

DIE FIKTION DES POLITISCHEN

LEGENDRE – KANTOROWICZ – LACAN

Oliver Kohns

»Die modernen Staaten«, schreibt Pierre Legendre, »sind genealogische Fiktionen. Um der Unvernunft Einhalt zu gebieten, sind sie so konstruiert, als seien sie vernunftbegabte Wesen.«¹ In immer neuen Anläufen expliziert Pierre Legendre seine These, dass dem politischen Leben notwendigerweise eine grundlegende fiktionale Dimension innewohnt, präziser: dass das Politische nur aufgrund einer grundlegenden Fiktion ermöglicht wird. Die Annahme eines fiktionalen Kerns im Wesen des Politischen erscheint zunächst nicht übermäßig originell; sie wird in verschiedenen Varianten von zahlreichen Philosophen und Theoretikern vertreten.² Legendres Theorie hebt sich in zwei wesentlichen – bereits in diesem kurzen Zitat aus *Die Fabrikation des abendländischen Menschen* aufscheinenden – Punkten von den meisten kulturwissenschaftlichen Ansätzen ab: Erstens durch seine Betonung des *Genealogischen* – d. h. der väterlichen Autorität – für die Kultur, zweitens durch die These, der »moderne Staat« sei als ein »vernunftbegabtes Wesen« und damit als eine körperliche Einheit vorzustellen. Zugleich markieren diese beiden Aussagen die großen theoretischen Einflüsse, die Legendre zu seiner Kulturtheorie amalgamiert: Die Bedeutung des Vaters für die Kultur verweist auf die Psychoanalyse, die Hervorhebung korporalistischer Imaginationen für den Staat auf die Rechtsgeschichte.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die Beziehungen zwischen Legendres Theoriedesign und der rechtshistorischen Tradition, die darin aufgenommen und gewissermaßen aus psychoanalytischer Perspektive interpretiert wird. Die Figur der »zwei Körper des Königs« verdient dabei ein besonderes Interesse: Legendre widmet dieser von Kantorowicz

1 Pierre Legendre: *Die Fabrikation des abendländischen Menschen*. In: Ders.: *Vom Imperativ der Interpretation. Fünf Texte*. Übers. v. Sabine Hackbarth. Wien/Berlin 2010, S. 69-86, hier: S. 77.

2 Zu nennen wäre hier etwa Andersons Theorie der »imagined communities« (vgl. Benedict Anderson: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Übers. v. dems. u. Christoph Münz. Berlin 1998). Eine Überblicksarbeit aus kulturwissenschaftlicher Perspektive resümiert, »dass sich Faktum und Fiktion im Raum des Politischen kaum auf die geläufige Art scheiden lassen« (Albrecht Koschorke et al.: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt a. M. 2007, S. 56).

ausführlich analysierten Figur im dritten Band seiner *Leçons – Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder* – eine originelle Interpretation, indem er sie mit der Genese der Ich-Identität in Lacans Spiegelstadium zusammenbringt.

I.

Der Name Ernst Kantorowicz' zählt – neben dem Jacques Lacans – zu den bedeutenden theoretischen Referenzen im Werk Legendres. Es gibt einen kurzen Essay Legendres über Kantorowicz, der als eine Verneigung vor dem theoretischen Vorbild verstanden werden kann. Legendre führt hier aus, er wolle

nicht behaupten, daß man außerhalb Frankreichs die Tragweite der durch Kantorowicz' Arbeit aufgeworfenen Probleme erkannt hat, und nicht einmal, daß dieser selber die möglichen Entwicklungen im Auge hatte, zu denen seine Text-Montage im Hinblick auf eine Reflexion über die Macht führen.³

Dieses Lob ist ambivalent: Die Arbeiten von Kantorowicz mögen bedeutsam sein, aber sie haben eher den Status einer »Text-Montage«, der *reflexive* und theoretische Gehalt ist unterentwickelt.

Legendre lässt keinen Zweifel daran, dass er sein eigenes theoretisches Modell für die angemessene »Reflexion über die Macht« hält, die aus Kantorowicz' Werk zu ziehen ist. »Kantorowicz' Arbeiten«, schreibt er, »rücken eine bei den Historikern der abendländischen Normativität verlorene Dimension ins Licht: die *theatralische Dimension*. Die Theatralität ist eine *conditio sine qua non* [sic!] des Funktionierens der großen Normensysteme in der Menschheit.«⁴ Damit wird der Ansatz des Historikers in eine Perspektive gerückt, die nicht mehr allein an politischer Symbolik als Herrschaftsrepräsentation interessiert ist, sondern an einer eher *anthropologisch* ausgerichteten Frage nach der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Gesellschaften.⁵ Die Idee der »zwei Körper des Königs«, behauptet

3 Pierre Legendre: Der Tod, die Macht, das Wort. Kantorowicz' Arbeit am Fiktiven und am Politischen. In: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 16 ([1992]), S. 109-115, hier S. 110.

4 Ebd., S. 111.

5 »Anthropologie« stellt damit bei Legendre nicht die Frage nach der menschlichen *Natur*, sondern die nach der menschlichen Art und Weise, *Kultur* zu produzieren (und durch Kultur als »Mensch« produziert zu werden): Legendres Konzeption der »Anthropologie« schließt darin – ebenso wie Lacans Kulturtheorie – wohl an Alexandre Kojévés anthropologisch gewendete Hegelinterpretation an, die konstitutiv an der »anthropogenen Begierde« interessiert ist, welche »das freie, historische und

Legendre, erhelle die »Fiktionsgerüste, die die grundlegende Fiktion des Politischen in Szene setzen.«⁶ Das Wort »grundlegend« kann hier wohl nicht buchstäblich genug verstanden werden: Kantorowicz' Werk analysiert – in Legendres Lektüre – eine Fiktion, durch die das politische Leben zuallererst *ermöglicht* wird. Legendre spricht daher nicht von *Politik*, sondern verwendet den Begriff des »Politischen«: Als das »Politische« bezeichnen zahlreiche politische Philosophen der letzten Jahrzehnte die Dimension der Gründung einer politischen Ordnung im Angesicht des Umstands einer Einsicht in die Kontingenz aller grundsätzlichen Prinzipien und Werte.⁷

Einen Einblick in die »grundlegende Fiktion des Politischen« erkennt Legendre vor allem in Kantorowicz' Ausführungen zur juristischen Leitformel »*Dignitas non moritur*« (»Die Würde stirbt nicht«). Diese Formel funktioniert in Kantorowicz' Text wesentlich zur Erklärung des Prinzips der »zwei Körper des Königs« aus der »Perpetuität der Hoheitsrechte«,⁸ der Kontinuierung der Herrschaft nicht nur auf personeller, sondern vor allem auf ideeller Ebene. In Legendres Lektüre verweist die Formel damit auf mehr als bloß auf die »juristische Nützlichkeit [...], bei der sich die Historiker gern aufhalten«:⁹ Sie bedeutet, mit anderen Worten, mehr als ein Element im Spiel des politischen Kalküls der dynastischen Nachfolgeregelung. Die Formel »*Dignitas non moritur*« instituiert für Legendre vielmehr eine grundlegende Verbindung zwischen der Idee der *Vaterschaft* und der Legitimität der *Gesetze*, insofern die Gesetze auf das Prinzip der *Vaterschaft* zurückgeführt werden können. »Das ist das Fundament der Fundamente«, schreibt Legendre: »das genealogische Prinzip, d. h. die Quintessenz der Inszenierung des Politischen, die von den Scholastikern so oft dargelegte Idee einer *Vaterschaft* der Gesetze.«¹⁰ Damit ist Legendre bei zentralen Theoremen seiner eigenen Amalgamierung von Psychoanalyse und Rechtsgeschichte angelangt. Es verwundert nicht, dass Legendre seine Interpretation der Formel »*Dignitas non moritur*« nicht allein als eine historische Erkenntnis, sondern als eine gewissermaßen überhistorische,

seiner Individualität, seiner Freiheit, seiner Geschichte und Geschicklichkeit bewußte Individuum konstituiert« (Alexandre Kojève: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes [1947]. Hg. v. Iring Fetscher. Übers. v. Iring Fetscher u. Gerhard Lehmsbruch. Frankfurt a. M. 41996, S. 23).

6 Legendre, Der Tod, die Macht, das Wort (Anm. 3), S. 112.

7 Vgl. Oliver Marchart: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin 2010, S. 8.

8 Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters [1957]. Übers. v. Walter Theimer. Stuttgart 1992, S. 387.

9 Legendre, Der Tod, die Macht, das Wort (Anm. 3), S. 113.

10 Ebd., S. 114.

anthropologische *Wahrheit* beschreibt. So folgert Legendre: »Darum insisiere ich auf einer überzeugenden Lektion, die Kantorowicz' Ausführungen den Mediävisten bieten: das Mittelalter hat die *anthropologische Wahrheit* der Fundamente der europäischen Moderne ausgesprochen.«¹¹

Legendres Verneigung vor Kantorowicz' Werk mündet so in der Behauptung einer vollständigen Konvergenz mit dem eigenen Ansatz. Ob diese These einer Überprüfung standhält, bleibt jedoch zu fragen: Dass Philosophen und Theoretiker mitunter ihre eigene Genealogie erfinden, indem sie vorangegangene Autoren mehr oder weniger gewaltsam als *Vorläufer* interpretieren, ist kein neues Phänomen. »Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen«,¹² heißt es freimütig in Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik* – welches allerdings ein hervorragendes Exempel für diese Problematik darstellt. Bleibt zu fragen, wieviel Gewalt Legendres Interpretation der *Zwei Körper des Königs* als Lüftung der »anthropologischen Wahrheit der Fundamente der europäischen Moderne« gebrauchen muss. Um diese Frage zu beantworten, wird es nötig sein, Kantorowicz' Argumentation skizzenhaft zu rekonstruieren; sodann sollen Legendres Thematisierung der Probleme des Bildes sowie der politischen Imagination in seinem Text *Dieu au Miroir* vergleichend hinzugezogen werden.

II.

In einem Punkt fällt es leicht, Legendres Lektüre von Kantorowicz' *Zwei Körper des Königs* zuzustimmen: Die Argumentation legt weitreichende theoretische Konsequenzen nahe, die allerdings im Text selbst kaum je diskutiert werden. Eine gewisse Versuchung, Kantorowicz' Arbeit über die von ihr selbst gezogenen Schlüsse hinaus zu interpretieren, ist demnach bereits im Text angelegt. Das liegt vor allem an der ungeheuren Materialfülle, die Kantorowicz darbietet und nur sparsam durch theoretische Synthesen in einen gedanklichen Zusammenhang bringt. Zu diesem Verfahren bekennt Kantorowicz sich im »Vorwort« zu *Die zwei Körper des Königs* ausdrücklich: »Nur selten und zögernd hat der Verfasser Schlüsse gezogen oder angedeutet, wie die verschiedenen auf diesen Seiten besprochenen Themen ineinander verzahnt sind. Der Leser wird seine eigenen Schlüsse

11 Ebd.

12 Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. Hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 61998, S. 202.

zu ziehen wissen«. ¹³ Diese Aussage sei »something no assistant professor could get away with today«, spottet Victoria Kahn nicht zu unrecht. ¹⁴

Als Folge dieses Vorgehens erscheint *Die zwei Körper des Königs* mitunter theoretisch unterentwickelt und teilweise sogar widersprüchlich. Dennoch ist es wohl ungerechtfertigt, Kantorowicz eine durchgehende Vermischung von inkonsistenten Kategorien vorzuwerfen. ¹⁵ Die – rechtshistorisch wirksame und insofern produktive – Vermischung von Begriffen aus kategorial verschiedenen Dimensionen ist Kantorowicz' explizites Thema, und sein Anspruch als Historiker ist eher eine korrekte Dokumentation der in den mittelalterlichen Quellen vorzufindenden Konfusionen als deren theoretische Klärung. »Offenkundig wurde der korporative Begriff der *dignitas* mit dem gleichfalls korporativen Begriff des *Corpus mysticum* vermischt, oder der ›mystische Körper‹ verschmolz mit dem, was sonst ›Dignität‹ hieß – eine Fusion oder Konfusion, die in der italienischen Rechtsprache gewiß nicht üblich war«, notiert Kantorowicz an einer Stelle recht unbesorgt. ¹⁶ Trotz theoretischer Mängel ist es möglich, in Kantorowicz' Text zumindest das Grundgerüst eines theoretischen Modells der »zwei Körper des Königs« vorzufinden.

Dazu zählt erstens das Theorem der Säkularisierung. Hierin knüpft Kantorowicz erkennbar an Carl Schmitt an, dessen *Politische Theologie* (1922) schon der Untertitel seiner eigenen Abhandlung zu den »zwei Körpern des Königs« – *Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* – zitiert. »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe«, schreibt Schmitt hier apodiktisch. ¹⁷ An diese Vorgabe schließt Kantorowicz nicht nur im Untertitel seiner Arbeit an. Er beschreibt eine »Ersetzung des mehr christokratisch-liturgischen Königsbegriffs durch eine mehr theokratisch-juristische Vorstellung von der Regierung« im Laufe des Mittelalters. ¹⁸ Diese Entwicklung bedeutet in Kantorowicz' Vorstellung nicht nur eine neue Konzeption des Königsbe-

13 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 22.

14 Victoria Kahn: *Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies*. In: *Representations* 106/1 (2009), S. 77-101, hier: S. 78.

15 Vgl. Blandine Kriegel: *Kantorowicz und die Entstehung des modernen Staates*. In: Wolfgang Ernst/Cornelia Vismann (Hg.): *Geschichtskörper. Zur Aktualität von Ernst H. Kantorowicz*. München 1998, S. 119-127, hier S. 125: »Der Historiker-Anthropologe vermischt Inkorporation und Inkarnation und sieht nicht, daß es sich dabei um völlig verschiedene Themen handelt.«

16 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 409.

17 Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], Berlin ⁷1996, S. 43.

18 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 111.

griffs – welcher sich im späten Mittelalter »mehr nach dem Vater im Himmel als nach dem Sohn am Altar« ausgerichtet habe –,¹⁹ sondern vor allem auch einen Wechsel der legitimatorischen Diskurse: Das Königtum definiert sich Kantorowicz zufolge im Spätmittelalter durch seinen Bezug zu »Gesetz und Justiz«, nicht mehr durch seine Referenz auf »Sakrament und Altar«. ²⁰ Die Herrschaftslegitimation und -repräsentation ist im Spätmittelalter durch den Aufstieg der »Jurisprudenz als Wissenschaft«²¹ charakterisiert: Der Diskurs der Macht wird seitdem nicht mehr von den Priestern, sondern von den Juristen kontrolliert. Als Analyse dieses Übergangs ist Kantorowicz' *Zwei Körper des Königs* eine Theorie der politischen Säkularisierung: Von der »Säkularisation der königlichen Mittlerschaft durch die neue Jurisprudenz«²² spricht er ausdrücklich. »Die Juristen«, schreibt Kantorowicz summierend,

trugen dazu bei, daß manche der altehrwürdigen Attribute des Königtums [...] aus der Zeit des liturgischen, christozentrischen Königtums übernommen und dem neuen Ideal des um die wissenschaftliche Jurisprudenz zentrierten Herrschertums angepaßt wurden. [...] Man kann [...] sagen, daß die Juristen viel vom Erbe des Mittelalters retteten, indem sie besonders kirchliche Eigenheiten des Königtums in die rechtliche Sphäre übertrugen. Damit verhalfen sie den aufsteigenden Nationalstaaten und, zum Guten oder Bösen, der absoluten Monarchie zu ihrem neuen Heiligenschein.²³

Die hier skizzierte Entwicklung kann als *Säkularisierung* bezeichnet werden, insofern sie einen Übergang von der Herrschaft der Theologen zur Herrschaft der Juristen beschreibt. Allerdings instituiert sich die Herrschaft der Juristen dadurch, dass die gesamte juristische Terminologie aus dem theologischen Bereich »übertragen« wurde: Das Ergebnis ist weniger eine ›Verweltlichung‹ der Macht als vielmehr ihre fortdauernde Sakralisierung.²⁴ Mit seiner Andeutung einer ethischen Bewertung – »zum Guten oder Bösen« – deutet Kantorowicz eine kritische Perspektive auf die Sakralisierung der absoluten Monarchie an. Diese »absolute Monarchie« erscheint zugleich als eine Figuration der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts, vor denen der Autor der *Zwei Körper des Königs* nach Amerika

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 157.

23 Ebd., S. 143 f.

24 Vgl. Cornelia Vismann: Formeln des Rechts – Befehle des Krieges. Notiz zu Kantorowicz' Aufsatz »Pro patria mori«. In: Ernst/Dies., *Geschichtskörper*. (Anm. 15), S. 129–143, hier: S. 133 f.; Kay Schiller: *Gelehrte Gegenwelten. Über humanistische Leitbilder im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 2000, S. 89.

fliehen musste: Auf diese Verbindung weist Kantorowicz im Vorwort hin, indem er bemerkt, dass die politische Theologie des Mittelalters »mutatis mutandis bis zum 20. Jahrhundert gültig bleiben« und zu »Besessenheiten jenseits der elementarsten menschlichen und politischen Vernunft« führen sollte.²⁵

Als zweite elementare Idee der *Zwei Körper des Königs* kann daher die These einer grundlegenden historischen *Kontinuität* zwischen Mittelalter und Moderne angenommen werden. Kontinuität ist zunächst – in der Form dynastischer bzw. korporalistischer Kontinuierung von Machtverhältnissen – das zentrale Thema von Kantorowicz' historischer Analyse. »Zweifelloos verdeckte der Begriff der zwei Körper ein Kontinuitätsproblem«,²⁶ lautet programmatisch der erste Satz des sechsten Kapitels »Über Kontinuität und Korporationen«. Auch hier beschreibt Kantorowicz eine säkularisierende Übertragung von einer sakralen Sphäre in eine weltliche: Die dynastische Kontinuität wurde »zugleich« als »das Werk des ewigen Gottes und des fast ewigen Volkes« begriffen.²⁷ In der Beschreibung dieser Übertragungen, Verwandlungen und Neuinterpretationen der »zwei Körper« ist Kantorowicz' Text allerdings nicht nur ein Text *über* Kontinuitätsprobleme und ihre Lösungen, sondern er entwirft seinerseits eine Theorie historischer Kontinuität und Kontinuierung, der zufolge noch die totalitären Regime seiner Gegenwart von der politischen Theologie des Mittelalters bestimmt sind.²⁸ *Die zwei Körper des Königs* ist nicht nur eine Analyse von Konzepten der Kontinuität, sondern auch eine Fiktion zeitlicher, räumlicher und textueller Kontinuität – zwischen Mittelalter und Moderne, aber auch zwischen englischer Rechtstheorie, französischem Absolutismus, römischer Rechtstradition, Dantes Schriften und Shakespeares Drama *Richard II*.²⁹

Der dritte zentrale Gedanke der *Zwei Körper des Königs* betrifft eine Neubewertung des Konzepts der *Fiktion*. Die »merkwürdige Fiktion der ›zweiegeborenen Majestät‹«³⁰ wirft die These auf, dass nicht allein die Idee dynastischer Kontinuität, sondern durch diese die Legitimation jeglicher politischer Macht im Mittelalter durch die Kraft der Fiktion ermöglicht wur-

25 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 20.

26 Ebd., S. 283.

27 Ebd., S. 304.

28 Vgl. Richard Faber: Walter Benjamins *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und Ernst H. Kantorowicz' *Die zwei Körper des Königs*. Ein Vergleich. In: Ernst/Vismann, *Geschichtskörper* (Anm. 15), S. 171-186, hier: S. 176 f.

29 Vgl. Carl Landauer: Ernst Kantorowicz and the Sacralization of the Past. In: *Central European History* 27/1 (1994), S. 1-25, hier: S. 21.

30 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 27.

de: »Die Krone als Fiktion«³¹ heißt entsprechend ein Abschnitt der *Zwei Körper des Königs*. Dabei vollzieht sich Kantorowicz zufolge im Modell der »zwei Körper« eine kreative Vermischung von literarischen und juristischen Fiktionalitätskonzeptionen.³² »Die Fiktion ahmt die Natur nach. Deshalb findet die Fiktion nur dort einen Platz, wo die Wahrheit einen Platz hat«, zitiert Kantorowicz³³ den italienischen Rechtsgelehrten Baldus de Ubaldis (1327-1400): Die aristotelische Formel *Ars naturam imitatur* wird, so Kantorowicz, in der mittelalterlichen Rechtstheorie zu einer Aussage über die notwendige Wahrheit der Fiktion im Bereich des Politischen umgedeutet.

III.

Legendres Ausführungen zur Rechtsgeschichte und Kulturtheorie schließen an diese zentralen Gedanken Kantorowicz' an und interpretieren sie – vor allem durch die Verbindung mit psychoanalytischen Ideen – neu. Zunächst übernimmt Legendre von Kantorowicz die Annahme einer rechtshistorischen Zäsur im 12. Jahrhundert, ausgelöst durch die scholastische Amalgamierung von Christentum und römischem Recht. Kantorowicz' Analyse des Aufstiegs der »wissenschaftlichen Jurisprudenz« im Mittelalter und der damit verbundenen Säkularisierung der Herrschaftslegitimation wird bei Legendre noch weiter ausgebaut, insofern dieser eine dramatische und noch weithin unverstandene Relevanz dieser Vorgänge bis in die Gegenwart behauptet.³⁴ Aus Kantorowicz' Formel des »Zeitalters der Juristen«³⁵ wird bei Legendre die »Revolution des Interpreten«.³⁶ Legendre misst dieser »Revolution« eine Bedeutung bei, die weit über das Gebiet der Herrschaftslegitimation und sogar der Rechtstheorie hinausreicht: Das römische Recht treibe, so Legendre, die

31 Ebd., S. 344.

32 Vgl. Kahn, *Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies* (Anm. 14), S. 85.

33 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 315.

34 Vgl. Legendre, *Die Fabrikation des abendländischen Menschen* (Anm. 1), S. 76: »So haben wir die erste der großen europäischen Revolutionen zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert vergessen und verdrängt: *Ein Krieg im Namen Gottes* [...] sollte der ganzen Welt eine neue Form geben. Diese Revolution – ein Krieg der Texte, in dem das Christentum und das römische Recht als Waffen benutzt wurden – brachte den modernen Staat und das Recht hervor, eine ganz bestimmte Vorstellung von Macht und genealogischer Bindung.«

35 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 154.

36 Pierre Legendre: »Der ›Take-Off‹ des Westens ist ein Gerücht«. Gespräch mit Pierre Legendre. In: Cornelia Vismann in Zusammenarb. mit Susanne Lüdemann u. Manfred Schneider (Hg.): *Pierre Legendre. Historiker, Psychoanalytiker, Jurist*. Berlin 2001 [= Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft 26], S. 102-118, hier: S. 112.

Idee voran[...], daß das Recht *nicht* Sache der Götter sei, daß das Juridische und das Göttliche, das Recht und die Theologie, der normative Regelapparat und der Bereich des *warum?* voneinander getrennt seien. [...] Die sogenannte ›Säkularisierung‹ ist dem westlichen Christentum seit dem 12. Jahrhundert vollkommen inhärent.³⁷

Legendre gewinnt Kantorowicz' Analyse der rechtshistorischen Umbrüche zwei in diesem Zitat erkennbare Pointen ab. Die erste Pointe besagt, dass das Christentum mindestens seit seiner Verbindung mit dem römischen Recht als eine gewissermaßen säkulare Religion zu betrachten sei – eine These, die in ähnlicher Form auch von anderen Autoren, etwa von Jean-Luc Nancy, vertreten wurde.³⁸ Weitreichender ist die zweite Pointe: Indem die Verbindung von Christentum und römischem Recht die Idee eines ›objektiven‹ Urteils hervorgebracht hat, ist das gesamte moderne naturwissenschaftliche und szientifistische Denken – das »technologische Prinzip« – als ein Produkt dieser Verbindung zu begreifen. Das vermeintlich ›objektive‹ wissenschaftliche Denken erhält dadurch »eine kulturelle Signatur«:³⁹ Es wird als Produkt einer spezifisch westeuropäischen kulturellen Konstellation de-universalisiert und als Teil der Entwicklungsgeschichte des Christentums de-säkularisiert.⁴⁰ In diesem Sinn erweist sich auch Legendres Ansatz als eine Theorie historischer Kontinuität: Die Analyse der Rechtsgeschichte und der theologischen Diskurse des Mittelalters zielt auf eine radikale Kulturkritik.

Ausführlich greift Legendre jedoch vor allem Kantorowicz' Beschreibung der fiktionalen Dimension des Politischen auf. Eine weitreichende Differenz zwischen Kantorowicz' und Legendres Perspektive ergibt sich in

37 Ebd.

38 Nancy zitiert zustimmend die Formulierung Marcel Gauchets, das Christentum sei »die ›Religion des Heraustretens aus der Religion‹« (Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion des Christentums. Übers. v. Esther von der Osten. Zürich/Berlin 2008, S. 248), und erklärt dies durch die strukturelle Negation der Möglichkeit von *Offenbarung* im Christentum: »Das Christentum ist [...] konstitutiv gespannt zwischen Passage und Präsenz, zwischen Vorübergehen und Gegenwart. [...] Das wird am Ende ›Tod Gottes‹ genannt, gemäß einer Formulierung, die nicht zufällig christlicher Herkunft ist (sie stammt von Luther), denn sie sagt eben die Bestimmung des Christentums aus. [...] [D]er Gedanke der christlichen Offenbarung ist, dass letzten Endes *nichts offenbart wird* – nichts, es sei denn das Ende der Offenbarung selbst; nichts, es sei denn: Offenbarung heißt, dass der Sinn sich rein als Sinn enthüllt« (Ebd.: S. 248-250).

39 Pierre Legendre: Die Narbe. An die Jugend, die begierig sucht... Rede vor Studenten über Wissenschaft und Unwissen. In: Ders., Vom Imperativ der Interpretation (Anm. 1), S. 11-64, hier: S. 33.

40 In diesem Sinn vertritt Legendre die These, der »Szientismus« sei »ein Religionsersatz« (Pierre Legendre: Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder. Übers. v. Sabine Hackbarth u. Verena Reiner. Wien/Berlin 2011, S. 219; im Folgenden: GS).

Bezug auf die grundlegenden Bedeutung, die der Fiktion der »zwei Körper« für die Funktion politischer Organisation überhaupt zugeschrieben wird. Wo Kantorowicz vorsichtig formuliert, »gewisse Axiome einer politischen Theologie« analysiert zu haben, »die mutatis mutandis bis zum 20. Jahrhundert gültig bleiben sollten«,⁴¹ erkennt Legendre nichts geringeres als das »Fundament der Fundamente« der politischen Ordnung.⁴² Hierin zeigt sich das *fundamentalere* Erkenntnisinteresse Legendres: Ihm geht es nicht um die *historische* Frage nach einer für das Mittelalter zentralen (und möglicherweise noch in der Moderne wirksamen) politischen Theologie, sondern um die *anthropologische* Frage nach der Möglichkeit politischer und gesellschaftlicher Ordnung.⁴³ Die Sichtweise Legendres unterscheidet sich demnach nicht darin von derjenigen Kantorowicz', dass er die rechtshistorische Thematik mit psychoanalytischer Begrifflichkeit verbindet – sondern darin, dass er diese Verbindung unternimmt, um damit eine vollkommen andere Fragestellung als Kantorowicz zu verfolgen.

In der Studie *Gott im Spiegel. Untersuchung zur Institution der Bilder* entwirft Legendre eine Theorie der theologischen und politischen Bedeutung des »Bildes« in der westlichen Kultur. »In diesen *Vorlesungen*«, schreibt Legendre, »schlage ich vor, das religiöse Phänomen auf ein zentrales Element zurückzuführen: *die Frage des Menschen nach der Ursache des Bildes.*« (GS 33) Das Konzept des »Bildes« ist in *Gott im Spiegel* konstitutiv mehrdeutig: Legendre umgibt das Wort »Bild« mit einer Reihe von mehr oder weniger parallelen und synonymen Begriffen. Diese verweisen sowohl auf konkrete Artefakte und materielle Formen von ikonischer Darstellung – »Malerei«, »Gemälde«, »Fotografie«, »Spiegel«, »Bildnis/*Effigies*« – wie auch auf mentale Formen der Erzeugung von Bildlichkeit – »das *Fantastische*«, »Fik-

41 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 20.

42 Legendre, *Der Tod, die Macht, das Wort* (Anm. 3), S. 114.

43 Diese Differenz wird auch in der Darstellung Cornelia Vismanns erkennbar (m. W. bisher der einzige Text, der einen Vergleich zwischen Kantorowicz' und Legendres Theorie unternimmt). Vismann geht von einer großen Nähe zwischen den Modellen Kantorowicz' und Legendres aus: »In der Strukturierung der jeweiligen Erzählung über den Verrat an der Idee der Patria und über den Verfall des Vaterlandes gleichen sich beide Rechtshistoriker, Kantorowicz und Legendre. Ihre Erzählung sucht jeweils den Punkt auf, an dem das ideelle Konzept der Patria vorsätzlich mißachtet wird, an dem es der Sphäre eines Ideals entrissen und für einen realpolitischen Zweck ausgenutzt wird« (Vismann, *Formeln des Rechts* [Anm. 24], S. 133). Des Weiteren hält Vismann fest, dass Kantorowicz sich strukturell wenig für die Dimension der religiösen *Wirksamkeit*, für die Frage nach dem tatsächlichen Glauben – für die Dimension des »Dogmatischen« in der Terminologie Legendres – interessiert (vgl.: S. 138) und bringt Foucault als theoretische Ergänzung ins Spiel – »In diese Lücke fallen die Untersuchungen Foucaults« (ebd.). Dabei unterschlägt, sie dass hier eine grundlegende Differenz zwischen den Perspektiven Kantorowicz' und Legendres gesehen werden kann.

tion«, »Figuration«, »Metapher«, »Spiegelmetapher« – aber es finden sich auch Konzepte, die gewissermaßen *zwischen* beiden Ebenen anzusiedeln sind und ihre Verbindung beschreiben können: »optische Täuschung«, »Imago«, »Eikôn«, »Ikonografie«, »Theater«, »Inszenierung« und »Repräsentation«. ⁴⁴ Der Begriff des »Bildes« umfasst offenbar die Gesamtheit dieser Konzepte.

Die Frage nach der *institutionellen* Bedeutung der »Bilder« könnte prinzipiell gleichfalls in mehrere Richtungen verstanden werden. Legendre interessiert sich jedoch weniger für die gesellschaftlich geprägte Interpretation der Bilder als vielmehr für die Entstehung des gesellschaftlichen und politischen Lebens *durch* die Bilder. Die »Instituierung« ⁴⁵ – d. h. die Errichtung einer gesellschaftlichen Instanz, die den Einzelnen in die Ganzheit des Politischen einbindet – geschieht Legendre zufolge wesentlich durch das »Bild«. ⁴⁶ Darin trifft sich Legendres Ansatz mit der Perspektive von Kantorowicz, der die Figuration der »zwei Körper des Königs« als eine konstitutive Fiktion für die politische Organisation des spätmittelalterlichen Staats beschrieben hat. Legendres *Gott im Spiegel* kann in diesem Sinn als ein Versuch gelesen werden, die Geschichte der *Zwei Körper des Königs* auf der Basis einer anthropologischen Theorie neu zu schreiben.

Ausdrücklich erwähnt Legendre Kantorowicz' Arbeit in *Gott im Spiegel* lediglich an einer Stelle. Allerdings kommt dieser Passage offenkundig eine systematische Relevanz zu, denn ihre Überschrift verspricht den Beweis, »dass unsere Gesellschaften ohne die Fiktion des Gesellschaftssubjekts, das einen authentischen Diskurs hält, nicht existieren können.« (GS 135) In diesem Zusammenhang behauptet Legendre eine

Tatsache der Repräsentation [...], die die Organisation der Gesellschaften beherrscht, weil sie Wesenheiten sind, die über die Macht des Sprechens verfügen

-
- 44 »Malerei«: S. 35; »Gemälde«: S. 77; »Fotografie«: S. 35; »Spiegel«: S. 15 und passim; »Bildnis/Effigies«: S. 76; »das *Fantastische*«: S. 26; »Fiktion«: S. 16 und passim; »Figuration«: S. 157; »Metapher«: S. 19; »Spiegelmetapher«: S. 31; »optische Täuschung«: S. 197; »*Imago [Dei]*«: S. 33 und passim; »*Eikôn*«: S. 158 f.; »Ikonografie«: S. 27; »Theater«: S. 161; »Inszenierung«: S. 21 und passim, »Repräsentation«: S. 16 und passim.
- 45 Die Übersetzerinnen von Legendres *Dieu au miroir* (Anm. 40, S. 11) weisen darauf hin, dass das »französische *Institution* [...] sowohl die Institution als auch den Prozess der Instituierung bezeichnen« kann: Insofern kann im Begriff der »Institution« bei Legendre immer das grundsätzliche Interesse nach den Bedingungen der Möglichkeit von Vergesellschaftung mitgehört werden.
- 46 Vgl. Georg Mein: *Kultur/Institution*. In: Ders.: *Choreografien des Selbst. Studien zur institutionellen Dimension von Literalität*. Wien/Berlin, S. 17-33, hier: S. 31.

und folglich autonom funktionieren, sodass sich ihr Diskurs von der Rede der konkreten Einzelsubjekte unterscheidet. (Ebd.)

Etwas vage nennt er »die berühmten Arbeiten über die zwei Körper des Königs oder jenen des Pontifex« (ebd.) als Belege für diese Struktur. An dieser Stelle darf man also Aufschluss erhoffen über die »große[] Frage nach der *anthropologischen Natur der Souveränität*« (GS 131), mit anderen Worten: über Legendres Behauptung, in der Fiktion der »zwei Körper« werde nicht nur eine historische Herrschaftsrepräsentation, sondern eine anthropologische Wahrheit der politischen Organisation erkennbar. So schreibt Legendre:

Weil das Spiel der Identifizierungen in der Menschheit die Unerreichbarkeit dessen voraussetzt, *der nicht stirbt* – also die Unantastbarkeit des Dritten, der die Begründungen des Diskurses institutionell einrichtet –, erscheint die politische oder normative Funktion *auf gesellschaftlicher Ebene als Repräsentation des Kausalitätsprinzips*. Jede Gesellschaft konstruiert mit anderen Worten das *Warum?*, die Ursache dessen, *der nicht stirbt* und damit einen Diskurs des unsterblichen Bildes, durch den sie sich selbst als Einheit konstituiert, die über die Macht des Sprechens verfügt. (GS 135)

Diese Passage beschreibt die Installation der Fiktion der »zwei Körper des Königs« in der Terminologie und Logik der Psychoanalyse Lacans. In dieser Verbindung wird der zentrale Begriff der Fiktion, der bei Kantorowicz kaum theoretisch reflektiert wird, mit einer Theorie der Genese kollektiver Identität zusammengebracht. Mit diesem Schritt formuliert Legendre den Kern seiner Verbindung von Rechtsgeschichte und Psychoanalyse: Das Drama des Spiegelstadiums, das für Lacan die Subjektwerdung beschreibt, wird bei Legendre auf die Ebene kollektiver Identität transponiert. Zwar scheinen Lacans Theorie und Kantorowicz' Lehre der »zwei Körper« auf den ersten Blick nicht viel miteinander zu tun zu haben, aber Legendre bringt beide Ansätze auf einen gemeinsamen Nenner: Die Idee einer Entwicklung von Identität durch die Imagination eines *einheitlichen Körpers*. Die Gesellschaft findet ihre Einheit – Legendre zufolge – als eine »*imaginäre Person (persona imaginaria)*« (GS 132) und also in einer figurativen Übertragung der Vorstellung personaler Identität auf eine kollektive Ebene. Die originelle Idee Legendres ist, die Genese dieser kollektiven *Persona* nach dem Muster der lacanschen Psychoanalyse zu modellieren.

Der oft nacherzählte Gedanke Lacans besagt, dass der Säugling eine Vorstellung seines Körpers nicht durch einen Wahrnehmungsakt erhält, sondern durch eine projizierende *Identifikation* mit seinem eigenen Spiegelbild. Lustvoll erblickt der menschliche Säugling Lacan zufolge in seinem Spiegelbild eine »totale Form des Körpers«,⁴⁷ die seiner tatsächlichen Körperbeherrschung nicht ansatzweise entspricht und nur »in einer Fata Morgana die Reifung seiner Macht vorwegnimmt«. Aus diesem Szenario folgen zwei Konsequenzen. Erstens ist das »Ich« alles andere als ein denkendes oder handelndes Subjekt, sondern zuallererst ein »Standbild, auf das hin der Mensch sich projiziert«:⁴⁸ Das »Ich« ist ein *Objekt* – ein durch und durch imaginäres Objekt, das Produkt einer Identifikation und »*Verkennungsfunktion*«. ⁴⁹ Zweitens folgt daraus, dass das Individuum niemals mit seinem »Ich« identisch sein kann, denn dieses ist als eine rein phantasmatische Entität »auf einer fiktiven Linie situiert, die das Individuum nie mehr auslöschen kann«. ⁵⁰ Diese Trennung des Subjekts von seinem eigenen »Ich« bezeichnet Lacan – mit einem Begriff, der seine Psychoanalyse mit Hegels ebenso wie mit marxistischer Terminologie in Kontakt bringt⁵¹ – als *Entfremdung*: Die »erste Wirkung der *Imago*«, schreibt Lacan, sei »eine Wirkung der *Entfremdung* des Subjekts. Es ist der andere, in dem sich das Subjekt identifiziert und sogar allererst erfährt.«⁵²

Die Kennzeichnung von personaler Identität als »Entfremdung« ermöglicht weitere Folgerungen. Insofern das Subjekt selbst sein eigenes Ich nur identifizierend begehren – aber niemals mit ihm identisch werden – kann, ist der vollkommen illusionäre und deshalb notwendigerweise scheiternde Charakter des Begehrens auch der Identitätsstruktur eingeschrieben.⁵³ In-

47 Jacques Lacan: Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949. In: Ders.: Schriften I. Hg. v. Norbert Haas. Frankfurt a. M. 1975, S. 61-70, hier: S. 64.

48 Ebd., S. 65.

49 Ebd., S. 69. Vgl. auch Mikkel Borch-Jacobsen: Lacan. Der absolute Herr und Meister. Übers. von Konrad Honsel. München 1999, S. 62.

50 Lacan, Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion (Anm. 47), S. 64.

51 Vgl. Malcom Bowie: Lacan. Übers. v. Klaus Laermann. Göttingen 1997, S. 29.

52 Jacques Lacan: Vortrag über die psychische Kausalität. In: Ders.: Schriften III. Übers. v. Norbert Haas u. Hans-Joachim Metzger. 3., korr. Aufl. Weinheim/Berlin 1994, S. 123-171, hier: S. 158f.

53 Vgl. Bowie, Lacan (Anm. 51), S. 17: »Alle Hervorbringungen des menschlichen Geistes tragen schon das Zeichen ihres Todes. Ihr Verwelken, ihr Scheitern, ihr Versagen, ihr Auseinanderfallen, ihr Entgleiten und ihr Vergehen sind ihnen von Geburt an mitgegeben.

sofern es aber, wie Lacan schreibt, immer schon »der andere« ist, »in dem sich das Subjekt identifiziert«, hat seine Identität von vornherein einen intersubjektiven, *sozialen* Charakter. Das »Ich« ist kein stabiler Ankerpunkt des Subjekts, sondern bereits das Produkt einer *Identifikation*, weshalb das Subjekt von vornherein in eine Sphäre der Vermittlungen verwickelt ist. So bemerkt Lacan: »[D]as Begehren des Menschen konstituiert sich [...] im Zeichen der Vermittlung, es ist Begehren, sein Begehren anerkennen zu machen.«⁵⁴ Das »Ich« ist in Lacans Interpretation, so paradox es zunächst klingen mag, nicht allein es selbst; es ist ein quasi-sozialer *Komplex* aus Begehren und Identifizierungen. In der für Lacan charakteristischen Schauspielmetaphorik ist das »Ich« eine Bühne, auf der es nicht nur sich selbst spielt, sondern auch alle anderen Rollen übernimmt. »Auf dem Wege des *Komplexes*«, schreibt Lacan,

werden nämlich im Psychismus die Bilder eingeführt, welche die umfassendsten Einheiten des Verhaltens formen: Bilder, mit denen sich das Subjekt identifiziert, um als einziger Schauspieler ringsumher das Drama ihrer Konflikte zu spielen.⁵⁵

Was einerseits die *Entfremdung* des »Ich«, das Scheitern des Begehrens ausmacht, eröffnet andererseits die Möglichkeit für Therapie: Der »Fortschritt der Analyse«, formuliert Mikkel Borch-Jacobsen, führe »von einer blinden Identifizierung (d. h. einer nicht-spekularen und also hypnotischen oder »suggestiven«, wie Lacan bemerkt) zu einer wahren und authentischen Selbstidentifizierung«.⁵⁶ Das Ziel der Analyse ist für Lacan keine Annäherung des Subjekts zu seinem »Ich« und eine Aufhebung der »Entfremdung«, sondern im Gegenteil eine reflexive Distanzierung des Subjekts von seinem Begehren (und damit auch von seinem »Ich«), die idealerweise zu einer Form von Selbsterkenntnis führt.⁵⁷

Es wird nicht nötig sein, Legendres Ausführungen zum Thema »Iden-

Ein Wunsch läßt sich erfüllen, das Begehren nicht; es ist unersättlich, und seine Objekte sind unablässig auf der Flucht.«

54 Lacan, Vortrag über die psychische Kausalität (Anm. 52), S. 159.

55 Jacques Lacan: Jenseits des »Realitätsprinzips«. In: Ders., Schriften III (Anm. 52), S. 15-37, hier: S. 34.

56 Borch-Jacobsen, Lacan (Anm. 49), S. 91.

57 Lacan formuliert – wie immer – eleganter: »Was der Analytiker, im Gegensatz zum Liebespartner, zu geben hat, ist etwas, das die schönste Braut der Welt nicht überbieten kann, es ist das, was er hat. Und was er hat, das ist nichts anderes als sein Begehren als das Analytierte, und dies insofern als es ein unterrichtetes Begehren ist« (Jacques Lacan: Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar. Buch VII (1959-1960). Übers. v. Norbert Haas. Weinheim/Berlin 1996, S. 358). Vgl. Eckart Goebel: Out of Line. Die Ethik der Grenze bei Jacques Lacan (*Seminar VII*). In: Achim Geisenhanslüke/Georg Mein (Hg.): Schriftkultur und Schwellenkunde. Bielefeld 2008, S. 225-243, hier: S. 225.

tität« in allen Verflechtungen nachzuvollziehen, um zu belegen, wie viel sie Lacans Modell des Spiegelstadiums verdanken. Legendre definiert »Identität« – auf den ersten Blick paradox anmutend – als »*Identitätsverhältnis*«, und den »Mechanismus der hier am Werk ist«, bezeichnet er mit Rückgriff auf die berühmte Formel Rimbauds als die Logik des »*Ich ist ein Anderer*« (GS 81). Legendre bestätigt damit wesentliche Folgerungen aus dem Theorem des Spiegelstadiums. Dazu gehört – gemäß der Formel »*Ich ist ein Anderer*« – die Annahme einer fundamentalen »*Entfremdung*« zwischen Subjekt und »Ich«, aus welcher wiederum der *quasi-soziale* Charakter des »Ichs« folgt: »Jedes gesellschaftlich organisierte Verhältnis zum anderen«, schreibt Legendre, »ist narzisstisch geprägt oder genauer: Es trägt die Prägung jener Beziehung, die das Subjekt zum *anderen seines Bildes* unterhält.« (Ebd.)

Das »*andere seines Bildes*« meint für Legendre allerdings nicht so sehr den begehrten und identifikatorisch imaginierten Mitmenschen als vielmehr den Spiegel selbst, in dem das Subjekt sein Bild vorfindet. »Für Narziss existiert der Spiegel letztlich nicht, denn es gibt ihn nur dann, wenn das Bild als solches erkannt wird« (GS 89), schreibt Legendre. Die gesamten Ausführungen Legendres kreisen um die Notwendigkeit der Anerkennung der notwendigerweise narzisstischen – und also fiktionalen – Verfasstheit der Identität, und das heißt: um die Anerkennung der »Entfremdung« und Trennung zwischen dem Selbst und seinem Bild. Charakteristischerweise formuliert Legendre das Postulat dieser Anerkennung in einer vollkommen juristisch geprägten Terminologie: Sie ist nicht mehr – wie bei Lacan – das *Telos* einer Therapie, sondern sie wird zum *Gesetz*. »Die Teilung«, schreibt Legendre,

ist für das sprachbegabte Tier Gesetz und sie beginnt bei der ersten Trennung von Wort und Ding, nämlich in Bezug auf den Körper. Das menschliche Subjekt muss – unter Androhung der Todesstrafe – darauf verzichten, sich dieser Trennung, die das Leben in der sprachbegabten Gattung erst begründet, zu entziehen. (GS 56 f.)

Diese Verbindung des Begriffs des Gesetzes mit der Sprache und mit der Trennung vom narzisstischen Bild lässt sich auf Lacans Konzept des Symbolischen zurückführen. Das Imaginäre erklärt in Lacans Terminologie die Genese des Begehrens; das Symbolische schreibt dem Subjekt dagegen vor, wen und was es *nicht* begehren darf: Das Inzestverbot ist auch für Lacan das »Grundgesetz« schlechthin, und ermöglicht sieht er es primär durch »die sprachliche Benennung von Verwandtschaftsgraden«. ⁵⁸ Das

58 Jacques Lacan: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. Bericht auf dem Kongreß in Rom am 26. u. 27. September 1953 im Istituto di Psico-

»Wort, das bereits eine Anwesenheit darstellt, die auf eine Abwesenheit gründet«,⁵⁹ wie Lacan Saussure lyrisch paraphrasiert, macht es möglich, der »Abwesenheit selbst einen Namen«⁶⁰ zu geben – und das heißt vor allem: die Abwesenheit der Möglichkeit von körperlichem Begehren zwischen Verwandten auszusprechen. Indem sie den Sprechenden wie den Angesprochenen »mit einer neuen Wirklichkeit«⁶¹ besetzen kann, instituiert die Sprache damit die Wirklichkeit der sozialen Verhältnisse. Diese Institutionierung geschieht, wie Lacan mit einer vielzitierten Phrase hinzufügt, im »*Namen des Vaters*«, der durch die »Symbolfunktion [...] seit Anbruch der historischen Zeit mit der Figur des Gesetzes identifiziert«⁶² wurde. Als »die Metapher der Trennung«⁶³ zwischen Kind und Mutter ist der »Vater« in Lacans Modell demnach vor allem die Figuration dieser Installation des Gesetzes, des Sozialen.

Eine gewisse Affinität zu juristischer Terminologie ist Lacans Psychoanalyse demnach bereits von vornherein eigen. Auf den ersten Blick scheint es deshalb eine nur geringe Verschiebung zu sein, dass Legendre die gesetzgebende Kraft des »Vaters« mithilfe seiner (an Kantorowicz geschulten) Ausführungen zur Rechtsgeschichte auf einer gewissermaßen konkreteren Ebene nachweisen will. Eine gegenüber Lacan neue Facette ergibt sich allerdings aus Legendres Axiom, dass die Gesamtheit der »Gesellschaft« als eine »*imaginäre Person (persona imaginaria)*« (GS 132) vorzustellen sei, als die Imagination eines kollektiven Körpers. Legendre geht, mit anderen Worten, davon aus, dass sich die Konstruktion von »Identität« nicht nur auf der Ebene *personaler* Identität in der Terminologie von Lacans »Spiegelstadium« beschreiben lässt, sondern dass sich dieses Drama auf der Ebene *kollektiver* Identität gewissermaßen wiederholt. Insofern die Repräsentation der kollektiven *Persona* »das Bild des Vaters« (GS 177) zeigt, fallen die bei Lacan sauber auseinandergehaltenen Dimensionen des Imaginären – des Begehrens, der Identifikation – und des Symbolischen – des Trennens,

logia della Università di Roma. In: Ders., Schriften I (Anm. 47), S. 71-169, hier: S. 118.

59 Ebd., S. 116.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 141.

62 Ebd., S. 119.

63 Peter Widmer: Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse. Frankfurt a. M. 1990, S. 45. – »Der Vater *repräsentiert* als »Funktion« den *Imperativ der Trennung*«, kann man entsprechend auch in Bezug auf Legendres Konzept der Vaterschaft lesen (Clemens Pornschlegel/Hubert Thüning: Warum Gesetze? Zur Fragestellung Pierre Legendres. In: Pierre Legendre: Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater. Übers. von Clemens Pornschlegel, Freiburg i. Br., S. 169-203, hier: S. 187).

des Sprachlichen – bei Legendre letztlich auf eine hoch komplexe Art und Weise zusammen: »Das Symbolische ist im Imaginalen [...] bereits vorhanden« (GS 72), urteilt Legendre kurzerhand. Die trennende Instanz ist damit in seinem Modell buchstäblich in der verbindenden Instanz inkorporiert.

Die Vorlage für die Übertragung des »Spiegelstadiums« auf die Bildung eines kollektiven Subjekts kann Legendre bei Freud finden, der eine »Strukturhomologie« zwischen »der individuellen Psychogenese und der kulturellen Sozialgenese«⁶⁴ behauptet hat. In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) hält Freud fest, dass »die Kulturentwicklung [...] weitgehende Ähnlichkeit mit der des Einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet.«⁶⁵ Ob es sich dabei wirklich »nur um Analogien handelt«, wie Freud einschränkend hinzufügt,⁶⁶ bleibt fraglich. Bereits in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) erklärt Freud jenseits aller Analogien die Entstehung der »Masse« als eine identifikatorische Besetzung des »Ichideals« durch die Figur des »Führers«.⁶⁷ Insofern das »Ichideal« in Freuds Modell ein »Erbe des ursprünglichen Narzißmus«⁶⁸ darstellt, ist die Entstehung der Masse an den Narzissmus und sein identifikatorisches Potential geknüpft.

Auf Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* bezieht sich Legendre in *Gott im Spiegel* explizit. Freuds Modell einer libidinösen Identifikation der »Masse« mit ihrem »Führer« – welche auch von Freud mit der kritischen Distanz des intellektuellen Beobachters als »autoritätssüchtig«⁶⁹ beschrieben wurde – erscheint bei Legendre als negatives Beispiel einer sozusagen *psychotischen* Konstitution des Politischen. Legendre charakterisiert die von Freud analysierten »libidinösen Manifestationen einer Masse« recht treffend als »politische Liebe« und nennt den »Fundamentalismus des Phantasmas«, der hier herrscht, »eine Disposition zur (häuslichen oder politischen) Tyrannei.« (GS 40) Diese *rückhaltlose*, auf die Aufhebung jeder Grenze zwischen »Subjekt« und »Bild« zielende Identifikation erscheint Legendre als der Abgrund des Politischen schlechthin. Die Gefahr der totalen Identifikation liegt in der Verwechslung des politischen Körpers der imaginären Repräsentation mit dem biologischen Körper eines »Führers«: »Wenn die Metapher in der Kultur zum Einsatz kommt, indem

64 Mein, *Kultur/Institution* (Anm. 46), hier: S. 23.

65 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Ders.: Studienausgabe. Hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards u. James Strachey. Bd. 1-10. Frankfurt a.M. 1982, Bd. 9, S. 191-270, hier: S. 269.

66 Ebd.

67 Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. In: Ders., Studienausgabe (Anm. 65), S. 61-134, hier: S. 108.

68 Ebd., S. 102.

69 Ebd., S. 119.

sie aufhört, Metapher zu sein, verwandelt sich der Körper zum monumentalen Subjekt in den Körper des Despoten selbst, er wird zum Diktator.« (GS 144)

Von hier aus wird die Bedeutung von Legendres Zugriff auf die Theorie der »zwei Körper des Königs« nachvollziehbar. Legendres Kombination von Lacans Spiegelstadium mit der von Kantorowicz analysierten rechristologischen Fiktion der »zwei Körper« basiert zwar – wie Freuds Schema der libidinösen Bindung der »Masse« an den »Führer« – auf dem Muster des Narzissmus und damit auf der psychischen Technik der Identifikation. Allerdings verpflichtet Legendre die »Gesellschaft« dazu, sich nicht mit dem »natürlichen« Körper eines »Führers« zu identifizieren, sondern ausschließlich mit dem (eigenen) politischen, »*mystischen Körper*« (GS 131), der ein Bild ihrer »*Einheit*« (ebd.) und eine »Repräsentation ihrer selbst« (GS 153) gemäß der Logik des lacanschen Spiegelstadiums entwirft und dadurch eine imaginäre Identifikation des Subjekts mit seiner Spiegelung ermöglicht. Es geht Legendre, mit anderen Worten, um die Errichtung eines »*monumentalen Subjekts*« (GS 127).

An der Notwendigkeit der Konstruktion dieses »monumentalen Subjekts« lässt Legendre keinen Zweifel erkennen. Die Konstruktion »eine[s] Diskurs[es] des unsterblichen Bildes, durch den sie [die Gesellschaft] sich selbst als Einheit konstituiert« (GS 135) – um eine bereits zitierte Passage wieder aufzugreifen – stellt für Legendre die grundlegende Fiktion des Politischen dar. Sie bewirkt eine »*Repräsentation des Kausalitätsprinzips*« (ebd.), d. h. eine Symbolisierung der *Begründung* in jeder Hinsicht des Wortes: Sie eröffnet politische Rationalität ebenso wie juristische Legitimität. Die Fiktion des politischen Körpers beantwortet die »grundlegendste[] anthropologische[] Frage – *Warum Gesetze?*« (GS 133), indem dieser als »angenommene[r] *Autor* aller normativen Schriften oder Texte« (GS 155) in Erscheinung tritt und sie *autorisiert*, mit seiner Autorität ausstattet und legitimiert.⁷⁰

Die Konstruktion eines »monumentalen Subjekts« ist für Legendre anthropologisch notwendig, aber die spekulative Identifikation darf – bei Gefahr politischen Wahnsinns in Form von totaler Tyrannei – nicht zu einer Vereinigung von »Subjekt« und »Ich«, zu einer Überwindung der »Entfremdung« des (kollektiven) Subjekts von seiner Spiegelung führen.

70 Legendres etymologisches Wortspiel zwischen »auctoritas« und »Autor« verweist auf die lateinische Semantik von »auctor« als dem »verfassungsmäßigen Imperiumsträger, d. h. de[m], welchem auctoritas zukommt« (W. Schemme: Art. »Autor«. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel [Hg.]: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1-13. Basel 1971-2007, Bd. 1, Sp. 721-723, hier: Sp. 721).

Der politische Narziss darf die Tatsache der Spiegelung, den Fakt des Spiegels, nie vergessen: Um diesen Imperativ kreisen Legendres Überlegungen in *Gott im Spiegel*. Daraus ergibt sich eine paradoxe Anforderung an die Instanz der Repräsentation: Sie muss eine narzisstische Repräsentation der Identität und Ganzheit des »monumentalen Subjekts« sein und *zugleich* die Trennung des Ich von seinem Bild sichern. Diese doppelte Funktion der Repräsentation in Legendres Theorie ist auf den ersten Blick verwirrend, sie lässt sich aber erklären, indem man sich verdeutlicht, dass sie sowohl die Funktion des Imaginären als auch die des Symbolischen übernimmt.⁷¹

Dieser doppelte Imperativ der Repräsentation erklärt, warum Legendre in seinem Rekurs auf die Vorstellung der »zwei Körper« die *religiöse* Dimension dieser Symbolik hervorhebt und diesen weitaus weniger als Kantorowicz in einen Kontext der Säkularisierung, der »Verweltlichung« rückt. Wenn es die Aufgabe der Repräsentation ist, »der Unsterblichkeit der Macht Form« zu verleihen, so »dass jedes lebende Individuum, jedes Subjekt [...] sich selbst nicht mit dem institutionellen Prinzip verwechselt« (GS 129), dann muss die Repräsentation die Macht in eine transzendente Sphäre entrücken. »Das Politische ist [...] im Wesentlichen religiös« (GS 85), schreibt Legendre daher. Damit ist nicht gesagt, dass die Verkörperung der Macht und der Ursprung der Gesetze unmittelbar mit Gott identifiziert werden sollten – Legendres Theorie zielt nicht auf eine christliche Theokratie –, aber das »Bild«, in dem sich das »monumentale Subjekt« als solches erkennt, muss für Legendre über sakrale Aura, Unerschbarkeit, kurzum: über eine gewisse Göttlichkeit verfügen, auf dass sich kein irdischer Tyrann mit diesem Bild verwechseln mag.

Das »Bild«, in dem sich das Subjekt imaginär wiedererkennt, muss – um »die Entschlingung von jenem [...] narzisstischen Bild« (GS 25) zu leisten – immer (auch) auf einen prinzipiell »Dritten« (GS 26),⁷² auf eine unerreichbare *Alterität* verweisen: Im Kern der politischen Repräsentation steht »die Inszenierung des absoluten Anderen« (GS 75). Allein dieser »absolut Andere« kann die Verkörperung »der Unantastbarkeit des Dritten,

71 »Wir sehen hier, dass das Spiegelparadigma in zweifacher Hinsicht eine verdichtete Form der Struktur darstellt«, schreibt Legendre daher: »Einerseits berührt es den *Schauplatz der menschlichen Identität*, einen Schauplatz, der im Zentrum des berühmten Narzissmythos von Ovid steht [...]. Andererseits bietet das Spiegelparadigma der Untersuchung von institutionellen Montagen die Möglichkeit, die dreigliedrige Struktur zu erkennen: *den Platz der Dritten Instanz, die zwei Elemente voneinander trennt* (Legendre: Die Narbe [Anm. 39], S. 54). Legendre bürdet damit dem »Spiegelparadigma« sowohl die Funktion des Imaginären als auch die des Symbolischen auf, obwohl diese Funktionen (nicht nur bei Lacan) als gegensätzlich verstanden werden können.

72 »[D]er Dritte ist ein Bild«.

der die Begründungen des Diskurses institutionell einrichtet« (GS 135), leisten. Diese Eigenschaft als Garant für den Imperativ der Trennung, der »symbolischen Ordnung«, teilt Legendres »monumentales Subjekt« mit dem (in der deutschen Übersetzung) sogenannten »großen Anderen« (»L'Autre«). Während dieser »Autre« für Lacan jedoch ein Prinzip der Andersheit konstituiert, dass »nicht durch Identifikation aufgehoben werden kann«⁷³ und folglich keine figürliche Gestalt annimmt, ist das »monumentale Subjekt« für Legendre – im Zuge seiner Vermischung des Imaginären und des Symbolischen – als die Verkörperung der politischen Gemeinschaft das politische Identifikationsobjekt *par excellence*. Dem Subjekt ist in Legendres Vorstellung damit die Aufgabe zugewiesen, sich mit dem Gesetz zu identifizieren, d. h., es zu begehren, zu verehren und letztlich: zu lieben.

V.

Die Parallelen der Argumentation Legendres zu Kantorowicz' Arbeit über *Die zwei Körper des Königs* sind kaum zu übersehen. Die feine Grenze, die Legendre zwischen anthropologisch notwendiger Autorität und despotischer Tyrannei zieht, hängt an Kantorowicz' Unterscheidung zwischen »natürlichem« und »politischem« Körper. Kantorowicz' Geschichte der »zwei Körper des Königs« kann zwar durchaus als eine Darstellung der Vorgeschichte der absolutistischen Regimes des 17. Jahrhunderts gelesen werden: Das Repräsentationsregime Ludwigs XIV. kann als eine absolutistische Interpretation der korporalistischen Fiktion interpretiert werden, die auf die Vorstellung einer Inkorporation des politischen Körpers in seinem *natürlichen* Körper zielt.⁷⁴ Die Trennung »zwischen Amt und Amtsinhaber« hebt Kantorowicz jedoch als eine zentrale juristische Konsequenz aus

73 Dylan Evans: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse. Übers. v. Gabriella Burkhart. Wien 2002, S. 39.

74 Vgl. Amy M. Schmitter: Representation and the Body of Power in French Academic Painting. In: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), S. 399-424, hier: S. 411 f.: »Kantorowicz describes a long history of explaining royal power by making the king a *persona mixta* or *gemina persona*, e.g., a person pairing a mortal side that exists in time with an immortal side that exists in the sempiternity of the angels. [...] Indeed for much of its history in both England and France, the doctrine worked to distinguish the private, mortal individual from the immortal and symbolic lineage. But nothing in the distinction prevented associating the mystical body with the particular person of the king. As we shall see, this was a possibility exploited by Louis XIV. Indeed, perhaps the most characteristic feature of his brand of absolutism was the identification of the mystical body with Louis's particular person, the primacy of which was announced by Louis himself: »la nation ne fait pas corps en France, elle reside tout entiere dans la personne du roi.«

der Zweikörperlehre hervor,⁷⁵ und sein Text nennt zahlreiche Beispiele, wie diese Trennung in der mittelalterlichen Rechtspraxis zu einer Limitierung der souveränen Macht führte. In seiner drastischsten Form führt diese Trennung dazu, dass der Monarch lediglich als ein theatralischer *Darsteller* der Macht und ihrer Würde begriffen wird: »Der König ›ist nicht selbst die Dignität, sondern spielt die Person der Dignität‹«,⁷⁶ zitiert Kantorowicz einen gewissen Pierre Grégoire, der als Legist im 16. Jahrhundert lebte.

Vor allem aber die Ausstattung monarchischer und staatlicher Repräsentation mit sakraler Aura ist nicht erst in Legendres Text, sondern bereits in Kantorowicz' *Zwei Körpern des Königs* das zentrale Thema. Tatsächlich ist Kantorowicz' Arbeit reich an Beispielen, in denen die Macht als »absolut Anderer«, als ein Symbol der »Unantastbarkeit des Dritten« inszeniert wird – am prägnantesten nachvollziehbar vielleicht in Kantorowicz' ausführlicher Lektüre der Abbildung des Kaisers Otto II. auf dem Thron im Aachener Evangeliar, welche die doppelte Körperlichkeit des Monarchen ausdrücklich als eine Sakralisierung herausarbeitet: Der König erscheint hier »menschlich von Natur, aber göttlich durch Gnade und Weihe.«⁷⁷

Bis zu diesem Punkt, um zur Ausgangsfrage zurückzukehren, benötigt Legendre nicht viel hermeneutische Gewalt, um Kantorowicz' Ausführungen zur Zweikörperlehre als theoretische Vorarbeit zu begreifen. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass Legendres theoretisches Modell entscheidende Umstellungen gegenüber Kantorowicz' Ansatz vornimmt. Die wichtigste Differenz ergibt sich bereits aus der unterschiedlichen disziplinären Perspektive: Kantorowicz schreibt wesentlich als Historiker, Legendre entwickelt eine anthropologische Perspektive auf die notwendigen Konditionen menschlicher Gesellschaften. Daraus folgt: Überall dort, wo Kantorowicz kontingente Prozesse und Entwicklungen beschreibt, verweist Legendre auf Notwendigkeiten, die im Schicksal der menschlichen Gattung begründet liegen.

Legendre tauscht den »geschichtlichen Standpunkt«⁷⁸ gegen eine Perspektive ein, die aus der psychoanalytischen Interpretation der westlichen Rechtsgeschichte Aussagen über die anthropologischen Bedingungen der Möglichkeit des gesellschaftlichen Lebens ableiten kann. So urteilt Legendre mit einiger Strenge:

75 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 371.

76 Ebd., S. 424.

77 Ebd., S. 95.

78 Ebd., S. 20.

Ohne den Dritten, den das politische Theater rituell inszeniert, ohne den durch die Kultur erzeugten Spiegel, hätte die Normativität keinerlei Einfluss auf das Subjekt, sie wäre reine Konditionierung. Die Gesellschaft wäre ein Haufen Tiere, die der Herrschaft der Signale und der Zahlen unterstünde und für die sich keine instituierte Instanz zu verbürgen [*répondre*] hätte. (GS 22)

Die Formel »Herrschaft der Signale und der Zahlen« erscheint mehrdeutig. Zum einen bezieht sie sich auf das, was Legendre »Szientismus« nennt: Nicht nur die modernen (Natur-)Wissenschaften, sondern »die Ersetzung der fundamentalen kulturellen Verbote durch Wissenschaft oder gar durch *good will*«⁷⁹ oder, wie Legendre deutlich genug formuliert, »die heutige intellektuelle Oberflächlichkeit« (GS 23), das »intellektuelle Fiasko unserer Zeit« (GS 133) und »das zeitgenössische Pseudo-Denken zur Normativität« (GS 272). Zum anderen lässt sich die Formel der »Herrschaft der Signale und der Zahlen« auf die Idee der repräsentativen Demokratie beziehen, die konstitutiv auf der politischen Willensbildung *qua* Auszählung von Stimmen beruht.⁸⁰ In der Quantifizierung des Sozialen treffen sich für Legendre moderne Wissenschaft und Demokratie: In diesem Sinn spricht Legendre von der »Propaganda für die mit der Demokratie im Bunde stehenden Wissenschaft«, welche »den mythischen Ort des epiphanen Dritten für belanglos« (GS 129) halte.

Die Schärfe von Legendres Urteil rührt daher, dass er die Herrschaft der »Zahlen« nicht etwa als eine – wie auch immer – ungerechte oder falsche politische Richtung deklariert, sondern ihr den Status menschlicher Organisation überhaupt abspricht: Jenseits der Autorität des »Dritten« bleibt von der Gesellschaft nur »ein Haufen Tiere«. Legendre folgend gibt es nur zwei Möglichkeiten: Entweder die Gesellschaft findet sich in der Gestalt des »monumentalen Subjekts«, angebunden an die Autorität des »absolut Anderen«, oder die Gesellschaft zerfällt, der Mensch wird in einen »triebhaften Strudel« (GS 104) gerissen und fällt in »dumpfe[] Animalität« (GS 60) zurück, und wird folglich zu einem triebgesteuerten und gesetzlosen Tier. »*Jeder ist ein Kleinstaat*« (GS 139), lautet Legendre zufolge das Motto des »individualistischen Wahn[s] unserer Zeit«, der »aus je-

79 Manfred Schneider: »Es genügt nicht, Menschenfleisch herzustellen«. In: Vismann, Pierre Legendre (Anm. 36), S. 45-53, hier: S. 52.

80 Vgl. Jacques Derrida: Politik der Freundschaft. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a. M. 2000, S. 47: »Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne ›Gemeinschaft der Freunde‹ (*koíno ta phílon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte«.

dem Einzelnen das symbolische Abbild des Staates machen« (ebd.) will: Im Reich der Tiere ernennt sich jeder einzelne zu einem »Majestätssubjekt« (GS 73), d. h. zu einer kleinen Version des »monumentalen Subjekts«. Diese »Ideologie des Majestäts-Subjekts« führt für Legendre umgehend zu einer »rückhaltlose[n] Abschaffung der Beschränkung und der Grenze«:⁸¹ Der moderne Individualismus der gegenwärtigen Welt ist für Legendre, mit anderen Worten, nur ein anderes Wort für totale Gesetzlosigkeit.⁸² In dieser gesetzlosen »Animalität« gibt es vor allem keine Begrenzung des Begehrens: Die Familie in ihrem ungezähmten Naturzustand ist, wie Legendre formuliert, »ein inzestuöses Knäuel«,⁸³ die für den unsymbolischen Vater zum »Hühnerhof« wird, »wo er als absoluter Herrscher regiert[]«.⁸⁴

Wer in diesem Szenario ein Echo von Hobbes' Beschreibung des Naturzustands – in welchem »die Menschen [...] ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht« und daher »in einem Krieg eines jeden gegen jeden« leben – zu hören meint, irrt wohl kaum.⁸⁵ Ebenso wie jeder Mensch in Hobbes' Naturzustand »ein Recht auf alles hat, selbst auf den Körper eines anderen«,⁸⁶ kennt das selbsternannte »Majestäts-Subjekt« für Legendre »keinerlei Beschränkung und Grenze«.⁸⁷ Erst das *Gesetz* – und durch dieses die Errichtung des Staates – so folgern einstimmig der englische Philosoph des 16. und der französische Autor des 20. Jahrhunderts, macht die Menschen wirklich zu Menschen. Wie bei Hobbes der Naturzustand durch die Errichtung des Staates verlassen wird, der als eine fiktional »zu einer Person vereinigte Menge«⁸⁸ definiert wird, als »eine Person [...], bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat«;⁸⁹

81 Legendre, Das Verbrechen des Gefreiten Lortie (Anm. 63), S. 130.

82 Vgl. Clemens Pornschlegel: Das MacGuffin-Prinzip. Zum Witz der Institutionen. In: Vismann, Pierre Legendre (Anm. 36), S. 84-90, hier: S. 88: »Denn wird die *Fiktion* des ›Gesetzes‹ verworfen, dann folgt daraus nur dies: die monströse Nicht-Relativierung jedes x-beliebigen ›Nebenmenschen‹. Weder geht einem auf, daß es keine Allmacht gibt, die einem alle Wünsche erfüllen könnte, schon gar nicht die narzißtischen, noch will man wahrhaben, daß den Nebenmenschen ihrerseits etwas ›mangelt‹. Und daraus folgt dann nur die Verwechslung der Nächsten mit Klein-Tyrannen, die paranoide Begegnung mit Gestalten der Allmacht«.

83 Legendre, Das Verbrechen des Gefreiten Lortie (Anm. 63), S. 167.

84 Ebd., S. 128.

85 Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. u. eingel. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner. Frankfurt a. M. 1984, S. 96.

86 Ebd., S. 99.

87 Legendre, Das Verbrechen des Gefreiten Lortie (Anm. 63), S. 126.

88 Hobbes, Leviathan (Anm. 85), S. 134.

89 Ebd., S. 134 f.

so braucht es für Legendre die Errichtung des »monumentalen Subjekts«, »anhand dessen die Gesellschaft [...] das Sprechen institutionell einrichtet und sich in ihrem eigenen Diskurs erkennt.« (GS 127) Die Alternative zwischen der Anerkennung der politischen Grenzen des Narzissmus im »monumentalen Subjekt« und der Auflösung der Gesellschaft zu einem »Haufen Tiere« folgt der Leitdifferenz zwischen Staat und Naturzustand in Hobbes' *Leviathan*. Legendres politische Theorie ist strukturell *hobbesianisch* orientiert, d. h. sie kombiniert eine radikal negative Anthropologie mit der Affirmation starker staatlicher Autorität. Hinter dem Rücken von Legendres »monumentalem Subjekt«, das die Autorität der Gesetze durch seine Unantastbarkeit und Göttlichkeit garantiert, erhebt sich der furchteinflößende Schatten des *Leviathans*.

Wie Eckart Goebel belegen kann, hat die Verehrung des *Leviathan* in der psychoanalytischen Theorie Tradition: Sowohl Freuds Kulturtheorie als auch Lacans Ethik übernehmen wesentliche Strukturelemente aus Hobbes' politischer Theorie.⁹⁰ Was sich hier zeigt, ist nicht die philologische Frage nach theoretischen Traditionen und Einflussnahmen. Es geht vielmehr darum, dass Legendre außer Acht lässt, dass auch seine psychoanalytische Interpretation der Rechtsgeschichte keinen Ort ›Außerhalb‹ des gesellschaftlichen und politischen Lebens einnehmen kann. Sie ist ihrerseits in einer politischen Position verortet, die sich zwar strikt gegen totalitäre Ideologien abgrenzt, aber umso stärker den Glauben an eine sakralisierte Autorität des Staates einfordert. Der Unterschied zwischen Hobbes und Legendre in Bezug auf die Figur des *Herrschers* ist sicherlich nicht zu übersehen. In Hobbes' *Leviathan* gehört die politische Bühne dem Körper des souveränen Monarchen, der die Person des Staates »vertritt«⁹¹ und dergestalt zum »Darsteller« wird, »der dem Handeln des Staates einen Körper verleiht.«⁹² Diese Verkörperung des Staates in der Figur eines einzelnen »Führers«, dessen physische »Leidenschaften« – wie Hobbes einräumt –

90 Goebel entwickelt die These, »dass, wer die Zivilisationstheorie Freuds und Lacans akzeptiert, sich auf das Staatsmodell von Thomas Hobbes eichen lässt, der radikal modern die Grenze markiert, die zwischen uns und dem rettenden Wort liegt, der *Gerechtigkeit*, die unser *Glück* wäre« (Goebel, *Out of Line* [Anm. 57], S. 236). Vgl. Roberto Esposito: *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*. Übers. von Sabine Schulz und Francesca Raimondi. Berlin: Diaphanes 2004, S. 58-66. Eine ausführliche und nuancierte Diskussion der Beziehung zwischen Hobbes und Freud findet sich bei Abraham Drassinower: *Freud's Theory of Culture. Eros, Loss, and Politics*. Lanham/Md. u. a. 2003, S. 41-54.

91 Hobbes, *Leviathan* (Anm. 85), S. 191.

92 Quentin Skinner: *Visionen des Politischen*. Übers. v. Robin Celikates u. Eva Engels. Frankfurt a. M. 2009, S. 194. Vgl. Iris Därmann: *Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' Leviathan*. In: *Dies.: Figuren des Politischen*. Frankfurt a. M. 2009, S. 80-97.

durchaus einen irregulären Einfluss auf seine politischen Entscheidungen haben können,⁹³ umschreibt präzise die von Legendre beschriebene Verwechslung des natürlichen und des politischen Körpers in der Figur des Despoten. Dieser offensichtliche Unterschied zwischen Hobbes und Legendre sollte allerdings nicht von ihrer fundamentalen Übereinstimmung in Bezug auf die Struktur des Politischen ablenken. Insofern Legendre noch die Despotien des 20. Jahrhunderts kulturkritisch als ein Zeichen der »massenhaften De-Symbolisierung«⁹⁴ deutet, rückt er die Autorität und Macht des *Gesetzes* (und des Staates) in eine ebenso unangreifbare Position wie bei Hobbes. Die von Legendres Gesetz autorisierte Politik kann zwar ihre Identität mit einer universalen »Vernunft« des Gesetzes behaupten, erweist sich jedoch – wie etwa Legendres Invektive gegen »die anormative Normativität der ›homosexualistischen‹ Ideologie«⁹⁵ oder seine pauschale Verurteilung der »Autorität der Biomedizin« (GS 224) zeigen – jederzeit bestimmt durch eine recht konventionelle konservative Ideenwelt.

Die vergleichende Lektüre mit Kantorowicz' *Zwei Körper des Königs* zeigt, dass gerade die Zweikörperlehre auch alternative politische Perspektiven eröffnen kann. Kantorowicz listet eine ganze Reihe von Möglichkeiten und historischen Fallgeschichten auf, in denen aus der Dualität des Königs eine Limitierung seiner Macht abgeleitet wurde. Dies wurde immer dann möglich, wenn es gelang, die ›natürliche‹ Person des Monarchen gegen seine ›politische‹ Rolle als Personifikation von Amt und Würde auszuspielen. So wurde, wie Kantorowicz ausführt, um 1200 in England »das Prinzip der Unveräußerlichkeit [...] zum Grundgesetz erklärt«,⁹⁶ welches den König unter anderem dazu verpflichtete, »alle Würden, Rechte und Freiheiten der Krone des Königreichs in ihrer Gesamtheit zu beachten und zu verteidigen«.⁹⁷ Die Definition der »Krone« als eine unsterbliche Macht, der noch der König zu dienen hat, beschränkte die Macht der Monarchen und wurde immer wieder zu einer politischen Bedrohung für sie. »Könige konnten leicht unter die Anklage kommen, ›die Krone befleckt‹ zu haben«,⁹⁸ schreibt Kantorowicz mit Blick auf das 14. Jahrhundert und zitiert das nochmals radikalere Motto der Puritaner aus dem 17. Jahrhundert: »We fight the king to defend the king«.⁹⁹ Die Fiktion der »zwei

93 Vgl. Hobbes, *Leviathan* (Anm. 85), S. 192.

94 Legendre, *Die Narbe* (Anm. 39), S. 56.

95 Ebd.

96 Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 352.

97 Ebd., S. 353.

98 Ebd., S. 374.

99 Ebd., S. 40.

Körper« führt in Kantorowicz' Interpretation weniger zur ehrfürchtigen Anbetung der sakralen Aura der Macht als vielmehr: zu konstitutioneller Monarchie. »If charisma is one effect of the king's two bodies, the other is – at least in the long run – constitutionalism«, kommentiert Victoria Kahn.¹⁰⁰ Die Sakralisierung der Macht geht in Kantorowicz' Darstellung mit ihrer faktischen Aufspaltung und Pluralisierung einher: Ein Umstand, den Kantorowicz, gänzlich un-hobbeseanisch, mit einer gewissen Sympathie zu beobachten scheint.¹⁰¹

Die Verschiebung der disziplinären Perspektive zwischen Kantorowicz und Legendre ändert damit nicht nur das Verhältnis zur Kontingenz des historischen Geschehens, sondern führt zu vollständig verschiedenen *politischen* Perspektiven auf die Theorie der »zwei Körper«. Legendres Insistenz auf anthropologischen Notwendigkeiten korreliert mit seiner Verneigung vor der göttlichen Aura der unsterblichen Autorität, Kantorowicz' Offenheit für historische Kontingenz verbindet sich mit seiner Sympathie für die Zerstreung und Pluralisierung der Macht im England des späten Mittelalters. Legendres Kulturtheorie bietet daher, seiner Aneignung von Kantorowicz' Vorarbeit zum Trotz, nicht bloß eine abweichende politische Theorie, sondern ein vollkommen gegensätzliches – an der Fetischisierung der Einheit und Autorität der Macht ausgerichtetes – Verständnis des Politischen. In seiner hobbeseanischen Insistenz, dass nur die Einheit der Autorität und Macht die Gesetzlosigkeit des Naturzustands verhindern kann, reiht sich Legendre in eine Traditionslinie der politischen Philosophie ein, die, wie Bonnie Honig schreibt, weniger auf das Verständnis des Politischen als vielmehr auf ein »displacement of politics in political theory«¹⁰² zielt.

Honig unterscheidet zwischen politischen Theorien, die – im Gefolge von Kant – auf »virtue« (Tugend) ausgerichtet sind, und solchen, die – im Gefolge von Machiavelli – »virtù« (Kraft) als zentralen Wert annehmen: »Whereas virtue theorists assume that their favored institutions fit and express the identities or the formations of subjects, *virtù* theorists argue

100 Kahn, *Political Theology and Fiction in The King's Two Bodies* (Anm. 14), S. 79.

101 Vgl. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (Anm. 8), S. 44: »Das Parlament brachte es fertig, ›Karl Stuart, als König von England zugelassen und hierbei mit beschränkter Macht betraut‹, wegen Hochverrats zu verurteilen und schließlich lediglich den König als natürlichen Leib hinzurichten, ohne dem politischen Körper zu nahe zu treten oder ihn gar zu vernichten – ganz im Gegensatz zu den Vorgängen in Frankreich im Jahre 1793. Die englische Doktrin von den zwei Körpern des Königs hatte große Vorteile.«

102 Bonnie Honig: *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca (NY)/London 1993, S. 2.

that no such fit is possible, that every politics has its remainders, that resistances are engendered by every settlement«. ¹⁰³ Das Verständnis des Politischen als Ausdruck einer kollektiven Identität und gemeinschaftliche Harmonie zielt letztlich darauf, die »disruptions of politics« ¹⁰⁴ – und damit essentielle Dimensionen des Politischen – aus der Politik auszustoßen. Die Sehnsucht nach einer Entfernung des Politischen bildet einen wesentlichen Kern des Hobbeseanismus: Schließlich ist es das wichtigste Versprechen des mächtigen Leviathan, dass unter seiner Gewalt Ruhe und Ordnung herrschen. ¹⁰⁵ In Legendres Kulturtheorie erscheint die Fiktion der »zwei Körper des Königs« als ein Emblem dieser Ordnung des Leviathan, während sie in Kantorowicz' – aus dieser Perspektive exakt gegenläufiger – Interpretation eine Pluralisierung staatlicher Macht bedeutet. In diesem Sinn kann gesagt werden, dass lediglich Kantorowicz' Text als ein Beitrag zu einer Theorie des Politischen gelten kann: Legendres anthropologischer Entwurf eines »monumentalen Subjekts« zielt dagegen wohl eher auf eine Theorie des Unpolitischen.

103 Ebd., S. 3.

104 Ebd., S. 4.

105 Vgl. Marchart, *Die politische Differenz* (Anm. 7), S. 49: »Der Hobbes'sche Vertrag sanktioniert das Ende der Politik, nicht ihren Anfang. Daher ist Hobbes nur einer von einer ganzen Reihe politischer Denker, die letztlich das Moment des Politischen opfern«.