

**Der nackte Leib des Volkes.
Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Büchners *Danton's Tod****
Eva Horn

I Volkskörper

Die unwahrscheinliche und nie ganz ohne Gewalt auskommende Gemeinschaft der Menschen, die wir Staat, Volk oder Nation nennen, hat sich von alters her in Bilder gekleidet, die aus den Vielen das Eine, aus den Kleinen das Große, und aus den Vereinzelten ein Ganzes machen sollen. Das zugleich naheliegendste und doch in seiner synekdochischen Struktur sich immer wieder selbst demontierende Motiv für die Darstellung dieser Einheit der Vielen ist das Bild des menschlichen Körpers. Es ist ein Bild, das der Figur der Ganzheit von Anfang an eine Hierarchisierung mit einschreibt: so etwa in der antiken Allegorie von Haupt und Gliedern oder in Menenius Agrippas berühmter Fabel vom Magen und dem restlichen Körper.¹ Das »Ganze«, so scheint es, kann nur im Hinblick auf eine übergeordnete, leitende Instanz gedacht werden: das eine Haupt über den vielen Gliedern, der eine Magen, der die arbeitenden Arme und Beine mit Kraft versorgt. Betont das antike Bild vom einen Körper noch die natürliche und organische Einheit der Vielen, so wird diese Einheit im Kompositkörper des Leviathan, den Hobbes als Frontispiz seiner Staatslehre entwirft, durchsichtig als Vielzahl von Einzelpersonen [Abb. 1]. Der eine Souverän besteht aus den vielen



1 Abraham Bosse, Frontispiz von Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651).

kleinen Körpern seiner Untertanen, er ist Viele und Einer zugleich. Damit ist eine Souveränitätstheorie ins Bild gebracht, in der der eine Körper, der aus den Vielen gebildet ist, die Verkörperung eines gemeinsamen und gegenseitigen Vertrags ist, des »covenant of every man with every man«². Der Leviathan trägt die Spur seiner Zusammengesetztheit als Gewimmel der vielen Körper offen zur Schau. Diese vielen Körper wenden dem Betrachter den Rücken zu und sind gleichsam dem »Gesicht« des Leviathan zugekehrt, jenem Gesicht, in dem dieser nicht mehr zusammengesetzt, sondern »allein er selbst« ist.³ Die Souveränität, die der Leviathan verkörpert, ist so ein rationales Band, eine von den Vielen an den einen Staat delegierte Gewalt, die diese umschließt und zusammenschließt. Sie bleibt den Einzelkörpern damit aber auch äußerlich, sie schließen sich zusammen, um sich vor einander zu schützen, und delegieren alle Gewalt an die eine mächtige Instanz des Staats.

Einer solchen lockeren, rationalen Verbindung der Vielen läßt sich die moderne Idee des »Volks« gegenüberstellen, die ungleich größere Erwartungen an die Einigkeit und Geschlossenheit der Vielen stellt. Das politische Ideal der Volkssouveränität erhebt diese prekäre und phantasmatische Einheit, »das Volk«, selbst zum Souverän und muß damit eine Einigkeit unterstellen, die sich nicht mehr auf die Fiktion eines *gegenseitigen Vertrags* stützen kann, sondern einen *gemeinsamen Willen* unterstellt. In dem Maße, wie das

Eva Horn

Volk zum politischen Subjekt selbst wird, zur Instanz einer Selbstregierung, ändern sich auch die Bilder, die diese Einheit darstellen. Diese Einheit kann nun nicht mehr, wie im Konstrukt des Leviathan, als (Rechts-)Fiktion von einer gemeinsamen und gegenseitigen vertraglichen Bindung her gedacht werden. Sie muß als kollektives Imaginäres gleichsam ein Bild von sich selbst machen; das Volk muß sich als homogene Gemeinschaft vor- und darstellen, als eine Einheit der Gleichen – und das heißt nicht nur der *Gleichberechtigten*, sondern auch der *Gleichartigen*. Ein übergeordnetes Haupt, dessen symbolische Instanz lange Zeit der König gewesen war, darf es nun ebenso wenig geben wie die offen sichtbare Vielheit im Kompositkörper des Leviathan.

Damit stellt sich die Frage, welche Bilder und Metaphern der politischen Gemeinschaft in der Moderne auf den Plan treten. Diese Bilder – ob nun als visuelle oder sprachliche Figuren – stehen dabei unter einer grundlegenden Paradoxie, die Ausdruck einer fundamentalen politischen Aporie im Herzen der Idee der Volkssouveränität ist. Diese Paradoxie ist auf zwei Ebenen angesiedelt: Zum einen macht die Idee einer Gemeinschaft der Gleichen die Notwendigkeit einer politischen Repräsentation einerseits dringlicher (wer soll »das Volk« vertreten und darstellen, wenn nicht wiederum das Volk selbst?) andererseits schwieriger (wie können die Vielen durch einige Wenige regiert werden, wenn alle gleich sind?). Zum anderen

Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in Georg Büchners *Danton's Tod*



2. Louis Simon
Boizot, *La Républi-
que* (1792).

geht es in der Moderne nicht mehr nur um eine Körperschaft im rechtlichen Sinne, die durch eine Vertrags-Fiktion zusammengehalten wird, sondern es geht um die physischen Körper der Einzelnen, um ein Leben, das nicht nur das reine Überleben, sondern »gutes Leben«, Wohlstand, Gesundheit und Ordnung impliziert. Dieses biopolitische Moment geht in die Figureationen der Gemeinschaft mit ein, in dem Sinne, daß Bilder des »politischen Körpers« von nun an nicht mehr synekdochische *symbole* des Ganzen (der König als *pars pro toto* der Gemeinschaft), sondern imaginäre Abbildungen dessen sind, was die Gemeinschaft über sich selbst – ihren Zustand, ihre Elemente, ihr »Wohlssein« – zu sagen hat; sie führen vor, wie sie sich entwirft und träumt.

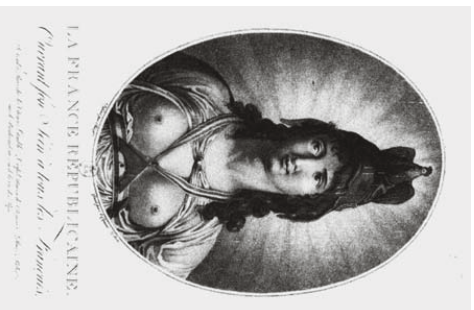
Es sind nun diese Aporien des Politischen in der Moderne, die Georg Büchner mit erstaunlicher Konsequenz aufgreift und bearbeitet. Leitend ist dabei für ihn eben jene uralte Metapher vom Volk als »Leib«, die sich durch sein gesamtes Werk zieht, insbesondere aber die im engeren Sinne politischen Texte *Der Hessische Landbote* und *Danton's Tod* prägt. Büchner gibt ihr eine gänzlich neue Wendung, in der sich die Paradoxien einer modernen politischen Einheit aus vielen Gleichen nicht nur verdrückt, sondern auch auf ihre materiellen Grundlagen zurückgeführt werden. Denn Büchner fragt nicht mehr nur nach den rechtlichen und vertraglichen Bedingungen dieser Einheit, er fragt nach dem physischen Zustand des Volks-Leibs, der nichts anderes sein kann als die Gesundheit oder Krankheit, der Überfluß oder Mangel all jener vereinzelt Körper, aus denen die Gemeinschaft besteht.⁴ Was er dabei entdeckt, ist eine Ungleichheit dieser Körper, die jenseits aller juristischen Gleichheit der proklamierten Einheit hohnspricht und sie zugleich auf ihren blinden Fleck verweist: die Physis. Der historische Moment, mit dem sich diese Frage stellt, ist für Büchner die Revolution – nicht nur die stattgehabte Große Revolution von 1789 sondern vor allem auch die kommende, noch durchzuführende Revolution, die sich der Student Büchner für die deutschen Staaten erhofft. Nicht umsonst wird die politische Aufgabe, die sich jeder republikanischen Form stellt, in *Danton's Tod* von Anfang an in einer Rede über Körper – den Leib der »allerliebsten Sünderin Frankreich«, aber auch die arbeitenden, hungernden und begehrenden Körper ihrer Bürger – gefaßt. Im Rückgriff auf die große Französische Revolution feiert der verhinderte hessische Revolutionär Büchner dabei gerade nicht den Selbstentwurf einer Gemeinschaft der Gleichen, sondern sezziert die Widersprüche und Fallstricke, die mit diesem Entwurf einhergehen. Mit dem Ideal

einer selbstgegebenen politischen Form der Gemeinschaft werden nicht nur die Repräsentationen dieser Gemeinschaft prekär, sondern auch der Maßstab, an dem sie sich messen muß: die rechtliche Gleichheit der Vielen, aber auch ihr materielles Wohlergehen.

Betrachten wir aber zunächst die Bilder, die das revolutionäre Frankreich zur Darstellung dessen wählt, was von nun an nur noch abstrakt als »die Nation« oder »das Volk« adressiert werden kann. Schon sie zeugen von der doppelten Schwierigkeit einer Repräsentation der Gemeinschaft, die nicht mehr durch ihr »Haupt«, den König, darstellbar ist. »Die republikanische Form«, so Albrecht Koschorke et al.,

»bedarf [...] nicht nur der Dekoration der Macht; sie bedarf auch einer anderen Ästhetik. Da sie die Identitätsrepräsentation der Gemeinschaft nicht mehr *pars pro toto*, durch den symbolischen Körper eines Königs, Führer oder Präsidenten leisten kann, muß sie entweder den leeren Grund der Autorität selbst zur Darstellung bringen, oder sie muß die Gemeinschaft als ganze in Szene setzen.«⁵

Diese andere Ästhetik aber müßte eine paradoxe Leistung erbringen: die Einheit der Vielen darzustellen, ohne sie auf die symbolische Einheit eines übergeordneten Körpers zu reduzieren. Historisch greift man dafür allerdings zunächst einmal auf sehr alte Bildprogramme zurück: Die alten Allegorien der französischen Nation werden nun statt mit den Insignien der Könige mit denen der Revolution ausstaffiert, so etwa in Louis-Simon Boizots *Allegorie der Republik* (Abb. 2). Statt mit Krone und Szepter geschmückt zu sein, stützt sich diese Figur, auf dem Kopf eine jakobinermütze und den Gallischen Hahn, auf einen dicken Knüppel und ein zerbrochenes Stück Mauer mit eingelassener Kette – die Ruine eines Gefängnisses – und auf ein Säulchen, das den »Pacte social de la République Française une et indivisible« feiert. Es ist, als müßte die Einheit der einen Personifikation noch durch die Inschrift der Unteilbarkeit der Republik bekräftigt werden, so wie die befreiende Wehrhaftigkeit der Figur durch Knüppel und Mauerstück symbolisiert wird. Dennoch gibt es schon hier – im Vergleich zum Kunstkörper des Leviathan – einen signifikanten Unterschied. Der Körper der Nation ist auf einmal der anmutige Naturkörper einer Frau, eine fleischliche und verführerische Einheit, ein Körper, der wirklich Körper, nicht nur Verkörperung ist. Noch deutlicher wird diese neue Körperlichkeit des Volkskörpers in einer anderen – nicht



3 Alexandre Clément (nach Louis-Simon Boizot), *La France Républicaine / Ouvrant son sein à tous les Français* (1792).

minder allegorisch gehaltenen – Darstellung Alexandre Cléments, der das Motiv Boizots auf neckische Weise variiert [Abb. 3]. Die wehrhaft-strenge Figur des revolutionären Frankreich zeigt sich nun mit offenem Mieder und nackten Brüsten: »Ouvrant son sein à tous les Français«. Damit schwenkt die Allegorie des Volks in ein doppeltes, sowohl mütterliches als auch erotisches, Register. Man könnte auch sagen: Die offen erotische Aussage des Bildes wird ins Mütterliche gewendet durch den politischen Slogan in der Bildunterschrift. Es ist ein Frauenkörper mit allen Attributen der Weiblichkeit, ein Körper, der diese Attribute freizügig vorzeigt und zur Vertüfung stellt, ein Körper, mit anderen Worten, der zwar noch allegorisch funktioniert – die Nation hat ein »offenes Herz« für ihre Bürger – aber zugleich doch auch seine Physis mit vorführt, eine Physis, die unmittelbar an die Funktionen und Bedürfnisse realer Körper erinnert. Das heißt aber auch, daß es die Physis ist – der lebendige, sich ernährende, sexuelle, sich fortpflanzende, der kranke oder gesunde, der hungernde oder satte, der vitale oder alternde Körper –, welcher in der Republik nun zum Gegenstand des Politischen wird. Dabei entsteht – in Andeutung – nicht zuletzt auch ein neuer Bildtyp der politischen Repräsentation: ein Bild, das nicht mehr synekdochisch und symbolisch ist, das nicht mehr in erster Linie zeichnerhaft verweist, sondern das zwischen Verweis und Mimesis seltsam oszilliert. Die Nation präsentiert sich in der Doppelheit eines Bildes, das zugleich

Eva Horn

Person und Personifikation ist, gleichermaßen eine tipfig-verführerische Bürgerin und eine mütterlich nähernde Allegorie der Nation präsentiert. Das Volk tritt so – im Moment seiner Selbstverfassung als Volk, als ein *Volkskörper* – nicht nur auf den Plan des Politischen als die juristische und politische Einheit der *citoyens*, die vor dem Recht gleich sind und sich ihr Gesetz selbst geben, sondern auch als Gesamtheit dieser physischen Körper, für die die Nation nun zu sorgen hat. Der lebendige Körper des Volks ist nicht mehr nur Objekt einer pastoralen oder kameralistischen Fürsorge des Souveräns, sondern er ist zugleich Objekt und Subjekt des Politischen.⁶ Und er ist dies sowohl als Korporation als auch als physischer Körper mit allen Bedürfnissen und Nöten, denen dieser unterworfen ist. Das Modell der Volkssouveränität garantiert damit – *idealtier* – eine Selbstsorge des Volkskörpers, in der die Selbstgesetztheit der staatlichen Form dafür einsteht, daß diese Form auch der *Physis* des Volkskörpers angemessen ist. Physis und Gesetz, niedere Bedürfnisse und bürgerliche Rechte verweisen so aufeinander – aber die Frage bleibt bestehen, ob sich die Angemessenheit der politischen Form tatsächlich so zwanglos aus der republikanischen Verfassung ergibt, wie es die ebenso hübschen wie nährenden Brüste der Republik zu versprechen scheinen. Gerade dies – die Frage nach dem Status und Zustand der Körper als Physis – ist die Probe, auf die Georg Büchner die Französische Revolution und damit die Urscene aller modernen

Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Büchners *Danton's Tod*

Souveränitätsmodelle stellt. Büchner schreibt sein Revolutionsdrama im Winter 1834 und schließt es unter höchstem Druck im Februar 1835 ab, nachdem er im Sommer des Jahres 1834 zusammen mit dem Pfarrer Friedrich Ludwig Weidig den *Hessischen Landboten* als Aufruf an die Bauern und Armen des Großherzogtums Hessens herausgebracht hatte und deshalb mehrfach vom Untersuchungsrichter der Gießener Universität verhört worden war. Während er das Drama einer vergangenen Revolution schreibt, erwartet Büchner jeden Augenblick seine eigene Verhaftung und flieht schließlich im Frühjahr 1835 nach Frankreich. Es ist sicher nicht verwunderlich, daß ein junger Revolutionär wie Büchner sich, wenige Jahre nach der Julirevolution von 1830, noch einmal der Großen Revolution von 1789 zuwendet. Was zutiefst verwundert, ist der historische Zeitpunkt, den er in den Blick nimmt: Es ist der schwärzeste Moment der Revolution, die Phase der Terreur im Frühjahr 1794, in der sich die Fraktionen der Nationalversammlung gegenseitig zerfleischen und aufs Schafott bringen. Nicht den glorreichen Sturm auf die Bastille, nicht die Versammlung von Jeu de Paume, mithin die heroischen und symbolischen Momente der Revolution wählt Büchner, sondern den Tiefpunkt revolutionärer Selbstzerfleischung. Er wählt diesen Moment als Moment einer radikalen Zuspitzung des revolutionären Impetus, einer Zuspitzung, in der sich auch die Aporien der politischen Ideale zeigen, für die die Revolution angetreten war: Büchner liefert so eine Analytik der Revolution, die auf deren blinden Fleck verweist: eine Politik, die die Konvergenz von Gesetz und Physik, von Volkssouveränität und Volksleib zwar auf ihre Fahnen schreibt, aber gerade nicht einzulösen im Stande ist.

II Genießende Körper

Dantons Tod handelt von Anfang an und vor allem vom Körper. Im Stück wie in der Sprache seiner Protagonisten wimmelt es von Körpern: sexuellen, kranken, hungernden und gehenkten Körpern, genießenden und leidenden.⁷ Schon in der allerersten Szene, einem in obszönen Worten kommentierten Kartenspiel, geht es um »ceur und carreau«, Herz und Hintern, um Falschspiel und um die Undurchschaubarkeit derer, die einander zwar im biblischen Sinne körperlich »erkennen« aber doch nicht wirklich kennen können: »Wir wissen wenig von einander«, sagt Georges Danton zu seiner Frau, »Wir sind Dickhäuter, wir strecken die Hände nacheinander aus aber es ist vergebliche Mühe, wir reiben nur das grobe Leder aneinander ab,—wir sind sehr einsam.«⁸ Die Leiber, so wird schon

in der allerersten Szene deutlich, sind die Grenze aller Gemeinschaft und aller Kommunikation, von Liebe ganz zu schweigen. Die Physik ist das Undurchdringliche der Personen, man kann sie zwar zerstören, aber gerade nicht durchschauen. »Einander kennen? Wir müßten uns die Schädeldecken aufbrechen und die Gedanken aus den Hirnfasern zerren.«⁹ So sind die Körper, ihre Bedürfnisse und Gelüste, ihre Konstitution und ihre Funktionen a-sozial und a-kommunikativ. Im besten Fall ist das Leben dieser Leiber eine einsame, gelangweilte Lust, wie das Dantons und seiner Anhänger – schlimmstenfalls ist es ein langames zielloses Verrotten zwischen Wiege und Grab, wie einer der einfachen Bürger es ausspricht: »Unser Leben ist der Mord durch Arbeit, wir hängen 60 Jahre lang am Strick und zapfen [...]«¹⁰ Die Körper, ihre Qual oder ihre Langeweile, ihr Hunger oder ihr Genuß sind das, was die Menschen von einander unterscheidet, was sie trennt. Die Körper sind der Grund ihres Uneins-Seins.

Womit auch schon die politische Aufgabe benannt wäre, die sich den Revolutionären stelle: Wie läßt sich eine Gemeinschaft dieser einander fremden »Dickhäuter«, dieser in ihren biologischen Bedürfnissen gefängten Körper politisch organisieren? Welche Staatsform wäre diesen Bedürfnissen angemessen? Und was ist eine Revolution, wenn sich ihre Zielsetzung von den ideellen Werten der Gleichheit und Freiheit hin zur Organisation körperlicher Bedürfnisse verschiebt? Was Büchners Drama über die Terreur vom Frühjahr 1794 vorführt, ist darum – anders als es die Forschung zumeist sehen wollte – weniger der Streit der Fraktionen und der Antagonismus zwischen Danton und Maximilien Robespierre. Es ist vielmehr die Analytik ihres gemeinsamen Ausgangspunkts: die Frage nach einer modernen Politik des Lebens.¹¹

Schon zu Anfang benennen Dantons Mitstreiter Marie-Jean Héraut und Camille Desmoulins das Problem, und sie tun dies in einem Bild, das die alte Bildlichkeit des politischen Körpers noch einmal aufgreift. Aber sie versäumen nicht, ihr eine entscheidende Wendung zu geben.

»Camille: Die Staatsform muss ein durchsichtiges Gewand sein, das sich dicht an den Leib des Volkes schmiegt. Jedes Schwellen der Adern, jenes Spannen der Muskeln, jedes Zucken der Sehnen muss sich darin abdrücken. Die Gestalt mag nun schön oder hässlich sein, sie hat einmal das Recht zu sein wie sie ist, wir sind nicht berechtigt ihr ein Röcklein nach Belieben zuzuschneiden. Wir werden den

ist gerade die Zügellosigkeit der allerliebsten Sinderin Frankreich, welche die wahre Herausforderung an die Form eines kommenden Staats darstellt. Es geht um die Möglichkeit einer Staatsform, die der Sündigkeit, dem Fehlen des Volksleibs Rechnung tragen könnte. Gibt es eine Art der politischen Organisation, die die Lüste und Bedürfnisse der Körper in einer Gemeinschaft miteinander kompatibel machen könnte? Und was wäre das Gesetz, was der Repräsentant dieses konvulsischen Kollektivleibs in den Zuckungen der »glutenderlösenden, bösen Liebe«?

Weniger frivol als Desmoulins formuliert Hérault das politische Programm der Fraktion um Danton:

»*Hérault*: Jeder muss sich geltend machen und seine Natur durchsetzen können. Er mag nun vernünftig oder unvernünftig, gebildet oder ungebildet, gut oder böse sein, das geht den Staat nichts an. Wir alle sind Narren es hat keiner das Recht einem Anderen seine eigentümliche Narrenheit aufzudringen.

Jeder muss in seiner Art genießen können, jedoch so, daß keiner auf Unkosten eines Anderen genießen oder ihm in seinem eigentümlichen Genuss stören darf.«¹⁵

Das Bekenntnis der Dantonisten ist das Genießen für jedermann und in jeder Form. In ihrer bürgerlich-liberalen Programmatik erscheint Genuß als eine grenzenlose Ressource, eine Eigenart des privaten Lebens, über die der Staat Toleranz walten lassen sollte, lediglich die Unverletzlichkeit der jeweils anderen Vorlieben schützend. Damit ist dieses Programm das Manifest der bürgerlichen Privathheit. Ihr Motto könnte das des französischen Königs Louis-Philippe sein, der drei Jahre vor Abfassung des Stücks in Folge der Julirevolution an die Macht gekommen war: *Enrichissez-vous*. Mit Büchners Hérault könnte man hinzufügen: *Amusez-vous*. Die Dantonisten lösen dieses bürgerlich-liberale Programm »Genießen und Genießen lassen« in ihrem Lebenswandel unmittelbar ein. Sie leben üppig, sitzen am Spieltisch, langweilen sich, haben schöne Frauen, leisten sich Huren und gelegentlich, wie im Falle Dantons, eine gepflegte Melancholie, ein müdes Kokettieren mit dem Tod. Dieses bürgerliche Wohleben ist ihr eigentliches Verbrechen, das ihnen nicht nur von den radikalen Jakobinern um Robespierre, sondern auch von jenen armen Bürgern vorgeworfen wird, deren Töchter sich mit den zu einer neuen Aristokratie aufgestiegenen Revolutionären prostituieren:

»*Erster Bürger*: Ein Messer für die Leute, die das Fleisch unserer Weiber und Töchter kaufen! [...] Ihr habt Kohlern im Leib und sie haben Magendrücken, ihr habt Löcher in den Jacken und sie haben warme Röcke, ihr habt Schwielen in den Händen und sie haben Samthände.«¹⁶

Danton tut diesen Vorwurf einfach als Ressentiment ab: »[Das Volk] haßt die Genießenden, wie ein Eunuch die Männer.«¹⁷ Aus der Perspektive derer, die aufgrund ihrer Armut keinen Zugang zur gepflegten Individualität und Genußfähigkeit haben, ist die politische Mäßigung und Toleranz der Dantonisten nichts als ein Ausfluß ihres Hedonismus. Silvestre François Lacroix bringt es auf den Punkt:

»*Lacroix*: [...] wir sind lasterhaft, wie Robespierre sagt d. h. wir genießen, und das Volk ist tugendhaft d. h. es genießt nicht, weil ihm die Arbeit die Genußorgane stumpf macht, es besäuft sich nicht, weil es kein Geld hat und es geht nicht ins Bordell, weil es nach Käs und Hering aus dem Hals stinkt und die Mädchen davor einen Ekel haben.«¹⁸

Das Genießen, das die Männer um Danton der lieben Sinderin Frankreich so großzügig zugestehen wollen, ist ein knappes Gut, zu dem die meisten Bürger in ihrer Armut einfach keinen Zugang haben. An dieser ungleichen Verteilung der Güter hat die Revolution nichts geändert. Mögen Gleichheit und Brüderlichkeit nominell in der Volkssouveränität und der Proklamation der Menschenrechte durchgesetzt worden sein, so hat sich doch die Ungleichheit im Genießen – und damit für Büchner die materielle Substanz der Ungleichheit – erhalten.

Für Büchner ist diese materielle Ungleichheit, der Abgrund zwischen Armen und Reichen, die eigentliche Crux jeder politischen Form und jeder Gemeinschaft. Im *Hessischen Landboten* formuliert er diese Ungleichheit als eine zwischen Besitzenden und Besitzlosen mit maximaler Schärfe – wiederum am Bild des Liebes:

»Das Leben [der Reichen] ist ein langer Sonntag, sie wohnen in schönen Häusern, sie tragen zierliche Kleider, sie haben feiste Gesichter [...] das Volk aber liegt vor ihnen wie Dünger auf dem Acker. [...] Das Leben des Bauern ist ein langer Werktag; Fremde verzehren seine Äcker vor seinen Augen, sein Leib ist eine Schwiele, sein Schweiß ist das Salz auf dem Tisch des Reichen.«¹⁹

Nur, daß hier nicht mehr ein kollektiver Volksleib schuf-
tet und leidet, sondern ein zugleich individueller und prototypischer
Leib des »Bauern« verzehrt und verschlissen wird. In Briefen schreibt
er, dies sei ein »ewiger Gewaltzustand«²⁰, gegen den nur Gewalt helfen
könne, ein gerechter Krieg der Armen gegen die Reichen. Er »bete
jeden Abend zum Hanf und zu den Laternen«²¹. Die ökonomische
Ungleichheit, die das Leben aufzehrende Armut der einen und die
Verschwendung der anderen, ist für Büchner der eigentliche Kern des
politischen Problems, die Essenz einer Gewalt, die jede Gemeinschaft
unmöglich macht.²² Seine Re-Inszenierung – oder besser gesagt: Durch-
arbeitung – der Französischen Revolution zielt darauf, genau *dieses*
Problem in einem historischen Geschehen freizulegen, das es nicht
sehen und beheben, sondern nur im Modus der politischen Aporie
und der hilflosen Moralisierung behandeln konnte, im tugendhaften
Terror eines Robespierre und im ratlosen Ennui eines Danton. Sowohl
die Frivolität der Dantonisten als auch die repräsentive Tugendhaftig-
keit Robespierres verpassen das Fundamentale der ökonomischen
Ungleichheit, wenn sie so tun, als ginge es hier bloß um erotische
Gelüste und Vergnügungen. Das Volk macht das deutlicher: Es geht
um Essen, Erholung, Kleidung, Arbeiten – und eben auch um Sex, der
im Stück zu etwas wird, das sich nur die »Reichen« leisten können.
Die Französische Revolution, das wäre Büchners These, hat ihr The-
ma verfehlt. Und so tritt der hessische Revolutionär Büchner an, ihr
dieses im Rückblick ins Geschichtsbuch zu schreiben. Aus diesem
Grund projiziert er die Frage des ökonomischen Widerspruchs, die er
im *Landboten* in die Rhetorik des Flugblatts und konkreter politischer
Forderungen gebracht hatte, in den historischen Moment der Terreur.
In der Terreur stößt die Revolution im Gestus der Selbstzerfleischung
auf ihren eigenen blinden Fleck.

Aber zunächst gilt es zu klären, was genau das »Genießen«
in Büchners Text eigentlich ist, das diese tiefe Kluft in die politische
Gemeinschaft einführt – die Kluft zwischen denen, die genießen und
denen die nicht genießen, die von Arbeit und Armut »verbraucht«
werden.²³ Die insistierende Metapher dafür ist die allgegenwärtige
Rede vom Sex. Was die barbusigen und ausgekleideten Allegorien
der Nation im Bildprogramm der Französischen Revolution nur an-
deuten, bringt der dreißigjährige Büchner auf den denk-
bar deutlichsten erotischen Punkt. Überall im Stück Huren und
Soldaten, Büttertöchter, die sich prostituieren, um ihre Eltern zu
ernähren, grassierende Geschlechtskrankheiten, selbst die Mücken
treiben es auf dem Handrücken, und die Hunde begatten sich auf der

Straße. Die Revolutionäre reden in Zoten, das Volk prügelt sich um
seine prostituierten Töchter. Sex kommt in *Dantons Tod* in seiner
animalistischsten Form auf die Bühne und hat mit Liebe so viel zu tun
wie das Genießen mit der Tugend. Der nackte Volksleib wird hier
zum unmittelbar begehlichen. Jene stumpfen, dickhäutigen Körper,
die einander nicht kennen, begegnen sich nur im undifferenzierten
Meer einer gemeinsamen Lust. Die Kurtisane Marion, deren Namen
vielleicht nicht zufällig sehr an den der Marianne erinnert, wird im
Stück zur sprechenden Allegorie des Genießens. Ausgerechnet sie
aber bringt in ihrem berühmten Monolog auch dessen depersonal-
isierende, auflösende und in letzter Konsequenz destruktive Kraft
auf den Punkt. Sie erzählt die Geschichte ihres Lebens als die Ge-
schichte eines sexuellen Erwachens:

»Marion: Ich wurde wie ein Meer, das Alles verschlang und
sich tiefer und tiefer wühlte. Es war für mich nur ein Ge-
gensatz da, alle Männer verschmolzen in einen Leib. Meine
Natur war nun einmal so, wer kann darüber hinaus?«²⁴

Marion ist die Verkörperung des Genießens in Form eines
Sexus, der sich nicht auf individuelle Partner, nicht auf Liebe, nicht
auf Familie und nicht auf Reproduktion richtet. Ihre Geschichte ist
nicht zuletzt auch eine, die erzählt, wie ihre entfesselte Sexualität
den ersten Geliebten, der sich über ihre Promiskuität nicht trösten
konnte, um Verstand und Leben gebracht hat. Marions großer Mo-
nolog macht klar, daß das Genießen einer Ökonomie unterliegt, die
es untrennbar mit dem Leiden verkoppelt: Das Genießen des einen
ist das Leiden des anderen – eben weil das Genießen keine unend-
liche und harmlose Ressource ist, sondern ein böses, knapp ver-
teiltes Gut. Gerade darum fördert es Buße, wie Marion weiß: »[...]
wer am Meisten genießt, betet am Meisten.«²⁵ Die Erkenntnis, daß
das Genießen keine endlose und wohlfeile Gabe ist, sondern daß es
einen Preis hat, den immer der andere zahlt, diese Erkenntnis ist
»der einzige Bruch in meinem Wesen«²⁶, so Marion. Das Genießen
ist die Herausforderung und die Grenze der Gemeinschaft, sowohl
der Geschlechter als auch des ganzen Volkes, denn es ist das Funda-
ment der Ungleichheit.

Weit drastischer als Marions hedonistische Balance von
Genießen und Bußen (welche Danton im Gespräch mit Robespier-
re noch einmal genauer ausformulieren wird) sind daher die Bilder,
die der Pöbel im Stück gebraucht, um sein eigenes *Nicht-Genießen*
zu beschreiben:

»Erster Bürger: Ihr habt Kollern im Leib und sie haben Magen drücken, ihr habt Löcher in den Jacken und sie haben warme Röcke, ihr habt Schwielen in den Fäusten und sie haben Samthände.

Dritter Bürger: Sie haben kein Blut in den Adern als was sie uns ausgesaugt haben. [...] Wir wollen ihnen die Haut von den Schenkeln ziehen und uns Hosen daraus machen, wir wollen ihnen das Fett auslassen und unsere Suppen mit schmelzen.«²⁷

Genießen bedeutet, einen anderen auszubuten, zu betrüngen, zu prostituieren oder zu bestehlen, mit einem Wort Dantons: ihn zu »verbrauchen«. Gearbeitet wird, wie es im Stück heißt, um »einen Genuß zu haben«, aber einige genießen, ohne zu arbeiten, sie stehlen die Arbeit der anderen – und damit allmählich ihr Leben. Der *Hessische Landbote* präsentiert diese Ökonomie des Genießens als Gewaltzustand, dem nur mit revolutionärer Gewalt zu begegnen ist. *Danton* geht einen Schritt weiter und markiert sie als die Crux einer jeden Revolution: Worum es jeder politischen Form gehen muß, sind nicht nur die Rechte der Individuen, sondern vor allem ihre *Körper*.

III Leben und Gesetz

Büchners Blick auf den Körper, seine Vorausgabung in der Arbeit und seine Rekreation und Reproduktion ist ein durch und durch physiologischer Blick. Die menschlichen Dickhäuter, die sich hier »wie die Hunde« begatten, in einem Atemzug gebären und sterben, sich zu Tode arbeiten, einander auffressen und totschlagen wollen, sind in ihrer unausweichlichen Körperlichkeit auf nichts anderes bezogen als die basalen Prozesse der Erhaltung und Reproduktion der Organismen. Nicht nur der Überfluß an »Genießen«, sondern vor allem auch der Mangel an diesem, das »Kollern im Leib« und die Schwielen an den Händen verweisen das Volk auf seine biologische Körperlichkeit. Der Mensch tritt so bei Büchner auf den Plan des Politischen als Gattungswesen, als natürliches, tierisches Leben, als *zōē*: »Schlafen, Verdaun, Kinder machen das treiben alle, die übrigen Dinge sind nur Variationen aus verschiedenen Tonarten über das nämliche Thema«, so Danton.²⁸ In einem Ausdruck, den Giorgio Agamben ins Zentrum der Analytik moderner Macht gestellt hat, ist Büchners Volk *nacktes Leben*. Agamben faßt den aristotelischen Begriff der *zōē*, das allgemeine Lebendigsein aller lebenden Wesen, das

für Aristoteles von dem spezifisch menschlichen, organisiertem Leben *bios* absetzt, als den Lebensbegriff, der dem politischen Zugriff der Moderne auf das Leben zugrunde liegt. *Zōē*, nicht *bios*, sei der eigentliche Gegenstand moderner Politik.²⁹ Bei Büchner wird eben dieses biologische Gattungsleben zum Thema und zur Crux des Politischen, Politik ist bei Büchner Biopolitik *avant la lettre*. Mit diesem Ausdruck hatte Michel Foucault hatte einen Typus von Politik gefaßt, der unterhalb der juristisch verfaßten Souveränität, der Ebene der Gesetze und festgelegten Strafen, angesiedelt ist und sich in der Moderne als Sorge des Staats für das Leben seiner Bürger als lebendige Wesen, als Bevölkerung, manifestiert: »Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war: ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik *sein Leben als Lebewesen* auf dem Spiel steht.«³⁰ In der Biopolitik, so hatte Foucault argumentiert, geht es nicht mehr um Rechte und Gesetze, sondern um den Volkskörper als Physis, das heißt um Gesundheitspolitik, Steuerung der Geburten- und Sterberate, öffentliche Hygiene und Sozialpolitik, aber auch neue, disziplinierende Formen von Strafverfolgung und Therapie. Jenseits der juristisch verfaßten Souveränität, die Gesetze gibt und anwendet, ist Biopolitik damit die andere, nicht-juristische Seite staatlicher Macht. Sie entfaltet sich in einem Zugriff auf die Menschen als arbeitende, sexuelle, sich ernährende und krankheitsanfällige Körper.

Und um genau diese Körper – Körper, die gerade nicht als Rechtsobjekte, sondern als reine Leiblichkeit in den Raum des Politischen treten – kreist Büchners Werk: *Dantons Tod* macht den bedürftigen und begierigen Körper zum Thema und zur Aufgabe aller politischen Form. *Woyzeck* verschärft diese Perspektive auf die Bedürftigkeit der Körper in einer Analytik extremster Armut, in der noch die basalen Lebensvollzüge wie etwa der Stoffwechsel ökonomisch ausgebeutet werden. Der *Hessische Landbote* liefert eine Aufzählung der Instanzen und Instrumente der materiellen Ausbeutung. *Lenz* zeichnet die fragwürdige Idylle einer paternalistisch regulierten Berggemeinde, mit einem leidenden Protagonisten, der dem oberlinischen Normalisierungsprogramm am Ende erliegt – oder entgleitet. Und *Leonce und Lena* schließlich malt den unendlichen Ennui des Müßiggangs, die Welt jener genießenden »Reichen« als eine Welt, in der es um nichts anderes mehr geht als wiederum die Einrichtungen des Körpers – Ankleiden, Schlafen, Essen, sich Langweilen.

Biopolitik, wie sie Büchners Werk in den Blick nimmt, widmet sich vornehmlich dem kranken und mißgestalteten, dem

bedürftigen und leidenden Leib des Volkes, um ihm durch Regulierung und Kontrolle Gesundheit und Effizienz zu sichern. Es fragt nicht nur nach der Form und Struktur des lebendigen Organismus (so in der Zürcher Probenvorlesung *Über Schädelnerven*), sondern gerade auch nach den Existenzbedingungen lebendiger Individuen und Kollektive.³¹ Will man im zitierten Bild vom Leib des Volkes und dem Staat als seinem Kleid bleiben, so wäre die juristisch verfaßte Souveränität der Schneider, die Biopolitik der Arzt des Volksleibs.

In *Danton's Tod* geht es um beide Seiten der Macht: Einerseits um die souveränitätstheoretische Frage nach der Form, in der das Volk sein eigener Souverän sein kann, nach den Gesetzen, die es sich selbst für sein Zusammenleben gibt, und vor allem nach den legitimen Repräsentanten des Volkes; andererseits um die biopolitische Frage nach dem leidenden und genießenden Körper dieses Volkes. Während allerdings Foucault Biopolitik und juristische Souveränität analytisch streng getrennt hat, hat Giorgio Agamben versucht, die Interaktion, bzw. die »Zone der Ununterschiedenheit« zu beschreiben, in der juristische Souveränität und Biopolitik einander überlagern. Wie Foucault faßt auch Agamben das biologische Leben – Aristoteles' »*zōē*«, Agambens »*nacktes Leben*« – als den eigentlichen Gegenstand des Politischen in der Moderne. Ihn interessiert jedoch die Frage, wie dieses *nackte Leben* nicht nur Angriffsfläche biopolitischer Regulierung wird, sondern wie es Gegenstand juridischer Souveränität werden kann, das heißt wie nacktes Leben und Gesetz in eine Beziehung zueinander treten können. Sein Vorschlag ist bekannt: Souveräne Macht bezieht sich auf dieses nackte Leben in Form einer Ausnahme, als Inklusion durch Exklusion. Die Souveränität ertafßt das nackte Leben in Form eines »Banns« oder einer »Aussetzung«, in der das Recht weder schützt noch straft, sondern das nackte Leben *dem Tode preisgibt*. Innerhalb der Rechtsordnung erzeugt moderne Macht so einen rechtsfreien Raum, in dem, so Agamben, Gesetz und Faktum ununterscheidbar werden.

»Die »soveräne« Struktur des Gesetzes«, so Agamben, »seine eigentümliche und ursprüngliche »Kraft« hat die Form des Ausnahmezustandes, in dem Faktum und Recht ununterscheidbar sind [...]. Das Leben [...], das ins Recht einbezogen ist, kann dies letztlich nur durch die Voraussetzung seiner einschließenden Ausschießung, nur in der *exceptio* sein.«³²

Eva Horn

Wenn das bloße Leben mit der Naturform des Lebens assoziiert wird, das heißt mit dem, was den Menschen als Lebenden mit allen anderen lebenden Wesen verbindet (*zōē*), wenn die Souveränität aber, wie in Büchners Bild von Leib und Kleid, dem Raum der Kultur, des »guten Lebens« (*bios*) entstammt, das nach Aristoteles nur dem Menschen zukommt, dann ist die Ausnahme, in der die Souveränität das nackte Leben einschließt, der Moment, wo Natur und Kultur, biologisches Faktum und Gesetz in eins fallen.

Mit diesem Zugriff der Souveränität auf das nackte Leben geht eine spezifische Politik des Todes einher: »Nicht das einfache natürliche Leben, sondern *das dem Tod ausgesetzte Leben* (das nackte oder heilige Leben [des *homo sacer*]), ist das ursprüngliche politische Element«, so Agamben.³³ *Zōē*, oder – in Büchners Perspektive – der in sein Genießen und Leiden gebannte Körper, die Physis betritt den Raum der Politik als ein Leben, das in seinen Bedürfnissen und Funktionen immer schon auf die *Grenze* dieser biologischen Funktionen bezogen ist: Nacktes Leben ist ein Leben im Hinblick auf den Tod, ein Leben, das abstirbt, ein Leben, das getötet werden kann und gelegentlich getötet werden *muß*. Biopolitik ist immer auch Thanatopolitik.³⁴ Das Genießen ist darum bei Büchner immer eine Verschwendung, die einen anderen das Leben kostet: der eine verbraucht, verzehrt den anderen. Die Macht des modernen Staates zeigt sich nach Foucault gerade in ihrer Fähigkeit, den Tod zu einer Funktion des Lebens zu machen, Leben und Tod mit einander aufs Engste zu verschränken: »Man könnte sagen«, so Foucault, »das alte Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*, wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.«³⁵ Wenn der Staat tötet, dann mit dem proklamierten Ziel, das Leben der Bevölkerung zu sichern, zu stärken und zu läutern, Schädlinge auszumerzen, die »gesunde Volkskraft« zu schützen, wie sich Büchners Robespierre ausdrücken wird.³⁶ Im Versuch, den fehlerhaften und fehlgehenden »Leib des Volkes« gesund zu erhalten, wird dieser Leib in seinem eigenen Interesse immer neuen Reinigungen, Aussonderungen und Ausmerzungen seiner unziemlichen Elemente ausgesetzt.

Vom Blickpunkt dieser bio-/thanatopolitisch verfaßten Macht läßt sich nun die berühmte Kontroverse zwischen den zwei »Paradigmen der Revolution«³⁷ Danton und Robespierre (und schließlich die Verurteilung und Hinrichtung der Dantonisten) neu lesen. Denn in dieser Kontroverse um die Tugendhaftigkeit oder Lasterheit des Volkskörpers und seiner Repräsentanten geht es möglicherweise

Der nackte Leib des Volkes, Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Büchners *Danton's Tod*

weniger um den »Gegensatz zwischen Tugend [= Robespierre, E. H.] und Laster [= Danton, E. H.]«, wie die Forschung gern vermutet hat.³⁸ Es geht vielmehr um die Zwiespältigkeit zwischen juristischer Souveränität und biopolitischer Verwaltung des nackten Lebens, um die Frage, ob Schneider oder Arzt des Volksleibs gefordert sind. Während Danton die Tötungsmaschinerie des Revolutionstribunals beenden will, erklärt Robespierre, daß die »soziale Revolution noch nicht fertig« ist:

»Robespierre: [...] wer eine Revolution <nur> zur Hälfte vollendet, gräbt sich selbst sein Grab. Die gute Gesellschaft ist noch nicht tot, die gesunde Volkskraft muß sich an die Stelle dieser nach allen Richtungen abgekitzelten Klasse setzen. Das Laster muß bestraft werden, die Tugend muss durch den Schrecken herrschen.«³⁹

Bezeichnend dabei ist zunächst Robespierres bruchloser Übergang von einer medizinischen Semantik der Volksgesundheit zu einer juristisch-moralischen Semantik des Lasters, der Strafe und des Schreckens. Dem *biopolitischen* Problem des sündigen und verunreinigten Volkskörpers versucht Robespierre durch ein *juridisches* Regime der Züchtigung durch Gesetze und Strafen beizukommen. Konsequenter antwortet Danton darauf: »Ich verstehe das Wort Strafe nicht.«⁴⁰ Danton denkt die politische Krise nicht in Termini der Strafe und mithin des Juristischen, sondern im Rahmen jener Logik des Genießens, die Politik nur als regulierenden Ausgleich verschiedener Bedürfnisse denkt. Denn Biopolitik operiert nicht mit Hilfe des Gesetzes, ihr geht es nicht um Übertretung und Bestrafung – sondern um Regulation, um Eingriffe, die nicht juridischer, sondern gleichsam »medizinischer« Natur sind. Eben deshalb ergeht sich Danton nun in einer fundamentalen Kritik der Dichotomie Tugend/Laster:

»Danton: Das Gewissen ist ein Spiegel, vor dem ein Affe sich quält; jeder putzt sich wie er kann, und geht auf seine eigene Art auf seinen Spaß dabei aus.«⁴¹

In den folgenden langen Monolog Dantons über die Sinnlosigkeit juristischer Kategorien wie Strafe, Gewissen, Laster und Tugend wirft Robespierre nur noch verzweifelt weitere Stichworte aus dem Repertoire des Juristischen und der moralischen Regel ein: das »reine Gewissen«, die »Tugend«, der »Hochverrat«, die »Unschuld«. Dantons Rede gegen die juristische Domestizierung des Volkskörpers

läßt sich auf dieses Vokabular gar nicht erst ein. Er verwirft das gesamte Arsenal juristischer Kategorien mit ihrer Grundunterscheidung von Befolgung und Übertretung des Gesetzes, indem er diese Kategorien selbst in die Ökonomie des Genießens überführt. Askese und Ausschweifung, Einhaltung und Verletzung des Gesetzes, so argumentiert Danton, sind nichts als *unterschiedliche Grade des Genießens*.

»Danton: Mit deiner Tugend Robespierre! Robespierre du bist empörend rechtschaffen. Ich würde mich schämen 30 Jahre lang mit der nämlichen Moralphysiognomie zwischen Himmel und Erde herumzulaufen bloß um des elenden Vergnügens willen, Andere schlechter zu finden als mich. [...] Hast Du das Recht aus der Guillotine einen Waschzuber für die unreine Wäsche anderer Leute zu machen? [...] Bist du der Polizeisoldat des Himmels? [...]

Robespierre: Du leugnest die Tugend?

Danton: Und das Laster. Es gibt nur Epikuräer und zwar grobe und feine, Christus war der feinste [...]. Jeder handelt seiner Natur gemäß, d. h. er tut, was ihm wohl tut.«⁴²

Was hier aufeinander prallt, ist der biopolitische Diskurs der Sorge um den genießenden und leidenden Volkskörper und der juristische Diskurs über die Einhaltung oder Transgression des Gesetzes. Wo der eine auf mehr oder minder liberale Regulation abzielt, setzt der andere auf Strafe und Verbot. In gewisser Weise reden Robespierre und Danton aneinander vorbei. Genauer gesagt: Danton führt Robespierre den blinden Fleck seines Gesetzesbegriffs vor; nämlich die Möglichkeit, daß das Gesetz und das gute Gewissen nichts anderes sind als raffinierte Instrumente innerhalb der unhintergehbaren Ordnung des Genießens. Sie dienen lediglich dazu, sich moralisch über die anderen zu erheben, um in letzter Konsequenz als Richter über sie urteilen zu können. Das Gesetz ist nichts als »Der Absatz meiner Schuhe!«⁴³ wie der empörrte Robespierre Danton ganz richtig versteht. Die scharfe Trennung von Tugend und Laster ist, aus dieser Perspektive, nichts als eine Lüge, wie sich Robespierre nach dem Gespräch eingesteht: »Ich weiß nicht, was in mir das Andere belügt.«⁴⁴ Danton verwirft das Gesetz und den Schrecken, Robespierre insistiert darauf – aber beide wissen am Ende der Szene sehr gut, daß mit dem Gesetz etwas nicht stimmt. Im Neuentwurf des Politischen, den die revolutionäre Situation ihren Protagonisten als Aufgabe stellt, führen weder das Gesetz noch die biopolitische Regulation wirklich weiter. Ähnlich wie im *Hessischen Landboten*,

der das Problem der materiellen Verelendung jenseits aller Fragen juristischer Repräsentation präzise freilegt, ohne irgendeine Lösung anzubieten, steuert Büchner auch in *Dantons Tod* zielstreicher ins dunkle Herz einer politischen Aporie.

Denn wenn mit dem Gesetz, das heißt dem Prinzip der Unterscheidung von Schuld und Unschuld, von Recht und Unrecht, etwas nicht stimmt, so wird der legitime Status nicht nur derer fragwürdig, die die Gesetze geben, sondern auch jener, die »im Namen des Gesetzes« ständig die Entscheidung über Strafe und Freispruch, Tod oder Leben fällen. Und dies sind die Revolutionäre selbst, die ernannten Repräsentanten des Volkswillens, die Mitglieder des Nationalkonvents – aber auch des Wohlfahrtsausschusses, der Exekutive, die die Feinde des Volkes zum Tod verurteilt. Wer also sind die Repräsentanten des Volkes und seines selbstgegebenen Willens, das heißt des Gesetzes? Die Kritik des Tugend- und Gesetzes-Prinzips, die Danton *ad personam* Robespierres vornimmt, verweist auf eine Aporie des Gesetzes, die wesentlich tiefer geht als die Debatte der beiden Fraktionen. Sie betrifft das Prinzip der Selbstrepräsentation des Volkes: Wer soll das Recht haben, *für* das Volk und *an Stelle* des Volkes zu sprechen? »Bestimmbar ist das obscure Volk«, wie Clemens Pornschlegel ausgeführt hat, »vor allem [...] mittels der drohenden Stimmen seiner Anstifter, Führer, Oratoren, Diktatoren, die es repräsentieren und im Akt der Repräsentation „gründen“ und zu sich selbst bringen.«⁴⁵ Dem Volk eine Stimme zu geben, bedeutet auch, sich über die Vielen zu erheben, und ihnen die Stimme zu *nehmen*. Die Selbstrepräsentation des Volks läuft so auf das Paradox heraus, daß die Vertreter des Volkes das Volk nicht verlassen, nicht aus ihm »herausreten« dürfen. Geschweige denn, sich wie Danton *e tutti quanti* im Stil des alten Adels zu vergnügen. Schon Rousseau hatte in seinem Entwurf moderner Volkssouveränität das Problem gesehen: »Der oberste und bedeutendste Grundsatz einer legitimen und volkstümlichen Regierung, das heißt einer Regierung, die das Wohl des Volkes zum Ziel hat, ist, [...] in allem dem Gemeinwillen zu folgen. Nur die reinste Tugend kann dabei helfen.«⁴⁶ Die Frage ist, ob die Tugend der Volkstrepräsentanten hier wirklich hilft – oder ob sie nicht eigentlich kaum mehr ist als der Ausdruck für dieses Paradox der Repräsentation, »unter dem Gesetz« zu stehen – und sich zugleich als »Gesetzgeber« über es zu erheben. Die »Tugend« der Repräsentanten des Volkes muß die des Volkes sein und umgekehrt, weil im revolutionären politischen Körper Volkleib und Souverän, natürlicher und politischer Körper der Herrschaft zur Deckung kommen sollen. Ihre Tugend wäre dann die

freiwillige Selbstunterwerfung unter die Armut des Volkes – das jedenfalls ist Robespierres Vorschlag. Wenn die Legitimität des Gesetzes darin liegt, daß es selbstgegeben ist, dann liegt die Legitimität der Repräsentanten des Volkes darin, daß sie als Einzelne die Verkörperung des Gesamtwillens sind. Das in *Dantons Tod* exponierte Skandalon, daß ihre Körper genießen, was der Leib des Volkes nicht genießt (und sei es der subtile moralische Genuß eines Robespierres), ist darum nicht einfach ein bedauerlicher Mißbrauch, sondern führt die Idee der Selbstrepräsentation des Volkes als solche ad absurdum. Umgekehrt garantiert die ausnahmslose Anwendung des Gesetzes – das eben ist der Tugendterror Robespierres – nichts anderes als die Gleichheit vor dem Gesetz, zum Besten wie zum Schlechtesten: Nach Robespierre sollen alle gleichermaßen *nicht* genießen.

Es zeigt sich darin eine formale Leere des Gesetzes, die Büchner im Syllogismus einiger Bürger deutlich macht: »Wir sind das Volk und wir wollen, daß kein Gesetz sei, ergo ist dieser Wille Gesetz, ergo im Namen des Gesetzes gibt's kein Gesetz mehr, ergo toteschlagen.«⁴⁷ Der Volkswille führt sich so selbst ad absurdum: das Volk fehlt, ist im Modell der Volkssouveränität absent, genau in dem Maße, wie es fehlt. Das »ergo toteschlagen« ist das Paradox eines Gesetzes, das nichts ist als reine Setzung (und Aufhebung seiner selbst), durch nichts anderes legitimiert als die bloße Selbstgebehenheit durch »das Volk«. Aber da das Volk theoretisch auch wollen kann, daß kein Gesetz sei, fallen Gesetz und reine, physische Willkür in eins. Gerade diesen »Ausnahmezustand« verortet Büchner nicht nur in den tiefsten Wirren des revolutionären Frankreich, sondern sieht ihn als eigentliches Zentrum der Rechtsordnung an. In einem Brief, der unmittelbar auf den Frankfurter Wachensturm vom 3. April 1833 reagiert, schreibt er an seine Familie:

»Was nennt ihr den *gesetzlichen Zustand*? Ein Gesetz, das die große Masse der Staatsbürger zum frohnden Vieh macht [...]? Und dies Gesetz, unterstützt durch eine rohe Militärgewalt und durch die dumme Pfriffigkeit seiner Agenten, dies Gesetz ist eine *ewige rohe Gewalt*, angetan dem Recht und der gesunden Vernunft [...]«⁴⁸

Das Zusammenfallen von Gesetz und Gewalt, das Büchner in den Operationsweisen staatlicher Macht vorfindet, ist eine innere Paradoxie des Gesetzes selbst: In seiner exekutiven Durchsetzung konvergiert das Gesetz mit der schieren Notwendigkeit, mit der unterschiedungslosen Gewalt. Die menschengemachte Regel wird

zur blinden, naturwüchsigen Kraft. Was Büchner im Herzen des Gesetzes diagnostiziert, ist damit seine Aussetzung: der permanente Ausnahmezustand als »Wesen« der Rechtsordnung.⁴⁹

Es ist in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß die in ihrer Infamie berühmte Rede Louis-Antoine-Léon de St. Justs, die Dantons Verurteilung einleitet, gerade eine Rhetorik der Natürlichkeit bemüht.⁵⁰ Während Robespierre in der Anhörung vor dem Konvent noch einmal die juristische Terminologie von Schurkentum und illegitimen Privilegien aufruft, kommt St. Just ausgerechnet in einem Diskurs über das Gesetz direkt zur biopolitischen Sache.

»St. Just: Es scheint in dieser Versammlung einige empfindliche Ohren zu geben, die das Wort Blut nicht wohl vertragen können. Einige allgemeine Betrachtungen mögen sie überzeugen, daß wir nicht grausamer sind als die Natur und als die Zeit. Die Natur folgt ruhig und unwiderstehlich ihren Gesetzen, der Mensch wird vernichtet, wo er mit ihnen in Konflikt kommt. [...] Ich frage nun: soll die moralische Natur in ihren Revolutionen mehr Rücksicht nehmen, als die physische? Soll eine Idee nicht eben so gut wie ein Gesetz der Physik vernichten dürfen, was sich ihr widersetzt?«⁵¹

Politik legitimiert sich hier dadurch, daß sie nichts anderes sei als Naturgeschehen. Im semantischen Doppelsinn von »Gesetz« als juristischer Norm und als faktischer Regel, mit dem St. Just hier spielt, werden Gesetz und Faktum ununterscheidbar. Damit wird die Rechtsordnung selbst zum Ort und Instrument jenes Ausnahmezustands, in dem nach Agamben Regel und Ausnahme in eins fallen.⁵² Während Agamben daraus reichlich pauschal folgert, daß es dieser Ausnahmezustand sei, der das Politische der Moderne präge, führt Büchners Drama und insbesondere St. Justs Rede diesen nicht nur auf seinen historischen Entstehungsmoment zurück, sondern auch auf eine ganz spezifische rhetorische Operation: eine absichtliche Verwischung zweier Bedeutungen des Worts »Gesetz«. Worauf er damit stößt, ist die gleichsam naturgesetzliche Legitimierung biopolitischer Maßnahmen, die durch Tod Bevölkerungspolitik betreiben. Aber diese biopolitischen Maßnahmen sind zugleich nichts als Akte des »Gesetzgebers«. Juristische Souveränität und biopolitische Regulation werden ein und dasselbe:

»Moses führte sein Volk durch das rote Meer und in die Wüste bis die alte verdorbene Generation sich aufgerieben hatte, eh' er den neuen Staat gründete. Gesetzgeber! Wir

Eva Horn

haben weder das rote Meer noch die Wüste aber wir haben den Krieg und die Guillotine.«⁵³

Mit St. Just, der nur vordergründig Parteigänger Robespierres ist, zeigt sich eine andere Wendung eines biopolitischen Denkens als es die ultraliberale Programmatik der Dantonisten sich auch nur träumen ließ. St. Just ist es, der den thanatopolitischen Kern eines Zusammensfalls von souveräner Jurisdiktion und biopolitischer Regulation herausarbeitet. Rechtsprechung wird zur Maßnahme, das Urteil zur Reinigungsaktion. Was das heißt, zeigt sich mit schöner Prägnanz in dem Prozeß, der den Dantonisten vor dem Wohlfahrtsausschuß gemacht wird. In der Anwendung eines Gesetzes, das unhintergehbare Norm, nicht selbstgegebene Regel ist, und im Verlauf eines Prozesses, der nicht Anhörung, sondern ein Zum-Schweigen-Bringen der Angeklagten ist, werden Danton und die Seinen von der Rechtsordnung nicht so sehr verurteilt, als vielmehr aus ihr ausgestoßen. Sie sind nicht mehr Bürger, sondern Feinde, Schädlinge, Krankheitskeime. Sie werden im weiteren Verlauf des Dramas keinem regulären Gerichtsurteil unterworfen, sondern ihnen wird der Rechtsweg gerade veragt. Zwar erhalten sie der Form nach einen Prozeß und werden vor das – von ihnen selbst eingesetzte – Revolutionstribunal gerufen, aber sie werden gerade nicht »gehört«, weil man für taube, betrunkene und fanatisierte Geschworene gesorgt hat.⁵⁴ An der Verurteilung der Dantonisten zeigt sich so das Kollabieren von biopolitischer und juristischer Sphäre im revolutionären Geschehen. »Im Namen der Republik« entfaltet sich eine Dynamik, in der die *Verurteilung* politischer Verbrecher und die *Reinigung* von »inneren Feinden« ein und dasselbe werden, in der Gesetz und Gewalt, Recht und Faktum zur Ununterscheidbarkeit verfließen. Schneider und Arzt des Volksleibs verschmelzen so zu einer einzigen monströsen Gestalt. Darin agiert sich das innere Paradox der revolutionären Dynamik aus, das die Repräsentation immer wieder neu setzen und aufheben muß. Denn als Repräsentanten eines Volks, das sich eigentlich nur selbst repräsentieren kann, als Herausgehobene in einer Gemeinschaft der Gleichen, sind die »Vertreter« des Volkes diejenigen, die immer wieder neu entmachtet und vernichtet werden müssen. Die Revolution frißt nicht nur ihre Kinder, sondern sich selbst.

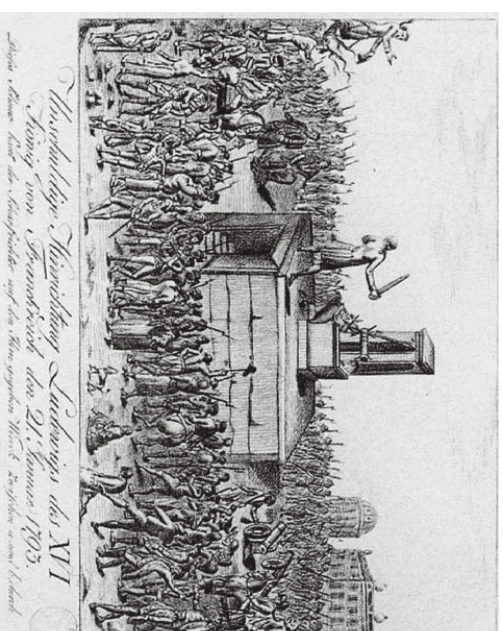
IV Die Guillotine

Dissteres Emblem und Instrument dieser revolutionären Aporie ist die Guillotine. In der zweiten Hälfte des Stücks verdrängt

Der nackte Leib des Volkes, Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Büchners *Danton's Tod*

sie die zwiespältigen und obszönen Bilder des Volksleibs und erscheint in den Reden der gefangenen gesetzten Revolutionäre nun als perverse Lösung, jener unerbittlichen Ökonomie des Genießens, die Genuß und Leid, Überfluß und Mangel miteinander verkoppelt. Bertrand Barrère (so die Schreibung Büchners, eigentlich hieß er »Barère«) nennt die Guillotine »ein *specificum* gegen die Lustseuche«⁵⁵ und eine Mutter bringt ihre hungernden Kinder zum Hinrichtungsschauspiel, damit »sie still sind«⁵⁶. Die Guillotine *heißt* und die Guillotine *nährt*. Noch am Ende ihres Lebens bleiben die Revolutionäre ihrer hedonistischen Logik treu, wenn sie sich – wie Camille Desmoulins – auf dem Tablert des Schafotts als »klassisches Gastmahl [...] servieren«⁵⁷ wollen. So ist die Guillotine auf unheimliche Weise zugleich ein Instrument des Strafvollzugs und der biopolitischen Regulation. Als späte und furchtbare Erbin jener großen Staatspektakel der öffentlichen Hinrichtung, die dem »alten Recht, sterben zu *machen* oder leben zu *lassen*«⁵⁸ gleichsam seine theatrale und populäre Inszenierung lieferten, verkörpert die Guillotine die Exekution und Exaltation des Gesetzes und damit der juristischen Souveränität, die sich in der Strafe ausdrückt. Aber gerade in den seltsamen Metaphern der Körperlichkeit – die Guillotine als Medizin oder als Speisung – wird sie auch zum Element eines biopolitischen Komplexes, in dem es darum geht, das Volk genießen oder hungern zu lassen, schädliche

Eva Horn



5 Unschuldige
Hinrichtung Ludwigs
des XVI, König
von Frankreich den
21. Januar 1793.

Elemente auszurotten oder leben zu lassen, sie wird zur (selbstverordneten) »Kur« des kränkelnden Volksleibs.⁵⁹ In der Guillotine fallen so bei Büchner juridisches und physiologisches Instrument zusammen. Der Tod ist nicht nur Strafe für die Übertretung des Gesetzes, sondern integraler Bestandteil einer Politik, die Leben und Sterben in eine gemeinsame Ökonomie der »Volksgesundheit« einschließt. Dies ist Büchners Pointe angesichts der Aporien der Revolution und ihrer politischen Physiologie: Ihre »Auflösung« kann nur um den Preis der Vernichtung erscheinen. Es ist eine Pointe, die nicht zuletzt die grauenhafte Verkoppelung von Leben und Tod im 20. Jahrhundert antizipiert, die den Ausgangspunkt für Theoretiker wie Foucault und Agamben darstellt. Wenn das moderne Politische seine Geburtsstunde in der Französischen Revolution feiert, dann zeigt sich, so Büchners Einsicht, schon hier sein fundamentaler Geburtsfehler: das gute Leben der einen durch den Tod der anderen erkaufen zu wollen.

Der lasterhafte Leib des Volkes, die »gliederlösende, böse Liebe«, die auch der gliederlösende Tod ist, kommt im Angesicht der Guillotine erst eigentlich zu sich selbst. Nicht so sehr die nackte oder halb nackte weibliche Allegorie der Nation, der ein passendes oder wenigstens züchtiges Staats-Kleid geschnitten werden muß, ist also der Moment, in dem das – in doppelter Hinsicht »fehlende« Volk – sich selbst gewärtig wird. Die »allerliebste Sünderin Frankreich« ist nichts

Der nackte Leib des Volkes, Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Büchners *Danton's Tod*

als eine ideologische Konstruktion der Ganzheit und Einheit, die die Aporien der Volkssouveränität zwar konnotiert, aber in ihrem liberalen Laissez-faire gerade harmonisch auflöst. Das Volk erblickt sich – und das hat Büchner sehr genau gesehen – als Volk, das sich um sein zentrales Symbol versammelt: die Guillotine [Abb. 5]. Das leere Zentrum, das die alte Form der vom König verkörperten Macht gelassen hat, erfüllt nun die Tötungsmaschine, die immer wieder jene fundamental »republikanische« Geste wiederholt, in der einem Leib der Kopf abgetrennt wird. Diese Abtrennung, genauer: das öffentliche Schauspiel dieser Abtrennung, ist nicht so sehr – oder jedenfalls nicht nur – eine individuelle Tötung, sondern die immer neue Wiederholung der souveränitätstheoretischen Setzung, daß es keinen Kopf, keine Repräsentanten und Führer des Volkes geben darf, sondern nichts als den schieren Volksleib. Um dieses zentrale Geschehen, diesen symbolischen Akt herum, scharf sich das Volk und blickt sich selbst im Kreis an. Es sind die vielen, die Vereinzelten – Männer, Frauen, Soldaten und Kinder mit ihren Schößlingen – die sich um diesen Fokus zusammenfinden und sich, über das Blutgerüst hinweg und durch es hindurch, als Gemeinschaft erblicken. Was das Volk hier sieht, ist das, was ihm als sein eigener Wille vorgeführt wird: die Ausmerzung der Feinde, die Reinigung des Volksleibs, die Exekution der Gesetze. Was es aber auch sieht, oder wenigstens sehen könnte, ist sein eigenes Fehlen und sein Fehler: daß es nicht eins ist, sondern nur flüchtig und in der immer neuen Geste der Tötung und Ausschließung zur Einheit wird; daß es nicht entscheidet, sondern sich dem Mechanismus eines Apparats hingibt; und daß es nicht handelt, sondern zuschaut.

Endnoten

- * Die Schreibweise des Titels mit Apostrophe und die Orthographie aller Buchner-Zitate folgen der maßgeblichen Ausgabe: Buchner (Ann. 4).
- 1 Titus Livius, *Ab urbe condita. Liber II*, Lateinisch/Deutsch, hg. u. übers. v. Marion Giebel, Stuttgart 1987, 32, 5, S. 94–96. Zur Interpretation dieser Fabel als Gründungsfiktion des Staats siehe Albrecht Koschorke u. a., *Der flüchtige Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt am Main 2007, S. 15–20.
 - 2 Thomas Hobbes, *Leviathan*, hg. v. G. A. J. Rogers & Karl Schuhmann, Bristol 2003, Bd. II, Kap. 18, S. 138–146, hier: 138.
 - 3 Vgl. Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651–2001*, Berlin 2003, S. 76.
 - 4 Prägnant wird diese Wendung der traditionellen Volksleib-Metapher schon in Buchners erstem politischen Text, dem *Hessischen Landboten*. Dort heißt es einerseits noch ganz im Sinne der alten Einheits- und Einigkeits-Figur: »Das deutsche Volk ist Ein Leib ihr seid ein Glied dieses Leibes«; andererseits ist von Anfang an der Leib des Volks als Vielheit einzelner physischer Körper adressiert, die arbeiten, hungern und leiden: »Das Leben des Bauern ist ein langer Werktag; Fremde verzehren seine Äcker vor seinen Augen, sein Leib ist eine Schmelze, sein Schweiß ist das Salz auf dem Tische des Zwingerhern«, Georg Buchner, »Der Hessische Landbote«, in: ders., *Sämtliche Werke* (= SW), hg. v. Henri Poschmann, 2 Bde., Frankfurt am Main 1999, Bd. II, S. 66, 53.
 - 5 Koschorke u. a. (Ann. 1), S. 256.
 - 6 Um genau diesen Umbruch von einer alteuropäischen zu einer modernen Gouvernmentalität kreisen Michel Foucaults Vorlesungen am Collège de France 1977–1979, deutsch als: Michel Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität*, hg. v. Michel Senedat, übers. v. Claudia Brede-Konersmann & Jürgen Schröder, 2 Bde., Frankfurt am Main 2004.
 - 7 Das hat nichts zu tun mit dem viel gerühmten »Réalismus« Buchners, den die Forderung oft und gern gefeiert hat. Buchners Figuren reden alles andere als »wie ihnen der Schnabel gewachsen ist«, vielmehr ist seine Sprache eine extreme, nicht selten mit Wortspielen und Zoten arbeitende Zuspitzung jener Körperlichkeit, die er zur materiellen Basis jeder politischen Form erhebt, vgl. Theo Buck, »Zur Einschätzung und Darstellung des Volkes«, in: ders., *Büchner-Studien*, Bd. II, Aachen 2000, S. 9–39, hier: 17.
 - 8 Georg Buchner, »Danton's Tod«, in: SW (Ann. 4), Bd. I, 1, S. 13.
 - 9 Ebd.
 - 10 Ebd., I, 2, S. 19.
 - 11 In ähnlicher Weise liest Hubert Thüring die Anfangszenen des Dramas in: Hubert Thüring, »Leben«, in: Roland Borgards & Harald Neumeyer (Hgg.), *Büchner-Handbuch*, Stuttgart 2009, S. 209–217, hier: 214.
 - 12 Buchner (Ann. 8), I, 1, S. 15.
 - 13 Vgl. Novalis, »Glauben und Liebe oder der König und die Königin«, in: ders., *Schriften*, hg. v. Paul Kluckhohn & Richard Samuel, Bd. II, Darmstadt 1981, S. 473–503.
 - 14 Zur Heterogenität des Volks, seine Doppelnatur als politisches Subjekt und stumpfer Pöbel bei Buchner vgl. Clemens Fornschiegel, »Volke«, in: Borgards & Neumeyer (Ann. 11), S. 161–167.
 - 15 Buchner (Ann. 8), I, 1, S. 15.
 - 16 Ebd., I, 2, S. 18.
 - 17 Ebd., I, 5, S. 31.
 - 18 Ebd.
 - 19 Buchner (Ann. 4), S. 53f. Im Text steht: »Das Leben der Vornehmen ist ein langer Sonntag«. Der Koutour des Hessischen Landboten, Friedrich Ludwig Weidig, hatte Buchners »die Reichen« durchgehend mit »die Vornehmen« ersetzt.
 - 20 Georg Buchner, »Brief um den 6. 4. 1833«, in: SW (Ann. 4), Bd. II, S. 366.

Eva Horn

- 21 Georg Buchner, »Brief vom 9. 12. 1833«, in: ebd., S. 377.
- 22 Zur politischen Haltung Buchners vgl. Buck (Ann. 7).
- 23 Vgl. Buchner (Ann. 8), III, 3, S. 60.
- 24 Ebd., I, 5, S. 27.
- 25 Ebd., I, 5, S. 28.
- 26 Ebd.
- 27 Ebd., I, 2, S. 18f.
- 28 Ebd., IV, 5, S. 84.
- 29 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt am Main 2002, S. 21.
- 30 Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*, übers. v. Ulrich Rauff & Walter Seifert, Frankfurt am Main 1983, S. 138 (Hervorh. E. H.).
- 31 Vgl. Armin Schäfer, »Biopolitik«, in: Borgards & Neumeyer (Ann. 11), S. 76–81.
- 32 Agamben (Ann. 29), S. 37.
- 33 Ebd., S. 98 (Hervorh. E. H.).
- 34 Zur Obsession des modernen politischen Theaters mit dieser Verschränkung von Bio- und Thanatopolitik vgl. auch Eva Horn, »Sterbe, aber lebe«. Thanatopolitik in Brechts Lehrstücken, in: Uwe Hebeckus & Ingo Stöckmann (Hgg.), *Das Totale der Klassischen Moderne. Politische Souveränität der Literatur 1900–1933*, München 2007, S. 311–336.
- 35 Foucault (Ann. 30), S. 165.
- 36 Buchner (Ann. 8), I, 6, S. 32.
- 37 Vgl. Walter Hinderer, *Büchner-Kommentar zum dichterischen Werk*, München 1977, S. 49.
- 38 Gonthe-Louis Fink, »Das Bild der Revolution in Buchners Danton's Tod«, in: Burgard Dedner & Günther Osterle (Hgg.), *Zweites internationales Georg Büchner Symposium 1987*, Frankfurt am Main 1990, S. 182.
- 39 Buchner (Ann. 8), I, 6, S. 32.
- 40 Ebd.
- 41 Ebd., I, 6, S. 33.
- 42 Ebd.
- 43 Ebd., I, 6, S. 35.
- 44 Ebd.
- 45 Clemens Fornschiegel, »Das Drama des Souffleurs. Zur Dekonstruktion des Volks in den Texten Georg Buchners«, in: Gerhard Neumann (Hgg.), *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. DFG-Symposion 1995*, Stuttgart 1997, S. 557–574, hier: 559.
- 46 Jean-Jacques Rousseau, »Politische Ökonomie«, in: ders., *Politische Schriften*, hg. v. Ludwig Schmidt, Bd. I, Paderborn 1995, S. 19.
- 47 Buchner (Ann. 8), I, 2, S. 20.
- 48 Georg Buchner, »Brief vom 6. 4. 1833 an die Familie«, in: SW (Ann. 4), Bd. II, S. 366f.
- 49 Vgl. Michael Niehaus, »Recht und Straße«, in: Borgards & Neumeyer (Ann. 11).
- 50 Zu den historischen Quellen und der rhetorischen Struktur dieser Rede vgl. Ivan Nagel, »Verheißungen des Terrors. Vom Ursprung der Rede des St. Just in Danton's Tod«, in: ders., *Gedankengänge als Lebensläufe. Versuche über das 18. Jahrhundert*, München 1987, S. 107–133.
- 51 Buchner (Ann. 8), II, 7, S. 54.
- 52 Agamben (Ann. 29), S. 19.
- 53 Buchner (Ann. 8), II, 7, S. 55.
- 54 Vgl. ebd., III, 2, S. 60f.
- 55 Ebd., III, 7, S. 70.
- 56 Ebd., IV, 7, S. 87.
- 57 Ebd.

Der nackte Leib des Volkes. Volkskörper, Gesetz und Leben in
Georg Buchners *Danton's Tod*

Endnoten/Abbildungsnachweis

⁵⁸ Foucault (Ann. 30), S. 165.

⁵⁹ Buchner (Ann. 8), III, 7, S. 70.

Abbildungsnachweis

¹ Abraham Bosse, Frontispiz von Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), aus: Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651 – 2001*, Berlin 2003, S. 11.

² Louis Simon Boizot, *La République* (1792), Aquarell auf Papier, 33,3 × 23 cm, New York: F.A. den Broeder, aus: Alan Wintermute (Hg.), Ausst.-Kat. 1789, *French Art During the Revolution*, New York: Colnaghi, New York 1989, Tafel 6, S. 99.

³ Alexandre Clément (nach Louis-Simon Boizot), *La France Républicaine / Ourrant son sein à tous les Français* (1792), aus: Joan B. Landes, *Visualizing the Nation, Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*, Ithaca 2001, S. 153.

⁴ Antoine Louis François Segant, *Necker fait prendre par un homme du tiers la mesure de nouveaux habits pour la France* (1789), aus: Joan B. Landes, *Visualizing the Nation, Gender, Representation, and Revolution in Eighteenth-Century France*, Ithaca 2001, S. 143.

⁵ *Unschuldige Hirnrichtung Ludwigs des XVI. König von Frankreich den 21. Januar 1793*, Kupferstich, 22 × 13,3 cm, Paris: Musée Carnavalet, aus: Daniel Arasse, *Die Guillotine. Die Macht der Maschine und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbek bei Hamburg 1988, Abb. 14.