestaltung des Dispositivs der Person dar, in welcher der Körper abermals gemäß einer anderen Logik als einer ihm immanenten eingesetzt wird.

Gerade aufgrund dieses Bruchs in der Körpermetapher sieht Esposito jedoch Potenzial im anderen Teil des „body politic“, nämlich in dessen unpersönlichem eigentlichen „Körper“ (im Unterschied zu dessen Kopf bzw. Haupt). „This part is made up of the living bodies of those who feel they are no longer represented by the institutions, defying all interpretative categories.“<sup>483</sup> Dieser Teil ist es, der durch seine Heterogenität und seine fehlende Identifikation mit dem Haupt an einer Umsetzung einer affirmativen Biopolitik mitwirken kann – wie auch immer diese aussehen möge (hierzu hält sich Esposito zumindest in den beiden hier besprochenen Trilogien bedeckt). Eine Auseinandersetzung vonseiten Espositos (oder eines anderen Vertreters des Diskurses zur Biopolitik) mit dem Phänomen der Masse unter dem Vorzeichen ihrer Verkörperung bzw. ihrer Körperlichkeit wäre in diesem Zusammenhang wünschenswert. Bis dahin stehen die Schleusen möglicher Interpretationen des Diktums einer Macht nicht *über* das Leben, sondern *des* Lebens selbst geöffnet.

---

483 PT 146.



## VII. Anhang

Im Folgenden werden zwei einzelne Untersuchungen Espositos dargestellt, die für das Verständnis der vorliegenden Arbeit nicht unabdingbar sind, jedoch eine Vertiefung bestimmter ihrer Aspekte bieten. Das erste Kapitel zeichnet Espositos in *Bios* vorgenommene Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsches Kraftbegriff und dessen Verbindung zum Konzept der Immunisierung nach. Im zweiten Kapitel wird die Rolle der Sprache im Rassendiskurs anhand ihrer Darstellung durch Esposito in *Third Person* skizziert. Zuletzt möchten wir Espositos Auseinandersetzung mit Virchows Theorie des Zellenstaates als Beispiel einer biologischen Theorie mit politischer Sprengkraft besprechen.

### VII.1 Nietzsches Kraftbegriff – Risiken und Möglichkeiten der Immunisierung

In Roberto Espositos Darstellung von Friedrich Nietzsches Kraftbegriff zeigt sich auf kondensierte Weise das ganze Spektrum und die Tragweite des Dispositivs der Immunisierung der zweiten Moderne, welches für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung ist. Ausgangspunkt für seine Auseinandersetzung mit Nietzsche bildet die Frage nach dem Verhältnis von Leben und Politik, welches Esposito in *Bíos* mit folgenden Worten beschreibt: „But, as the constitutive character of life itself, life is always already political, if by ‘political’ one intends not what modernity wants – which is to say a neutralizing mediation of immunity nature – but rather an originary modality in which the living *is* or in which being *lives*.“<sup>484</sup> Doch wie sieht dieses Leben in seiner ursprünglichen Modalität aus? Laut Esposito versteht Nietzsche die politische Dimension des *bíos* „as the power that informs life from the beginning in all its extension, constitution and intensity“<sup>485</sup>. Denn Nietzsche fasst die altbekannte Analogie von Staat und Körper nicht metaphorisch auf, sondern als tatsächliche Realität.<sup>486</sup> Für ihn ist das Verhältnis von Politik und Körper wechselseitig, insofern der Körper ebenso wie die Politik der Schauplatz eines permanenten Kräftemessens ist und Kampf somit das Leben auf fundamentale Weise ausmacht. „[...] [I]n its continual instability the body is nothing but the always provisional result of the conflict of forces that constitute it.“<sup>487</sup> Somit kann es im Körper weder Souveränität im Sinne einer absoluten Herrschaft noch Gleichheit unter seinen verschiedenen Teilen geben, weshalb das Leben bei Nietzsche nicht als konfliktlos gedacht werden

---

484 B 81.

485 B 81.

486 Vgl. B 84.

487 B 84.

kann.<sup>488</sup> In diesem Kontext unterscheidet Nietzsche zwei Formen von Kräften: die hervorbringenden und die zerstörerischen. Fundamentalere noch als diese Unterscheidung ist jedoch jene gemäß der mehr oder weniger großen Ursprünglichkeit der Kräfte. Da das Leben als stets über sich hinaus strebend betrachtet wird, versteht Esposito mit Nietzsche den Willen zur Macht als jenen Kräften vorgeordnet, die der italienische Philosoph als der eigenen Immunisierung dienend bezeichnen würde.<sup>489</sup> „Life isn't only bound to overcome every obstacle that it comes up against, but is, in its own essence, the overcoming of the other and finally of itself.“<sup>490</sup> Die Verkehrung der Kraft in ihr Gegenteil ist in ihrem überfließenden, überschreitenden Charakter angelegt, weshalb sie sich zuletzt gegen sich selbst wendet, denn „[...] entrusted to itself, freed from its restraints, life tends to destroy and destroy itself“<sup>491</sup>. Dies entspricht laut Esposito Nietzsches Begriff des Dionysischen, das er folgendermaßen versteht: „The Dionysian is life itself in absolute (or dissolute) form, unbound from any presupposition, abandoned to its original flow.“<sup>492</sup> Hierin, in diesem dionysischen Aspekt des Lebens, meint Esposito den Ursprung des gemeinschaftlichen *munus* zu erkennen, welcher die Grenzen des Einzelnen verkennt und zur Auflösung ins Gemeinschaftliche drängt.<sup>493</sup> Als solches ist das Leben „pure relation and therefore absence or implosion of subjects in relation to each other: a relation without subjects“<sup>494</sup>. Alle Gegenkräfte bzw. Formen der Immunisierung haben zum Ziel, dem ursprünglichen *munus* Einhalt zu gebieten.

Nietzsches Annahme ist folglich, dass die gesamte (westliche) Zivilisation mit ihrem Arsenal an Institutionen auf dem beruht, was Esposito heute das immunitäre Paradigma nennt. Darüber hinaus schreibt der italienische Philosoph Nietzsche die Erkenntnis zu, dass alle Ausformungen des immunitären Paradigmas – wie der Schutz vor einem gewaltsamen Tod, den staatliche Gefüge bieten – ihren Ursprung im Bereich der Biologie haben, woraus folgt, dass auch sämtliche Wissens- bzw. Wissenschaftsdispositive auf einer basalen Ebene dem Überleben dienen.<sup>495</sup> Sie schützen durch die geistigen Gebilde wie Moral und Religion, aber auch durch konkrete Institutionen wie dem Rechtssystem vor der zersetzenden Kraft des *munus*. Denn: „[...] [T]hese institutions are born from ancestral fear, but are always secondary with

---

488 Vgl. B 85.

489 Vgl. B 88.

490 B 87.

491 B 88.

492 B 89.

493 Vgl. B 89.

494 B 89.

495 Vgl. B 90.

respect to the originary will to power [...].<sup>496</sup> Darum ist jede Form von Immunisierung – als der Prävention dienende Gegenkraft – der Kraft gegenüber nachträglich, womit sie auf dieselbe Weise funktioniert wie das „Ressentiment“, das durch seinen reaktiven Charakter gekennzeichnet ist. So schreibt Nietzsche beispielsweise: „So weit auch nur der Mensch gedacht hat, so weit hat er den Bacillus der Rache in die Dinge geschleppt.“<sup>497</sup> Hierin liegt auch das Risiko des immunitären Prozedere: In ihrer Bestrebung sich zu schützen, droht die Menschheit ein noch viel größeres Übel hervorzubringen: „[...] [D]ie grösste Krankheit der Menschen ist aus der Bekämpfung ihrer Krankheiten entstanden, und die anscheinenden Heilmittel haben auf die Dauer Schlimmeres erzeugt, als das war, was mit ihnen beseitigt werden sollte.“<sup>498</sup> Denn die Immunisierung droht durch ein Zuviel an Gegenkraft jenes zugrunde zu richten, um dessen Erhaltung sie eigentlich bestrebt ist.<sup>499</sup> Mit den Krankheiten wird nämlich zugleich auch die Kraft zur Innovation gehemmt, wie Nietzsche im Paragraph „Veredelung durch Entartung“ aus *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt: „[...] [G]erade die schwächere Natur, als die zartere und freiere, macht alles Fortschreiten überhaupt möglich.“<sup>500</sup> Zu große Stabilität verhindert Vitalität. Esposito widmet sich diesem Paragraphen, um aufzuzeigen, dass Nietzsche, der an anderen Stellen vor der Entartung des Volkes warnt (was bekanntermaßen von den Nationalsozialisten aufgegriffen wurde), hier ebenjenen Gedanken der Eugenik unterwandert. Stattdessen zeigt sich die Entartung als „point of conjunction between generation and innovation“<sup>501</sup>. Daraus schließt Esposito: „The greatest danger that the community faces is therefore its own preventive withdrawal from danger.“<sup>502</sup> Entscheidend ist es, ein anderes Verständnis des Negativen, dessen, was sich widersetzt, zu entwickeln, anstatt sich mittels Immunisierung dagegen abzusichern. Esposito zufolge bietet Nietzsche eine Vorgangsweise an, „[...] according to which what is considered evil upon first view (suffering, the unexpected, danger) is considered positively as characterizing a more intense existence.“<sup>503</sup> Dies wäre somit das Gegenmittel zum Gegenmittel, die Alternative zu einem Zuviel an Immunisierung.

---

496 B 90.

497 KSA 13, 15 [30].

498 KSA 3, 52.

499 Vgl. B 92.

500 KSA 2, § 224.

501 B 105.

502 B 105.

503 B 106.

## VII.2 Die Biologisierung der Sprache im Rassendiskurs

Esposito zufolge zeichnet sich in diesen Diskursen ab, dass der Mensch, der früher als der Sphäre der Geschichte zugehörig verstanden wurde, nun jener der Natur zugeordnet wird. Durch diese Enthistorisierung wird es möglich, ihm tierische Charakteristika zuzusprechen. Dabei ergibt sich jedoch ein Hindernis, nämlich die Sprache, welche kein tierisches Äquivalent hat.<sup>504</sup>

Der deutsche Linguist August Schleicher sieht Sprache nicht bloß, wie es bereits Vorromantiker wie Herder und Humboldt taten, als lebendig und einer fortwährenden Weiterentwicklung unterworfen, sondern als tatsächlichen Organismus, der mit eigenem Leben versehen ist.<sup>505</sup> Der erste Band von Schleichers 1848 erschienenen *Sprachvergleichende Untersuchungen* ist noch hegelianisch geprägt und am geschichtlichen Paradigma orientiert, während im zweiten Band *Die Sprachen Europas in systematischer Übersicht* eine biologische Sichtweise dominiert. Dies entspricht seiner Unterscheidung von Philologie als der Disziplin, die sich dem Nationalcharakter widmet und darum der Geschichte angehört, und Linguistik, die er der Physiologie zuordnet.<sup>506</sup> Somit wird zum Ausdruck gebracht, dass Sprache grundlegend in der Natur verankert ist.<sup>507</sup> Auch führt Schleicher Darwinsches Vokabular in die Linguistik ein, indem er die Sprache zum Ausgangspunkt einer möglichen Klassifizierung der Menschheit macht:

„Ist aber die Sprache das *humanum kat'exochen*, so liegt der Gedanke nahe, ob nicht von ihr gerade der Eintheilungsgrund für eine wissenschaftliche systematische Anordnung der Menschheit herzunehmen sei, ob wir nicht in der Sprache die Grundlage eines natürlichen Systemes des *genus homo* gefunden haben. [...] Wir gelangten bisher zu dem Ergebnisse, dass die Sprache den Menschen überhaupt als solchen kennzeichne und dass demnach auch die verschiedenen Abstufungen der Sprache als die wahrnehmbaren charakteristischen Merkmale verschiedener Abstufungen des Menschen zu betrachten seien [...].“<sup>508</sup>

Hier werden biopolitische Anthropologie und Linguistik in eins gesetzt. Die Entstehung der Sprachen wird als prähistorisch vorgestellt, während im Verlauf der Geschichte sprachliche Änderungen nur mehr als im Verfall begriffen verstanden werden.<sup>509</sup> Fortschritt ist für Schleicher nur ahistorisch denkbar, während Geschichtlichkeit mit Verfall einhergeht. Dies stellt

---

504 Vgl. TP 36f.

505 Vgl. TP 37f.

506 Vgl. TP 38.

507 Vgl. TP 39.

508 Schleicher, August: *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, Weimar: H. Böhlau, 1865, S. 16. Auf Englisch zitiert in TP 39f.

509 Vgl. TP 40.

eine Umkehr des Darwinschen Transformismus dar, der keinen notwendigen Verfall postulierte. Schleicher zufolge gibt es jedoch trotz des alle Sprachen betreffenden Verfalls gewisse Sprachen, die den anderen überlegen sind, was insofern an die rassistischen Charakteristika rückgebunden ist, als beide biologisch verankert sind.<sup>510</sup>

Im Anschluss an seine Ausführungen zu Schleichers Theoretisierung der Linguistik, wendet Esposito sich anderen Linguisten derselben Zeit zu, unter anderem Max Müller, der ebenfalls den Gedanken äußert, dass sich in der Sprache der Urzustand der Menschheit zeige, da sie sich den historischen Einflüssen und der Vermischung der Rassen am ehesten entziehe. Auch würden alle Menschen unbewusst von einer Sprache „gesprochen“, die ihnen vorgängig sei.<sup>511</sup> Die Verschränkung von Sprache und Rasse wird schließlich vom belgischen Linguisten Honoré-Joseph Chavée mit folgenden Worten besiegelt: „Every language is a natural complement to human organization that is anatomically, physiologically, and psychologically specialized to each race.“<sup>512</sup> Die jeweilige Sprache ist somit an die jeweilige Physiologie einer Rasse angepasst, ist ihr somit organisch eingeschrieben. Auch Chavée spricht von einem Sprachverfall, gegen diese sind jedoch die indoeuropäische und die syro-arabische „Sprachrasse“ gewappnet. Dieser Gedanke stammt von Ernest Renan, der jene beiden kultivierten Sprachrasen von denjenigen unterscheidet, die in die Barbarei abgeglitten sind, was es ihm somit ermöglicht, zwischen überlegenen und niedrigen Rassen zu unterscheiden.<sup>513</sup>

In seiner *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* von 1869 widmet Arthur de Gobineau sich dem Zusammenhang zwischen Rasse und Sprache. Für ihn ist Sprache ein vom Lauf der Geschichte unabhängiger, selbständiger Organismus.<sup>514</sup> Dieser ist zwar der Sphäre des Geistes und nicht jener des Körper zuzuordnen, doch bleibt er dem Geist, der sie nicht erfunden haben kann, fremd. „Language is a parasitic body in relation to the spirit.“<sup>515</sup> Wir verfügen über diesen Fremdkörper nicht, was sich darin äußert, dass wir nicht jede Fremdsprache wie unsere eigene sprechen können.<sup>516</sup> Dies führt Gobineau auf die biologische Wirkung der Rasse in uns zurück. Solange die Rasse rein bleibt, gilt dies auch für die Sprache, deren Verfall an jenen der Rasse rückgebunden ist. Anstatt von zwei Formen des Le-

---

510 Vgl. TP 41.

511 Vgl. TP 42.

512 TP 43. Im Original: Chavée, Honoré-Joseph: *Les langues et les races*, Paris: Chamerot, 1862, S. 7. Auf Französisch: „Ainsi, chaque langue n'est qu'un complément naturel de l'organisation humaine anatomiquement, physiologiquement et psychologiquement spécialisée dans chaque race.“

513 Vgl. TP 44f.

514 Vgl. TP 47.

515 TP 48.

516 Vgl. TP 48f.

bens wie bei Bichat, sind es hier nun drei (Körper, Sprache und Geist), die gemeinsam die stärkste Lebenskraft hervorbringen, solange sie bei ein und derselben Rasse vereint sind.<sup>517</sup> Gobineaus Konzeptualisierung fußt somit auf der Hypostasierung von Sprachen und den verschiedenen Ethnien zu „Essenzen“, die es rein zu halten gilt, da sonst Rassen- und folglich Sprachverfall droht.

### VII.3 Ein ideengeschichtliches Beispiel Virchows demokratischer Zellenstaat

In *Immunitas* zeigt Esposito anhand Rudolf Virchows Theorie des Zellenstaates, wie über Theorien aus dem Bereich der Biologie, die den Aufbau und die Struktur des Körpers, der ein Analogon zum Staat bildete, zum Inhalt hatten, politische Ansichten ausgedrückt werden konnten. Denn es war nicht ersichtlich, ob die politische oder die wissenschaftliche Motivation für die Entwicklung der jeweiligen Theorie Vorrang hatte.<sup>518</sup> Dadurch konnte der Grundgedanke des Staatsorganismus, der den Staat als ein organisches Ganzes versteht, in dem jeder Teil einen spezifischen Platz und eine spezifische Funktion innehat, die Teile untereinander jedoch ungleich sind, unterwandert und neu ersonnen werden.<sup>519</sup> Virchows Theorie des Zellenstaates besagt, dass der Körper kein unteilbares Ganzes ist, sondern aus einer Vielzahl kleinerer Einheiten, den Zellen, besteht, von denen seine Energie stammt. Somit verfügt der Körper nicht über eine einheitliche Lebenskraft, sondern über eine Vielzahl an Entitäten, deren Interaktion entscheidend ist.<sup>520</sup> Denn die Zellen bilden nicht bloß das Substrat von Blut und Nerven, sondern sind eigenständig. Und Blut und Nerven, die zwar den größten Effekt auf andere Teile des Körpers auszuüben vermögen, tun dies nicht auf bestimmende Weise als zentralistische Handlanger des Gehirns. Stattdessen besteht ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen „Zentrum“ und „Peripherie“. „In short, there are no parts of the body in which life is concentrated more than any other because life, as such, resides in each individual cell.“<sup>521</sup> Dadurch gibt es auch keine vereinheitlichende Instanz, die innerhalb des Körpers über diesen herrschen würde. Diese Form der Darstellung unterwandert gemäß Esposito das monarchische Prinzip der Souveränität, das sich geschichtlich gesehen stets der Metapher des Körpers bzw. des Organismus bediente.<sup>522</sup> „The body is neither an absolutist kingdom nor a nation unified by its general will, but rather a community constituted by the

---

517 Vgl. TP 49.

518 Vgl. I 130.

519 Vgl. I 134.

520 Vgl. I 129.

521 I 131.

522 Vgl. I 132.

equal difference of all of its members.“<sup>523</sup> Hier wird über den Weg der Biologie ein demokratisches Gemeinschaftsverständnis formuliert. Dies dekonstruiert zugleich den Begriff des Individuums, da dieses nun als aus einer Vielzahl von Einheiten bestehend begriffen wird.

Der italienische Philosoph legt Wert darauf, die Bedeutung der Theorie des Zellenstaates ideengeschichtlich nicht zu überschätzen, doch zeichnen sich hierin deutlich die Implikationen der jeweiligen Konzeptualisierung der Funktionsweise des Körpers ab.

Esposito's Untersuchung dieser biologischen Theorie zeigt jedoch darüber hinaus auch indirekt, wie Esposito selbst verfährt und vor allem im letzten (fünften) Abschnitt von *Immunitas* verfahren wird: Indem er naturwissenschaftliche Theorien genauso wie philosophische aufgreift, weist er nicht nur auf etwaige Analogien zwischen beiden Bereichen hin, sondern auf den Punkt, von dem aus beide Bereiche oder Ebenen – im Falle des Körpers die physiologische und die politische – zugleich in den Blick genommen werden können. Indem er das Biologische denkt, denkt er gleichzeitig auch das Politische und umgekehrt.

---

523 I 133.

## VIII. Literaturverzeichnis

### 1. Primärquellen:

- Esposito, Roberto: *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Translated and with an Introduction by Timothy Campbell, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008.
- Esposito, Roberto: *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Translated by Timothy Campbell, Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Esposito, Roberto: *Person und menschliches Leben*. Aus dem Italienischen von Federica Romanini, Zürich / Berlin: diaphanes, 2010.
- Esposito, Roberto: *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, Cambridge: Polity Press, 2011.
- Esposito, Roberto: *Third Person: Politics of life and philosophy of the impersonal*. Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2012.
- Esposito, Roberto: *Categories of the Impolitical*. Translated by Connal Parsley, New York: Fordham University Press, 2015.
- Esposito, Roberto: *Persons and Things: From the Body's Point of View*. Translated by Zakiya Hanafi, Cambridge: Polity Press, 2015.
- Esposito, Roberto: *Two: The Machine of Political Theology and the Place of Thought*. Translated by Zakiya Hanafi, New York: Fordham University Press, 2015.
- Esposito, Roberto: *Termini della Politica, vol. II: Politica e Pensiero*, Milano / Udine: Mimesis Edizioni, 2018.

### 2. Sekundärquellen (Bezugspunkte Espositos):

- Aristoteles, *Politik: Schriften zur Staatstheorie*, Leipzig: Reclam, 1989.
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat (De Civitate Dei)*. Vollständige Ausgabe in einem Band, München: dtv, 2007.
- Bataille, Georges: *Oeuvres complètes. Tome I. Premiers Écrits, 1922-1940*, Paris: Gallimard, 1970.
- Baudrillard, Jean: *Simulacres et simulation*, Paris: Galilée, 1981.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften Band II/1*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Herrmann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.
- Berlin, Isaiah: *Four Concepts of Liberty*, New York: Oxford University Press, 1970.



- Courtet de l'Isle, Victor: *La Science politique fondée sur la science de l'homme ou Étude des races humaines*, Paris: Arthus Bertrand, 1838.
- Debord, Guy: *La société du spectacle*, Paris: Gallimard, 1992.
- Foucault, Michel: *Dits et Écrits. 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, 1994.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke, Neunter Band: Totem und Tabu*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag, 1961.
- Freud, Sigmund: *Gesammelte Werke, Sechzehnter Band: Werke aus den Jahren 1932-1939*, Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag, 1950.
- Gaius: *Institutes*. Texte établi et traduit par Julien Reinach, Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- Haeckel, Ernst: *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin: Verlag von Georg Reimer, 1868.
- Haraway, Donna: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books, 1991.
- Hegel, G.W.F.: *Werke. Band 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Werke. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedachtes. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Edited with an Introduction and Notes by J.C.A. Gaskin, Oxford / New York: Oxford University Press, 1998.
- Hobbes, Thomas: *The Elements of Law, Natural and Politic*, London: Oxford University Press, 1999.
- Kant, Immanuel: *Werke in sechs Bänden. Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG, 1956.
- Kantorowicz, Ernst: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude: *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Übersetzung von Eva

- Moldenhauer, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981.
- Locke, John: *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Lubac, Henri de: *Corpus mysticum: the Eucharist and the church in the Middle Ages: historical survey*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Maritain, Jacques: *The Rights of Man and Natural Law*. Translated by Doris C. Anson, New York: Gordian Press, 1971.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I. Der Produktionsprozeß des Kapitals*, Karl Marx/Friedrich Engels-Werke, Band 23, Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964.
- Mounier, Emmanuel: *Le personnalisme*, Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
- Nagl-Docekal, Herta [Hg.]: *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/Main: Fischer, 1996.
- Nancy, Jean-Luc: *Der Eindringling: das fremde Herz / L'Intrus*, Berlin: Merve Verlag, 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. 15 Bände. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2. durchges. Auflage. München, u.a.: dtv/de Gruyter, 1988.*
- Schleicher, August: *Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, Weimar: H. Böhlau, 1865.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1934.
- Tauber, Alfred: *The Immune Self, Theory or Metaphor?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens: *Adversus Praxean*. Herausgegeben von E. Kroymann, Freiburg: Mohr, 1907.
- Vacher de Lapouge, Georges: *L'Aryen: son rôle social*, Paris: Albert Fontemoing éditeur, 1899.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Sozialökonomik, Abteilung 3*, Tübingen: Mohr, 1922.
- Weil, Simone: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris: Gallimard, 1957.
- Weil, Simone: *Attente de Dieu*, Paris: Fayard, 1966.
- Weil, Simone: *Gravity and Grace*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- Weil, Simone: *An Anthology*. Edited and Introduced by Siân Miles, London: Penguin Books,

2005.

3. Sekundärliteratur (zu Esposito):

Calabro, Daniela: *Les détours d'une pensée vivante. Transitions et changements de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito*, Paris: Mimesis France, 2012.

Dorer, Doris: *Der Trinitätsbegriff bei Augustinus vor dem Hintergrund der Entwicklung des Trinitätsdogmas*, Diplomarbeit, Universität Wien, 2012.

Kordela, A. Kiarina: „Biopolitics: From supplement to immanence. In dialogue with Roberto Esposito's trilogy: *Communitas, Immunitas, Bíos*“ in: *Cultural Critique*, vol. 85, Fall 2013, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 163-188.

Langford, Peter: *Law, Community and the Political*, New York: Routledge, 2015.

Santner, Eric L.: *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, Chicago / London: The University of Chicago Press, 2011.

## **IX. Abstract**

### Deutsch:

Diese Arbeit stellt den Versuch dar, Roberto Espositos Überlegungen zur Biopolitik mit jenen zum Dispositiv der Person zu verbinden. Ausgangspunkt bildet sein Begriff der Immunisierung, den er als seine spezifische Neuerung gegenüber Foucault ansieht. Immunisierungen sind jene (institutionelle) Strukturen, die eine Gemeinschaft entwickelt, um sich vor ihrer eigenen Auflösung zu schützen, nämlich Besitz, Gesetz und Souveränität. Letztere fußt auf ihrer immunologischen Verschränkung mit dem Dispositiv der Person, indem die souveräne Instanz selbst als Person schlechthin darüber verfügt, wer Person ist und wer nicht. Dies gibt Anlass zu einer eingehenden Auseinandersetzung mit den verschiedenen von Esposito beschriebenen Konfigurationen besagten Dispositivs. Die These der Arbeit ist, dass sie alle auf Immunisierungen basieren, die den Körper in seiner Eigenständigkeit verkennen. Dem gegenüberzustellen ist der Begriff des Unpersönlichen, den Esposito in Anlehnung an Simon Weil einführt. In der Folge wird die mögliche Verbindung des Begriffs des Unpersönlichen mit einem anderen, bei Esposito angedeuteten Verständnis des Körpers herausgearbeitet.

### English:

This thesis represents the attempt to combine Roberto Esposito's reflections on biopolitics with those on the dispositive of the person. His concept of immunization, which he regards as his specific innovation with regards to Foucault, is the starting point of the paper. Immunizations are those (institutional) structures that a community develops in order to protect itself from its own dissolution, namely property, law and sovereignty. The latter is based on its immunological entanglement with the dispositive of the person insofar as the sovereign authority itself as person par excellence decides who is person and who is not. This gives rise to an extensive examination of the various configurations of these dispositives described by Esposito. The thesis of the work is that they are all based on immunizations that fail to recognize the body in its autonomy. This must be contrasted with the concept of the impersonal, which Esposito introduces in reference to Simon Weil. Subsequently, the possible connection between the concept of the impersonal and a different understanding of the body suggested by Esposito is explored.

### **Plagiatserklärung**

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Lehrveranstaltung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.