

# Editorial

MATTHIAS LEMKE, PHILIPP HERMEIER

## Soziale Gerechtigkeit?

Proletariat war gestern – „*abgehängtes Prekariat*“ ist heute. Was da in so sperrigem Soziologendeutsch daherkommt ist, folgt man den Datenerhebungen der Studie „Gesellschaft im Reformprozess“ der Friedrich-Ebert-Stiftung<sup>1</sup>, aus der dieser Begriff stammt, für 8% der deutschen Bevölkerung Alltag. Und der ist für die *Betroffenen* (als ginge es um eine schicksalhafte Erkrankung) alles andere als bunt, lebensfroh, international. Er ist bedrohlich, fremd, weit weg. Das Leben degeneriert zu einer Art „*alltäglichem Leiden*“<sup>2</sup> an der Gesellschaft.

Und auch der Aufruf des *Kommunistischen Manifests*, das ja in erster Linie ein politisch-programmatischer Text war, ist heute schon wieder von der Aktualität überholt. Nicht, dass sich die *Prekariert aller (Bundes-)Länder* vereinigt hätten – dafür ist die moderne Unterschicht vielleicht schon zu sehr apathisch, teilnahmslos, ausgeschlossen, wofür die These des Göttinger Politikwissenschaftlers Franz Walter vom *Diebstahl an der Demo-*

*kratie* eine durchaus zutreffende Metapher zu sein vermag. Alarmierend ist, dass sich zur sozialen Ausgeschlossenheit auch die politische Apathie gesellt. Die Demokratie wird folglich mittlerweile von mehr als der Hälfte der Bevölkerung entweder als weniger gute, oder gar als schlechte Regierungsform angesehen.

Und wenn sich die neue Unterschicht schon nicht als Klasse begreift, man wird um die Diskussion zu historischen Parallelen nicht umhin können. So hat es erst unlängst, nach der auf dem Parteitag von Gotha im April 1917 beschlossenen Gründung der USPD wieder eine signifikante und in ihrem Anliegen überaus ernst zu nehmende Abspaltung von der deutschen Sozialdemokratie gegeben. Diese versteht es, sich als geschlossene Partei und (die ein oder andere populistische Abart mal beiseite gelassen) als linke Alternative zu präsentieren. Der Name ist dabei – zumindest grundsätzlich, denn für den Lakmустest der politischen Praxis im neuen Gewand der Linkspartei bedarf es noch einiger Zeit – Programm: Es geht gegen *Marktfreiheit* und um *Soziale Gerechtigkeit*, die, als relevante Wertvorstellung (nicht als konkrete Praxis), von 83% der Befragten der FES-Studie für „*wichtig*“ oder sogar „*sehr wichtig*“ eingestuft wird. Damit rangiert sie vor der Gleichberechtigung von Mann und Frau (81%), Verantwortung gegenüber kommenden Generationen (79%), Pflichterfüllung (71%), Weltoffenheit und Toleranz (69%) sowie schließlich Leistungsorientierung (50%).

Soziale Gerechtigkeit ist aber nicht nur ein Wert. Ihre konkrete Gewähr-

<sup>1</sup> Für einen ersten Überblick vgl. [http://www.fes.de/aktuell/documents/061017\\_Gesellschaft\\_im\\_Reformprozess\\_komplett.pdf](http://www.fes.de/aktuell/documents/061017_Gesellschaft_im_Reformprozess_komplett.pdf). Die gesamte Studie „Gesellschaft im Reformprozess“ soll im Dezember 2006 erscheinen.

<sup>2</sup> vgl. **Grass, Günther/ Dahn, Daniela/ Stras-ser, Johano (Hrsg.):** In einem reichen Land. Zeugnisse alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Göttingen 2003.

leistung gerade auch in der Praxis stellt insofern einen Aspekt von *Sicherheit* – jenem großen, in jeder aktuellen politischen Debatte so präsenten Paradigma – dar, als dass der demokratische Staat Menschen vor dem Absturz ins materielle Nichts, in die zwanghafte Würdelosigkeit der Armut und Ausgrenzung<sup>3</sup>, bewahren muss, und das schon um der eigenen Stabilität und vor allem Legitimität Willen. Denn: „*Kein Mensch muss müssen, (...) der Mensch ist das Wesen welches will. Eben deßwegen ist des Menschen nichts so unwürdig als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf.*“<sup>4</sup> Wenn der Mensch also aufgrund äußerer Zwänge sein Leben nicht selbstbestimmt zu gestalten vermag, dann ist er nicht mehr Mensch – dann ist der Staat nicht mehr legitim.<sup>5</sup>

Erstaunlich war jedenfalls die Reaktion der medialen und politischen Öffentlichkeit auf die vorab bekannt gewordenen Inhalte der oben genannten Studie – *Unterschicht* (deren Existenz von Vizekanzler Franz Münteferring gar gänzlich in Frage gestellt wurde) ist scheinbar immer noch ein Reizwort. *Unterschicht*, das war im öffentlichen Bewusstsein scheinbar immer noch woanders. Derlei Unwissenheit mag verwundern, denn wer es

<sup>3</sup> Johan Galtung hat hierfür den Begriff der *strukturellen Gewalt* geprägt. vgl. **Galtung, Johan**: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Hamburg 1982.

<sup>4</sup> **Schiller, Friedrich**: Über das Erhabene (1794). In: Ders.: Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie. Hrsg. v. Klaus Berghahn: Stuttgart 1970, S.55.

<sup>5</sup> Zum Problem der Entwertung der Demokratie vgl. **Walter, Franz**: Staatsverdruss. Diebstahl an der Demokratie. In: <http://www.spiegel.de/politik/debatte/0,1518,446234,00.html> (03.11.2006).

wollte, konnte auch schon vor jener Veröffentlichung, auf die sich sodann Medien wie Politik zu stürzen begannen, ein sachadäquates Bild machen – oder es zumindest versuchen. Fragen zu stellen ist ja nämlich nicht verboten, und schon mal gar nicht angesichts einer sich ankündigenden *neuen sozialen Frage*, deren Aufkommen sich schon in so klassischen Texten, wie der in den frühen achtziger Jahren in Deutschland erstmals erschienenen Studie *Die feinen Unterschiede* von Pierre Bourdieu doch zumindest angedeutet.<sup>6</sup> Aber auch fernab vom wissenschaftlichen Diskurs hat es immer wieder Wasserstandsmeldungen gegeben – von denen beispielsweise die oben bereits erwähnten, an Bourdieu anknüpfenden und in dem Buch *In einem reichen Land* versammelten Aufsätze nur ein ganz kleines, aber eben auch eindringliches Mosaiksteinchen darstellen.

Und so wandelt die aktuelle Ausgabe von Diskurs mit ihrem Schwerpunktthema *Soziale Gerechtigkeit* auf zwei – auf den ersten Blick – unterschiedlichen Pfaden. Der eine bewegt sich auf die Frage zu, unter welchen Bedingungen denn ein Leben in diesem reichen Land führbar, zumutbar ist – der andere hingegen verweist auf die politischen Dimensionen rund um die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit. Das betrifft dann sowohl die Gestaltungsfähigkeit und die Handlungsoptionen von Politik, als auch die Gefährdungen für die Legitimität des Gemeinwesens und die politische

<sup>6</sup> vgl. **Bourdieu, Pierre**: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt (Main) 1982.

Kultur bei längerfristigem Politikversagen in diesem Handlungsfeld. Und genau an diesem Punkt kommen beide Pfade zusammen, wenn es nämlich um die politischen Folgen eines real immer wieder erfahrbaren Gerechtigkeitsdefizits geht.

Wollte man hierzu eine Frage formulieren, dann könnte sie vielleicht so lauten: Was könnte passieren, wenn sich in einer Gesellschaft das Empfinden durchsetzt, es gehe in ihr eher ungerecht als gerecht zu? Ist es erstaunlich, dass eine solche Frage gleich schon wie eine eklatante Bedrohung klingt?

Ein Teil der Beiträge, die in diesem Heft versammelt sind, sind aus einer Fachtagung zum Thema „Soziale Gerechtigkeit“ (April 2006) der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abteilung Studienförderung, hervorgegangen. Nähere Informationen hierzu finden sich auch im Internet unter [www.fes.de](http://www.fes.de).

## Kontakt

Mit Fragen zu einzelnen Beiträgen sowie Anregungen und Kritik wenden Sie sich bitte an die Herausgeber. Wir leiten Ihre Anfragen an die Autoren weiter:

### Dis|kurs

Politikwissenschaftliche und geschichtsphilosophische Interventionen

Hochschule Vechta – Wissenschaft von der Politik

Driverstrasse 22

D-49377 VECHTA

Oder per e-mail unter:

[Redaktion@diskursonline.de](mailto:Redaktion@diskursonline.de)

## Internet

Besuchen Sie uns auch im Internet unter

[www.diskursonline.de](http://www.diskursonline.de)

## Hinweis

Für den Inhalt der in diesem Band abgedruckten Aufsätze sind die jeweiligen AutorInnen verantwortlich. Die Herausgeber weisen darauf hin, dass die in den einzelnen Aufsätzen vertretenen Meinungen und Interpretationen nicht in jedem Fall denen der Herausgeber entsprechen.

# Politische Theorie

CHRISTIAN GRÜNNAGEL

Sade mit Agamben gelesen: Das Paradox der Souveränität in der *Philosophie dans le boudoir*.

„Ich wende mich nur an Menschen, die fähig sind, mich zu verstehen, und sie werden mich ohne Gefahr lesen.“<sup>7</sup>

Der Marquis de Sade hat – wenn man diese Litotes ironisch gebrauchen darf – nicht eben als politischer Denker Berühmtheit erlangt und es mag daher reichlich verwegen erscheinen, wenn ein Literaturwissenschaftler in einer politiktheoretischen Fachzeitschrift antritt, jenseits wohlfeiler Voyeurismen eine dezidiert politische Lektüre eines Sade'schen Textes vor-

<sup>7</sup> **Marquis de Sade**: Die Philosophie im Boudoir. Ungekürzte Studienausgabe, übers. v. Rolf Busch. Gifkendorf 2003, S. 224. Alle Zitate beziehen sich auf diese Ausgabe (im Folgenden: **PhB**). Philologisch ist es natürlich unerlässlich, das Original zur Grundlage jeder ernsthaften Beschäftigung mit Sade zu machen; aus Gründen der Lesbarkeit wird in diesem Aufsatz aber auf Zitate aus dem französischen Original weitestgehend verzichtet. Vgl. hierzu die drei, dem Marquis gewidmeten Bände der Pléiade-Ausgabe und das im *Cercle du livre précieux* erschienene Gesamtwerk (**Sade**: Œuvres complètes. Édition définitive, Bd. 1-15. Paris 1962-1964). Als Einführungen in Sades Werk sei auf folgende Kurzmonografien verwiesen: **Jallon, Hugues**: D.A.F. Marquis de Sade. Eine Einführung. Düsseldorf 1999 und **Phillips, John**: The Marquis de Sade. A Very Short Introduction. Oxford 2005.

zustellen.<sup>8</sup> Ausgangspunkt sei ein doppelter, zum einen, der sich zum Aufklärungsphilosophen stilisierende 'göttliche Marquis' selbst bzw. sein literarisches Sprachrohr in der *Philosophie dans le boudoir* oder genauer: in der eingeschobenen, fiktionalen Flugschrift „Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner sein wollt“: „Ich werde euch große Ideen darlegen: Man wird sie anhören und sie werden durchdacht werden; und finden nicht alle Anklang, so werden doch zumindest einige im Gedächtnis haften bleiben und ich werde in irgendeiner Weise zum Fortschreiten der Aufklärung beigetragen haben. Damit will ich zufrieden sein.“<sup>9</sup>

Zum zweiten wenden wir uns an den italienischen Denker der Gegenwart, Giorgio Agamben, der in einem kleinen Exkurs in seinem bislang sicher bedeutendsten Werk *Homo sacer* genau diesen sich bewusst politiktheoretisch-philosophisch gebenden Text des Marquis de Sade kurz analysiert und in sein eigenes Projekt integriert:

„Das Pamphlet Français, encore un effort si vous voulez être républicains, das Sade in der Philosophie dans le boudoir den *Libertin Dolmancé* lesen lässt<sup>10</sup>, ist das erste und vielleicht radi-

<sup>8</sup> Zurecht wurde darauf hingewiesen, dass hierbei stets die Fiktionalität des Werks, die verschiedenen Rollen der literarischen Figuren unabhängig von ihrem Autor und die für Sade charakteristische *ambiguitas* in Rechnung gestellt werden müssten (vgl. **Roger, Philippe**: A political minimalist. In: David B. Allison/ Mark S. Roberts u.a. (Hrsg.): Sade and the Narrative of Transgression, Cambridge 1995, S. 77-79).

<sup>9</sup> **PhB**, S. 195.

<sup>10</sup> Leider lässt Agambens philologische Sorgfalt bisweilen im Detail zu wünschen übrig (vgl. zur aktuellen Kritik an Agambens Umgang mit Primärquellen und Forschungsliteratur **Staff, Ilse**: Im

kalste biopolitische Manifest der Moderne.“<sup>11</sup>

Eine der Fragen, die sich ausgehend von Agambens Interpretationsskizze stellt, soll in diesem Beitrag genauer nachvollzogen werden. Es wird zu untersuchen sein, wie sich durch eine ausführlichere Lektüre des Sade'schen Textes das von Agamben in einem eigenen Kapitel des *Homo sacer* vorgestellte „Paradox der Souveränität“<sup>12</sup> in der utopischen Verfassung der *République sadienne*, so wie sie im besagten Pamphlet beschrieben ist, nachweisen und entfalten lässt. Hierbei ist zu beachten, dass die Interpretamente 'Souveränität' und 'Paradoxie' in der Sade-Exegese quasi zu Topoi geworden sind, um den Sade'schen Helden und Sades Sprache zu charakterisieren, jedoch noch nicht systematisch auf ihren eventuell politiktheoretischen Gehalt befragt wurden, obwohl gerade der offenbar aus der Politiktheorie entnommene Begriff der 'Souveränität' in vielen, schon klassischen Studien zum 'göttlichen' Marquis metaphorisch Verwendung findet, um die absolute

---

Niemandsland. In: *Rechtsgeschichte* 5 (2004), S. 207-215), so verhält es sich an dieser Stelle so, dass nicht – wie Agamben meint – der Libertin Dolmancé dieses Pamphlet in der *PhB* verliert, sondern der Chevalier, der Bruder der Marquise de Saint-Ange, weil er „eine schöne Stimme“ hat (vgl. *PhB*, S. 194).

<sup>11</sup> **Agamben, Giorgio:** *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring. Frankfurt (Main) 2002, S. 143 (im Folgenden: **HS**).

<sup>12</sup> **HS**, S. 25. Die für Agambens Reflexion zentrale biopolitische Komponente, die ihn zur Definition des *Homo sacer* als Interpretament des okzidentalen Politikdiskurses seit der antiken Unterscheidung von *zoé* und *bíos*, von biologischem und gesellschaftlichem Leben geführt hat (vgl. **HS**, S. 11-22), soll hier zu Gunsten der Frage nach der Struktur der Souveränität bei Sade zurücktreten.

Freiheit und Ungebundenheit, ja die erschreckende, gewaltige und gewalttätige Größe des Sade'schen Libertin zu bezeichnen.<sup>13</sup> Mit Agamben lässt sich an dieser Stelle einsetzen. Sein *Homo sacer*-Projekt soll also dazu dienen, einen bis heute höchst umstrittenen, wenn nicht gar verteufelten Schriftsteller des 18. Jahrhunderts neu zu lesen.<sup>14</sup>

Das 'Paradox der Souveränität' wird von Agamben in der abendländischen Geistesgeschichte zuerst beim altgriechischen Dichter Pindar aufgedeckt, der in einem philologisch allerdings immer noch umstrittenen Fragment festhält: N[ó]mos, der König [*basileús*] aller/Sterblichen wie Unsterblichen./ lenkt, Recht [*díkē*] setzend, das Gewaltsamste [Superlativ zu *bía*]/ mit höchster Hand. Ich bewaise es/ durch Herakles' Taten.<sup>15</sup>

Auf 'skandalöse Weise' – so Agamben – führe der antike Dichter hier

---

<sup>13</sup> Wie angedeutet sind viele Arbeiten zum Marquis de Sade durchzogen von diesen beiden Begriffen – Souveränität und Paradoxie. Als Beispiel mag Batailles Untersuchung zum 'soveränen Menschen' bei Sade dienen (vgl. **Bataille, Georges:** *Die Erotik*. München 1994, v.a. S. 160-172 u. *passim*).

<sup>14</sup> Erst ab 1990 kam Sade übrigens in den Genuss einer eigenen Klassikerausgabe in der Pléiade, die bezeichnenderweise mit dem pffigen Slogan „*L'enfer sur papier bible*“ (Verso des **Magazine littéraire** 284, Januar 1991) beworben wurde.

<sup>15</sup> vgl. zu den besonderen philologischen Problemen, die mit diesem Fragment verbunden sind, die kritische Ausgabe (**Plato:** *Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, hg. v. E. R. Dodds, Oxford 1959, S. 123 für den Text u. S. 270-272 als textkritischer Kommentar) und **Lloyd-Jones, Hugh:** *Pindar Fr. 169*. In: *Harvard Studies in Classical Philology* 69 (1972), S. 45-56 sowie Agambens Interpretation des Textes (**HS**, S. 41-45). Die Übersetzung ist direkt der deutschen Ausgabe des **HS**, S. 41 (Fußnote 1) entnommen. Ich füge in Klammern die für Agamben und diese Sade-Interpretation zentralen griechischen Begriffe ein.

zwei als diametral entgegengesetzt zu denkende Prinzipien eng: Was der als König personifizierte *Nómos*, also das Gesetz, leiste, sei die Wahrung oder präziser: die Durchsetzung der Gerechtigkeit gerade mit gewaltsamsten Mitteln.<sup>16</sup> Die Souveränität des Königs *Nómos* als Gesetzgeber und Wahrer der Gerechtigkeit liege also gerade im Gewaltmonopol des Souveräns, der selbst nicht an die Gesetze gebunden ist,<sup>17</sup> „die Souveränität des *nómos* [wird] durch eine Rechtfertigung der Gewalt bestimmt.“<sup>18</sup>

Neben diese von Agamben herauspräparierte pindarisch-paradoxe Definition der Souveränität als dasjenige politische Prinzip, das Recht und Gewalt arabesk verschränkt, treten im *Homo sacer*-Projekt die Reflexionen des später für das NS-Regime engagierten Juristen Carl Schmitt, der in seiner *Politischen Theologie* von 1922 die politische Souveränität an ihre Verfügungsgewalt über den Ausnahmezustand knüpft: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.“<sup>19</sup> Nach der Aufhebung der Rechtsordnung durch den Spruch des Souveräns kann im Ausnahmezustand dann selbst ‘das

Gewaltsamste’ an den Bürgern vollzogen werden, was bekanntlich gerade das Dritte Reich auch in grauenhafte Praxis umsetzte.

Agambens Exkurs zum Marquis de Sade streift das Problem der Souveränität in der *Philosophie dans le boudoir*, konzentriert sich aber eher auf die Bedeutung des eingeschobenen Pamphlets „Franzosen, noch eine Anstrengung...“ als „das erste und vielleicht radikalste biopolitische Manifest der Moderne.“<sup>20</sup> Auf einer Seite skizziert Agamben also die Präsenz des nackten Lebens im politischen Denken des *divin marquis*, führt aber nicht aus, ob Sade nicht gerade auch zum ‘Paradox der Souveränität’ etwas beitragen könnte.

Was als ‘große’ Ideen<sup>21</sup> bei Sade formuliert wird, sind nun aber gerade Reflexionen zur Frage, wie die Souveränität der Republik zu begründen sei, die sich 1792 nach der Absetzung und späteren Hinrichtung des alten Souveräns Ludwigs XVI. *de facto* in Frankreich etabliert hatte, der aber offenbar noch die eigentliche Legitimation fehlte. Zwei Thesen lassen sich aus dem fiktiven Politikpamphlet entwickeln, die dem philosophischen Anspruch der *Philosophie dans le boudoir* entsprechend in die *conclusio* münden sollen, wie eben diese neue Staatsform zu rechtfertigen sei und unter welchen Bedingungen ihre Souveränität auch in Zukunft Bestand haben könne:

- (1) Die Souveränität der Republik gründet auf dem Mord am alten Souverän.
- (2) Ein neues politisches Regime

<sup>16</sup> So muss man jedenfalls Agambens Exegese des Pindar-Fragments nachvollziehen. Die kritische Prüfung, ob Pindars Verse diese Interpretation überhaupt nahelegen, sei an die Klassische Philologie verwiesen.

<sup>17</sup> So die weitere Ausdeutung der Souveränität in Auseinandersetzung mit Thomas Hobbes’ Politiktheorie (vgl. **HS**, S. 116f.) Vgl. auch die These, der (absolute!) Monarch sei „*legibus .. solutus*“, also von den Gesetzen losgelöst zu denken (**Hobbes, Thomas**: *Opera philosophica*, hg. v. William Molesworth, Bd. 3 (*Leviathan sive De materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Kap. 26). London 1841, S. 197).

<sup>18</sup> **HS**, S. 41.

<sup>19</sup> **Schmitt, Carl**: *Politische Theologie*. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität. Berlin<sup>8</sup>2004, S. 11.

<sup>20</sup> **HS**, S. 143 (Hervorhebung C. G.).

<sup>21</sup> vgl. **PhB**, S. 195.

bedarf einer neuen religiösen Verfassung sowie neuer Sitten, um eine neue politische Ordnung zu errichten.<sup>22</sup>

Die Pointe lässt sich im Einklang mit der Sade'schen Anthropologie<sup>23</sup> leicht erahnen: Eine Staatsform, die ihre eigene Legitimität auf Mord gründet, könne legitimerweise den Mord nicht durch das Gesetz verbieten, vielmehr müsse sie Mord als konstituierenden Bestandteil in ihre Verfassung integrieren und legalisieren.<sup>24</sup> Da die für das Ancien Régime typische Allianz von Thron und Altar durch die Staats- und Religionskritik der Aufklärung diskreditiert sei, das Christentum somit im begründeten Verdacht stehe,

<sup>22</sup> vgl. zum ersten Axiom **PhB**, S. 261-263; zum zweiten Axiom **PhB**, S. 195-216. Ich erlaube mir also, das Pamphlet systematischer aufzuarbeiten, als es von Sade konzipiert wurde.

<sup>23</sup> vgl. als kurzen Überblick über Sades philosophische Positionen **Deprun, Jean**: Sade philosophe. In: Sade: Œuvres, Bd. 1, hg. v. Michel Delon. Paris 1990, S. lxiv-lxvii.

<sup>24</sup> Ein anderer Argumentationsstrang, der versucht, Mord zu rechtfertigen, findet sich in den Erziehungsbemühungen des Libertin Dolmancé in der **PhB** (S. 96), der seiner Schülerin Eugénie erklären will, dass Mord und Zerstörung von der Natur gewollt seien – übrigens ein bei Sade häufig wiederkehrender Gedankengang. Da mit dieser materialistisch-naturrechtlichen Begründung aber der engere Hof der Politiktheorie verlassen wird, sei an dieser Stelle auf zwei Werke der Forschungsliteratur verwiesen, die sich hierzu ausführlicher äußern: **Warman, Caroline**: Sade: from materialism to pornography, S. 69-86, bes. S. 84 u. **Airaksinen, Timo**: The Philosophy of the Marquis de Sade. London/ New York 1995, 45-54. Dass andererseits der Justizmord nach Sade für das Ancien Régime eine stabilisierende Funktion ausgeübt habe, zeigt sich im moralischen Portrait eines fiktiven Ministers der Monarchie, wie er in der *Histoire de Juliette* auftritt: „Saint-Fond n'en est pas moins un fort grand ministre; il aime le sang, son joug est dur, il croit le meurtre utile au maintien de tout gouvernement.“ (**Sade**: Œuvres, Bd. 3, S. 402).

ein Agent der Konterrevolution zu sein, müsse der Monotheismus einem erklärten Atheismus als neuer, republikanischer Staatsdoktrin weichen.<sup>25</sup> Schließlich gelte in Einklang mit der Legalisierung des Mordes, dass sich der *nómos*, das Gesetz, soweit wie nur irgend möglich zurückziehen müsse, so dass im Endeffekt quasi alle bisherigen Verbrechen alter Ordnung aus dem Strafrecht zu tilgen seien. Explizit diskutiert werden in diesem Zusammenhang aus unserer heutigen Perspektive so unterschiedliche Tatbestände wie z.B. Blasphemie, Selbstmord, Diebstahl, Vergewaltigung und jegliche Form der Unzucht.<sup>26</sup>

Die Verfassung der amoralischen Republik, die Sade skizziert, ruht also auf Mord, verlangt nach dem Atheismus als Staatsdoktrin und nach der Auflösung jeder 'normalen' Rechtsordnung als Destruktion der Gesetze.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Für das philosophisch nicht gebildete Volk erwägt das sich hier ganz elitär-aristokratisch gebende Pamphlet eine Reinszenierung des antiken Polytheismus, dessen Vorzüge gegenüber den Monotheismen hervorgehoben werden (vgl. zum Atheismus **PhB**, S. 196-202 und S. 205 zum Polytheismus als 'Opium des Volkes').

<sup>26</sup> vgl. **PhB**, S. 217-273.

<sup>27</sup> Agamben behandelt in der Fortführung seines *Homo-sacer*-Projektes am Beispiel des *iustitium* ein weiteres Instrument des römischen Rechts, das – sollte sich seine Analyse als korrekt erweisen – in der politischen Praxis zu einer Rechtsleere führte, die sich mit Sades fiktionaler Republik durchaus vergleichen ließe: „Beim *Justitium* handelte es sich also nicht nur einfach um eine Suspendierung der Justiz, sondern des Rechts als solchem. Der paradoxe Sinn dieser Rechtsinstitution“ bestehe nach Agamben gerade darin, „eine rechtliche Leere zu erzeugen.“ (**Agamben, Giorgio**: Ausnahmezustand (*Homo sacer II.1*), übers. v. Ulrich Müller-Schöll. Frankfurt (Main) 2004, S. 52). Hierauf wird noch genauer einzugehen sein (vgl. S. 14 dieser Arbeit).

Was als Ordnung *jenseits von Gut und Böse* bleibt, sind einige Regeln zur Frage der staatlichen Verwaltung der menschlichen Sexualität, oder anders gewendet: Die Republik solle jedem Bürger und jeder Bürgerin das freie Ausleben aller sexuellen Bedürfnisse inklusive der von Sade besonders goutierten Paraphilien garantieren. Hierzu sei es nötig, staatliche Bordelle einzurichten.<sup>28</sup>

Fassen wir diese vorläufigen Früchte unserer Sade-Lektüre in Agambens Terminologie zusammen: Auch bei Sade ist das 'Paradox der Souveränität' angelegt. Die Souveränität der Republik gründet auf dem Mord am Souverän des Ancien Régime, dem absolutistischen Monarchen. Der alte *basileús* muss fallen, damit sich ein neuer *nómos* erheben kann. Das 'gewaltsamste' Vorgehen gegen die alte Ordnung rechtfertigt die Souveränität des neuen republikanischen Gesetzes. Allerdings sind die Konsequenzen in der *Philosophie dans le boudoir* beunruhigend, stellt doch das Pamphlet „Franzosen, noch eine Anstrengung...“ die These auf, dass sich dieser neue republikanische *nómos* quasi gänzlich zurückziehen müsse, um den Fortbestand der Republik zu sichern.

Was bleibt, wäre mit Agamben wohl als eine skurrile Form des permanenten Ausnahmezustandes zu bestimmen, der

<sup>28</sup> vgl. **PhB**, S. 233f. Claude Lefort, den auch Agamben rezipiert, arbeitet in seiner Analyse der *Philosophie dans le boudoir* heraus, dass diese Bordelle als staatliche Einrichtungen das Boudoir, in dem sich die Erziehung der jungen Eugénie hin zur Libertinage abspielt und in das der politische Diskurs des Pamphlets einbricht, in der gesamten Republik vervielfältigen und verbreiten sollen (vgl. **Lefort, Claude**: *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris 1992, 101).

gerade in seiner Permanenz die Republik garantieren soll. Diese Sade'sche Politiktheorie scheint nun aber gerade die Definition von Souveränität zu unterlaufen, die Agamben bei Carl Schmitt vorfindet: „*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*“<sup>29</sup> Folgen wir dem fiktionalen Projekt der republikanischen Staatsgründung nach Sade, dann trifft es zwar zu, dass mit der Ermordung des alten Souveräns und dem Rückzug des *nómos* in Form der Gesetzesdestruktion der neue Souverän – das Volk über seine Vertreter – seine Souveränität ganz im Sinne Carl Schmitts in der Ausrufung des Ausnahmezustandes inszeniert. Das Problem liegt dann aber im weiteren Fortgang: Da ja der Ausnahmezustand in der Folge auf Permanenz hin angelegt sein müsse, um die Republik zu stützen, sich also der Ausnahmezustand zur neuen, 'normalen' Rechtsordnung auswächst,<sup>30</sup> bliebe dem neuen Souve-

<sup>29</sup> **Schmitt, Carl**: *Politische Theologie*, S. 11. Kritisch setzt sich Agamben dann in der Fortführung seines *Homo-sacer*-Projekts mit Schmitts Verortung des Ausnahmezustandes auseinander (vgl. **Agamben, Giorgio**: *Ausnahmezustand*, S. 62).

<sup>30</sup> Matthias Lemke begreift dies als „eine mögliche Entartung des Ausnahmezustandes ... durch die Feststellung seiner extralegalen temporalen Perpetuierung.“ Gemäß seiner Typologie hätten wir es im Falle der Sade'schen Republik wohl mit einem „depravierte[n] Ausnahmezustand“ zu tun (**Lemke, Matthias**: *Der Abgrund des Politischen. Überlegungen zum Ausnahmezustand*. In: *Diskurs 2* (2005), S. 9f., Hervorhebung im Original). Als prototypisches Beispiel führt Lemke gerade die Jakobiner-Diktatur zu Zeiten der Französischen Revolution an (vgl. ebd., S. 16), so dass Sade mit seiner Analyse des Ausnahmezustandes im Gefolge der Ereignisse von 1789 bzw. 1793 genau diese depravierte Form des Ausnahmezustandes treffen dürfte. Welche Paradoxa sich der neue Souverän der Sade'schen Republik aber gerade über diese



rän nichts mehr von dieser einmal erungenen Souveränität. In der Sade'schen Republik könnte der Souverän nur noch über die Aufhebung der Bordellordnung befinden, eine Schrumpfform der Souveränität, die an eine Persiflage der Schmittschen Definition grenzt. Der Rechtsphilosoph begreift ja den jede Souveränität begründenden Ausnahmezustand als „die Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung“, was auch für Sades Staatsexperiment gilt, führt aber weiter aus: „Weil der Ausnahmezustand immer noch etwas anderes ist als eine Anarchie und ein Chaos, besteht im juristischen Sinne immer noch eine Ordnung, wenn auch keine Rechtsordnung.“ Dieser neue *ordo* wäre bei Sade aber wohl nichts anderes als die besagte Bordellordnung.<sup>31</sup>

Das Paradox der Souveränität stellt sich bei Sade aber noch radikaler: Es scheint so, als verlagere sich die Souveränität beim *divin marquis* vom Staat auf den einzelnen Bürger.<sup>32</sup> Dies wird

---

‘Entartung’ einhandelt, wird jedoch noch zu zeigen sein (vgl. Fußnote 48).

<sup>31</sup> **Schmitt, Carl:** Politische Theologie, S. 18. Die Persiflage läge hierbei natürlich nicht in dem Umstand begründet, dass sich der Ausnahmezustand als neue Rechtsordnung perpetuiert – das gälte ja nach Lemke für jeden depravierten Ausnahmezustand und eben auch für die NS-Diktatur – sondern bezieht sich auf die Frage, welche Ordnung in der Sadeschen Republik überhaupt noch zu erkennen ist und wie sich die Souveränität, nach dem sie einmal in der Ausrufung des Ausnahmezustandes errungenen worden ist, selbst perpetuieren könnte.

<sup>32</sup> Auch Georges Bataille behandelt – wie bereits ausgeführt – in einem eigenen Kapitel den „*souveräne[n] Mensch[en] Sades*“ (vgl. **Bataille, Georges:** Die Erotik, S. 160-172). Souveränität wird von Bataille mit der „*absolute[n] Freiheit*“ des Menschen korreliert, die – wie Sade dies in der *Philosophie dans le boudoir* vorführt – „*nach der revolutionären Negation des Königtums ins Auge gefaßt*“ werden konnte (ebd., S. 161).

fassbar am Beispiel der in der *Philosophie dans le boudoir* konstruierten Analogie von individueller (männlicher) Sexualität und politischer Macht:<sup>33</sup> „*Es gibt keinen Mann, der nicht Despot sein wollte, wenn er einen Steifen hat*“.<sup>34</sup> Was hier evoziert wird, ist ‘natürlich’ nicht in erster Linie die ‘normale’ Sexualität, vielmehr findet sich im Bild des Gewaltherrschers (griech. *despôtês*) der Sadist wieder. In der Wortwahl klingt zugleich die politische Lexik der Aufklärung an, ist doch die Despotie eine der von Montesquieu analysierten Regierungsformen.<sup>35</sup> Der Despot, der über die Furcht regiert, wird bei Sade mit dem Sadisten korreliert, der folglich in die Position des Souveräns gespielt wird.<sup>36</sup> Sades demokratische Republik

---

<sup>33</sup> vgl. **HS**, S. 144.

<sup>34</sup> Die Übersetzung in **PhB**, S. 283 ist an dieser Stelle völlig unzureichend, ja idiomatisch sogar in die Irre führend: „*Es gibt keinen Mann, der nicht Tyrann sein wollte, wenn er spannt...*“. Ich biete eine eigene Übersetzung, welche die Drastik des Originals wiederzugeben sucht.

<sup>35</sup> vgl. **Montesquieu, Charles de:** Vom Geist der Gesetze, übers. u. hg. v. Ernst Forsthoff, Bd. 1. Tübingen <sup>2</sup>1992, 18. Die Definition der Despotie, die Montesquieu gibt, trifft dabei genau auf das souveräne Individuum in Sades Republik zu: „*[B]ei der despotischen [Regierung lenkt] ein einzelner ohne Recht und Gesetz, alles nach seinem Willen und seinen Launen...*“. Sade war mit Montesquieus Terminologie offenbar wohlvertraut; dies geht aus seinen Lektüren und besonders auch aus seinen Plagiaten hervor (vgl. **Seifert, Hans-Ulrich:** Sade. Leser und Autor. Frankfurt (Main) u.a. 1983, S. 251 mit weiterführenden Literaturangaben).

<sup>36</sup> Der Despotismus ist dabei in Sades Werk nicht auf den Mann beschränkt, auch die *Sadeian Woman* als *grausame Frau* (so die Titel zweier feministischer Studien: **Carter, Angela:** The Sadeian Woman. An Exercise in Cultural History. London 2006 [1979] u. **Treut, Monika:** Die grausame Frau. Zum Frauenbild bei Sade und Sacher-Masoch. Basel u.a. 1984) kann zur Despotin werden, so z.B. Juliette, von der ihr Komplize und Geliebter Noircueil Folgendes verlangt: „*Je veux*