Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.)
Wissen wir, was ein Körper vermag?

KörperKulturen

Ein Großteil der Beiträge des Sammelbandes „Wissen wir, was ein Körper vermag?“ geht aus der gleichnamigen Ringvorlesung (Wintersemester 2012/13) hervor, die in Kooperation zwischen dem FWF-Projekt „Generating Bodies“ TRP12-G21, der Universität Wien (Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Institut für Theater-, Film- und Medienwissenschaft) und dem Tanzquartier Wien stattgefunden hat. Der Rededuktus einiger Beiträge wurde im Sammelband beibehalten.

Arno Böhrer, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.)
unter Mitwirkung von Elisabeth Schäfer

Wissen wir, was ein Körper vermag?

Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie

[transcript]

Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Susanne Valerie (Hg.)
unter Mitwirkung von Elisabeth Schäfer
Wissen wir, was ein Körper vermag?
Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie

Gedruckt mit freundlicher Förderung durch:
Austrian Science Fund (FWF): TRP12-G21
Tanzquartier Wien

Universität Wien: Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft
Universität Wien: Institut für Theater-, Film- und Medienwissenschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2014 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des
Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für
die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Samuel Nyholm, Bremen
Umschlagabbildung: Samuel Nyholm „Untitled (The octopus has nine brains)“, www.sany.dk
Innenlayout, Satz: Esther Hutfless, Elisabeth Schäfer, Richard Ferkl, www.ferkl.at
Lektorat: Arno Böhler, Krassimira Kruschkova, Elisabeth Schäfer
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-8376-2477-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit
chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet:
<http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser
Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

... das Buch ist nicht Bild der Welt, wie uns ein eingewurzelter
Glaube weismachen will. Es „macht Rhizom“ mit der Welt.

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Rhizom 1977, S. 19

Inhalt

PREVIEW

Erin Manning

Do we know what a body can do? #1 | 11

Interview

Brian Massumi

Do we know what a body can do? #2 | 23

Interview

KÖRPERRHIZOME ZWISCHEN RELIGION UND KUNST

Sandra Noeth

Dramaturgien des Adressierens. Fünf Bewegungen | 43

Elisabeth Schäfer

„The Origin of Tears“ – Circumskripte der Körper | 57

Rachid Boutayeb

Duloser Körper | 69

Über die Sexualität im Islam

Fawzi Boubia

Es körpert! Es outet! Es scheint! | 89

Westöstliche Herausforderungen an die Seele, die Innerlichkeit und das Sein

Rolf Elberfeld

Der Körper im japanischen Nō-Theater | 103

KÖRPERRHIZOME ZWISCHEN KUNST UND PHILOSOPHIE

Krassimira Kruschkova

Der blinde Seekrebs | 121

Zum Nicht(s)tun im zeitgenössischen Tanz und in Performance

Peter Hertz-Ohmes

Deleuzian Empiricism and the Potential of Chaotic Choreographies | 137

Susanne Valerie Granzer, Arno Böhler

See What You Hear | 149

Staging Philosophy

KÖRPERRHIZOME ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIE

Marc Rölli

Spinoza gegen Descartes | 163

Oder warum man den Körper nicht ausblenden kann

Laura Cull

Deleuze's bodies, philosophical diseases and the thought of illness | 185

Marcus Steinweg

Tropisches Subjekt | 199

Violetta L. Waibel

Zum Raum wird hier der Leib | 211

Mythos und Wahrheit vom vergessenen Körper des Philosophen

PS:

Arno Böhler

Wissen wir, was ein Körper kann? | 233

Zu den Autor_innen | 253

Abbildungsverzeichnis | 255

PREVIEW

Vielleicht ist es eines der wichtigsten
Merkmale des Rhizoms, viele
Eingänge zu haben ...

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Rhizom 1977, S. 21

Do we know what a body can do? #1

Interview

ARNO BÖHLER AND ERIN MANNING

ARNO BÖHLER: Spinoza's question „Do we know what a body can do?“ became a major research issue in your workshop with Brian Massumi at Tanzquartier Vienna yesterday. Do we know what a body can do?

ERIN MANNING: For me, what a body can do has been a key question for the past decade. My own approach to the question has been to move toward the pre-linguistic and ask how movement activates a body in the midst of a process of becoming. I call this *bodying*. Working through a lexicon of movement in its preacceleration – before displacement as such – I have wanted to explore how movement activates a modality of thought that is of the becoming-body. Such a thinking cannot be directly articulated in language, and yet it is a thinking (or a thinking-feeling) in its own right. A thinking in the moving. What's interesting about this is that it moves thought from a category of organization toward an expression of difference. Thought in the moving is the activation of a differential. It is the making-felt of a changing relationscape. So, I suppose the first answer I could give is that what a body can do is think, in the moving.

I spend a lot of time watching bodies move – in the subway, on the street, in the classroom, in the studio. And I ask myself two questions: what makes us so certain that thinking is not in-the-moving, or in-the-feeling; and what makes us so certain that we can define a body in time and space as a separate and individual entity? These are old cartesian categories, the first putting thought in the mind, out of the body; the second placing the body outside of its relation to the world. Whatever makes it possible for us to think of a body as defined apart from its participation in the world is the same thing that allows us to believe that thought can be contained by language, apart from the movements that generate it. In my account of what a body can do, I therefore begin with an attention to the question of the “in act” of the doing. This emphasizes the microgestures of

becoming that are in the bodying. These microgestures are a thinking-in-the-act, I argue, not in the sense that they resolve into this or that conscious thought, but in the sense that they are replete with intensity and directionality. Bodying does resolve into this or that form, eventually, and repeatedly, but it does not begin there, nor does it remain there. A body is the metastability of those microgestures more than it is a form as such. If we begin there, with the microgesture, it becomes clear that a body is more associated milieu (Simondon) than form. What a body does is ecological: it becomes in relation to a changing environment, and what it *does* in that relation is what it is. A body is a tending, an inflection, an incipient directionality. And this incipency includes a thinking in its own right.

Of course, what a body does always has a place and a time. People often ask how such an account of the body has agency (this question is often allied to the thinking of gender and race). I prefer the notion of “agencement” to agency – the sense of directionality occasioned by movement rather than a subject-based intentionality – but however you define this moment of “making a difference,” there is no question that how it individuates in this time and place, in co-composition – or how it matters, here and now – belongs to what a body can do. A body makes a difference in terms of how this or that vector, this or that inflection, alters the conditions of this or that event. So, that a body is black or white or female or transgender does make a difference. Of course it does! But these are less “states” of an existing body than vectors of a becoming-body that themselves change over time. Identity, like individuation, is emergent. What a body can do is change.

ARNO BÖHLER: So you suggest that bodies envelop a certain field which we and other bodies already share. This means that one cannot separate the question of what a body can do from the milieu in which it dwells in relation with others. During your workshop with Brian you presented a beautiful picture: What happens when there is light coming through a window and it affects you? Being *in touch* with the sun is more than being a subject contemplating an external object. Are we becoming sunlike in such a moment?

ERIN MANNING: Yes, that’s a beautiful way of putting it. As an artist, I have always been very interested in these kinds of threshold effects. Like that moment when you are sitting at a café and you have been in an intense conversation and suddenly you look up and you notice that it got dark, but you cannot say when the light changed. And yet, upon noticing the shift in light you immediately know

that the changing conditions affected how the conversation progressed. Threshold effects make a difference, and yet they are rarely experienced as such.

ARNO BÖHLER: Would this not mean that bodies are worldwide entities? Singularities of a manifold, worldwide field, shared not only with other human bodies but with innumerable non-human bodies as well? Like our liaisons with the sun, for instance? An intimate relationship between our human body and a non-human body? Or the special liaison of plants with the sun?

ERIN MANNING: William James said that the relations are as real as the terms of the relation. That is how he defines radical empiricism. So yes, the relationship of the bodying is worldwide, even otherworldly, in the sense that it invents worlds. A body is a field of relation out of which and through which worldings occur and evolve. We know neither where a world begins nor where a body ends. What is real, what we know, is relations. This is speculative pragmatism: relations are real, here and now, but what they can do is unknowable in advance, must continuously be invented.

What is at stake in the field of relation is how the relation evolves, how it expresses itself, what it becomes, what it can do. The relation can never be properly called human. It may pass through the human or connect to certain human tendencies, but in and of itself it is always more-than-human.

So, the question of the non-human or the more-than-human is of central importance as regards what a body can do. There must be a way to conceive of a bodying that begins and returns to the midst, to the relational field that is more-than-human. A focus on the middling of experience leads us toward a modality of thinking the becoming body in a directly ecological sense in terms of an ecology of practices that *includes* the human but is not limited to the human.

One of the ways in which I have tried to address this directly ecological experience of the world is through what I have called “autistic perception.” I define autistic perception as a direct experience of emergent field effects. When autistics first perceive, they do not tend to see forms as non-autistics do. Instead, they see perception’s very emergence: edges, shadows, colors, shapes. What takes a half second for a neurotypical to perceive as form can take up to five minutes for an autistic. This lag in the taking of form allows autistics to perceptually dwell in the shape-shifting of experience and gives them a lived sense of the malleability of form. This is not completely outside neurotypical experience, simply less often directly experienced – artists hone such perceptual tendencies, and they are not unfamiliar with those who drink or take drugs, or those who expe-

rience extreme states due to shock or love or fear. However we come to autistic perception, what is important, I think, is the accounting of a phase of experience where it is the associated milieu of relation which is at the forefront not only conceptually but perceptually. Were we to honour such a perceptual account of process, I think we might come to see the everyday quite differently. This would then have important effects not only on our experience of the world but on what we do collectively, politically.

To experience the world in its shape-shifting alerts us to the realness of relation and connects to a more-than-human horizon, I think. It allows us to think ecologically, to begin in the middle. And from there, there is an opening to the felt expression of thought-in-the-moving, to language's prelinguistic expressions – what I have elsewhere called prearticulation – to the complex rhythms of what lies between the conscious and the non-conscious at the interstices of the human and the nonhuman, to the more-than-human.

ARNO BÖHLER: So if I've got you right, it is not enough to speak only in the name of the other things, but really to change, or to open up a space in which another form of relationality with other non-human things becomes possible. So, it is not only a matter of language and a matter of morality to take care of other non-human things and give them a voice, but to work on the level of affection, of affect, of being affected, of what you and Brian also called tendencies which show up in relation to others and to change our ways of behavior. Or, as you've expressed it so beautifully, to care for the event.

ERIN MANNING: Yes, I think that there can be a tendency when we talk about the non-human to assume we are talking about the animal or the vegetal, which we are not doing at all. When you speak about the field, what you are taking into account is also the more-than-human of the animal, the more-than-human of the oxygen, the more-than-human of the human. In my recent work I call this *speciation*, as opposed to species. Relational fields rather than categories. Emergent constellations. A constellation meets a constellation rather than the particularity meeting a particularity. If you begin to think in terms of that kind of multiplicity, then, immediately I think, there is that sense of *the care for the event*, because the constellation is already eventful. As Whitehead would say, an event always carries with it concern for its eventness. Self-enjoyment of the event, in the event. This is punctual, of course. A constellation or speciation is emergent here and now, this or that way. Pragmatic, yet speculative.

One way I think about the care for the event in the event is in terms of what I call the *dance of attention*. Not human attention, but *field attention* – the event’s attention to its own development, its own concrescence. There is very little in our everyday lives that facilitates this kind of dance of attention. In the performing world we do sometimes experience this dance of attention. When it is strong, that’s when we leave a performance and say: “Wow, that really worked!” What is felt in such instances is the lived intensity of the event’s capacity to create a field of experience. But in the everyday it seems to me that we need to constantly develop techniques that allow for that dance of attention to be awakened or energized, to be made possible. It is there, it is latently there, I think, all the time. But it can be overcoded by the habitual tendencies of subject-centered intentionality that work continuously to take us out of the field of relation and into the individual, as though the individual could be cordoned out from the event. The techniques to be invented are ones that open the perceptual register beyond intentionality to the thought-in-the-moving of the complex emergent patterns of our daily lives.

ARNO BÖHLER: If we take bodies as world-wide entities, the global field, which they share, becomes one of the most important features of any body. Deleuze even speaks of a transcendental field, the all-one world which *any body* shares with all others by populating it.

ERIN MANNING: I think of this as worlding and it reminds me of the necessity to consider the body always from the perspective of the collective, or the trans-individual. I am thinking of an example here. When we were thinking about the body and what the body can do, I wanted to give an example from disability culture. In disability activism it is often said that disability is not what happens to the body, it is not about the state of the body. Disability is about a culture that does not accommodate for diversity. So, the body is not disabled, the culture is disabled in its incapacity to create accommodations that allow for difference – different kinds of bodying – to exist.

I am thinking about a disability-activist, Harriet McBryde-Johnson, a lawyer. She once was invited by the New York Times to do a spread on her work for “*Not Dead Yet*”, which is an organization that is very much against euthanasia and assisted suicide. At first, when I was reading Harriet McBryde-Johnson as part of my ongoing research into disability politics, it was to better understand why it was that so many disability activists felt so strongly against assisted suicide. Because, from my perspective, it seemed that what a body can do is also choose

to die. What I learned through that reading was that not every body is given the same right to live. A disabled body is often a body seen by the medical establishment as not worthy of life. So a disabled person who has cancer doesn't necessarily get the same kind of care as a non-disabled person. This happens in subtle ways – for instance a doctor might be quicker to speak to the disabled person about palliative care, assuming that their quality of life is already jeopardized by their disability and that the further strain of treatment may not be worthwhile. This example, which comes up very often in disability activist blogs (see, for instance, *Bad Cripple*), emphasizes the way disability is taken as an individual rather than as a collective, cultural problem, an ecology of practices. To turn this around it is necessary to keep asking not how this or that body performs but how this particular field of relation opens itself to the complexity of bodying. In the case of disability, too often an individual normative standard is imposed that presumes abled-bodiness as the very definition of a body, ignoring the complexity of evolution within all bodyings.

Lately I've been trying to understand accommodation within this context of transindividual bodying. Within disability politics, there tends to be an understanding that it is the lack of accommodation that creates the disability. This is no doubt true and needs to change: there needs to be a general understanding that making our worlds accessible to difference is to enrich them. But I want to push the term even further beyond the able-bodied/disabled divide, always keeping in mind that the person is not the one with the disability but that it is rather the lack of accommodation in the everyday environment that creates the rift between the able and the disabled, thus creating a culture of disability. Everywhere I turn within the complex work that unfolds within disability activism, I find complex reformulations of what it might mean to be accommodated. On the surface, the concerns can be very pragmatic: why is it that the tables that "accommodate" wheelchairs in a restaurant tend to be in the worst possible places (beside the bathroom, out of sight), why is it that "accommodating" entrances are in the back of hotels or in the bowels of buildings rather than out there in the open? Why isn't every entrance designed to accommodate difference, and why is it that there is a sense, still very strong within architecture (and within so many of our practices) that accommodation is a nasty afterthought? It seems to me that the question also goes deeper, touching on what is imaginable (thinkable, perceivable) within the field of experience – I wonder here, for instance, about the way in which thresholds between rooms become very apparent if you're in a wheelchair, or if you're blind, but otherwise may not "appear" in experience, or the way air moves sound in a room where the windows are open as opposed to

where the windows are closed. I wonder whether there might be a way to take back the term “accommodation” to speak about all becoming-bodies, human and more-than-human, thereby opening up the question beyond the issue of the able and the disabled. Is there any event that does not require accommodation? Are we willing to think of what a body can do in a way that takes seriously how the event accommodates its shifting ecologies?

What would it mean to become aware, for instance, of how a lack of accommodation impedes the dance of attention of an event from being felt? What might it mean to make accommodation, seen as a collective engagement that tends fields of relation, a central concern of the everyday, in all instances, at all times, including accommodation in the strictest physical, architectural sense, but also accommodation to neurodiverse forms of perception and attention? Lack of accommodation has to do with the real lack of imagination as well as an ignorance of the complexity of differentials at the heart of speciations.

Accommodation understood this way is not an individual concern. It is a care for the event in its modulation. How the event accommodates is not separate from what a body can do.

Some people might say that this sounds utopian. I don’t actually think that we are talking about something utopian. The seeds for this are everywhere present. This already happens in pockets of existence, it happens in the corners. Sometimes quite obviously. Sometimes much less so. The trick is, I think, to make those corners matter.

ARNO BÖHLER: You founded a SenseLab to make *the care of the event* matter? What kind of territory, what kind of accommodation, what kind of hospitality, of care, *cura, curie and courting takes place there?*

ERIN MANNING: You touched on the core concept of the SenseLab, which is hospitality. But it isn’t an inter-subjective hospitality, as you pointed out. It is an *event-based hospitality*. To make a thought-experiment, an action-experiment like the SenseLab, the event has to be hospitable to learning, to thinking, and to the collaborative gesture that feeds both.

Ten years into it, what I can say is that the event-based hospitality at the heart of our collective practice has made it possible for us to engender a culture of affirmation. I hadn’t really seen it this way until I heard a SenseLabber explain to someone else that what we do at the SenseLab is say YES! I loved this description and wondered how this practice of saying yes has fed our modes of collaboration, allowing us to develop ways of collective decision-making that are not based in a

kind of Habermasian consensual politics. Thinking it through, it became clear to me that creating an affirmative practice doesn't mean simply saying "yes, I follow you through every aspect of this idea." It means "yes, we'll try this and collectively hone the effects." The question thus moves beyond how this or that is a "good" idea to what the idea can do in relation to the event with which it co-composes and the selection of what works itself becomes emergent – it emerges from the event ecology. This means that there is very little sense of who "owns" the idea. The idea becomes a proposition in the Whiteheadian sense: it does something, and that something has effects. If what it does invigorates, intensifies, becomes hospitable to the other event-based inflexions and tendencies, the idea takes hold. If not, that given idea simply tends not to be developed then and there. But ideas do get re-taken up later, suddenly re-emerging in new contexts, often brought forward by different people than those who might originally have offered them up. What I like about this approach – an approach that emerged organically over time – is that it is the event-potential of the idea that gets taken up rather than the individual's stake in it.

This allows for forms of collaboration that emerge at the level of the incipency of thought – often we can't remember whose idea it was in the first place. This affirmative stance allows us, I think, to be sensitive to the demands of the event in its unfolding while also collectively orienting it. This is complex because we are so accustomed to working with the competing tendency wherein we separate the individual subject out of the event, assuming an individual intentionality. At the SenseLab we've been able to sidestep this tendency for the most part by using the event as a training ground for the invention of techniques coming out of a collective experimentation with the idea as affirmative proposition. Our process is mould an idea into a technique that can affect the conditions of the event, altering how the event comes to expression, affecting its dance of attention. Techniques we develop usually center on the event's thresholds – the moving across registers of the event: the shift from small groups to large groups, shifts in location, shifts in speed or intensity. For instance, we set up modes of introduction and contact that seek to intensify existing shifts in register, and then we participate in these shifts to see whether the conditions we are co-creating, with the event, make a difference in how the event unfolds and what it facilitates. It is a kind of structured improvisation that builds on an acute

form of listening to the unfolding of a process in real time.¹ Having established what we call enabling constraints, having prepared the threshold, having created the conditions for a coming-together in the mode of affirmation, we then explore how the event facilitates the creation of what Guattari called “a group subject,” an ecological subjectivity in-formed by the event. There are many failures, of course, which we also take to be enabling constraints toward the future creation of techniques. Usually a failure is experienced by a resubjectifying on the figure of the individual. The problem with that is that it reestablishes the status quo, foregrounding the individual as the center of performativity rather than making the event the site of care and hospitality.

Over the years, as we have honed our practice, we have moved beyond asking how events are created (what makes an event an event) to asking what an event needs to be able to do? An event-based practice needs to reinvent itself continuously, and it needs to resist becoming institutionalized. It needs to have necessity, in the Nietzschean sense. It needs to create its own value, its own modes of evaluation. Regularly we ask ourselves whether the SenseLab still creates modes of inquiry that are productive of effects that surprise us and move us toward modes of existence that are qualitatively different from ones we have become accustomed to. Does it still produce thought? Is it still capable of making felt the thinking-in-the-moving I discussed earlier? So far, I think it is, and I believe this is largely due to the fact that we’ve never had a concept of membership. To be part of the SenseLab is simply to want to participate. The more you’re involved, the more you affect our practices, but there is no ideal amount of involvement and no ideal time to get involved. Everything makes a difference.

ARNO BÖHLER: Very beautiful, very beautiful! What you said is also important for Susanne and me. Susanne started out from the arts and is highly interested in philosophy, I started out from philosophy and I am highly interested in the arts. For us it has always been important to do both, philosophy AND art, or what we call *Philosophy On Stage*, a mode of arts-based philosophy. Something we are hungry for and think that it is necessary.

Today traditional academic philosophers have a lot of problems with bringing the arts together with philosophy. They think that “mixing” the arts with

1 Brian Massumi and I discuss this in more detail in our chapter “Propositions for Thought in the Act” in our forthcoming book *Thought in the Act: Passages in the Ecology of Experience* (Minnesota University Press).

philosophy makes philosophy unserious. So would you – this is my last question – say something about your experience of bringing exactly art and philosophy together.

ERIN MANNING: Through the SenseLab, I've found a community of people who think at the interstices of thought-in-the-making (like you and Susanne, like Brian and so many others) and I've found that it is possible, through a trans-disciplinary perspective, to reinvent what it means to create in the interval of making and thinking. This has made it easier not only to overcome the closed-mindedness of disciplinary boundaries but also to develop techniques that assist me in both becoming more rigorous as a philosopher and to have a more sustained practice as an artist. It's taken time because the practices are not necessarily complementary, at least not in the way they make or take time in my own experience of them. What I mean by that is that I can't easily move from writing to artmaking, or vice-versa, because their ways of making and taking time are so different. I need to create holes of time that can be populated by each practice – holes that can capture the failures in the thinking and the making that are at the heart of creating new ways of approaching each medium. So a busy back-and-forth produces only frustration. Over the years the best approach I have found is to work in chunks, spending a period of 2-3 months reading and writing, and then changing gears completely and spending time in the studio. I rarely understand the link between the two practices while I am in the making and I don't try to impose one.

One technique I am using at the moment to try to make a bridge between practices is to allow projects to develop without necessarily deciding what form they will eventually take. This involves allowing the project to investigate its own ways of generating itself before deciding how it comes to expression. In the past months, this has led me to work mostly in the studio, developing the conditions for participatory textile work, but lately it has moved me back to my desk to explore the concept of the minor gesture, a concept I am working on to define in relation to what I am thinking as the "artful" within the participatory. This is rare for me – to find a passage between writing and art where the writing actually feeds the artmaking and vice versa.

In the end, though, each practice has to be able to do its own work: the philosophy and the art have to stand on their own. And so the rigor of each practice has to be honed, and this is of course difficult with the time constraints we all have. But the SenseLab functions as a good conduit, as does the teaching I do,

which both involve close philosophical readings paired with work in the artist studio.

Perhaps one of the most concrete ways art and philosophy come together in my practice is around the question of value. Brian and I recently did a TEDx talk called “For a Pragmatics of the Useless”, where we were trying to create a vocabulary for a valuing of experience that is not allied to either capitalist market-value or prestige-value. Philosophy and art both sit on the side of prestige-value more than on the side of market-value. But the prestige-value obviously has market effects. Some philosophers and artists have chosen a kind of non-doing as a way of responding to the prestige-value of art and philosophy. The problem with that is that it simplifies the act, reducing it to a dichotomy. I would rather operate within a Spinozist frame, where there is an emphasis on rest in movement and movement in rest. I think that there is a lot of doing in the non-doing and a lot of non-doing in the doing. We need to keep that complexity there, focusing perhaps more on the subtleties of the in-act of autistic perception, an in-act that cannot be reduced so easily to form and category. So, instead of going that way, we proposed the reinvigoration of the concept of *uselessness*, emphasizing a kind of doing, an in-act, where value is not pre-inscribed but created.

I hope that both the philosophy and the art I do are useless in this sense. I think if more and more of us are actively-activistly thinking about the useless in a kind of speculatively pragmatic sense, there is a hope that we can redefine value outside of a capitalist mandate. In so doing, perhaps we’ll even be able to come back to the original idea of philosophy, which had nothing to do with a discipline. Philosophy was what you did in relation to other practices, it was what emerged from practices that remained other, such as art, mathematics, physics, rather than being a field that needed to separate itself out. What if we took philosophy and art not as disciplines but as forms of thinking in the making, and making in the thinking? What if the thinking-doing were conceived as a value in itself, independent of what form it takes?

ARNO BÖHLER: Thank you!

ERIN MANNING: Thank you! It was a real pleasure.

Do we know what a body can do? #2

Interview

ARNO BÖHLER AND BRIAN MASSUMI

ARNO BÖHLER: What is the particular relevance of Spinoza's question „Do we know what a body can do?“ for your philosophical work and the artwork you accomplish in your SenseLab?

BRIAN MASSUMI: This question is of great interest to me. I approach it from the point of view of process philosophy, which is centrally concerned with creativity, with where it is found in the world and how it expresses itself.

The short answer to the question “Do you know what a body can do?” is simply: “No!” There are powers of improvisation, powers of invention in a body that we have only begun to plumb. There are bodily capacities that do not require the presence of a brain, or in animals with a brain that function independently of conscious calculation. These include capacities that we would have to categorize as capacities to think. I have been writing recently about animality and instinct.¹ I have been particularly taken with the insistence of certain scientists and theoreticians that there is improvisation and even problem-solving in animals without brains.

Darwin himself is one of the famous cases. He spent many years observing earthworms in his back garden. He talks about the improvisational prowess of earthworms in relation to how they perform basic functions, like the necessity to close the holes of their burrows to keep invaders or moisture out. He says that there is a general scheme to their actions, but that each earthworm, in spite of being brainless, is capable of improvising new solutions that take the contingencies of each situation into account. In other words, they *invent* variations on the

1 Brian Massumi: What Animals Teach Us About Politics, forthcoming 2014, Duke University Press.

theme. He says explicitly that this attests to a kind of mental power or degree of mentality in worms. This for me is one of the interesting aspects of the question of what a body can do: “Can a body think?” If you define mentality as Whitehead does – as the capacity to exceed what is given and to bring forth a novelty – then an improvisational variation playing on an instinctive activity, even in an animal without a brain, shows a certain degree or mode of mentality. This conception of mentality breaks down the Cartesian distinction between the mental and the physical, but without simply collapsing them into each other. It forces you to rethink how you define the physical and the mental, how you parse them out.

For Whitehead, the physical dimension of the body corresponds to actions performed in conformity to the past, continuing along the same lines as it, following the same scheme. Thus the physical is a principle of conformity to already-emerged form. What characterizes mentality is the capacity to go beyond that givenness to improvise new forms. Note that I said “mentality”, not “the mind”. Here, mentality is a mode of activity, and it functions not in opposition to the physical but with it and through it, by prolonging and renewing it.

Every instinctive action performed by animals – and what action could be said not to have an instinctive basis? – has to have both of these elements, the mental and the physical. It has to work them together, otherwise the animal’s actions will be completely maladaptive. If an instinct were incapable of creating variations on its own theme, of inventing new flourishes, new forms for its own operation, then it could do little more than respond to the environment in a stereotyped way. This would be fine if the environment did not change. But the environment is always changing. So the animal’s instinctive activity has to wrap itself around changes in the environment. It has to change apace with the changes. That could be defined as a first degree of creative mentality, occurring at the level of a body as a pre-reflexive operation, prior to and independent of self-reflective consciousness.

ARNO BÖHLER: Nietzsche presented so many animals in his *Zarathustra*, probably to demonstrate the fact that there exists a pre-reflexive form of *life* even in our human, all too human mentality? Not as something external to human beings, but as a pre-human form of life *within* human beings that shows almost super-human capacities sometimes?

BRIAN MASSUMI: Nietzsche saw the “super-human” as the re-assumption by the human of the animality of the human. So yes, he is very much thinking in the way you are suggesting.

When I was talking about instincts I was talking about something called the “supernormal stimulus”, which I prefer to call “*supernormal tendency*”. It came out of early studies of instinct in ethology by Niko Tinbergen. An instinct was thought to be an automatic, machine-like triggering of a stereotyped sequence of actions by a particular stimulus. Tinbergen wanted to know exactly what the stimulus was for particular instinctive behaviors. He tried to isolate the perceptual factors that served as the trigger. He was assuming that there would be a fixed form or Gestalt configuration that could be isolated as the stimulus. To his own surprise, he found that it was impossible to isolate a perceptual form that played that role. What he found was that there was response to relations – to a set of linked factors that couldn’t be isolated out and wasn’t limited a priori to any particular perceptual qualities.

He concluded that the stimulus was irreducibly *relational* and that these relational stimuli did not work according to any principle of resemblance. He was led to that conclusion by trying to make decoys that resembled the forms that the animals normally encountered in nature, then varying the characteristics of the decoys to see what factors were necessary to prompt a response. He found that there were no elements that could not vary and that the most “natural” forms actually prompted less “passionate” results from the animals. Tinbergen himself speaks in terms of the passionateness of the responses. The most passionate responses were to deformations affecting more than one perceptual factor at the same time – in other words to changes in the *relational field* of experience. Not all relational-field deformations were equally impassioning. The ones the animals reacted most strongly to were ones that *intensified* the perceptual qualities of the field – for example by heightening contrast. Even after figuring that out, Tinbergen still couldn’t predict the response. It was being improvised. It was in some way spontaneous. Tinbergen did not really know what to do with that, because it didn’t fit his theoretical framework. He just threw up his hands and said, it’s forever a mystery. But we can draw the conclusion that there is a *tendency toward deformation* that runs in the direction of increased experiential intensity. This tendency is inherent to instinct itself, so that it is in the nature of instinct to create variations on its own operation, from a spontaneity of experience. Instinct is creative by nature.

What Tinbergen found, even though he didn’t want to acknowledge it, was that at the heart of instinct there is a *force of invention*. This means that creativity is innate. It is in our nature. You could even say that we are most in touch with our animality, with what is most singular in animal life, when we surpass the given in a creative way. This fundamentally calls into question the tendency of

theorists to define animal life in terms of adaptation, as neo-Darwinians do. In fact, it calls all normative thinking into question, suggesting a need to think much more about the *supernormal* – about what creatively exceeds the typical and refuses to be limited by resemblance to past forms.

As I mentioned earlier, Whitehead defines the conformity or conformation between past events and present events as the physical pole of nature. You have to think in terms of the co-functioning, or co-operation, of two tendencies. On the one hand, you have a tendency of the present to extend into the future in conformity with what happened in the past. This is a tendency toward homeostasis, toward a discharge of intensity or a return to equilibrium. On the other hand, you have an equally strong tendency toward the *supernormal*, toward intensive deformation exceeding the givenness of instinctive schemes and their adaptation to the environment – toward the invention of forms. This is the aspect of activity that Whitehead defines as mental.

The important point for me is that you cannot think the two tendencies separately. It is not an alternative. The mental and the physical are not opposites, they are co-operants. They are two dimensions of the same operation. Two poles of *activity*. Their co-operation is eventful. It comes in episodes.

It makes no sense to define mentality or the physical outside of events. They have to be thought of as contrasting dimensions or modes of activity that *co-occur within every event*. If you look at it that way, it's no longer a question of *the mind* or *the subject*. You can't contain the activity of mentality in a noun. Nor can you talk about the body as a substantial thing. You can't reduce it to substance. You are talking about a mental pole and a physical pole; a mental dimension and a physical dimension; a tendency towards abstraction or extraction from the given, and a tendency towards the stability to be had by prolonging forms of givenness. When you get rid of the substantives, what you are left with are adverbs – *qualities* of events.

When you ask the question: "Isn't life the answer?", the answer is: "Yes." But you have to make it an adverb: lively. It's about *liveliness* or *liveness*. There is no life substance. Life is not a thing. Life is the way in which the mental and physical poles of events come together – differently every time, always under singular circumstances, moving in the general direction of the accumulation in the world of differences, of improvised novelty. Whitehead says that life is in the intervals between things – in the way things relate, in the way they come together in events under the dominant tendency toward the generation of new forms, or *ontogenesis*.

The tendency toward ontogenesis cannot operate without the contrasting tendency toward homeostasis. Life can't always live at the limit. It cannot continue to survive if it is always pushing to the limit of intensity, creating new forms. It needs a degree of stability, oases of rest. It cannot be chaotically far-from-equilibrium at all times. It has to find its footing, to brace itself for new becomings. This means that life is the *movement between* the mental and physical poles, *between* conformation and supernormal excess, *between* one event and another, *between* all of the various factors in play. Life lives in the gaps. Still, what I just called the *supernormal tendency*, corresponding to the mental pole, is the dominant tendency. Life is biased in its direction – otherwise it would not be so changeable. We wouldn't have the exuberant proliferation of forms that we see in nature and in culture.

ARNO BÖHLER: In the workshop you uttered the claim that contemporary philosophers have to construct a *relational form of logic* to think this “liveliness” and thereby deconstruct the classical binary form of logic?

BRIAN MASSUMI: To stay for a moment with the question of life, I would say that a life is not an in-itself, it's an *outdoing-itself*. In other words, it follows a tendency to exceed already-realized potential in an actualization of new potential. That process, as you said, is relational. In order to think relation as primary, we need a different kind of logic, because the traditional logic is one of separation. Traditionally, the basic logical gesture is to separate X from not-X, and then define the common characteristics justifying the inclusion of a given case in the set of X's. It starts with exclusion and ends in sameness. That doesn't get you to a process of outdoing-itself. It gets you to a stable structure of thought that cannot move. If you try to undo that logic, you have to accept that you cannot operate with the principle of the excluded middle – X or not-X. But you also have to go beyond deconstructing that exclusionary logic. You have to go on to affirm a more encompassing logic that is able to deal with what I call *mutual inclusion*. When you get to that territory, you find that it's mined with paradoxes that you cannot avoid. You have to figure out how to make them productive. In that logic there are more terms than X and non-X, because of the included middle.

In my talk last night here at Tanzquartier I was talking about *the virtual* as a kind of emergence. I talked about a very simple optical illusion called the Kanizsa triangle, where there are three corners that are black circles, but there is an angle cut out of each, so that together they suggest the corners of a triangle. You see a triangle, even though the lines of the triangle are not actually there.

I was talking about how the disjunctive plurality of discrete elements that are separated from each other with no actual connection between them creates the conditions for an appearance that I call a *pop-out-effect*. This is an emergence-effect. It comes unrefusably, proposing itself to vision. It's an immediate, unrefusable vision of something which is not actually there but which defines what the situation is all about for our perception. It makes the situation be about how we *cannot not* see what isn't actually there – a real, virtual triangle. The triangle is *virtual* in the sense that there are no actual lines connecting the corners. It is virtual, and yet it appears. The triangle, although virtual, is *real*, if by real we mean what has the power to insist on its own presence, which we have to accept regardless: we cannot not see it. The reality of this virtual triangle makes the situation about how the invisible, or more generally the imperceptible, may come to characterize an event. Even though this effect is predictable and repeats, given the condition, there is still a newness to it, because that emergence of the shimmering triangle that we see without seeing it is, in a way, fresh every time. There is something surprising about its insistence on appearing.

Kanizsa Triangle

The point of the talk yesterday was that you cannot separate out the logic of pluralities from the logic of unities, because unities are emergent from pluralities. They supervene as *events of relation* occurring *across* the separation between the givenness of diverse elements. Something happens *between* the circles with the angles cut out. The triangle emerges to fill the *distance* between them. It appears as an expression of their separation, as well as an expression of its own virtual reality as the figure we see without actually seeing – as its own unitary, non-decomposable, immediate and unrefuseable pop-out-effect.

I was trying to say that there are two logics happening at the same time. The two always co-occur, but you can attend to one at the expense of the other. For example, you can count the sides of the virtual triangle. But while you're doing that, you are not experiencing the immediacy of the pop-out-effect. You're not attending to the surprise of the emergence of a triangle that you cannot not see even though it isn't there. There is a *mutual implication* – a *co-implication* – of the diverse and the unitary as aspects of the same event. In order to account for the event, you have to use a kind of logic that is about how different aspects co-compose, how they are mutually included in the same event. You miss the event if you put the unitary and the diverse, the emergent and the given, into opposition to another. The pop-out-triangle is the occurrent unity *of* that diversity. It would not be there without that diversity. The diversity conditions the appearance of the triangle, but that emergence is not reducible to them.

This is a very simple example that is in some ways very limited. You might still be tempted to think about it in terms of an opposition between the physical and the mental. For example, you could make a dichotomy between the material conditions – the ink on the page or pixels on the screen – and the subjective effect. But even in this simple example it is more complicated than that, because the conditions of the triangle's emergence extend to other factors enveloped in the sensuous form of the corners: our body's tendency to fill in the gaps, and in particular its arguably innate orientation toward Platonic forms like the triangle. The materiality of the corners would be nothing, for the event of the triangle, without this *non-sensuous* contribution of tendency – which comes to expression in the form of the non-sensuous triangle. The triangle is also non-sensuous because its lines do not correspond to any sense input. What we often like to separate out as physical as opposed to mental or subjective always criss-cross, they always envelop each other – they are always complexly mutually including.

When I was talking about going beyond the logic of the excluded middle toward a logic of mutual inclusion, I was referring to this intertwining: the included middle, the criss-crossing between mentality and physicality that is a requisite factor in the ontogenesis of live effects.

The logic of this mutual inclusion is neither the logic of the disjunctive plurality nor the logic of the dynamic unity that is its virtual expression. It's the logic of their inter-involvement. It has to do with what Bergson calls pure multiplicities, as different from plurality, or diversity in the sense of a set of countable elements. Bergson says that there are phenomena consisting in a continual turn-over of qualitative changes that actively interpenetrate, that include each other in process. You can't separate them out, and you cannot count them, be-

cause there are zones of overlap, zones of indistinction where they are absorbed in each other, and because the turnover is so quick that there is never a moment when you could point to a separate figure as a unity, in the way the Kanizsa triangle stood out as a unitary figure. He says that these qualitative multiplicities of change are *tendencies*, an idea I find extremely useful. He says that tendencies do not relate to each other in the way that objects relate to each other. Objects are rivals. They cannot be in the same place, they mutually exclude each other.

Tendencies, on the other hand, may clash, but even as they clash, they can participate in each other – as in the way we say that love and hate do. Tendencies can interpenetrate, without losing their own character. Each tendency is characterized by a certain mode or rhythm of unfolding. Bergson calls it a “theme”, as in music. His idea is that in the incipience of an experience, at that pre-reflective level, where thinking is just coming about, at a level which cannot be separated from the body, there is an activation of a multiplicity of tendencies in a state of mutual interpenetration. The mutual inclusion is of tendencies activating without yet unfolding. But they are all together in the activation, resonating and interfering with each other, agitating among themselves to come to expression. This is what I call “bare activity”. What ends up occurring is a resolution of this bare-active tension. A dominant tendency might end up expressing itself, or it’s possible that a new tendency will emerge from the agitation. Even when a dominant tendency expresses, it will have been inflected in some way by its birth pains. It is only when the resolution comes that pluralities and unities appear. The tendential multiplicity expresses itself in a co-occurring of countable elements and pop-out unity-effects. So you have a logic that has three levels, or dimensions: tendential multiplicity (qualitatively different modes of activity that you can’t separate out temporally or spatially); plurality (the diversity of discrete, countable elements that are spatialized); and the unity of those elements (a virtual pop-out effect which appears in space but without occupying it, and fills the moment with a timeless figure, in the case of the example I used, a Platonic form).

All three dimensions enter into every event. It is the last aspect, the reality of the virtual that finally characterizes the event that expresses what it will have all been about. It’s the pop-out effect that says, to use the same example again, “this is a triangular event”. When you move to more complicated events, you have to find correspondingly complex ways of talking about the untimeliness of the virtual realities that characterize events. Platonic forms are just the simplest, most limited case. Without going into details now, in my talk last night I introduced a renewed concept of “value” to talk about this.

The logic of mutual inclusion I've been talking about is a logic of qualitative difference, taking *modes of activity* (tendencies) as its object, rather than either objects in the substantialist sense, or subjects in the sense of an agency you could separate out from the event's occurrence. As Nietzsche said, there is no doer separate from the deed. One of the aims of this logic is to take account of the quantitative, of the plurality of countable elements, but as part of a philosophy of qualitative becoming.

ARNO BÖHLER: Which produces a big problem for measuring this kind of events, because you cannot reduce them to the counting-system. It is not simply a problem of numbers.

BRIAN MASSUMI: It's fundamentally unmeasurable, even though there are measurable factors involved that are a necessary dimension of the event. Retrospectively, many of the contributing factors can be measured. But they are measurable only to the extent that they have become inactive, or can be treated as inactive, as traces of the event's passing. Like when I was talking about counting the sides of the triangle as killing the liveness of its event. While you're counting, you're no longer experiencing the aliveness, the surprise of the pop-out effect.

ARNO BÖHLER: So we can only see it afterwards...

BRIAN MASSUMI: Yes. In the event, the countable diversity is already there, but it is there as a potential, because seeing a triangle implies the threeness of the sides. But we don't see it as a lateral threeness – we see it as the oneness of the triangle that takes the three sides up into its own unity. The diversity is enveloped in the unity of the emergent effect. That effect is not measurable as such. It is the *singularity* of the qualitative character of the event, more than it is a oneness of a triangle. What I mean is that the "unity" of the triangle is different from the "one" of counting. It's not a one after which a two will come. It's a one that finalizes everything that has entered into the event. That oneness that is the unity of that triangle has enveloped the plurality of the visible corners, as well as the multiplicity of the non-sensuous factors that enter in on the level of bare activity, in its own popping up.

So, in the end the unity of the triangle is *supernumerary*. It is beyond the logical measure of the event, because that triangle shouldn't actually be there – and actually isn't. It's extra, surplus. It's a surplus-value. The qualitative character of the event is what gives its lived value, but it's a *surplus-value*. On the side of bare

activity, the potentials mutually included as tendencies are also supernumerary, in the sense that you cannot divide them from each other and come up with a count, because in addition to each tendency there are the zones of indistinction between tendencies corresponding to their inter-involvement with each other, and there are also the transitions between tendencies turning over in agitation, not to mention any new tendencies that might be brewing in all that complexity. Count them as you wish, but there will always be more – a surplus or remainder. At either end, in the incipience of event and in its final characterization, there is a more-than – what Deleuze calls *extra-being*. This gives a pronounced asymmetry to the world that keeps it lively. It keeps it off-balance. The balance-sheet of becoming is always off kilter. The final tally is an always open question. Because of this, the world is always capable of surprising.

ARNO BÖHLER: If we enter a room in a certain situation, a pre-reflexive force of life is forcing us already to configure the room in a certain way, long before we have started to think in a self-reflexive manner. Could you say something about this force?

BRIAN MASSUMI: Last night I repeated what Bergson said about walking into a room for a lecture. That's a genre of activity he was very familiar with, of course. He knew the parameters, implicitly, without having to reflect on them. They were so thoroughly engrained in him as to operate pre-reflexively. Still, every time he opened the door to walk in to give a lecture, he was surprised. There was something different about the situation. Each time it had a singular feel about it, due to the mix of people, how they self-presented, the moods they happened to be in, maybe something about the time of day, or even the weather. Each time, he walked into a relational milieu that had its own unique complexion, even though the kind of event that was about to take place was so well known to him. Crossing the threshold of any event, you move into a relational field that presents a certain newness, no matter how hackneyed the occasion. Almost all events do belong to a genre. It is of the nature of events to come in series. To the extent to which the event belongs to a series, it carries certain generic presuppositions that are immediately in play. They are like default settings that activate as we cross the threshold. But the event can never be reduced to its conformity to those default settings. Looked at from another perspective, the presuppositions in play are a necessary enablement for the difference in what happens – just as the structure of musical genres are a necessary enablement for improvisation.

The variation on what happens can go so far as to make the genre itself cross a threshold, in which case a new genre might emerge, as was the case with jazz. When the variation stays within the perceived bounds of its received genre, it still enlivens. It gives the genre the power to remain compelling, even after so many repetitions, and to continue producing variations on itself as it continues its seriation.

The point about the newness and variation of even the most pre-formatted events is important because it relates the concept of presupposition – the notion that there are pre-reflexive default settings informing our activity that are activated at the threshold to events – to the multiplicities of potential I was just talking about in terms of tendency. The theory of presupposition that I find most useful comes from the pragmatic linguist Oswald Ducrot. He describes the presuppositional fields of language as the active involvement of nonverbal forces in the speech-act. He gives a very simple example, of entering a field. You go in, without realizing that it's occupied. Suddenly you find yourself face-to-face with a bull, staring at you from across the paddock. Ducrot says that the dawning realization upon crossing the threshold of the situation catalyzes a field of potential. Before you have had time to think you have already sized up the mood of the bull. Without actually going through the steps of a calculation, you have already assessed how far you are from the gate. You have noticed, not quite consciously, whether there is mud and whether the ground is slippery. You have hypothesized which direction the bull might come at you from, where you might run in response. A whole field of potential composed of lines of potential action, and their enabling or disabling conditions, breaks into your life. It all happens in an instant, in an interval smaller than the smallest interval of conscious reflection. Retrospectively, you might describe the event in a way that implies that you arrived at an awareness of the characteristics of the situation by inductive observation, or that you deduced which course of action would be best. But you didn't actually perform these logical operations, with their separate steps. It all happened so quickly that there wasn't time for a logical operation. It all came at once, not as deduction, nor as an induction, but as what C.S. Peirce calls an "*abduction*": a realization that comes flush with perception's dawning. This is not a logical operation but a life operation. It is lived as dimension of the live event. It was not you standing back and thinking *about* the event. It was *the event thinking itself through you*.

So, every time you cross a threshold you make your way through life, you are moving into one presuppositional field after another. Each is actually a co-involvement or co-implication of a set of potential qualitative changes – poten-

tial moves that alter the terrain of life. When you transition from one situation to another, what you move into is a mutual inclusion of alternate potentialities presenting themselves integrally, as a singular relational milieu. This happens before you know it – or as you know it, abductively. *Active participation precedes conscious perception*. It is you who are inducted into the situation, almost in the military sense, before you reflectively perform any inductions about it. You are drafted into the situation and are already to some extent constrained by the lay of the participatory land in which you find yourself. You are constrained in the sense that the active potentials enveloped in the relational milieu are conditioned by the situation. But there are always degrees of freedom – precisely because what presents itself is a landscape of alternative potentials and not a fait accompli. It's not over until it's over. There are any number of things that could happen, by your own actions, or the bull's, or by chance, that might modulate the field's complexion of potential, altering its presuppositions on the fly. Even a slight gesture, a most nuanced movement on your part, could change the posture of the bull towards you. You could do a number of things, but you don't have the time to step aside and consider the situation. You *act* the decision. Your enacting acts *as* a decision.

Even when a movement of yours modulates the field of potential, it is still the event that is thinking through you. You are acting in and on that thinking through. Decision is always a collaborative undertaking, between you and situational factors – including nonhuman ones like bulls and mud. The decision involves both poles, the mental and the physical, defined as we were talking about earlier. And by those definitions the mentality and physicality involved do not parse out along the traditional lines. All the mentality is not in you. If mentality is the mode of activity whereby what eventuates surpasses the given, then the potentials in *your encounter* with the field are “mental”. The bull and the mud and the gate of the fence participate in the mentality of the situation as much as your subjective states do. William James succinctly expresses this distributive nature of mentality when he poses the question of consciousness by asking not “what does it mean for me to be conscious *of* a pen?” but rather: “what is it to be conscious *in* a pen?” He was referring to his writing instrument, but in relation to this example it works just as well with the other English definition of a pen.

ARNO BÖHLER: Yesterday you ended your talk on the virtual with a high valuation of care as a virtue. Even the extra-being of virtue is not coming from outside a concrete situation, but rather immanently, from within its own virtual potential?

BRIAN MASSUMI: In my talk last night I tried to develop Whitehead's idea that care or concern is a quality of the event and can't be reduced to the interiority of a subject. If that is the case, then you would have to be able to find some modality or degree of concern in every event – even the event of the appearance of a triangle that isn't actually there. The three circles with angles cut out that the triangle takes for its corners are discrete elements. In themselves they are a simple disjunct plurality of separate things. They don't concern each other. They don't relate to each other, other than by resemblance – which is something we as perceiving subjects add to their separateness, in an operation of judgment that comes from outside their plane. However, in the event, we are on the same plane – the plane of the event. We are absorbed in the appearance of the triangle, unitarily popping out from their diversity. When the triangle emerges in all immediacy, it brings to expression a relation that what are now its corners do not have in themselves, in their simple diversity. It is only as they come out of themselves into the appearance of the virtual triangle that they come to relate. This is not a function of their resemblance to each other, but of their *distance* from each other – the differential between them. The triangle seizes upon the differential, or “prehends” it, to use Whitehead's vocabulary. It is this emergent prehension that makes them concern each other. They concern each other *in the event of the triangle's appearance*. The virtual triangle is the form in which their concern for each other actually appears. You could say that this is a certain mode or degree of *care*. And you could generalize that. Wherever there occurs a holding together of elements as they are taken up in the production of an effect that exceeds their simple plurality, there is an emergent relation that makes the separate elements immediately concern each other. This applies to any event, everywhere in the world, on any level of matter or of thought – and everywhere between. Care or concern is always a factor in the genesis of events, *even aside from the issue of human perception* – even in material events in the absence of a human perceiver. An atom “prehends” the subatomic particles composing it. Its unitary form is the form of expression of their eventfully concerning each other. Whitehead goes so far as to say that concern is an “ultimate factor” of the world. It is not a content of human subjectivity.

ARNO BÖHLER: That sounds very Heideggerian!

BRIAN MASSUMI: Perhaps ... but I am not sure if Heidegger would take it as far into the nonhuman world and away from language as Whitehead would. In any case, going back to the recognizably human level, *care* is the way in which relational

unities eventfully emerge that *recursively* give the diversity of contributing elements a concern for each other that they don't have in themselves – as well as obliging us to have a concern for that event – an obligation which comes to us through the concern of the contributing elements for each other. If the concern preexists, you are in a completely different ethical and political domain. You are in the domain of already constituted beings with established needs and preferences – the instrumental domain of interest and conscious calculation. Or, you're in the realm of a priori moral imperatives. In either case, the concern is something you project subjectively onto the event. It's not something that *occurs to you* – both in the sense of absorbing you in an event and in the sense of an emergent realization. Whitehead's concept of concern is not subjective. It is on the terrain of ontogenesis, of the becoming that comes of the co-operation of mentality and physicality, as coincident poles of the event that cut across the subject-object divide, as I was saying before when I was talking about the distributed nature of mentality.

Now, instead of corners of a triangle, let's take the example of a group of people in a room at a political discussion. If you consider each person individually, you're in the domain of interest. Each person brings to the discussion their own already arrived-at positions and priorities, and they represent those interests in the discussion. But that is not all they bring. They also bring their tendencies and desires – in a word, their potential to become. The potential of individuals to become does not necessarily coincide with their interests as already-constituted individuals. It does not necessary coincide with their personal interests, as narrowly defined according to prevailing criteria of rationality or utility. Through the encounter with the group something else might occur to them. Who they are as individuals might be modulated by emergent field potentials – angles of approach to the problem they would never have thought of individually, paths of action that hadn't presented themselves before. To the extent that these novelties appear as a function of the group dynamic, the individuals involved are coming out of themselves. They are coming out of their simple diversity as individuals, and coming into concern for each other, in an emergence that takes them all up together. Just as the triangle emerged from the *differential* between the diversity of what became its corners, this political coming-into-concern of separate individuals emerges from the differential between their respective tendencies and desires.

So, on the human level, of politics and ethics, care has to do with the co-composition of potentials toward the emergence of an extra-being of the individuals involved—a *more-than-individual* expression of their coming-together to shape a

relational milieu that belongs to them collectively. The “more-than-individual” is a term of Gilbert Simondon. He calls the fields of potential we have been talking about *transindividual*. From this perspective, politics is about the trans-individual modulation of fields of relation rather than the representation of a subjective point of view or personal interests – or even group interests. Interest is just the wrong concept. It begins with what separates, and doesn’t give the tools to get beyond that division. It’s a concept that is divisive by nature, and we see the political consequences of that every day.

The concept of interest is predicated on a certain notion of value that reduces it to instrumental ends. Now we’re ready to return to the question of value. The approach I’ve been describing suggests another concept of value. You can call a *value* anything that characterizes a situation – anything that sums up the singular character of the event in which the constituent differentials, tensions, and tendency of the situation culminate. The virtual triangle that is seen without actually being seen is a *perceptual value* summing up that episode of vision. In more complex situations, such as interactions between people in the political context, the value is the singular quality of *aliveness*, the mode of vitality expressing itself in that encounter. That mode of vitality has value, or is a value, because it sums up a coming-together of tendencies in an emergent figure. The process of that coming-together toward that emergence will add itself to the world as another available tendency. Once a value, always a value, in potential. A value is not just reflective of the character of an event. It becomes a key factor in the generation of events that express potential, and forward it on to subsequent events. A value, once emerged, remains as an *attractor* for other events to come. It is that forward-pulling attractive *force* toward the recurrence of a mode of coming-together-for-expression that defines an existential value.

An existential value is a *surplus-value of life*, in the sense that it carries a force of extra-being, of becoming. A surplus-value of life is always collective, but not in a sense of a simple aggregation of individuals as countable elements of a set. It is collective in that truly transindividual sense in which things come into supernumerary relation with each other through the potentials they activate, and surpass themselves in a joint movement constituting the dynamic unity of their differential. The collective is not just an aggregate of individuals. It is a co-individuation. For that reason, Simondon always uses the term *collective individuation*.

ARNO BÖHLER: You seem to rethink the political from a perspective of highlighting the sharing of potentials of divergent fields, actualized in events. That means we have to give up on the concept of self-centered points and replace them by the concept of transindividual fields of relations?

BRIAN MASSUMI: Yes. We participate jointly in life. We don't have to give up on care for the self, however – only the *self-centeredness*. We have to embed care for the self in relational becomings – for the existential empowerment of the self and the other. A collective individuation is a correlated becoming through which individuals receive a boost of extra-being from their participation in an event that surpasses them as individuals. For that, the concept of affect is much more fundamental than the concept of interest. The differentials, tensions, and tendencies that go into making a collective individuation are capacities to affect and to be affected which co-compose to form complex fields of reciprocal capacitation. Thinking affectively means thinking in terms of *ecologies of potential* and the events that express and vary them.

This changes the meaning of the word *care*. What you're really caring for is not your separate self or other individuals. You are caring for both through a *care for the event*, in the way that Erin Manning talks about it in her work. Care for the event is care for the relational field as such – care for what can come of the events brewing in the field in terms of what I talked about earlier as a *super-normal intensification* culminating in the creation of a *qualitative surplus-value of life* for all involved. Surplus-value of life is not given and it is not found. It is created. This creative aspect gives an *aesthetic dimension* to the political thinking of the care for the event. It also implies that there are techniques for modulating fields of relation – *techniques of relation* that have to be thought and practiced differently from techniques of individual expression, or group techniques of the kind we normally refer to when we think of the political, such as debate and negotiation. The dominant techniques for political expression and negotiation of interests are techniques of interaction. Interaction is very different from relation. It is inter-individual, as opposed to transindividual, and communciational as opposed to ontogenetic. We need to hone our techniques of relation and create cultures at the intersection of politics and aesthetics that foster them.

This has consequences for how we think about freedom. It is through relation that we derive greater potential, intensify our powers of existence. Freedom is never individual. It is by nature relational.

ARNO BÖHLER: So we are back with Spinoza and the creation of the body, which is some-body that affects and can be affected.

BRIAN MASSUMI: Exactly.

ARNO BÖHLER: Thank you very much, Brian.

KÖRPERRHIZOME

ZWISCHEN RELIGION UND KUNST

Wir ahnen schon, dass wir niemanden überzeugen werden,
wenn wir nicht wenigstens annäherungsweise bestimmte
Merkmale des Rhizoms aufzählen. 1. und 2. – Prinzip
der Konnexion und der Heterogenität.

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Rhizom 1977, S. 11

Dramaturgien des Adressierens. Fünf Bewegungen

SANDRA NOETH

Erste Bewegung: Adressieren

Mit einem *Adieu* wandte sich Jacques Derrida in seiner Grabesrede am 27. Dezember 1995 auf dem Pariser Friedhof Pantin an Emmanuel Levinas – in Worten, gesprochen „[...] in the midst of sorrow and in the middle of the night.“¹ Ein *Adieu*, ein Abschied, aber auch eine Öffnung, ein Sich-Hinwenden – *à Dieu*, zu Gott hin – zu einer Instanz, einer Erfahrung, die unserem Sprechen vorgängig bleibt: hin zu einer bedingungslosen Ethik.

Derrida beschreibt das Zittern in seiner Stimme als er seine Worte an den verstorbenen Freund und die Anwesenden adressiert. Ein Zittern, eine Unterbrechung, ein physisches Stolpern. Eine Öffnung, die ein gesichertes Sprechen verlässt und es umkehrt in eine fragende Zugewandtheit, die uns zeigt, dass unsere eigene, individuelle Stimme uns doch nie ganz gehört.

Das *à-Dieu* – die Hinwendung zu Gott, wie Derrida sie in Anlehnung an Levinas fasst, bedeutet uns dabei kein Ende, keine Finalität, sondern meint: „[...] to speak straight on, to address oneself directly to the other, and to speak for the other whom one loves and admires, before speaking of him.“² Die Adressierung, die Apostrophe, ist nicht nur eine rhetorische Figur. Vielmehr ist sie eine Bewegung, die unser Sprechen durchkreuzt, dort, wo Worte versagen. Sie ist von einer Dringlichkeit geleitet, die uns zum Anderen führt und sich nicht im Rückbezug zu uns selbst erschöpft; sie ruft nach einem immer neu einzulösen-dem Antworten, das in uns liegt und nie zu einem Ende kommt:

1 Jacques Derrida: *Adieu to Emmanuel Levinas*, S. ix.

2 Ebd. S. 2.

„[...] an innocence without naiveté, an uprightness without stupidity, an absolute uprightness which is also about self-criticism, read in the eye of the one who is the goal of my uprightness and whose look calls me into question. It is a movement towards the other that does not come back to its point of origin the way diversion comes back, incapable as it is of transcendence – a movement beyond anxiety and death.”³

In einer Gesellschaft, die sich aus heterogenen politischen, kulturellen, religiösen u.a. Einflüssen zusammensetzt, geht es in der Ansprache des Anderen nicht um die Markierung eines negativen Endes – eines Außens, eines „Jenseits“ der Grenze. Die Geste der Adressierung ist vielmehr Teil einer Praxis der Verantwortung, die mehr ist als die Bestätigung von Identität oder die Herstellung von Wahrheiten, sondern die unsere grundlegenden Prinzipien des Mit-ein-ander-Seins befragt. In der Hinwendung zum Anderen wird unser Körper in Resonanz versetzt, in einen aktiven Zustand des Zuhörens, der uns auf uns selbst zurückwirft und uns die Möglichkeit gibt, uns den eigenen wie auch fremden Ideen, Körpern und Handlungen immer wieder zu nähern und uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Nicht im Sinn eines Zwangs oder einer Begrenzung, sondern als „[...] a very gentle force that obligates, and obligates us not to bend or curve otherwise the space of thought in its respect for the other, but to yield to this other, heteronymous curvature [...]“⁴ Als eine Geste des Suchens – die auch die Geste der Kunst ist.

In seiner physischen Praxis ist der Akt des Adressierens eng mit der Geschichte und der Ausübung unterschiedlichster Religionen verbunden und ereignet sich in und durch Körperlichkeit: in Gebeten, Ritualen und Inszenierungen von Teilhabe und Ausschluss, in direkten und gerichteten Akten der Ansprache ebenso wie in leisen, intimen Situationen des Austauschs. Der Körper in Bewegung rückt damit ins Zentrum eines Denkens des Religiösen und eines damit verbundenen Handelns, was die konkrete körperliche Dimension religiöser Erfahrung betrifft, ebenso wie im Versuch, diejenigen Körper zu fassen, die im Kontext unterschiedlicher Religionen entworfen, verhandelt und projiziert werden.

Dabei unterliegt der Körper einem doppelten Akt der Gewalt, indem er den hegemonialen Körpervorstellungen der Moderne ebenso unterworfen ist wie dem Blick der Tradition. In Worten, Formen und Bildern ist er Gegenstand verschiedener, medialisierter und live sich ereignender Narrative – und doch gehört ihm oftmals seine eigene Sprache nicht. Der Körper stört und verstört diese Be-

3 Emmanuel Levinas: *Nine Talmudic Readings*, S. 48, zit. nach Jacques Derrida: *Adieu*, S. 3.

4 Jacques Derrida: *Adieu*, S. 10.

sitzlosigkeit, wenn er in der Bewegung, im Bewegt-Sein aus sich selbst ausbricht. Er ist mehr als die Frage von Darstellbarkeit, Repräsentation oder Vergleichen, mehr als die Suche nach Weltverständnis oder die Aufladung des Religiösen mit Wahrheit.

In ihren Bewegungen des Einschreibens, im Moment des Mobilisierens, sind die Körper der Religion die Suche nach der eigenen Sprache *selbst* – physische wie diskursive Akte der Ermächtigung. Gleich denjenigen Körpern, die – un-abgeschlossen, unfertig, jenseits, projiziert, zugeordnet, diszipliniert – immer auch andere sind und sein könnten. Um dann, wenn sich die Körper, ganz im Sinne des Choreografischen, in Bewegung in Raum und Zeit begriffen, jeder Trennung von Physik/Metaphysik, von Materie/Geist, von Spirituellem/Rationalem widersetzen, dem Gedanken zu folgen, dass jeder Akt der Adressierung, des Sich-Hinwendens ein Akt des Tanzens ist.

Dieser Text geht fünf singulären Bewegungen des Adressierens nach: den gelebten Erfahrungen, der Unruhe der Worte, dem Rhythmus der Bewegungen und dem Flimmern der Bilder folgend, aus der Mitte des schreibenden und tanzenden und beobachtenden Körpers heraus. Nicht als Verengung oder Verallgemeinerung und nicht dem Anspruch von Ideologie und Absolutheit verhaftet, sondern als eine Art vorsichtiges und vorläufiges Inventarium der Dramaturgien des Adressierens, die selbst keine abgeschlossenen Texte, sondern dynamische, poröse, atmende Texturen einer Welt in Veränderung sind.

Zweite Bewegung: Sich Drehen

*mordeh bodem, zendeh shodam
gerye bodam khande shodam
dowlate eshq aamad o man
dowlate payande shodam*

*hey sky do not turn without me
hey moon do not shine without me
hey earth do not grow without me
hey time do not pass without me*

Die Worte, die Ali Moini in *My Paradoxical Knives*⁵ mit weißer Farbe in persischen und lateinischen Zeichen auf den Boden schreibt, sind Teil eines überlieferten Textes von Djalal ad-Din Muhammad Rumi, einem Dichter und

5 Ali Moini zeigte sein Solo *My Paradoxical Knives* im Rahmen des künstlerisch-theoretischen Parcours *SCORES°6: on addressing. Die Körper der Religion* am 17. Januar 2013 im Tanzquartier Wien. Die Uraufführung des Solos fand 2009 statt.

Mystiker, der den Sufismus stark beeinflusste. Während sich das Publikum, der unausgesprochenen Einladung der Theatersituation folgend, rund um den Künstler sammelt, sich auf den Boden setzt, steht oder herumgeht, formieren sich die Zeilen nach und nach zu einem spiralförmigen Kreis, bis er den Raum verlässt. Sein Körper ist fast nackt als er zurückkehrt, umwickelt mit mehreren Bahnen von weißen Bändern. An deren lose herabhängenden Enden legt er eine Reihe von Messern in verschiedenen Größen, die bereitliegen, an. Man hört das Klicken, wenn sie in den Vorrichtungen einrasten, das scharfe Klirren des Metalls, wenn ihre Klingen während der Prozedur den Boden berühren. Nachdem er in den Text-Kreis eintritt, beginnt er sich nach einem Moment der Stille langsam zu drehen, Schritt für Schritt, den Blick auf die jeweiligen Zuschauer vor ihm fokussiert, die Arme vor den Körper haltend. Langsam beschleunigt er die Bewegung, schleifen seine Füße über den Boden, immer einen Schritt weiter – immer schon zu weit. Die Messer an seinem Körper folgen dem Rhythmus, der sich durch die Wiederholung einschreibt, und beginnen zu schwingen. Allmählich greifen sie um sich, umhüllen den Körper, dehnen ihn weiter im Raum aus, so dass sich mit jedem in den Raum gelegten Kreis ein Bild weiter festsetzt: das Bild einer Hülle, die sich vom Körper des Tänzers aus hin zu dem nur wenige Meter entfernten Publikum öffnet.

Die fast horizontale Fläche, die die schwingenden Messer um Ali Moinis Körper umreißen, lässt an die traditionell im Sufi-Tanz verwendeten Kostüme denken, die sich mit jeder Bewegung tellerförmig auffalten. Diese körperlich aktive Meditations-Praxis, die in unterschiedlichen Traditionen und Ausprägungen existiert, ist eines der Rituale der Derwische und ein eindruckliches Merkmal des mystischen Lebens im Islam. Die Tänzer erlernten die zeremonielle Praxis, ihre Kodes und ethischen Grundlagen in einem mehrjährigen Training, von dem heute aufgrund verschiedener historischer Verbote und Restriktionen vor allem die Musik und der Gesang überliefert sind. Vielmehr als den Eintritt in einen ekstatischen oder tranceähnlichen Zustand zu suchen, imitieren sie mit ihren tanzenden, wirbelnden Körpern die zirkuläre Struktur des Sonnensystems im Streben danach, durch die Bewegung Körper, Geist und Herz miteinander in Einklang zu bringen und die Existenz des Schöpfers zu ehren. Es geht darum, sich im Loslassen von eigenen Bedürfnissen und materiellen Wünschen an eine übergeordnete Instanz oder Ordnung zu wenden und diese spirituelle Gabe im getanzen Akt der Adressierung mit den Anwesenden zu teilen. Der Tänzer in *My Paradoxical Knives* ist sich fremd. Fremd in einer Sprache, in Bewegungen, in einem Gesang, die er aus seiner Heimat, dem Iran,

Derwisch (Buchblatt)

Ali Moini: My Paradoxical Knives (2013)

kennt und die ihm doch auch nach seiner Reise von Teheran nach Europa in ihrer religiösen und kulturellen Eingebundenheit fremd bleiben.

Anders als in der Anlage der traditionellen Sufi-Tänze ist Ali Moinis Arbeit ein Solo-Tanz. Und es ist auch nicht die religiöse Referenz in der Linie der asketisch-religiösen Ordensgemeinschaften, die ihn vorrangig interessiert. Während der Performance ist die Atmosphäre gespannt und konzentriert. Das Versprechen von Sanftheit, Schutz und Geborgenheit, das sich im Bild der schwingenden Gewänder der Sufi-Tänzer herstellt, wird nicht eingelöst. Vielmehr ist die nicht wahrscheinliche aber doch mögliche Gefahr, die von den schwingenden Messern ausgeht, spürbar: wenn sie entlang des Körpers des Tänzers durch die Luft schneiden, sich die scharfen Kanten den weichen Bewegungen entgegensetzen und der metallene Klang zu hören ist, wenn sich die Drehungen verlangsamten und die Klingen aneinanderstoßen.

Es sind nicht die Schritte oder die Form der Bewegung, die seinen Tanz in unsere Erinnerung einnisten. Als Ali Moini den Rumi-Zeilen, die vom Leben und dem Kosmos erzählen, tief aus den zirkelnden Bewegungen heraus seine Stimme leiht, geht es nicht mehr darum, einen Zustand der Harmonie zu erlangen oder zu behaupten. Vertrauen und Verletzbarkeit, Nähe und Distanz, fallen in seinem Tanz ineinander, und während die Füße des Tänzers den Text auf dem Boden verwischen und den Staub der weißen Farbe über den Boden verteilen, erzählt *My Paradoxical Knives* von etwas anderem: davon, dass es die Erfahrung der Trennung ist, die das Publikum und den Tänzer verbindet; davon, dass jeder Form der Gemeinschaft ein Akt der Teilung voransteht. Diese

jeder Form des Zusammenseins vorgängige Erfahrung konfrontiert uns mit den Grenzen unseres Mit-Seins, dann, wenn wir begreifen, dass es nicht der Andere ist, von dem die Gefahr ausgeht, sondern dass es die eigene Gewalt, die eigenen Widersprüche und Grenzen sind, die in der Ansprache des Anderen spürbar werden.

Im Wissen um die Responsivität dieser Erfahrung setzt Ali Moini keinen politischen Anspruch vor seine Arbeit, sondern vertraut in die geteilte Präsenz aller an der Aufführung Beteiligten, wenn er sagt: „Ich kenne den Inhalt eines Stücks erst, indem ich es erarbeite [...]“; seine mögliche politische Relevanz „kommt erst durch die anderen zu mir zurück, in einem rückwärts gerichteten Effekt.“⁶

Dritte Bewegung: *Im Herzen des Herzens eines anderen Landes sein*

„Zu Hause“, so schreibt Etel Adnan, ist immer ein „anderes Land“, eines, in dem man nicht mehr zu Ruhe kommen kann, da man das andere Land immer schon vermisst.⁷ Die Arbeit der Schriftstellerin und Dichterin steht unter dem Eindruck des lebenslangen Reisens und des Wechsels zwischen Sprachen, Ländern und Kulturen – vor allem zwischen dem Libanon, wo sie 1925 geboren wurde, Frankreich und den USA. Sie wuchs mit Französisch auf, und ihr Vater brachte ihr bei, Arabisch zu schreiben, Englisch lernte sie während ihrer Schulzeit. Das Problem der Mehrsprachigkeit begleitete sie immer als Herausforderung, vor allem dann, wenn es um das Finden einer Sprache für die anhaltende Konfliktsituation zwischen der arabischen Welt und dem Westen ging.

Auch wenn die Figur des Nomaden und des Exilanten ihre Arbeit durchzieht, wandte Etel Adnan sich deutlich gegen jede damit verbundene Romanisierung und verwies immer wieder darauf, dass jede freiwillige und jede unfreiwillige Überschreitung einer Grenze Wunden und Spuren im Körper hinterlässt. Vor der Herausforderung des Krieges, die auch ihr Leben immer wieder erfasste, stellt Etel Adnan hingegen die Frage der Teilhabe und der

6 Vgl. Ali Moini, zit. nach: Gérard Mayen: „Iranien, à couteaux (re)tirés“, in: *Mouvement*, no 64, 2012, S. 98.

7 Siehe Etel Adnan: „Schehadeh and Gibran: an unusual Encounter“, zit. nach Ebtihal Abdul-salam El Shaikh: „Etel Adnan’s In the Heart of the Heart of another Country: *A World without Borders*“, in: *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 3, Nr. 9, Mai 2013, S. 87.

Handlungsfähigkeit: wie die Bewegung des Verlassens eines Ortes, wie die Erfahrung „im Herzen eines Herzens eines anderen Landes“⁸ zu sein, immer wieder neu zum Ausgangspunkt für sein Tun und Handeln machen? Wie also schreiben, sprechen, tanzen unter dem Eindruck des unausweichlichen Desasters? Wie als Künstlerin eine Welt mit „open doors, open seas, once in a while an open heart: dwellings“⁹ adressieren, eine Welt, die von der Suche nach einer inneren Grenzenlosigkeit getrieben ist und dabei in der Erfahrung des Krieges spürbar macht, dass die äußere Welt ansteckend ist? Wie sich im Schreiben erinnern?

„To say nothing, do nothing, mark time, bend, to straighten up, to blame oneself, to stand, to go toward the window, to change one’s mind in the process, to return to one’s chair, to stand again, to go to the bathroom, to close the door, to then open the door, to go to the kitchen, to not eat or drink, to return to the table, to be bored.“¹⁰

“To rise early, to hurry down the driveway, to look for the paper, take it out from its yellow bag, to read on the front-page WAR, to notice that WAR takes half a page, to feel a shiver down the spine, to tell that that’s it, to know that they dared, that they jumped the line, to read that Baghdad is being bombed, to envision a rain of fire, to hear the noise, to be heart-broken, to stare at the trees, to go up slowly while reading, to come back to the front page, read WAR again, to look at the word as if it was a spider, to feel paralyzed, to look for help within oneself, to know helplessness, to pick up the phone, to give up, to get dressed, to look through the windows, to suffer from the day’s beauty, to hate to death the authors of such crimes, to realize that it’s useless to think, to pick up the purse, to go down the stairs, to see people smashed to a pulp, to say yes indeed the day is beautiful, not to know anything, to go on walking, to take notice of people’s indifference towards each other.”¹¹

In the Heart of the Heart of Another Country, eines ihrer späteren Werke, versammelt eine Reihe von Texten, die über einen Zeitraum von 20 Jahren entstanden sind. Das letzte Kapitel, *Being in a Time of War*, schrieb sie 2003 nach dem Einfall der US-Truppen in Bagdad. Bedeutungslosigkeit, Absurdität und Gefangen-Sein; Hilflosigkeit, Instabilität und Tun. Etel Adnans stellt der Ohn-

8 Etel Adnan: *In the Heart of the Heart of Another Country*.

9 Ebd. S. 83.

10 Ebd. S. 99.

11 Ebd. S. 101.

macht, die der Mensch in einer Welt erfährt, die in „wir“ und „die anderen“, in Ein- und Ausschluss, unterteilt ist, die kleinen, konkreten Momente unseres Lebens gegenüber. Mondäne Details eines privilegierten, amerikanischen Lebens, das Bewusstsein des Krieges und das Leid des irakischen Volkes, die nebeneinander stehen – entbunden von umfassendem Sinn, jeder logischen Konsequenz trotzend.

„Contrary to what is usually believed, it is not general ideas and grandiose unfolding of great events that impress the mind during times of heightened historic upheavals, but rather the uninterrupted flow of little experiences, observations, disturbances, small ecstasies, or barely perceptible discouragements that make up day-to-day living.”¹²

Ihr Schreiben ist eine kontinuierliche Bewegung des Immer-Näher-Kommens. Ein Zoomen, inmitten des Herzens unseres eigenen, immer fremden Landes, das unsere Grenzen ansteuert, ihnen so nahe kommt, bis sie unscharf werden und verwischen, und uns zwingt, wieder Abstand zu nehmen, unser Denken und unser Handeln in seiner Gleichzeitigkeit und Widersprüchlichkeit auszuhalten, neu auszurichten, wieder zu adressieren. Die Erfahrung der Grenze verlagert sich im Rhythmus ihrer aneinandergereihten Satzteile und Worte von der Beschreibung einer Abgrenzung von und nach Außen hin zu denjenigen Grenzen, die verschiedene Seiten und Anteile in uns selbst voneinander teilen und miteinander verbinden.

Dem Schreiben von Etel Adnan zu begegnen, heißt, sich der Unruhe zu stellen, die in den Bewegungen, im Rhythmus, im Nicht-Gesagten ihrer Zeilen liegt und das eigene Teilhaben dort zu adressieren, wo es aus der Singularität eines Objekts, einer Bewegung, eines Wortes, einer Begegnung heraus nach der Koexistenz verschiedener Räume in uns selbst sucht; einer Öffnung, die nicht anders als in Bewegung zu denken ist.

„When a window has been opened I feel the urge to travel“

„My body takes over and moves like a planet on its own.“¹³

12 Ebd.

13 Vgl. S. 70 und 17.

Vierte Bewegung: Ineinander-Fallen

Hale Tenger: Beirut 2005-2007

Die Video-Installation *Beirut 2005-2007*¹⁴ von Hale Tenger hat etwas Traumähnliches. Während der Blick auf die Fensterfront des Hotels St. George in Beirut fokussiert bleibt, ist es die Atmosphäre ihrer Aufnahmen, die uns vereinnahmt. Die türkische Künstlerin lässt uns die Geschehnisse, die diesem Ort innewohnen, spüren, vor dem der frühere libanesischer Premierminister Rafik Hariri kurz vorher durch ein Autobomben-Attentat umgebracht wurde und nimmt uns in ihnen gefangen. Die Aufnahmen wurden versteckt gemacht, da das Gebäude in der Folge unter militärischer Beobachtung der UN stand, kurz vor seiner Renovierung, um wieder an ehemals glamouröse Zeiten anzuschließen.

Die sanft flatternden Vorhänge, die sich aus den Zimmern hinaus zu den Balkonen bewegten und das Licht, das sich mit den Tages- und Jahreszeiten ändert, werden von einer Soundtextur von Serdar Ateşer begleitet, unter die sich Geräusche von Bomben und Sirenen mischen, die während des israelischen Angriffs im Libanon 2007 aufgezeichnet wurden.

Wie ein Loop kommen die Bilder mit der nicht endenden Wiederholung des Videos zurück. Immer neue Anfänge, in denen die Zeitlichkeit der Ereignisse verschwimmt, das Geschehene sich nicht mehr entlang von Wendepunkten und im Moment des Umschlags greifen lässt und uns die Bilder die Distanz des sicheren Beobachters verweigern. Sie starren zurück. Fallen ineinander.

Indem sie unseren Blick rahmt und uns seinem Gerichtet-Sein aussetzt, lädt uns Hale Tenger in ihre eigene politische, künstlerische und politische

14 Hale Tenger: Beirut, 2005-2007, Video-Installation, Komposition: Serdar Ateşer.

Geschichte ein. Vor allem aber lenkt sie die Aufmerksamkeit auf diejenigen Spuren der Ereignisse, deren Monstrosität uns aus den Mauern des Gebäudes, aus den Zwischenräumen adressiert, den uneingelösten, einschneidenden, sich scharf kontrastierenden und doch nicht greifbaren Zwischenräumen. Vergessenes, Nicht-Materielles, Fiktives – Geschichten ohne Körper. Mit starrem Blick stellt sie die Frage nach der Repräsentation von Ereignissen, mehr noch: dem, was wir anerkennen in unseren Bildern und Erzählungen und Handlungen.

Es gibt kein Außen von Politik, von Krise und Katastrophe, scheint ihr Video zu sagen. Die Katastrophe ist nicht mehr außerhalb und verweigert sich dem Narrativ der Ausnahme, das uns erlauben würde, unser Handeln neu auszurichten und zu vermessen. Sie ist der Zusammenbruch unserer Erzählung von Normalität; lässt sich nur als Spannung, als Atmosphäre am Grund der Bilder begegnen. Je weiter die Bilder sich ineinander schieben, umso unschärfer wird unser Verständnis von dem, was das Innen und das Außen der Geschichte konstituiert, wo die Fluchtlinien und Grenzen verlaufen, wer handelt, wer der Schuldige, und wer das Opfer ist. Ebenso wie die friedvolle Fassade und die nachts stattfindenden Gefechte sich ineinanderschieben, vermischen sich Gelebtes und Fiktives je näher wir kommen, umso mehr fallen Erinnertes, Verlorenes und noch nicht Geschehenes ineinander. Die Kausalität scheint abgeschafft für eine Weile. Es gibt keinen Ausgang, es gibt nichts zu entscheiden oder zu legitimieren, da es für die Zeitspanne des Videos keine Alternative gibt.

Fünfte Bewegung: Reisen

„The exiled knows that in a secular and contingent world, homes are always provisional. Borders and barriers which enclose us within the safety and familiar territory can also become prisons and are often defended beyond reason or necessity. Exiles cross borders, break barriers of thought and experience.”¹⁵

Die Erfahrung des Exils, eines Lebens außerhalb des Ortes, zu dem man gehört, außerhalb der Norm, eines nomadischen, de-zentrierten, kontrapunktischen Lebens, ist ein zentraler Moment in der Arbeit von Edward Said: die Erfahrung der Passage, des *crossing over*, des Reisens.¹⁶

15 Edward W. Said: *Reflections on exile and other essays*, S. 147.

16 Ebd. S. 149.

Der Reisende von Edward Said ist eine mahnende Figur, die sich, ähnlich wie bei Etel Adnan, einer Banalisierung des Exilanten und der mit ihm in Verbindung stehenden kulturellen und künstlerischen Dokumente im Namen des Humanismus oder der Moderne verweigert. In Anbetracht des realen, gelebten Leids und des Verlusts, die mit dem Exil verbunden bleiben, schreibt er: „[...] in a very acute sense exile is solitude experienced outside the group: the deprivations felt at not being with others in the communal habitation.“¹⁷ Daher steht das Reisen für eine Verpflichtung, die Fähigkeit des Migranten, des Flüchtlings, des Kolonialiserten, des Heimatlosen wertzuschätzen und ernst zu nehmen, seine und ihre Bereitschaft, Mut und Zwang, von mehr als einem Standpunkt aus zu sehen und zu sprechen: „[...] to understand a multiplicity of disguises, masks, and rhetoric. Travellers must suspend the claim of customary routine in order to live in new rhythms and ritual. [...] the traveller crosses over, traverses territory, and abandons fixed positions all the time.“¹⁸ Said beschreibt die Praxis des Reisens als eine Bewegung: eine Bewegung, die nicht zuerst auf die Entdeckung und Erschließung von „Neuem“ und Unbekannten, die Vereinnahmung, das Sich-zu-eigen-Machen von Territorien und das Ausüben von Macht abzielt; eine Bewegung, die nicht einem auf Differenz und Bruch aufbauenden Denken des „clash of cultures“ folgt, sondern die eine Möglichkeit bereithält, in der Begegnung mit dem Anderen und Fremden an seinen eigenen Grenzen zu arbeiten; eine Bewegung, die uns die Prozesse der Teilung und des Ausschlusses zeigt, die mit der Herstellung unserer nationalen, disziplinären, religiösen und auch diskursiven und künstlerischen Gemeinschaften, mit der Beanspruchung einer Erzählung, einer Sprache, eines Tanzes als unser eigen in Verbindung steht; eine Bewegung, die auffordert, die eigene Position als (öffentlicher) Intellektueller, als Künstler und Wissenschaftler kritisch zu überprüfen.

Edward Said, der in früher Kindheit sein Land, Palästina, verloren hatte, schrieb und lehrte die meiste Zeit seines Lebens in englischer Sprache, wobei das „Gespenst der anderen Sprache“, des Arabischen, immer präsent war, immer wieder auftauchte. Auch er begreift die Welt als ein immer fremdes Land und beschreibt damit eine Erfahrung, die sich nicht in der Fixierung einer bestimmten Position, der Herstellung und Repräsentation von Wahrheiten, im

17 Ebd. S. 140.

18 Zitiert nach Stephen Howe: „Edward Said: the traveller and the exile“, online unter www.opendemocracy.net vom 1.10.2013.

Be-Herrschen einer eigenen Sprache erschöpft, sondern ausgehend von Konkretem, singulär Erlebtem die blinden Flecken unserer kategorischen und disziplinären Apparate fokussiert: die immer nur in der stetigen Bewegung der Übersetzung und des Übersetzens existieren kann; im Moment der Passage, in Momenten der Gegenläufigkeit und des Widerspruchs, in der Bewegung des Adressierens.

Diesen Bewegungen des Neu-Vermessens haben sich auch Jacques Derrida, Etel Adnan, Ali Moini und Hale Tenger verpflichtet. In ihren Arbeiten zielen sie ins Zentrum unseres Blicks und Sprechens: In die Mitte einer Gemeinschaft, die sich auflöst, je näher wir ihr kommen, je mehr wir versuchen, sie zu besitzen, zu umranden, zu entdecken, nach ihr zu suchen. Ein Schwindel bleibt: Sachen, Gedanken, Worte, Gegenüber, die ineinander fallen, sich verselbständigen, zeitgleich, zugleich sind. Um in der Unmöglichkeit einer unbedingten Nähe – im Taumel, im Zittern der Stimme, in der Verweigerung von Teilhabe – ihren Ausgangspunkt neu zu bestimmen.

Dramaturgien des Adressierens. Offene Gesten des Ungewissen, die uns, vielleicht ganz im Sinne von Jacques Derridas „question-prayer“¹⁹, immer wieder vor die Aufgabe stellen, uns an den anderen in uns zu wenden, mit und durch die Bewegungen des anderen zu sprechen.

„But I said that I did not want simply to recall what he [Levinas] entrusted to us of the *à-Dieu*, but first of all to say adieu to him, to call him by his name, to call his name, his first name, what he is called at the moment when, if he no longer responds, it is because he is responding in us, from the bottom of our hearts, in us but before us, in us right before us – in calling us, in re-calling to us: *à-Dieu*. *Adieu*, Emmanuel.“²⁰

¹⁹ Jacques Derrida: *Adieu*, S. 13.

²⁰ Ebd.

Bibliographie

- Abdulsalam El Shaikh, Ebtihal: „Etel Adnan's *In the Heart of the Heart of another Country*: A World without Borders“, in: International Journal of Humanities and Social Science, Vol. 3, Nr. 9, Mai 2013, S. 86-96.
- Adnan, Etel: „To Be in a Time of War“, in dies.: *In the Heart of the Heart of Another Country*, San Francisco: City Light Books 2005, S. 99-116.
- Derrida, Jacques: *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford: Stanford University Press 1999.
- Howe, Stephen: „Edward Said: the traveller and the exile“: www.opendemocracy.net, vom 1.10.2013.
- Mayen, Gérard: „Iranien, à couteaux (re)tirés“, in: *Mouvement*, no 64, Juli-August 2012, S. 97-98.
- Said, Edward W.: *Reflections on Exile and other essays*, Cambridge: Harvard University Press 2000.
- Said, Edward W.: *Out of Place. A Memoir*, New York: Vintage Books 1999.

Werkverzeichnis

- Moini, Ali: *My Paradoxical Knives (Performance)*, Konzept und Performance: Ali Moini, Produktion: *Selon l'Heure*, gesehen in der Aufführung am Tanzquartier Wien am 17. Januar 2013. Uraufführung 2009.
- Tenger, Hale: *Beirut, 2005-2007 (Video Installation)* 03:47 Min, Komposition: Serdar Ateşer, gesehen in der Sammlung des Istanbul Museum of Modern Art im Dezember 2012.

„The Origin of Tears“

Circumskripte der Körper

ELISABETH SCHÄFER

Das Göttliche ist für mich das Wirkliche

Clarice Lispector, *Die Passion nach G.H.*

„Ich weiß nicht, was ich ...“

Wie viel oder wie wenig brauchen wir, um etwas *von etwas* sagen oder schreiben zu können und zu wollen – wie nah oder wie fern müssen wir dem in unserer Rede kommen können, wovon wir sagen oder schreiben?

„Ich weiß nicht, was ich Gott nenne“¹ – und doch ist dieses Unwissen kein Grund nicht von Gott zu sprechen. Es ist gerade nicht Grund genug nicht von Gott zu sprechen. So jedenfalls für die brasilianische Schriftstellerin Clarice Lispector.

In einem ihrer frühen Texte – *Nahe dem wilden Herzen* – fügt sie eine Szene der Lektüre aus Spinozas *Ethik* ein. Jedoch ist es mehr als eine Lektüre, es sei denn das Lesen sei das Leben selbst und mündete auf diese Weise auch in ein Schreiben – eine *lecriture*, wie es Hélène Cixous nennen würde: ein Lesen-Schreiben; und: ein *Leben*. So erscheint doch die Protagonistin dieses Romans wie eine lebendige Verkörperung ihrer Leseimpression; in der Badewanne liegend erfährt sie wie eng verknüpft der Augenblick der Wahrnehmung ihrer Körperkonturen in der Wanne, der Grenzen ihres Körpers im Wasser mit jenem Moment ist, in dem zugleich dieser Körper ein Körper von Körpern ist, eingelassen ist und teil hat an einem Kontinuum von Materie. Präziser ist sie, die Badende, in ihrer Erkenntnis um die Teilhabe ihres Körpers an der ganzen

1 Clarice Lispector: *Die Passion nach G.H.*, S. 142.

Natur als jener männliche Protagonist, der ihr die vier Wände, wie Lispector schreibt, seines Wissens aufbaut; jener also, der *über* das Denken (Spinozas) spricht. Dies ist dann auch nicht die Spur, der die Dichterin folgt. Vielmehr nimmt sie die Fährte auf. Folgt ihr, tastet sich vor. Spuren spinozistischen Denkens finden sich somit in vielen Texten Clarice Lispectors.

„Round without beginning or end, I am the point before the zero, before the period of the sentence.“²

Für Spinoza, wie auch für Clarice Lispector, ist es die Unendlichkeit der Natur, die zum einen ein lineares Verständnis von Zeit in Frage stellen und zum anderen den Raum anders zu denken fordert. Die Akte des Schreibens zeichnen für Clarice Lispector nach, wie wir unsere begrenzten Denkfiguren von Raum und Zeit – zwei halbblinden Fühlern gleich – ausstrecken, um im Unendlichen zu navigieren.

Die Gewissheit der eigenen Existenz und ihrer Bewegungen – „I want pure movement“³ – wird nicht allein *im* und *durch* das denkende Ich gefunden, der „eigene“ Körper wird nicht nur da erlebt, wo er durch Störungen und Dysfunktionalitäten auffällig wird; als Fremd-Körper, der erst zum Gegenstand des Denkens wird, wenn er sich den Intentionen eines Geistes widersetzt, oder weil er den fixierenden Blicken anderer ohnmächtig preisgegeben ist. Es ist vielmehr der Körper, der die Wirklichkeit des Denkens ist.

In *Eine Lehre oder das Buch der Lust* schildert Lispector die *E-mergenz*, das nicht verschmelzende Aufgehen, Auftauchen (gerade nicht das Eintauchen und Verschwinden) einer Frau im bewegten Wasser mit diesem Element, mit dem Meer. Wieder ist es das Wasser. Und die elementare, wässrige *Circumscription* der Körper, die beginnen in es einzutauchen, sich darin zu bewegen. Prädestiniert, in seinem Umfließen der Körper selbst jene Ausgelassenheit zu verkörpern und die ihm eigene Körperlichkeit zu vollziehen, durchzieht es Lispectors schreibende Annäherung – Hélène Cixous spricht von *approche*. Im *Buch der Lust* lesen wir wie eine Frau sich der Frage der Materie annähert und ein materielles Denken vollzieht, indem sie ins Meer wadet und immer heftiger von den Wellen, den Bewegungen des Wasser ergriffen wird. Anfangs versucht sie

2 Clarice Lispector: *A Breath of Life*, S. 11.

3 Ebd.: S. 7.

gegen Kräfte des, um sie herum wogenden Meerkörpers anzukämpfen, sich zu behaupten, ihren Bewegungen aus sich heraus eine Richtung zu geben, doch sehr bald übergibt sie sich der Dynamik des Meeres. Gerade in dieser Hingabe an den Wasserkörper, an die Bewegung der Wellen, die ihren Körper zu bewegen beginnen, zeigt sich ihr plötzlich eine geheimnisvolle Kraft, die sie nicht zum Verschwinden, sondern gerade erst neu hervorbringt. In der Hingabe an die sie umgebenden Bewegungen des Wasserkörpers, wird sie von diesem neu erschaffen; in der Hingabe an ein anderes wird auch sie, beginnt sie ihr anders/anderes Werden; sie macht sich bereit überhaupt erst zu werden. „Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung sehr vieler anderer Körper, von denen er beständig gleichsam neu erzeugt wird.“⁴ So Spinoza in seiner *Ethik*. Als wäre Nahrung in dieser Näherung, so übergibt sich Lispectors Protagonistin dem Meer. Für einen kurzen Augenblick wird die Trennung des erlebenden Körpers von dem ihn umgebenden Körper aufgehoben. Durchtränkt von diesem erfahrenen Wissen, kehrt sie ans Ufer zurück. Schweigt, als ihr Begleiter – ein Philosophieprofessor – ihr eine Theorie über das Leben entwickelt.

„Es ist eine körperliche Glückseligkeit, die mit nichts zu vergleichen war. Der Körper verwandelt sich in eine Gabe. Und sie spürte, daß es eine Gabe war, weil sie gerade aus einer direkten Quelle das unzweifelbare Geschenk materiell zu existieren erfuhr. Sie begann zu spüren, daß alles, was existiert Mensch oder Ding eine Art allerfeinsten Energieglanzes einatmete und ausströmte.“⁵

Die Materie selbst ist bei Lispector kein toter Stoff, sie ist nicht länger allein hartnäckiger und unüberwindlicher Widerstand für die Intentionen, Pläne und Entwürfe der Welt des Geistes. Dass der Körper ein materieller ist, radikalisiert sich in ihrem 1964 erschienenen Roman *Die Passion nach G.H.*, in dem Lispector den Eintritt einer wohlsituierten Frau zunächst in den Raum ihres Dienstmädchens und durch die Begegnung mit einer Kakerlake in den Raum des Tierischen, Fremden, Anderen, des Materiellen vollzieht, die kulturell erlernte Abscheu vor einem fremdartigen Lebewesen, dieser Jahrmillionen alten Insektenart, an sich entdeckt und überwindet. Schließlich verlieren die kulturell ak-

4 Spinoza: *Ethik*, S. 139. Vgl. Postulat 4. und siehe auch Lehrsatz 14, ebd.: „Der menschliche Geist ist fähig, sehr vieles wahrzunehmen, und umso fähiger, auf je mehr Weisen sein Körper disponiert werden kann.“

5 Clarice Lispector: *Eine Lehre oder das Buch der Lust*, S. 143.

zeptierten Einteilungen von gesellschaftlich höherer und niederer Situiertheit, von schön und hässlich, nützlich und schädlich ihre bestimmende Kraft. Die immanente Verflochtenheit von Selbst und Materie, Lebendigem und Nichtlebendigem, vermeintlich selbstgewisser Identität und nichtverfügbarem Anderen mündet in die Dekonstruktion der „Menschlichkeit“, dem Verständnis von Klasse, Geschlecht, Humanem etc. Es ist die Erkenntnis des Körpers, die sich ihr in seiner Verbundenheit mit dem Kakerlakenkörper zeigt –

„Ich hatte die lebendige Schabe angesehen und in ihr die Übereinstimmung mit meinem tieferen Leben entdeckt.“⁶

Zunächst ist es die Entdeckung der Augen der Kakerlake, die G.H. einen Schlag versetzt, jenen Schlag des Lebendigen, wenn es sich zeigt als Konkretion eines Lebens. Ein existentialistisches Moment, eine Erfahrung, die G.H. daran hindert, ihrerseits zum Schlag auszuholen, zu jenem Schlag der Vernichtung, der so anders ist als *coup* des Lebens. Jedoch bleibt es nicht allein beim schönen Schrecken des Blickes. Vielmehr *mündet* die Begegnung in eine Kommunion, in ein Einswerden der Körper, das weder *folge*-richtig noch konsequent ist, da es gar nicht erst hergestellt werden muss. Die Erkenntnis der gegebenen Immanenz gipfelt in einem Begehren nach Erkenntnis von jenem Stoff, aus dem die Dinge gemacht sind und der Diagnose, dass sich das Menschliche an den Menschen nicht dort findet, wo es sich selbst feiert, sondern wo es sich zu öffnen vermag auf s/ein anderes hin. Für Lispector wird dies zu einer ethischen Forderung:

„Ich will den Stoff, aus dem die Dinge gemacht sind. Die Menschheit erschöpft sich darin, sich zu vermenschlichen, als wäre es eine Notwendigkeit. Und diese falsche Vermenschlichung verhindert den Menschen und verhindert auch seine Menschlichkeit. Es gibt etwas, das umfassender ist, dumpfer, tiefer, weniger gut, weniger verwerflich, weniger schön. Obwohl auch dieses Gefahr läuft, sich in unseren groben Händen in ‚Reinheit‘ zu verwandeln, in unseren Händen, die grob und voller Worte sind.“⁷

Lispector war fasziniert von jenem hauchdünnen – für sie jedoch fest geknüpften – Band zwischen dem Unendlichen und gegenwärtigen Augenblick. Alles

6 Clarice Lispector: Die Passion nach G.H., S. 48.

7 Ebd.: S. 132.

ist da. Mit einem Schlag. Jedes Wort eines Textes und eines Buches ereignen sich in dieser Perspektive simultan.

„A Tale of Becoming“

Die Küchenschabe gesehen zu haben, beschenkt G.H. mit der Porösität für alles Nichtmenschliche – auch an ihr selbst. Knochen, Zähne, Haare, Tränen; es ist die Sättigung ihrer Existenz durch jedes einzelne Atom, die sie erfreut und einführt in das „stumme, nichtmenschliche Oratorium“. Die Befreiung von den Dualismen „schön“ und „hässlich“, „menschlich“, „nichtmenschlich“ etc. öffnet auf eine andere Ethik, jenseits der Moral:

„Wie unfrei muß ich gelebt haben, daß ich mich jetzt freier fühle. Vorläufig besteht meine erste schüchterne Lust darin, festzustellen, daß ich die Angst vor dem Häßlichen verloren habe. Und dieser Verlust ist von einer solchen Güte. Er ist wunderbar. Meine Not kam daher, daß ich die nichtmenschliche Seite verloren hatte als ich menschlich wurde, bin ich aus dem Paradies vertrieben worden. Und das stumme, nichtmenschliche Oratorium ist das wahre Gebet. Lebendig zu sein, ist eine sehr hohe Stufe, die ich erst jetzt erreicht habe. Sein heißt, jenseits des Menschlichen zu existieren.“⁸

Nicht also, das Menschliche am Menschen zu identifizieren, zu kultivieren, zu konstatieren und zu pflegen, ist die Bewegung hin zu diesem Oratorium, die Göttlichkeit der Wirklichkeit entdeckt zu haben und zu offenbaren; das Jenseits liegt nach wie vor jenseits, aber nicht auf der Seite eines transzendenten Außerhalb, sondern eines jenseitigen Innerhalb – in der Materie selbst.

Die italienische Philosophin Luisa Muraro liest Lispectors Roman als Text weiblicher Mystik zusammen mit Irigaray's Begriff der „divinity of women“⁹. Die religiöse Bedeutung sieht sie in der Topografie des Raumes; das oberste Stockwerk eines hohen Gebäudes bildet die Bühne für die *Passion nach G.H.* In Muraros Lesart ist die Passion, die Leidenschaft der Protagonistin G.H. eine Leidenschaft religiöser Art, ihre Religion jedoch nicht länger eine patriarchalische: was G.H. an der Spitze ihres „heiligen Berges“, im obersten Stockwerk der Erfahrung feiert, ist die Göttlichkeit ihres Geschlechts, das Geheimnis der

8 Ebd.: S. 150f.

9 Luce Irigaray: „Femmes divine“, in: Critique Nr. 454 1985.

sexuellen Differenz, definiert als eine weibliche Erfahrung des Überschreitens der Grenzen des Menschlichen. Die Öffnung hin auf das Anorganische, auf nichtmenschliche Materie, die mitten im menschlichen Körper wohnt und diesen konstituiert, mündet in ein „wahres Gebet“. Um Zutritt zum Universellen zu bekommen, muss die menschliche Subjektivität ganz aufgegeben werden. Ein Moment der Berührung des Unendlichen innerhalb der endlichen Existenz, Kontakt mit den Atomen, von denen Virginia Woolf schreibt – wie Deleuze und Guattari sie in *Tausend Plateaus* zitieren – „[...] das, was ich jetzt tun möchte, [ist] jedes Atom zu sättigen [...].“¹⁰

Adriana Cavarero sieht die Affirmation eines materialistischen Feminismus in der *Passion nach G.H.* Das Leben, das nicht in sich selbst den eigenen Namen trägt, ist eine Kraft, die mit allen anderen Lebewesen verbindet. Cavarero liest diese Erkenntnis als einen Versuch der Frau/en, den Sinn ihres Seins von der Vorherrschaft des patriarchalen Logos zu trennen. Cavarero kritisiert die traditionelle Assimilation des Universalen mit dem Männlichen und verteidigt die These der sexuellen Differenz als einer ontologisch gegebenen, die eine weibliche Bezeichnung des Seins ermöglicht. Dass Lebewesen das Denken eines „Ichs“ vielleicht nicht brauchen, um zu existieren, erfordert jedoch zutiefst ein neues Denken weiblicher Subjektivität oder Identität, denn wie sollte sich ein „Sie-Ich“, das um die Limitierung und die eingeschränkte Notwendigkeit des „Ichs“ weiß, hier positionieren.

„[...] if I say ‚I‘ it is because I do not dare to say ‚you‘, or ‚we‘ or ‚a person‘. I am in duty bound to personalise myself by minimising myself, but I am the ‚you-are‘ [...]“¹¹

Berühmt geworden ist Hélène Cixous' Lesart des Textes als Initiationsmoment eines weiblichen Schreibens: Es ist das Ankommen-Lassen des ganz Anderen, zu dem der Schreibakt wird, das hier aufscheint. G.H.s *Passion* für ein Leben ohne Selbstbehauptung, ihr Sinn für das Ankommen-Lassen des ganz anderen *im Körper* und *als der Körper* liest Cixous parallel mit dem Vermögen der Gastlichkeit und Empfänglichkeit. *Die Passion nach G.H.* wird so gerade nicht zu einem christlichen Martyrium. Vielmehr ist es die Freude, die sich für Hélène Cixous in jedes Wort Clarice Lispectors einzunisten scheint; in *To Live the Orange* schreibt Cixous:

10 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus*. Kapitalismus und Schizophrenie, S. 382.

11 Clarice Lispector: *Aqua Viva*, S. 13.

„Clarice is the name of a woman capable of calling life by all of its warm and cool names. And life comes. She says: I am. And in the instant Clarice is. Clarice is entirely in the instant when she gives herself to being, alive, infinite, unlimited in her being. When I say: Clarice, it is not simply to speak to you of a person, it is to call Clarice a joy, – a fear, – a frightened joy. To tell you this joy, give you this fear, this joy in a fear. [...] To have the fortune – little sister of joy – to have encountered the joy clarice, or the joy g h or l or anna, and since then to live in joy, in her infinitely great arms, her cosmic arms, dry and warm, tender, slim – The too great fortune? – [...]“¹²

In ihrer „ethical defense of the politics of subjectivity“¹³ spricht Cixous von der Herausforderung, alles Anderssein zu erhalten und der Forderung dafür eine neue Wissenschaft, einen neuen Diskurs gründen zu müssen. Die *Passion* (nicht allein von G.H.) ist die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Sache: Leben, in einer völlig depersonalisierten Art. Der Begriff der *Annäherung* (Cixous spricht von *approche*) wird zum Modus und zur stimmigen Weise für das Denken und das Schreiben, sich dem anderen, und damit auch sich selbst, der Welt, den Anderen zu widmen, teil-zu-haben an Leben – nicht im Zugriff, der Bestimmung, der Festlegung oder der De-finition. Annäherung lässt zu, dass Selbst und andere immer schon in Berührung sind, diese nicht erst hergestellt werden muss, „[...] the divine in all humans is the capacity to see interconnectedness as the way of being.“¹⁴ Für Cixous ist dieser Sinn für die Teilhabe in den zu erfindenden Stilen des Weiblichen besonders geschärft, die Frau als kreative Kraft: Poetin, Schriftstellerin, Denkerin, die es noch gar nicht gibt, die daher mitten in die Sache des Werdens gestellt ist, kann diesen Sinn wachhalten. Das Göttliche ist das schöpferische Weibliche, so war die Entdeckung Clarice Lispectors für Cixous selbst ein *coup*, ein Moment des in Bewegung-setzens ihres Schreibens:

„A writing came, with gleaming hands in the darkness, when I no longer dared to help myself, my writing so far away in pure solitude... I spoke no more, I feared my voice, I feared the birds' voices, and all of the calls that look outside, and there is no outside except nothingness, [...] writing found me when I was unfindable to myself.“¹⁵

12 Hélène Cixous: *Vivre l'orange/To Live the Orange*, S. 54.

13 Zitiert nach Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, S. 194.

14 Zitiert nach ebd.: S. 194.

15 Hélène Cixous: *Vivre l'orange/To Live the Orange*, S. 12.

Rosi Braidotti, die feministische Philosophin des nomadischen Denkens, die – einer spinozistisch-deleuzianischen Richtung folgend – besonders an jenen Zügen des Textes interessiert ist, in denen es um die Momente des „being other than ‚herself‘ and ‚other than‘ human [...]“¹⁶ geht, nennt Clarice Lispectors Schreiben „a tale about becoming“¹⁷, „about new female subjectivity“¹⁸. Für Braidotti ist das zentrale Element die Zeit des Werdens, die Zeit *im* Werden.

„G.H. is a tale about women’s ‚becoming‘: it is about new female subjectivity. The first and foremost element for women’s becoming, in both a political and existential sense, is time; [...] Lispectors echos the century-old tradition of mystical ascesis, but also moves clearly out of it. G.H. symbolizes a postmodern kind of materialism: one that stresses the materiality of all living matter in a common plane of coexistence, without postulating a central point of reference or of organization for it.“¹⁹

Es ist dieses Moment des Zeitgebens, das für Braidotti hier zum ethischen Anspruch auch für das feministische Denken wird. Wir müssen dem Frau-Werden Zeitgeben, schreibt Braidotti, indem sie Gilles Deleuze’ Konzept des *Becoming-Woman*²⁰ aufgreift. Es geht um Emphasen, Betonungen, Intensitäten und Kräfte – weniger um konkrete Lebensgestaltungen.

Lispectors Text verweist darüberhinaus auf das Spannungsverhältnis von Postmoderne und Feministischer Theorie. Mit Lyotard sind die großen Erzählungen vorüber. Es gibt keinen Metadiskurs mehr, der sich halten könnte, der tragen würde – zu sehr zersplittert ist dieser einstmalige Garant einer Wahrheit, eines Grundes, einer Welt, von Konventionen, von Wahrheit etc. Dies affiziert ebenso auch die feministische Theorie. Die Frage des Denkens und welche Aufgabe dem Denken zukommt, wenn es weder auf Garanten zurückgreifen, noch solche produzieren kann, stellt sich besonders radikal. Was tun wir, wenn wir denken? Produzieren wir etwas und wenn ja was? Für wie lange? Für wen? Als wer? Wenn all das keinen Ewigkeitsanspruch und keinen Absolutheits- und keinen Allgemeingültigkeitsanspruch mehr erheben kann und will – welchen Anspruch erhebt dann das Denken?

16 Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, S. 191.

17 Ebd.: S. 194.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, S. 317-423.

„In other words, feminist theory in the nomadic mode I am defending is the critique of the power in/as discourse and the endeavor to create other ways of thinking: it is the engagement in the process to learn to think differently.“²¹

Es bedarf also eines anderen Denkens – d. h. eines anderen *Denkens des Denkens* oder auch eines anderen Bilds des Denkens. „Another Image of Thought“²². Mit Lispector sagt sie „Thinking is a form of sensibilization of matter.“²³

Rosi Braidotti liest die *Passion nach G.H.* als Erfahrung von Alterität, als Erfahrung der Dimensionen „of being other than ‚herself‘ and ‚other than‘ human.“²⁴ Es geht um das Moment „when she is both pre-human and all too human“²⁵ In dem die Protagonistin ihre „Femaleness“ erkundet, den Umstand, a sexed being zu sein, in dem Sinne: ein geschlechtliches Wesen zu sein und nicht jenseits dieser Geschlechtlichkeit erfahren und erleben zu können. Eine Erfahrung sexueller Differenz auf der Ebene, auf der ontologischen Ebene, also wird bei Lispector beschrieben.

Sexuelle Differenz zu denken eröffnet mit Braidotti nicht allein die Möglichkeit Geschlechteridentitäten und Fragen neuer Subjektivitäten zu überdenken, sondern fordert eine Redefinition dessen ein, was das Denken ist: Weil das Denken ein sinnlicher Akt ist, ein körperlicher Akt, weil es *durch* und *mit* den Körper vollzogen wird, weil es sich *als* Körperliches ent-äussert. Wir sind die Verkörperung unseres Denkens. Verkörperung jedoch hat immer einen Ort, eine Situation, eine Lokalität. Dies sind wesentliche Möglichkeitsbedingungen für alle Erkenntnis aber zugleich auch deren Limitation. Ich spreche nicht am selben Ort wie sie, wie er, wie jene dort, wie es. Ich spreche nicht vom selben Ort her. Daher ist Situiertheit begrenzt. Endlich. Unfertig. Nicht komplett. Fragment einer Wahrheit, die unendlich viele Stimmen, Orte, Körper bräuchte, um je gesagt zu werden. Wird sie auch, im Werden niemals abgeschlossen. Es gilt diese Situiertheit unseres Sprechens und Denkens, die wir nicht selbst kreiert haben, die wir uns nicht immer ausgesucht haben, die auch nicht Schicksal ist, durchzuarbeiten.

21 Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, S. 196.

22 „[...] Thinking is about how to think differently.“ Vgl. Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, S. 198.

23 Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*, S. 197.

24 Ebd.: S. 191.

25 Ebd.: S. 192/193.

Das, was bei Lispector die Erfahrung, „each woman is the woman of all women“ zu sein, ist und einerseits eine universelle Erfahrung meint, ist zugleich mit Braidotti ein radikalisierte Universalismus, da es um ein vor aller Erfahrung und Auslegung geteiltes Mitsein geht, eine Partizipation an so etwas wie Frau-Sein, eine Teilhabe an einem „being sexed“. Weil wir nicht vor diese Erfahrung zurück können, ist sie ontologisch. Und weil sie ontologisch ist, ist sie nicht allein *unsere* Erfahrung, sondern geteilte Erfahrung, weil Sein immer Mitsein ist, bevor es etwas anderes ist, ist es „common belonging“²⁶.

Writing Tears and Prayers

Auf das Geheimnis, die Gottesfrage zu überspringen und doch mitten in ihr zu landen, treffen wir in Lispectors *Die Passion nach G.H.* Sie weiß, dass wir uns der Frage nach Gott mit Gewalt zuwenden können, wie wir auch die Milch der Kuh nehmen, wenn sie sich wehrt, mit Gewalt. „Nicht für uns geben die Kühe Milch, aber wir trinken sie. [...] Die Milchstrasse existiert nicht, damit wir von ihrer Existenz wissen, aber trotzdem wir wissen davon. Und wir wissen von Gott.“²⁷ Gott zu melken ist das, was Lispector den Entwürfen der christlich-jüdischen Religionen, ihren Ausformungen und Denkpraxen an dieser Stelle latent anlastet.

„Aber hör einen Augenblick zu: ich spreche nicht von der Zukunft, ich spreche von einer immerwährenden Gegenwart. Und das bedeutet, daß es die Hoffnung nicht gibt, denn sie ist nicht länger eine verschobene Zukunft, sie ist das Heute. Weil der Gott keine Versprechungen macht. Er ist viel größer als das: Er ist und Er hört niemals auf zu sein. Wir sind es, die dieses stets gegenwärtige Licht nicht ertragen, und dann verschieben wir es auf später, nur um es nicht schon heute und sofort zu spüren. Die Gegenwart ist das Antlitz des Gottes. Die Erkenntnis, daß wir Gott sehen, noch während wir leben, flößt uns Entsetzen ein. Und Gott sehen wir sogar mit offenen Augen. Wenn ich das Antlitz der Wirklichkeit auf die Zeit nach meinem Tod verschiebe, so aus reiner List, weil ich es vorziehe, in der Stunde, in der ich Ihn sehe, tot zu sein; auf diese Weise glaube ich, daß ich Ihn nicht richtig sehen werde, genauso wie ich auch nur dann, wenn ich schlafe, den Mut habe, wirklich zu träumen.“

26 Ebd.: S. 204.

27 Clarice Lispector: *Die Passion nach G.H.*, S. 126.

Ich weiß, daß das, was ich spüre, gefährlich ist und mich zerstören kann. Denn – denn es ist, als überbrächte ich mir die Nachricht, daß das Himmelreich bereits jetzt ist.

Ich aber will diesen Ort der ewigen Seligkeit nicht, ich will ihn nicht, ich ertrage nur seine Verheißung! Diese Nachricht, die ich mir selbst überbringe, klingt mir nach Unheil und erneut nach dem Dämonischen. Aber nur aus Angst. Es ist Angst. Denn auf die Hoffnung zu verzichten heißt, daß ich anfangen muß, zu leben und nicht nur, mir das Leben zu versprechen.“²⁸

Es ist die Angst vor dem Angesicht einer vollendeten Gegenwart, die keiner weiteren Erlösung, keines Zusatzes, weder einer Berichtigung noch einer Aufhebung in einer maßgeblicheren Dimension bedarf, sondern als dieses Fragment und dieses und dieses auch, das bereits gerade so da ist, wie es nur irgend da zu sein vermag, besteht. Somit wird die Angst zum Grund eines Denkens der Transzendenz. Jenes Leben jedoch, zu dem sich G.H. entschließt, dem sie ihre Passion widmet und zwar ganz: ist die Freude an der göttlichen Wirklichkeit. Die nicht metaphorisch ist – es sei denn radikale materielle Verdichtung des Göttlichen im Wirklichen.

Für Jacques Derrida sind es die Akte der Religionen, von denen her sich deren Wesen, das es im Singular nicht gibt und von dem sich im Plural so schwer sprechen lässt, zeigen kann. In *Circumfession* heißt es: „‘God’ is given only in praying and weeping. I’am mingling the name of God here with the origin of tears.“²⁹ Was sich hier aus dem Flüssigen der Körper her zu zeigen scheint – wieder ist es das Wasser, jenes anorganische Element, das die menschlichen Körper geradezu überschwämmt und durchströmt – macht mit Jacques Derrida jene ungewisse Abgründigkeit aus, die sich dort erstreckt, wo jenes, was – vielleicht – kommen und sich ereignen könnte, nicht vorausgesehen werden kann und nicht vorausgesehen werden darf, „[...] and not only do I pray, as I have never stopped doing all my life [...]“³⁰ Es sind die Körper, die von den Akten der Religionen heimgesucht werden und die sich in diesen Akten adressieren – mit Tränen, wässrigem und wirklichem Element zugleich. Das, was man noch kommen lassen muss, das, was dadurch bleibt, dass man es kommen lässt: die Tränen, die Kakerlaken, „pure movement[s]“, Schreibakte, eine *sainte écriture corporelle*.

28 Ebd.: S. 124.

29 Jacques Derrida: *Circumfession*, S. 118.

30 Ebd.: S. 56.

Bibliographie

- Braidotti, Rosi: *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press 1994.
- Cixous, Hélène: *Vivre l'orange/To Live the Orange*, Paris: Des Femmes 1979.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1995.
- Derrida, Jacques: „Circumfession“, in ders./Geoffrey Bennington: *Jacques Derrida. Religion and Postmodernism*, London/Chicago: University of Chicago Press 1993, S. 3-315.
- Lispector, Clarice: *A Breath of Life*, London: Penguin 2012.
- Lispector, Clarice: *Aqua Viva*, New York: New Direction Books 2012.
- Lispector, Clarice: *Die Passion nach G.H.*, übersetzt v. Christina Schrübbes, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1990.
- Lispector, Clarice: *Eine Lehre oder das Buch der Lust*, übersetzt v. Sarita Brandt, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1988.
- Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, lat.-dt., übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007.

Duloser Körper

Über die Sexualität im Islam

RACHID BOUTAYEB

Mein Körper ist nicht auf die Vorstellung, die ich mir von ihm mache, zu reduzieren, und auch Gott nicht. Wenn es dem Menschen einmal gelingt, seinen Körper richtig zu sagen, wird das Konzept Gott von selbst verschwinden.

Denis Vasse, *Le temps du désir*

Der Schleier

ist kein Streit um des Kaisers Bart! Er ist da, um den Körper der Frau bzw. der Gesellschaft unter Kontrolle zu halten. Warum verschleiert man die Frau im Monotheismus? In der sunnitischen Orthodoxie spielt der *Koran* die Rolle eines *Architexts* bzw. Vätertextes und steht im radikalen Gegensatz zum säkularen Text, bei dem es sich um Texte, Bräuche und Verhaltensweisen handelt, die sich von der koranischen *Vulgata* emanzipiert haben – Texte wie die der Poesie und der Literatur, aber auch die der Mystik, der Philosophie und der Naturwissenschaften. In diesem Korpus spielt das Paradigma der Begegnung eine größere Rolle als das der Wiedergewinnung des Ursprungs.

Hier möchte ich mich auf den *koranischen Text* konzentrieren und im Anschluss an Abdelkébir Khatibi, Fatima Mernissi und Fethi Benslama, drei Stimmen aus dem Maghreb, zeigen, warum die erotische Literatur der arabisch-islamischen Kultur zum ersten Typus von Text gehört und seiner Sexualmoral verpflichtet bleibt. Es herrscht im modernen islamischen Denken der Mythos, dass der *Koran* ein offener und ambiguitätstoleranter Text sei. Diese Behauptung versteht sich als Antwort auf die fundamentalistische Lesart, verhindert aber jede ernsthafte Auseinandersetzung mit dem *Koran* und vor allem mit dem Paradigma der Eifersucht, welches den Text des *Korans* wie jeden anderen

monotheistischen Text durchzieht. Eine Auseinandersetzung damit verstehe ich als Schritt in Richtung eines nicht-abrahamitischen Islam. Das wäre ein Islam ohne Opferung des Sohnes und ohne Verstoßung der Frau, in einem Wort: ein amonotheistischer Islam.

Nach Fatima Mernissi „ist der islamische Gott auf jede Bedrohung eifersüchtig, welche die Aufmerksamkeit des Gläubigen, der als Körper und Seele nur für Allah existierten darf, ablenken könnte“.¹ Islam heißt „Unterwerfung unter den göttlichen Willen“. Sexuelle Lust aber bedroht diese exklusive Politik der Unterwerfung, weil sie ihrer eigenen Logik folgt. Deshalb ist die Treue zu Gott im Islam nur gegen die Frau zu verwirklichen.

Mit der Opferung des Sohnes opfert man die Zeit einem reinen und eroberungssüchtigen Ursprung (dem Vater), und mit der Verstoßung der Frau schließt man die Andersheit und dadurch auch den Leib aus. Mernissi beschreibt diese zweifache Opferung als Resultat einer Verdinglichung: Sowohl die Frau als auch der Sohn sind für die Männer als nicht mehr denn als Reichtümer zu betrachten, als Eigentum wie Pferde, Gold und andere Güter.

Das islamische Subjekt ist Opfer einer archivierten Gewalt, und sein Körper ist als archive interdit zu verstehen. Die verbotene Sprache des Körpers versucht, Literatur, Malerei und Tanz zur Sprache zu bringen – vergeblich. Die Hüter des Archivs sehen – zu Recht – in jeder Form der Emanzipation des Körpers von der Macht der Orthodoxie eine Infragestellung ihrer Macht. Sie beherrschen alle Formen der Kommunikation, vom Fernsehen bis hin zum Internet, und betreiben eine Zwangsislamisierung bzw. eine Verschleierung der Moderne. Es sträubt sich fast die Feder, niederzuschreiben, wie heutige Fanatiker – auch im Kontext des arabischen „Frühlings“ – über die Frau denken.

Es ist unverständlich, dass große Kenner der islamischen Kultur wie Jacques Berques den Islamismus als eine Kulturrevolution verstehen.² Beide Dimensionen, welche jeder kulturellen Erneuerung zugrunde liegen, sind im Islamismus abwesend: die kritische Auseinandersetzung mit dem Kulturerbe und das Paradigma der Begegnung, welche das Recht auf Differenz voraussetzt. In dem totalitären Delirium des Islamismus wird jede Form der Andersheit und der Kritik an herrschenden Autoritäten als Häresie verurteilt. In diesem Zusammenhang verurteilen die Islamisten den Diskurs über Demokratie, Säkularisie-

1 Fatima Mernissi: *La femme dans l'inconscient musulman*, S. 108.

2 Yves Lacoste: „Dynamiques de l'Islam d'aujourd'hui. Entretien avec Jacques Berques“, in: *Hérodotes* 36, 1985.

rung und Menschenrechte und vor allem über die Rechte der Frau als einen okzidentalistischen Angriff gegen den Islam. Fethi Benslama schreibt zu Recht, die zentrale Frage der Islamisten sei die des Ursprungs, der Identifizierung oder der Wiederholung dieses Ursprungs.³ Das Ursprungsdenken vergisst die Dimensionen der Zeit und des Körpers. Mein Körper ist meine Verwurzelung in der Zeit, in einer Zeit, die auf die Ursprünglichkeit der Begegnung hinweist. Nur körperlich ist Zeit – und bin ich – möglich. Im Patriarchat basiert Macht auf Zugehörigkeit. Die Logik der Geburt hat in diesem System die Oberhand. Der Vater sichert die Funktion der Vermittlung und perpetuiert die Vereinigung der beiden Prinzipien, die ihren Ursprung in Gott und in den Vorfahren finden. Gott ist Ursprung und Herrschaft zugleich. Er ist allgegenwärtig und bestimmt das Leben, seinen Rhythmus und seinen Atem. Im Islam gibt es keine Trennung zwischen der Logik der Geburt (Familie) und der Politik. Der Vater ist Herrschaft. Benslama versteht den Islam als ein „Zurück zu Abraham“, dem Vater des Islam, zu seinem Namensgeber, Inbegriff der Reinheit, welcher mit Mohammed zur Wiedergeburt gelangte. Abraham ist es, der die Geschichte eröffnete und sie abschloss. Die Geschichte hat somit einen Anfang und ein Ende, eine Geschichte aber hat sie nicht. Sie ist eine reine Geschichte. Dieses „Zurück zu Abraham“ verwirklicht sich, wie Benslama skizziert, auf drei Ebenen:

1. *Benennung*: Der *Koran* beschreibt Abraham als Muslim und als denjenigen, der den Muslimen ihren Namen (ihre Zugehörigkeit) gab.
2. *Väterliche Herkunft*: Mohammed versteht den Islam als die Endstation einer Genealogie, die mit dem Vater Abraham anfang.
3. *Rituelle Einschreibung*: Der Islam ist die einzige monotheistische Religion, die aus dem Gedenken an Abrahams Opfer eine jährliche Verpflichtung macht. Auf dieses Opfer kann ich nur mit Schmerz zurückblicken. Mit dem geopfertem Hammel, der zuletzt an seinem Blut erstickt, hatte ich immer Mitleid, da ich wusste, dass man ihn an meiner Stelle opferte.

3 Fethi Benslama: *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, S. 29.

Homo islamicus

Im Islam lebt und liebt man anders. Es existieren gravierende Unterschiede zwischen dem Westen und der islamischen Welt, vor allem, was die sexuelle Selbstbestimmung des Individuums betrifft. Das „Individuum“ ist in der islamischen Gesellschaft ein Fremdwort. Der vorherrschende Jargon der Reinheit sieht im Individuum eine Gefahr. In der arabisch-muslimischen Welt spielen die patriarchale Kontrolle der weiblichen Sexualität sowie die physische Trennung der Körper in einer Ökonomie der Identität eine entscheidende Rolle. Betrachtet man die Stellungnahmen der Vertreter des Traditionalismus – die sich in den letzten Jahren rasant vermehrten –, beschleicht einen der Verdacht, der große Kampf des Islam heute richte sich gegen die Autonomie der Frau und ihren Körper. Die Psychoanalyse des Islam durch Benslama besagt, die theologische Architektonik des Islam beruhe auf einer Verdrängung des Weiblichen.

Es ist nicht die Poesie des Körpers, sondern seine Disziplinierung, und nicht die Funktion des Orgasmus als psycho-physisches Phänomen, sondern eher die kulturelle bzw. symbolische Dimension des Orgasmus, die mich hier interessiert – oder auch die Neurose einer Kultur, die mit der ursprünglichen Gewalt, jener der Schrift, viel zu tun hat. Die Schrift ist in diesem Zusammenhang ein *Körpermord*. Die *Heilige Schrift*, wie der offizielle Diskurs sie nennt, ist vor allem und aufgrund ihres Glaubens an Einheit und Reinheit eine gewalttätige. Die islamische Kultur ist noch nicht in die *Ära der Leere* eingetreten.⁴ Sie kennt keine Privatsphäre, und die islamische Theologie verurteilt die Einsamkeit. Das Subjekt ist Teil des kollektiven Subjekts, oder es zählt nicht.

Die *Ära der Leere* weist jede Form des Kollektivismus zurück und stellt die traditionellen Autoritäten mit deren Logik der Ehre und Rache in Frage. Sie verkörpert den Triumph des narzisstischen Individualismus. Das Ego, nicht die Beziehung, steht im Mittelpunkt. In dieser Leere genießt der Körper eine zentrale Bedeutung. Nicht nur der Körper, sondern auch das Gefühl der Liebe. Der Patriarchalismus duldet die Liebe nicht, weil die Liebe von einer Gleichursprünglichkeit des *Ich* und des *Du* ausgeht, Ausdruck der weiblichen Autonomie; mehr noch, die Entwicklung demokratischer Konzeptionen von Macht setzt auch die weibliche Gefühlsautonomie voraus.⁵

4 Gilles Lipovetsky: *L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, 1983.

5 Gabriel Motzkin/Yochi Fischer (Hg.): *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, 2008.

Wenn man über den Körper und die Sexualität im heutigen Islam sprechen möchte, ist man gezwungen, die Vorstellung des Körpers und der Sexualität im okzidentalen Diskurs der Moderne im Hinterkopf zu bewahren. Wie der marokkanische Denker Abdallah Laroui anmerkt, ist es unmöglich, den „arabischen Prozeß der Selbstdefinition zu beschreiben, ohne die Beziehung zum Westen zu analysieren“.⁶ In unserem Kontext ist es unmöglich, über Körper und Sexualität im Islam zu sprechen, ohne die Säkularisierung des Körpers in der Moderne zu berücksichtigen. Der „okzidentale Körper“, wie der Anthropologe David Le Breton ihn nennt, stellt das radikale Gegenteil des „islamischen Körpers“ dar. Der Körper ist im okzidentalen Diskurs der Moderne das Gehäuse der Souveränität des Ego. Er ist untrennbar vom Subjekt, er macht das Individuum aus; in der Sprache Émile Durkheims ist er ein „Faktor der Individuation“. Der okzidentale Körper ist als Ergebnis des Aufstiegs des Individualismus sowie der Entstehung eines säkularen und rationalen Denkens über die Natur und des allmählichen Niedergangs der religiösen Weltsicht zu verstehen.⁷ Der islamische Körper und die islamische Sexualität stellen die Vergangenheit des okzidentalen Körpers und der okzidentalen Sexualität dar. Der Islam ist eine *verspätete Religion*, welche nicht zu den Errungenschaften der Moderne gelangt ist.

Die größte Entdeckung der Moderne war das Subjekt als Körper. Nur als Körper ist das Subjekt möglich. In der Welt der Zugehörigkeit bleibt der Körper aber ein kollektiver; er bleibt in einer innigen Beziehung zu einer Gruppe, zum Kosmos, zur Natur befangen. Ausdruck eines Ganzen, nicht Individuum und Individuation. Die Abgeschiedenheit des Körpers in der okzidentalen Gesellschaft bezeugt seine Unabhängigkeit von der Gruppe, vom Kosmos und von einer Vaterreligion, die jede Form der Abgeschiedenheit als Sünde brandmarkt. Diese Abgeschiedenheit drückt den ontologischen Bruch zwischen Körper und Kosmos aus, während im geschlossenen Kontext der Zugehörigkeit die „Sympathien zwischen dem minor mundus und dem Kosmos noch nicht abgebrochen sind“⁸. Anders gesagt: „Es findet kein qualitativer Bruch zwischen dem menschlichen Fleisch und dem Fleisch der Welt statt.“⁹ Durch Körper und Sexualität nimmt das Subjekt sich selbst wahr und seine Beziehung zu den

6 Abdallah Laroui: Die moderne arabische Ideologie, 2000.

7 Vgl. David Le Breton: Anthropologie du corps et modernité, 1990.

8 David Le Breton: a. a. O.

9 Ebd.

anderen. Der religiöse Diskurs duldet diese Autonomie nicht, er verurteilt sie als Sünde, als Arroganz, als Akt der Auflehnung gegen die göttliche Macht. Augustinus, so schreibt Robert Muchembled, „betrachtete mit Argwohn den menschlichen Wunsch, seine eigene Persönlichkeit zu gestalten. Für ihn führt dieser Versuch zwangsläufig in den Ruin.“¹⁰

Der islamische Diskurs verfügt noch nicht über eine Sprache, die in der Lage ist, die moderne Frau anzusprechen. Die moderne Frau brach die beiden Konzepte des herrschenden Konservatismus auf, den des Raums und den des Wissens. Der über Jahrhunderte herrschende Islam versuchte das „Problem der Sexualität“ durch eine strenge Verwaltung des Raums, nämlich durch Geschlechtertrennung, die Quasieinsperrung der Frau im Haus des Vaters und des Ehemanns und später des Sohnes wie auch das Kopftuch, das sie zu tragen hat, wenn sie das Haus verlassen möchte. Es ist nicht übertrieben, zu konstatieren: „Die kulturelle Kluft, die den Islam vom Westen trennt, bezieht sich weit stärker auf den Eros als auf den Demos.“¹¹

Im „Zeitalter der dritten Frau“¹², wie Gilles Lipovetsky es nennt, ist die islamische Orthodoxie nicht mehr in der Lage, die Sexualität der Frau zu kontrollieren und ihr Sexualideal aufrechtzuerhalten, weil die muslimische Frau nicht mehr umstandslos an einen Ort (das Familienhaus) zu binden ist. Die ökonomischen und politischen Veränderungen, welche die Länder des Islam im Zeitalter der Globalisierung erleben, zwingen die Frau zunehmend, wenigstens in den großen Metropolen, einem Erwerbsberuf nachzugehen. Der emanzipierten Frau begegnet man jedoch mit Misstrauen, weil sie den Gegenpol des herrschenden Mutterbildes darstellt. Man spricht ihr ihre Weiblichkeit ab. Die Weiblichkeit ist in dieser Sicht Unterwerfung unter den Mann, oder sie ist nicht vorhanden.

10 Vgl. Robert Muchembled: *L'orgasme et l'Occident*, 2005.

11 Shereen El Feki: *Sex and the Citadel*, 2013.

12 Gilles Lipovetsky: *La troisième femme*, 1997. In seinem Buch *La troisième femme* erzählt Gilles Lipovetsky die Geschichte der Emanzipation der europäischen Frau; er macht einen Unterschied zwischen drei Modellen von Frauen, von denen jedes einem bestimmten politischen und kulturellen Kontext zugehört: zum religiösen, zum aufklärerischen und zum modernen Kontext.

Imitatio Muhammadi

Die Zugehörigkeit findet innerhalb der Gemeinschaft der Muslime ihren höchsten Ausdruck in der Nachahmung des Körpers des Propheten. Der Körper des Propheten stellt für die Gemeinschaft ein Modell dar, das sie im alltäglichen Leben zu befolgen hat. Der Körper ist in der islamischen Theologie als autonome Wesenheit inexistent. Er bleibt stets dem Heiligen untergeordnet, ist mit heiligen Zeichen drapiert: ein verschleierter, kontrollierter Körper sowie eine binäre Moral von Reinheit und Unreinheit. *Reinigung* und *Verschleierung* sind Prinzipien doxologischer Abschließung, welche die Domestizierung des Körpers zum Ziel hat. Man könnte diesen beiden Prinzipien ein drittes hinzufügen: das der *Mimesis*. Denn der Körper des Propheten stellt eine Art *Urkörper* oder *Urtext* dar. Es handelt sich um einen Modellkörper, der das Moralgefüge des Islam in sich zusammenfasst, und jeder Gläubige ist gehalten, die Regeln dieses Modells in seinem Alltagsleben zu reproduzieren. Der islamische Körper, ein Körper, der noch im Gedächtnis und damit im Kollektiven lebt, ist Ausdruck einer Gemeinschaft und ihrer festgelegten Normen, welche keine Individualität erlauben. Man hat es mit einem Kollektivkörper zu tun – mit einem Körper, der nicht lebt, sondern gehorcht.

Das Konzept des Körpers blieb auch in der modernen arabischen Kultur im theologischen Kontext befangen. Kunst und Literatur haben sich für den Körper interessiert; dennoch ist er ein Randphänomen des modernen arabischen Diskurses geblieben. Der islamische Körper, so der marokkanische Kulturkritiker Farid Zahi, meint einen Körper, der seine eigenen geschichtlichen, existentiellen und kulturellen Bestimmungen besitzt. Zahi unterstreicht die innige Beziehung zwischen dem Körper und dem Sakralen und betont, der Körper sei ein zentraler Bestandteil des islamischen Glaubens und Verhaltenskodex.¹³ Der Körper des Propheten hat eine Vorbildfunktion. Er ist bedingungslos zu imitieren. Ein diskursiver Körper ist er, ein Gesetz, das den Alltag der Gläubigen, ihr Tun und Lassen bestimmt.

In dieser totalitären Grammatik ist es unmöglich, über einen privaten oder abgeschiedenen Körper zu sprechen. Allein als Mimesis, als blinde Wiederholung, ist der Körper im Islam zu verstehen, als Signifikant sakraler Bedeutungen, als Verkörperung religiöser Werte und ihrer Rückübersetzung durch Haltungen, Gesten und Bewegungen. Der „islamische Körper“ ist ein abwesender

13 Farid Zahi: Der Körper, das Bild und das Sakrale, 1999 (Arabisch).

Körper. Er hat die Pflicht, das Sakrale im Alltag zu verwurzeln, er ist die Verwirklichung des Sakralen. Damit unterscheidet sich der islamische Körper als kultureller Körper von den Körpern in anderen Kulturen.

Auch in den philosophischen Diskursen der arabischen Humanisten wird der Körper negativ bestimmt, etwa bei dem großen Ethiker des Islam Ibn Miskawayh (940 bis 1030), der die platonische Vorstellung des Körpers wortwörtlich wiedergibt: Der Körper erlangt Erkenntnis nur durch die Sinne. Seine Erkenntnis ist mit allen Begierden verschmolzen, deshalb bleibt sie eine falsche. Wahre Erkenntnis erlangt nur die Seele, die sich vom begierdevollen Körper, von der Frau, befreit hat. Der Geist ist Männersache in der klassischen Kultur der Griechen, die Ibn Miskawayh geerbt hat, während der Körper weiblich ist.¹⁴ Diese binäre Logik setzte sich fort bis hin zu Freud und sogar über ihn hinaus.

Der islamische Körper ist ein kultureller Körper, welcher der Sakralität in verschiedenen Dimensionen Ausdruck verleiht, einer Sakralität, die tief in der islamischen Kultur verwurzelt ist. Es handelt sich, will man die Sprache Foucaults in *Überwachen und Strafen* verwenden, um eine Disziplinierung, welche die vorherrschende Ordnung bzw. Wahrheit zu erhalten sucht. Soziale und politische Macht über den Körper unterscheidet sich nicht allzu sehr von religiöser, sie bedient sich bisweilen gleicher oder ähnlicher Rituale. Der Körper und die Sexualität bleiben sowohl in der alten als auch in der neuen arabisch-islamischen Kultur ein Randphänomen oder eine marginalisierte Frage, die sich nur mit Vorsicht behandeln lässt, obwohl der *Koran* selbst, *le texte fondateur* der islamischen Kultur, reich an sexuellen Zeichen und Metaphern ist, wie der Syrer Ibrahim Mahmoud in seinem Buch *Sexualität im Koran* zeigt. Ihm zufolge hat die Sexualität eine strategische Position. „Der Mann liest seinen Körper, indem er den Koran liest“, so Mahmoud.¹⁵ Der *Koran* erwähnt das Wort „Begattung“ dreiundzwanzigmal, vornehmlich in Form von Sollenssätzen, die lediglich die Ehe erlauben. Alles andere wird abgelehnt; unehelicher Sex ist strengstens untersagt. Der *nikah*, der legitimierte Sex in der Ehe, erfüllt eine heilige Aufgabe: die Bewahrung des menschlichen Wesens.

In den religiösen, ethischen und philosophischen Schriften des Islam hat man sich laut Farid Zahi zwar mit der „Identität“ des Körpers, mit seiner Seele, seiner Vernunft, seinem Herz usw. befasst, aber nicht mit dem Körper selbst.

14 Vgl. Monique Schneider: *Généalogie du Masculin*, 2006, S. 43.

15 Ibrahim Mahmoud: *Sexualität im Koran*, 2003 (Arabisch).

Die gleiche Marginalisierung erlebt er in der modernen islamischen Kultur, die von einer Herrschaft des Ideologischen und Politischen durchtränkt ist. Mit dem islamischen Körper meint Farid Zahi seine Geschichte und seine epistemologische Bedeutung. Der Körper ist ein Produkt der islamischen Kultur, die auf dem binären Unterschied zwischen Körper und Seele beruht und von der Primordialität der Seele ausgeht. Und es gilt, den Körper in dieser Kultur des Islam zu zähmen und als Übertragungsmedium der religiösen Gebote und Verbote zu leben. Er ist da, um dem Sakralen zu dienen. Andererseits hat das menschliche Wesen in der klassisch-islamischen Kultur keine reale Existenz. Der Mensch ist allein ein Abbild Gottes, welches das Göttliche ausdrückt. Der Mensch ist kein Subjekt.

Das Leben des gläubigen Muslims ist ein Leben für das Jenseits; deshalb ist die Beziehung zwischen dem Alltäglichen und dem Sakralen untrennbar – sie drückt die Vorrangstellung des Göttlichen vor dem Menschlichen aus. Diese Vorrangstellung bedeutet keineswegs den Verzicht auf sinnliche Genüsse; ein *Hadith* des Propheten verlangt von den Muslimen, jeden Tag mit ihren Frauen zu schlafen. Es gibt im Islam keine Ehelosigkeit; jedoch wird alles so kanonisiert, wie der islamische Text es vorschreibt, da der Islam keine Trennung von Gottesbeziehung und weltlichem Leben kennt. Das menschliche Leben unterliegt einer religiösen Regelung, wonach der Körper, der Ort schlechthin des ewigen Kampfes zwischen dem Göttlichen und der teuflischen Macht, der Natur, es ist, welchen der Islam zu zähmen sucht.

Zu Recht schreibt der Tunesier Abdelwahab Bouhdiba: „Obwohl die historische Existenz ihren eigenen Wert besitzt, bleibt sie eng vom koranischen Vorbild abhängig.“¹⁶ Ferner stellt er fest, „daß die religiösen Texte als Über-Ich der islamischen Kultur zu verstehen sind“¹⁷. Bouhdiba betont zwar, dass der Mann allein durch die Frau zu seiner Erfüllung gelange, fragt jedoch an keiner Stelle nach der Erfüllung der Frau. Er erklärt, dass der Islam jede Form von Askese radikal ablehne und dass er vollkommene Natürlichkeit sei. Wie könnte sich eine solche repräsentative Natürlichkeit in Verbindung mit einer geschlossenen Orthopraxie realisieren? Lässt sich Natürlichkeit auf eine Sexualität der Fortpflanzung reduzieren?

16 Abdelwahab Bouhdiba: *La sexualité en Islam*, 1975.

17 Ebd.

Napoleon

Bouhdiba beschreibt den *Koitus* nicht als „eine Penetration in der Welt des Bösen, sondern in der Welt der obskuren Kräfte des Sakralen“. Es handelt sich um eine Penetration, die keine Ambiguität duldet. Die Orthopraxie hat die Aufgabe, die Sexualität von ihrer Ambiguität zu befreien. Für den deutschen Arabisten Thomas Bauer hingegen sind die Kultur des Islam und seine Sexualität alles andere als ambiguitätsintolerant, wie er in seinem Buch *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams* betont. Um das zu beweisen, greift er zunächst die rigide Sexualität des Westens an, basierend auf den Analysen Michel Foucaults und auf Muchembleds Buch *L'orgasme et l'Occident*, das die Unterdrückung der Sexualität in der europäischen Moderne schildert. Anschließend greift er auf klassische Narrative zurück, um zu zeigen, dass die Sexualität in der klassischen Kultur des Islam ambiguitätstolerant war und die Lustfeindlichkeit in der heutigen islamischen Kultur ein Resultat der Moderne ist.

Als Antwort auf diese These möchte ich die dekonstruierende Arbeit Khatibis anführen, der in den erotischen Schriften der arabischen Kultur eher Voyeurismus als freie Sexualität sieht – und alles andere als *Ambiguitätstoleranz*. Für Bauer ist die Verurteilung des Körpers, der Lust und des Weiblichen im heutigen Islam eine Reaktion auf die westliche Herausforderung. Der Westen hat anderen Kulturen seine eigenen Sexualitätsdiskurse aufgezwungen, Diskurse, welche darauf abzielten, die Spontaneität des Sexes zu zähmen, wie Foucault erklärt hat. Wenn sich die Priester im 16. Jahrhundert in die Stellungen beim Geschlechtsverkehr einmischten, wie Muchembled schreibt, reproduziert der Prozess der Säkularisierung dasselbe Verfahren, indem er versucht, die Wahrheit des Sex zu bestimmen; anstatt vor der Sünde und ihren Folgen zu warnen, ist die Rede vom „gesunden“ Sexualleben und von der Angst vor Krankheiten. In der klassischen Kultur des Islam war der Sex alles andere als gefährlich. Auch für einen konservativen Gelehrten wie al-Ghazali diente der Geschlechtsverkehr „erstens dazu, dem Menschen einen positiven Vorgesmack auf das Paradies zu geben, und zweitens dazu, für den Fortbestand des Menschengeschlechts zu sorgen“. ¹⁸ Was in der Kultur des Islam als normal empfunden wird, wird in der Sexualpolitik der Moderne als Degenerationserscheinung verstanden, die es zu bekämpfen oder zu heilen gilt. So wird

18 Zit. nach Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, 2011, S. 278.

sie sogar als Grund angeführt, andere Kulturen zu kolonisieren. Hat Napoleon seinen Überfall auf Ägypten etwa nicht mit dem Argument gerechtfertigt, dass er dieses Land von der Dekadenz der Türken befreien wolle? Im Rahmen dieser *mission civilisatrice* wird auch versucht, „den Sex des Nahens Ostens zu korrigieren“,¹⁹ was nichts anderes heißt, als die sexuelle Freiheit dieser Region zu vernichten. So weit Bauers These, die an jene von Bouhdiba erinnert. Mit Hans Peter Duerr möchte ich betonen, dass es sich, was die sogenannte „freie Sexualität“ des Islam betrifft, nur um ein Bild handelt, „das zwanglos zur Rechtfertigung des Kolonialismus verwendet werden konnte, indem man darauf hinwies, es gehe darum, die ‚kulturarmen‘ zu gesitteten und mithin zu wahren Menschen zu machen“.²⁰

Heilige Penetration

Für Khatibi ist der islamische Sex ein ahistorischer. Er lebt als Schrift und für die Schrift, gefangen in einer *sakralen Geographie*. Die Ansicht, dass es im Islam – im Gegensatz zur Leibfeindlichkeit des Christentums – eine lustbetonte Sexualität gebe, ist ein Mythos und zeugt von Ignoranz, nicht nur, was die islamische Kultur, sondern auch, was die Moderne betrifft. Freie Sexualität, freie Körper, freie Subjekte – dies alles sind Geschöpfe der westlichen Moderne. Wie kann man über eine freie Sexualität im Islam sprechen, wenn die Hälfte der Gesellschaft, nämlich die Frauen, im islamischen Diskurs nur als Objekt betrachtet wird?!

„Es wird gesagt, laut Scheich Nafzaoui“, schreibt Khatibi, „daß das Lesen des Korans die Begattung vorbereitet. (...) Der Koran ist damit das appetitanregende Wort. Ein Vorwand für die Begattung. Begatten mit dem Segen Gottes und des Wortes, genau das ist es, was Scheich Nafzaoui in seinem Buch *Der duftende Garten* versucht. Es handelt sich nicht um einen pornographischen Text in dem Sinne, wie der Okzident Pornographie versteht, nämlich: eine schmutzige, entsakralisierte Sprache; es handelt sich bei Nafzaoui nicht um einen muslimischen Marquis de Sade, der die soziale und doxologische Ordnung grundlegend untergraben hat.“²¹

19 Vgl. Bauer: a. a. O., S. 299.

20 Vgl. das Vorwort zu Hans Peter Duerr: *Nacktheit und Scham*, Frankfurt/M 1988.

21 Abdelkébir Khatibi: *La blessure du nom propre*, 1974, S. 133.

Das Buch ist als göttliche Taxonomie zu verstehen; der Autor offenbart seine Zugehörigkeit zum göttlichen Diskurs. Khatibi fragt zu Recht: „Wer führt den Koitus hier überhaupt durch? Um systematisch praktiziert zu werden, braucht der Geschlechtsakt eine lange Vorbereitung, Beschwörungstexte oder Rituale.“²² Zu Beginn des Geschlechtsverkehrs ist zum Beispiel folgende Gebetsformel zu sprechen: „Im Namen Gottes! O Gott, schütze mich vor dem Teufel, und schütze auch das vor dem Teufel, was du für uns bestimmt hast!“²³ Die Möglichkeit, dem Teufel zu begegnen, wird im Islam fast immer mit der Frau und ihrer Sexualität in Verbindung gebracht. Ist die Frau im Islam ein teuflisches Wesen? Zumindest die Frau, die ihrem Mann nicht gehorcht, wird als „Teufel“ bezeichnet. Eine prophetische Überlieferung besagt: „Wenn ein Mann seine Frau in sein Bett ruft, sie aber nicht kommt, so daß er zornig die Nacht verbringt, dann werden die Engel sie verfluchen, bis es Morgen wird.“ Ein anderer *Hadith* lautet: „Ich stand am Tor zur Hölle, und die Mehrzahl derer, die dort hinein mußten, waren Frauen“; deshalb ist man auf die Hilfe des *Korans* angewiesen, bevor der Mann seine Frau begattet. Der Gläubige greift auf den *Koran* zurück, um dem menschlichen Körper und bestimmten Orten die Teufel auszutreiben. Der Sex der Frau ist das erste Haus Satans, wie es die Mythotheologie des Monotheismus und die Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies besagen.

Die Beschreibungen des Paradieses im *Koran* bezeugen diese Asymmetrie zwischen den Geschlechtern. Die Frauen des Paradieses sind total passiv, ausschließlich dazu da, die Männer zu befriedigen, und als Geschenke für die Gläubigen betrachtet zu werden. Sie haben keine spirituelle Dimension, keinen Willen, sie sind Dinge, Konsumobjekte. Mernissi fragt zu Recht nach der Stellung der irdischen Ehefrau in diesem Paradies. Warum schweigt der doxologische Diskurs darüber?!

Nicht nur, was das Jenseits, sondern auch, was das Diesseits angeht, ist alles auf die Befriedigung der männlichen Sexualität ausgerichtet. In dieser Befriedigung liegt die Rolle der Frau. „Eure Frauen sind für euch ein Saatfeld. Geht zu eurem Saatfeld, wann immer ihr wollt.“²⁴ Die Frau gilt als Objekt der Liebe; sie ist vom Mann abhängig, er macht sie zur Frau, er befruchtet sie, indem er den göttlichen Akt der Schöpfung nachahmt. Der Geschlechtsakt ist ein Schöp-

22 Abdelkébir Khatibi: a. a. O.

23 Ebd.

24 *Koran*: Sure 2, Vers 223.

fungsakt. Er hat seinen Zweck nicht in sich selbst. Subjekt ist in dieser Beziehung ausschließlich der Mann.

Der politische Phallus

„Der Penis“, schreibt Khatibi, „ist nicht das Äquivalent zur Vagina, welche der kosmische Raum ist, in den sich das Spiel der Elemente (Luft, Wasser) einschreibt: Küssen, lecken, ejakulieren heißt, dem Körper der Frau eine göttliche Schrift einzutätowieren.“²⁵ Den Mann und seinen Penis erkennt man als von göttlicher Abstammung an, die Frau hingegen ist in dieser doxologischen Sicht ein Symbol der Schwäche, der Unreinheit usw. Der Phallus ist nicht nur ein Kriegsinstrument, das der Eroberung der Welt und ihrer Reichtümer – wozu die Frauen zählen – dient, sondern auch eine Verwirklichung der Gottespolitik auf Erden. Er ist eine Fortsetzung der Schöpfung und ein Symbol der Macht. Wer über größere Macht verfügt, besitzt mehr Frauen als die anderen. Keine Herrschaft im Islam ohne Harem! Der Phallus ist eine politische Macht; die arabischen Sprichwörter und Witze bringen diese eroberungssüchtige Politik zum Ausdruck. Pierre Bourdieu bemerkt in einer Fußnote seines Buches *La domination masculine*, dass die Berbertradition eine explizite Verbindung zwischen der Größe der Nase (nif) als Symbol der Ehre und der angenommenen Größe des Phallus herstellt.²⁶ Er hat in seinen Analysen der kabyllischen Gesellschaft gezeigt, dass es sich hier um eine fundamentale Asymmetrie von Subjekt und Objekt, von Akteur und Instrument handelt. Den Penis bzw. seine sexuelle Potenz zu verlieren, gleicht in einer phallozentrischen Gesellschaft einem symbolischen Tod. Der Penis ist in dieser Gesellschaft eine „Verdichtung von sexueller, familiärer und sozialer Fähigkeit“²⁷; er macht den Mann oder seine Herrschaft aus.

In diesem Diskurs bleibt die Frau Objekt, Eigentum, Statussymbol. Der *Koran* spricht über sie, aber nicht zu ihr. Sie ist ein Es und kein Du. Mernissi zitiert Ibn Khaldun, der in *al-Muqaddima* (*Das Buch der Beispiele*) schreibt, dass Gott im *Koran* nur zu denjenigen spricht, welche die Macht haben, seine Worte zu verwirklichen: allein zu den Männern. Zudem hat Gott ausschließ-

25 Abdelkébir Khatibi: a. a. O., S. 133ff.

26 Pierre Bourdieu: *La domination masculine*, 1998, S. 18.

27 Vgl. Samir Khalaf/John Gagnon: *Sexuality in the Arab World*, 2006, S. 117.

lich männliche Propheten zu den Menschen geschickt, um seine Wahrheit zu verkünden. Auch nach der Emanzipation vom religiösen Diskurs hat sich nicht viel an dieser herabsetzenden Einstellung gegenüber der Frau geändert, wie man sie sogar in Immanuel Kants *Anthropologie* findet, der behauptet, Frauen seien unfähig, ihre Interessen zu verteidigen, weshalb sie immer jemanden bräuchten, der sie vertrete.²⁸

Lust als legitime Lust ist im Islam allein männlich. Sexualität bleibt Männersache; Frauen haben keine Lust, ihnen sind lediglich Pflichten auferlegt. Aber diese Ökonomie der Lust im Islam ist, auch was die Sexualität der Männer betrifft, eine repressive – dies erklärt Khatibi in seinem Kommentar zu *Der duftende Garten*, dem Buch von Scheich Nafzaoui:

„Es handelt sich um eine generalisierte Grammatik, wodurch Geste, Graph und Parfüm sich vereinen und lösen in einer flatternden Bedeutung, irrsinniger Lust. Der Geschlechtsakt gleicht einer Askese, die sich in ihrer Strenge und ihrem Delirium nicht von der Mystik unterscheidet. Eine unruhige Äußerung des Erlaubten und Verbotenen, eine Rotation der Zeichen, welche den Körper göttlich hierarchisiert. Begatten in einer strengen und deliranten Art und Weise ist die Bewegung der Wahrheit selbst.“²⁹

Zu Recht vertritt er die Ansicht, man könne Nafzaoui nicht mit dem Marquis de Sade vergleichen. De Sade, dessen *Umkehrung aller Werte* bis heute gefürchtet ist, ist, wie Apollinaire und die Surrealisten betonten, ein Vertreter der absoluten Freiheit gegen soziale und religiöse Zwänge, was unser arabischer Autor sich gar nicht hätte leisten können. Er hat sein Buch in voller Unterwerfung unter Gott und die politische Autorität seiner Zeit verfasst: „Unser Scheich bezweckte, dem Leser systematisch den rechtmäßigen Koitus zwischen Mann und Frau beizubringen. Die nafzaouische Kombinatorik ist in der doxologi-

28 Kant schreibt: „... so wenig können die Frauen doch, so wenig es ihrem Geschlecht zusteht in den Krieg zu ziehen, eben so wenig ihre Rechte persönlich vertheidigen und staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst, sondern nur mittelst eines Stellvertreters treiben, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Ansehung der häuslichen Wohlfahrt nur desto vermögender: weil hier das Recht des Schwächeren eintritt, welches zu achten und zu vertheidigen, sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt.“ Immanuel Kant, *Anthropologie* in pragmatischer Hinsicht. In: Kant's Gesammelte Schriften VII, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, S. 209.

29 Abdelkébir Khatibi: a. a. O., S. 133ff.

schen Geschlossenheit gefangen geblieben.“³⁰ Ein doxologischer Code (*parole divine*) durchdringt diesen Text, berühmt auch als „arabisches Kamasutra“, da der Autor den Text im Namen Gottes eröffnet und beendet und, um seinen Rat-schlägen mehr Gewicht zu verleihen, nicht an Zitaten aus religiösen Schriften spart. Der religiöse Text gibt dem Körper sein Tun und Lassen vor, formt seine Bewegung, kontrolliert sein Delirium. Der muslimische Gläubige, so Khatibi, „bumst göttlich“.

Die Vorrangstellung der rechten Hand

Die erotischen Zeichen gehorchen einer sakralen Geographie. Gott mischt sich auch in den Geschlechtsakt ein, wie eine Sunna beschreibt: „Man muß sich rechts und links küssen, den Penis mit der rechten Hand halten, sich auf der rechten Seite von der Frau lösen. Alles Rechte birgt ein gutes Vorzeichen.“ Dieser Vorrang der rechten Hand ist keine exklusive Geschichte. In seinem berühmten Aufsatz *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse* von 1909 schreibt Robert Hertz, ein Schüler von Marcel Mauss, dass zahlreichen Völkern die Vorrangstellung der rechten Hand bekannt ist und sie an deren Zugehörigkeit zum Reich des Sakralen glauben. Diesem Dualismus rechts/links, gut/böse, Seele/Körper, Mann/Frau, heilig/profan begegnet man nicht nur im Islam. Der Islam hat ihn geerbt und theologisch gefestigt. Auch in den sogenannten „primitiven“ Kulturen ist die rechte Hand die Quelle des Guten; die Linke gilt als unrein. Die rechte Hand ist die Seite der Götter, erwähnt Hertz, und er fügt hinzu, dass „eine Übereinstimmung die Seiten des Körpers mit den Regionen des Raums verbindet. Die rechte Seite repräsentiert die Spitze, die obere Welt, den Himmel, während die linke aus einer unteren Welt, der Erde, hervorgeht.“³¹ Über den Akt der Schöpfung von Eva, wie ihn die Mythotheologie des Monotheismus beschreibt, sagt er: „Um Eva zu erschaffen, nahm Gott eine linke Rippe von Adam, weil der Frau und der linken Hälfte des Körpers dasselbe Wesen zukommt. Es handelt sich um zwei Teile eines schwachen, hilflosen Wesens, auch ein bisschen verstört und störend, von Natur aus für eine passive und empfangende Rolle bestimmt.“³²

30 Abdelkébir Khatibi: a. a. O., S. 133ff.

31 Robert Hertz: *Sociologie religieuse et folklore*, S. 97ff.

32 Robert Hertz: a. a. O., S. 97ff.

Der *Koran* verspricht Rechtshändern Dutzende Huris im Paradies. Die rechte Gemeinschaft ist von einem unbedingten Gehorsam gegenüber Gott durchdrungen. Einem Gehorsam, welcher eine totale Abwendung von der Erde bedeutet. Nur in der Apologetik ist der Islam eine Religion der Mitte. In seiner binären Logik erlaubt er jedoch keine Ambiguität. Das diesseitige Leben wird beständig herabgesetzt. Es ist im Vergleich zum Jenseits ein Nichts; es gleicht einer Illusion, es ist in sich Sünde. Wer lebt, sündigt.

Hagar

Der Tunesier Bouhdiba hat dem siebten Kapitel seines Buches den Titel *Orgasme infini* (*Unendlicher Orgasmus*) gegeben. Das Kapitel handelt von der Thematik des Paradieses als Ort der sexuellen Freuden. Auf seine Beschreibungen des Paradieses werde ich hier nicht näher eingehen. Ich gebe mich mit einem Zitat des Gelehrten as-Suyuti (1445 bis 1505) zufrieden: „Jedesmal wenn der Gläubige mit einer Huri schläft, findet er sie als Jungfrau. Der Penis des Auserwählten schläft niemals ein. Die Erektion ist ewig.“ Die Rede ist hier vom Auserwählten und den sexuellen Freuden, die im Paradies auf ihn warten, nicht von der Frau. Bouhdiba verteidigt die islamische Eschatologie und das islamische Paradies, indem er sie mit den christlichen und jüdischen Vorstellungen vergleicht. Der Orgasmus, von dem Bouhdiba spricht, ist ein maskuliner und eschatologischer Orgasmus, der allein im Paradies stattfindet. Zweifelsohne verurteilt der Islam die Sexualität nicht; er verdrängt sie jedoch. Diese Verdrängung kommt letztlich einer Verurteilung gleich. Die Theologie erkennt eine Gleichursprünglichkeit von Mann und Frau nicht an, weshalb es sich eher um eine unendliche tagtägliche Unterdrückung als um einen unendlichen Orgasmus handelt. Im Diesseits gehört der Körper Gott. Diese Zugehörigkeit erfordert eine binäre Logik von Seele und Körper. Deshalb ist die Beziehung des muslimischen Subjekts zu seinem Körper eine repressive und verachtende; es ist eine von halluzinierenden Angst begleitete Beziehung. Das Fleisch wird, wie es laut Muschembled bis zum 18. Jahrhundert auch in Europa der Fall war, als Gefängnis der Seele betrachtet. Als Fleisch ist der Mensch dem Tier ähnlich.

In dem phallozentrischen Diskurs der Orthodoxie ist die Frau, wie Mernissi schreibt, nicht mehr als Materie, ein Objekt mit zwei wichtigen Attributen: Schweigsamkeit und Ortsgebundenheit. Nefzaoui schreibt, dass die ideale Frau selten spricht und wenig lacht und sich permanent zu Hause aufhält. Dieser Diskurs kümmert sich mehr um die Beschaffenheit des Sexapparats der Frau

als um ihre geistigen Fähigkeiten, weil dieser Diskurs Frauen als ungeistige Wesen betrachtet. Mernissi zitiert den Verfasser des Buches *Wie ein Greis seine Jugend wiederfindet*, Ahmad Ibn Sulayman (gestorben 1534), der den idealen Sexapparat der Frau auf drei Eigenschaften reduziert: Enge, Wärme und Trockenheit. Ihren geistigen Fähigkeiten hat man damals wohl kaum je Aufmerksamkeit geschenkt.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück. Warum opferte der Monotheismus die Frau? Auf diese Frage versucht Fethi Benslama zu antworten, indem er sich der Geschichte von Hagar zuwendet: der Geschichte der fleischlichen Frau, die mit der geistigen Filiation, mit dem Versprechen Gottes, nichts zu tun hatte. Sie bedroht das Prärogativ der Gabe Gottes an Abraham und Sarah und damit die Reinheit des Ursprungs. Benslama fasst diese Exklusivitätslogik des Entweder-Oder im Monotheismus so zusammen: Das Konzept des Vaters im Monotheismus entstand durch die Verstoßung der fremden Frau und die phallische Auserwählung der eigenen. Hagar ist damit eine *muhaggara*, eine Abgeschobene. Als Fremde, das heißt als Unreine, stellte sie eine Gefahr für den Monotheismus dar, der seine Kinder unaufhörlich vor der Vermischung mit dem Fremden warnt.

Eigenname

Ich habe, wie jede Menschenseele, den Eigennamen nicht freiwillig gewählt. Zweifelsohne ist der Akt des Denkens mit der Möglichkeit der Wahl tief verbunden, aber was mich in diesem Zusammenhang interessiert, ist die Bemerkung Lacans, die besagt, dass das Subjekt nicht nur Sklave der Sprache sei, sondern mehr noch ein Sklave eines universalen Diskurses, der bereits bei seiner Geburt, und sei es in der Form seines Eigennamens, installiert ist.³³ Mit der Frage nach dem Eigennamen meine ich die Frage der Identität, die zweifellos eine Frage ist, die ich nur als Körper und mitten im Leben stellen kann. Vielmehr stellt der Körper den Eigennamen in Frage. Gabe und Schuld, ewige Schuld. Gott gibt dem Menschen seinen Namen und der Mensch ist ihm gegenüber schuldig. Diese Schuld drückt sich als Glaube, Angst, Gehorsam etc. aus. Man hat den Menschen nicht gefragt, man hat ihm einfach einen Namen aufoktroyiert. Zu Recht schreibt Benslama, dass es sich um eine symbolische Kastration

33 Jacques Lacan: *Écrits*, S. 495.

handelt, welche die Zugehörigkeit zu Abraham ausdrückt. Aber widerspricht Benslama nicht seiner eigenen Argumentation, wenn er schreibt, dass die Opferung des Sohnes nur im Christentum stattgefunden hat? Zumindest die symbolische Opferung des Sohnes, damit meine ich die Zugehörigkeit, die die Vorrangstellung des Ursprungs gegenüber der Zeit, die Fortsetzung des Vaters im Sohn impliziert und dadurch seinen eigenen Namen bzw. seine eigene Zeit beraubt, ist ein zentrales Charakteristikum des islamischen Monotheismus. Das Christentum hat den einen Sohn einmal und für immer geopfert, was danach kam, ist Kirche. Der „wahre“ Monotheismus aber ist die ewige, tagtägliche, unaufhörliche Opferung des Sohnes. Der Alleingott ist eifersüchtig.

Der islamische Körper ist der Gefangene der islamischen Schrift. Er darf sich keinen neuen bzw. anderen Schriften zuwenden, er darf nicht seine eigene Schrift bzw. Geschichte haben. Er ist ein ahistorischer Körper. In diesem Kontext ist auch die Ablehnung und Verteufelung von alten Schriften zu verstehen; die Schriften, die vor dem *Koran* entstanden sind, auch diejenigen, die zum monotheistischen Korpus gehören, wurden als falsch und verfälscht gebrandmarkt. Damit verteufelt die *doxologische Logographie* in einem doppelten Akt der Gewalt auch, was nach dem *Koran* entstanden ist, als *bid'a*. und dadurch auch die Dimension der Zeit. Mit *bid'a*. wird in der islamischen Theologie und Jurisprudenz eine „Neuerung“ bezeichnet, die somit im Widerspruch zur Sunna und zur göttlichen Schrift steht. Dadurch lässt sich auch die These der Goteseifersucht im Monotheismus besser verstehen. Die Geschichte des Körpers im Islam ist eher die Geschichte eines a-subjektiven, ahistorischen Körpers, ein textueller Körper oder ein Körper-Text, ohne Fleisch und Blut und damit ein *dulos*. Das Fleisch ist Schrift geworden!

Bibliographie

- Bauer, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2011.
- Benslama, Fethi: La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam, Paris: Aubier 2002.
- Bouhdiba, Abdelwahab: La sexualité en Islam, Paris: PUF 1975.
- Bourdieu, Pierre: La domination masculine, Paris: Le Seuil 1998.
- Duerr, Hans Peter: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M: Suhrkamp 1988.
- El Feki, Shereen: Sex and the Citadel, London: EPUB 2013.
- Hertz, Robert: Sociologie religieuse et folklore, Paris: Félix Alcan 1928.
- Khalaf, Samir/Gagnon, John: Sexuality in the Arab World, London: Saqi 2006.
- Kant, Immanuel: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: Kant's Gesammelte Schriften VII, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer Verlag 1900ff.
- Khatibi, Abdelkébir: La blessure du nom propre, Paris: Denoël 1974.
- Lacan, Jacques: Écrits, Paris: Editions du Seuil 1966.
- Lacoste, Yves: „Dynamiques de l'Islam d'aujourd'hui. Entretien avec Jacques Berques“, in: Hérodotes 36, 1985.
- Laroui, Abdallah: Die moderne arabische Ideologie, Casablanca 2000 (Arabisch).
- Le Breton, David: Anthropologie du corps et modernité, Paris: Presses Universitaires de France 1990.
- Lipovetsky, Gilles: La troisième femme, Paris: Gallimard 1997.
- Lipovetsky, Gilles: L'ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain, Paris: Gallimard 1983.
- Mahmoud, Ibrahim: Sexualität im Koran, Beirut 2003 (Arabisch).
- Mernissi, Fatima: La femme dans l'inconscient musulman, Paris: François Maspero 1982.
- Motzkin, Gabriel/Fischer, Yochi (Hg.): Religion and Democracy in Contemporary Europe, Jerusalem/London: Alliance Publishing Trust 2008.
- Muchembled, Robert: L'orgasme et l'Occident, Paris: Le Seuil 2005.
- Schneider, Monique: Généalogie du Masculin, Paris: Flammarion 2006.
- Zahi, Farid: Der Körper, das Bild und das Sakrale, Casablanca 1999 (Arabisch).

Es körper! Es outet! Es scheint!

Westöstliche Herausforderungen an die Seele, die Innerlichkeit und das Sein

FAWZI BOUBIA

„Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist“, schrieb Michel Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft*.¹ Das Zitat möchte ich in diesem thematischen Zusammenhang umkehren, zum Leitmotiv dieses Aufsatzes machen und folgendermaßen formulieren: „Der Westen ist für das Morgenland all das, was es selbst nicht ist.“ Das gilt insbesondere für die Erotik, die Sexualität und die Körperlichkeit. Es versteht sich von selbst, dass die Entwicklung einer solchen These einen weitgehend kulturimmanenten Blick erforderlich macht. Dies umso mehr, als diese Perspektive im Rahmen des herrschenden okzidentalen Diskurses fast gänzlich in Vergessenheit geriet. Es ist auch die Gelegenheit, zur Abwechslung eine andere Facette des Islams zu zeigen, der gewöhnlich im Westen mit Unterdrückung und Terrorismus gleichgesetzt wird.

Aus islamischer Sicht haben sich die Gesellschaften im Westen der Schamlosigkeit und der Dekadenz verschrieben. Der Untergang des Abendlandes wäre demnach nur noch eine Frage der Zeit. Egal wohin man seinen Blick richtet, trifft man auf Sex und Gewalt, Alkohol und Drogen, Nacktheit und Ausschweifung. Der schiere Materialismus benebelt Köpfe und Herzen.

Es körper überall, nicht nur an FKK-Stränden, auf privaten und öffentlichen Partys, auf den Love- und Techno-Parades, sondern auch auf den Festivals der Grufties mit ihren schaurigen Auftritten und ihrer verspielten Todessehnsucht. Es körper mittlerweile sogar auf ganz normalen Straßen, in Fußgängerzonen und U-Bahnen. Bloße Körperbemalungen lösen immer öfter die ohnehin spärliche Bekleidung ab. Es kommt sogar vor, dass es auf offener Straße oder in einer Parkanlage vor unseren Augen einfach koitiert. Ganz abgesehen von den Nacktheits-, Ekel-, Dschungel-, Urin- und Fäkalienshows.

1 Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 10.

Das Leopold-Museum im Museumsquartier Wien zeigte 2012/2013 eine Ausstellung über „Nackte Männer, von 1800 bis heute“.² Überall waren große Plakate mit nackten Männern zusehen und auf dem Innenhof des Museumsquartiers eine riesengroße Plastik mit zwei nackten Männern aufgestellt, die hingebungsvoll nebeneinander lagen. Sie waren zum Anfassen für das ganze Publikum zugänglich. Und es waren vor allem Kinder, die begeistert mit den herausragenden Geschlechtsteilen spielten. Mit der Ausstellung sollte die große Tradition des Themas „nackte Männer“ in der abendländischen Kunst beleuchtet werden. Es ist nicht so sehr das Motiv, das verstörend wirkt, wenn man direkt vom Orient kommend im Okzident landet, als vielmehr die Zuschaustellung der Körperlichkeit im öffentlichen Raum und die Zugänglichkeit dieser Körperlichkeit für Kinder jeglichen Alters.

Völlig unerträglich sind für Menschen aus dem Orient in der Regel die Szenen, in denen der Mensch im Okzident sich outet und mit seiner sexuellen Besonderheit und Spezifität, seiner Obsession und Besessenheit an die Öffentlichkeit, ja Weltöffentlichkeit geht; – peinlich darauf achtet, uns über seine geschlechtliche Befindlichkeit und Äußerlichkeit zu unterrichten, indem er uns aus freien Stücken erklärt, ob er bzw. sie schwul oder lesbisch, bisexuell oder Sodomasochist ist und wie er/sie es am liebsten treibt. Der im Orient heilig gesprochene Intimbereich verliert so im Westen seine Intimität und wird sogar manchmal mit Arabesken liebevoll verziert. Auf exotische Art und Weise geschmückt wird er nicht nur dem Partner/der Partnerin bzw. den PartnerInnen präsentiert, sondern sogar der ganzen Welt über Satellitenfernsehen, Facebook und YouTube zur Schau gestellt.

„Der Ursprung der Welt“, diese stilvolle Vision von Gustave Courbet, einst Geheimtipp einer erotisch versierten Elite von Kunstliebhabern vorbehalten, erfährt eine beschämende, abgeschmackte und ekelhafte Perversion, auf allen Kanälen millionenfach vervielfältigt. Kein Wunder also, dass trotz der ausgefeilten multimedialen Techniken, die uns weltweit alles direkt ins Haus liefern, die meisten Menschen im Orient eine schreckliche Angst davor haben, aus Versehen den falschen Knopf zu drücken und Fernsehen auf einmal ganz anders, von seiner ver-rückten Seite zu erleben. Von der ungeheuerlichen Zeitmaschine des Westens fühlen sich die Menschen aus dem Orient bisweilen aus ihrer vermeintlich „heilen“ Umgebung in eine satanische Welt hinein katapultiert, die Unheil stiftet, und der sie obendrein heillos ausgeliefert werden.

2 Ausstellung im Leopold-Museum, Wien vom 19.10.2012-28.01.2013.

In der islamischen Welt, die alles eifersüchtig verbirgt, ihre Frauen, ihre Häuser, selbst ihre Gotteshäuser vor dem nicht nur bösen Blick argwöhnisch schützt, kommt diese westlich inszenierte Zurschaustellung, selbst der Intimsphäre und des Intimbereichs, einer Umwertung aller islamischen Werte gleich. Es ist die höchste und allerletzte Form der Sünde, das Tabu par excellence. Die griechisch-römische Antike und Europa, vom Mittelalter einmal abgesehen, ließen sich demzufolge auf ein einziges Wort reduzieren: „Akt“. Ihre Geschichte ist die Geschichte des „Aktes“. Es ist fast undenkbar, unvorstellbar als KünstlerIn im Westen, ob MalerIn, BildhauerIn, oder FotografIn anerkannt zu werden, wenn man sich nicht in der Kunst der Nacktheit bewährt hat.

Die islamische Welt, die sich vor allem der Kalligraphie, der Arabeske, der Schrift und der Rezitation hingebungsvoll widmet und jede Form von bildlicher Darstellung jahrhundertlang verpönt, ja verworfen und verdammt hat, kontrastiert aufs Schärfste mit der westlichen Welt, der Welt der Bildes par excellence, einer Welt, die nicht nur präfiguriert und figuriert, davor nicht zurückschreckt, den Körper zu vergöttlichen, ja Gott selbst zu inkarnieren. Im Christentum wurde im Spätmittelalter ein Fest institutionalisiert – Fronleichnam –, in dessen Rahmen des Leibes und Blutes Christi gedacht wird. Hegel ist sogar soweit gegangen, die ganze Geschichte der Menschheit als die Inkarnation Gottes zu begreifen. Die „Wendung zum Visuellen“ und „Der sichtbare Mensch“, die Bela Balázs vor fast hundert Jahren angesichts der Erfindung des Kinetographen so großartig beschrieb³, nehmen jetzt, angesichts der totalen Medialisierung des Menschen ungeheuerliche Konturen an. Unsere moderne Welt verlässt immer mehr den Boden der Realität und Spiritualität und gerät ins Schleudern der Medialität und Virtualität.

Diese Schamlosigkeit und Hegemonie des Sexes in der westlichen Kultur hat der große arabische Schriftsteller des 20. Jahrhunderts Taieb Saleh in seinem berühmten Roman „Mawsim el-Hidschra ila Schamal“, „Zeit der Nordwanderung“, hervorragend und schonungslos beschrieben⁴. Seine interkulturelle Diagnostik war so zutreffend und seine Stilistik Rhetorik so raffiniert, dass das Werk in dreißig Sprachen übersetzt wurde.

Nicht nur aus orientalischer Sicht werden übrigens solche Bestandsaufnahmen gemacht. Auch die Frankfurter Schule kritisiert aus philosophischer Sicht die Fixiertheit des modernen Menschen in der Industriegesellschaft auf das

3 Bela Balázs: Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films.

4 Tayeb Salih: Zeit der Nordwanderung.

Materielle. Für Herbert Marcuse war er einfach der eindimensionale Mensch⁵. Erich Fromm seinerseits nannte den Menschen im Okzident einen Götzendiener, der sich dem Haben unterwirft und sich nicht dem Sein hingibt⁶. Ihm schwebte eine Gesellschaft vor, in der die traditionellen Werte des Guten, Schönen und Wahren wieder zu ihrem Recht kommen und den vorherrschenden technologischen Wert im Rahmen einer humanistischen Alternative verdrängen. Michel Foucault nannte in seiner Humanismuskritik diese Depravation die Uniformierung des Menschen⁷. Auf eine Formel ließe sich diese extreme Einseitigkeit bringen: Konsum ergo sum.⁸

Wie steht es nun wirklich mit dem Stellenwert des Körpers im Islam? „Der Körper im Islam ist eingehüllt in einem Mantel von raffinierten Symbolen und heiligen Zeichen. Diese sind wiederum eingebettet in einem höchst elaborierten System von Riten und Regeln, die das Fundament seiner Ethik bilden“, schreibt Abdelkébir Khatibi, der berühmte marokkanische Schriftsteller und Soziologe in seinem Buch „Le Corps Oriental“.⁹

Nach dem Koran ist der Mensch, dessen Inbegriff Adam ist, das Geschöpf Gottes. Er hat ihn mit allen Organen ausgestattet, die er braucht, und ihm auch eine schöne Gestalt verliehen. Entscheidend ist der Hinweis darauf, dass er diesem Wesen von seinem Geist eingehaucht hat¹⁰ und ein ihm entsprechendes Wesen, Eva, erschaffen hat: „Und zu seinen Zeichen gehört es, dass er euch von euch selber Gattinnen erschuf, auf dass ihr ihnen beiwohnet, und er hat zwischen euch Liebe und Barmherzigkeit gesetzt.“¹¹ In der 17. Sure, „Die Nachfahrt“, heißt es: „Und wahrlich, wir zeichneten die Kinder Adams aus und trugen sie zu Land und Meer und versorgten sie mit guten Dingen und bevorzugten sie hoch vor vielen unsrer Geschöpfe.“¹²

Im Unterschied zur Bibel führte Gott im Koran vor der Schaffung Adams ein Gespräch mit den Engeln und teilte ihnen mit, er werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen. Die ganze Welt wurde in den Dienst des Menschen

5 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch.

6 Erich Fromm: Haben oder Sein.

7 Michel Foucault: a. a. O.

8 So lautet der Titel eines Artikels von Barbara Sichtermann in der Zeit.

9 Abdelkébir Khatibi: Le Corps Oriental.

10 Der Koran, Sure 15, Vers 29 (= 15, 29).

11 Koran 30, 20.

12 Koran 17, 72.

gestellt. Zwar hat Adam eine Ursünde begangen, aber die Vorstellung einer Erbsünde ist dem Islam fremd; jede Seele ist nur für sich allein verantwortlich.

Die Vertreibung aus dem Paradies hängt auch im Islam mit dem einen Baum zusammen; aber es ist nicht Eva, die Adam verführte, sondern Satan verführte die beiden; Adam erkannte das Unrecht, bekannte sich zu ihm, zeigte Reue, und erfuhr somit die Gnade Gottes. Gleich zu Anfang muss Adam eine Reihe von Herausforderungen, z. B. die Nacktheit und die Sünde, bestehen, um zur Erkenntnis der Moral und somit zur göttlichen Gesetzlichkeit zu gelangen.

Wichtig ist festzuhalten, dass Gott im Islam abstrakt geblieben ist; ein unkörperliches Wesen ist er; auch hat er sich nicht wie im Christentum inkarniert, hat sich nicht zu erkennen gegeben, ist nicht Fleisch geworden. Und dieser unkörperliche Gott erschafft einen Körper und ein ihm entsprechendes Wesen für ein Leben in Liebe und Barmherzigkeit. Eva heißt im Islam *Hawwa*, die Lebendige; sie ist es, die das Leben und die Fortpflanzung der Gattung erst möglich macht.¹³

Diese auf den ersten Blick doppelt erscheinende ursprüngliche Schöpfung besteht im Grunde genommen aus einem einzigen kreativen Akt Gottes. Adam und Eva bilden letzten Endes ein einziges Wesen, eine einzige Seele, auf Arabisch: *Nafs*. Der eingehauchte göttliche Geist wohnt im von Gott erschaffenen *einen* Körper, dessen Verdoppelung eigentlich nur dem Zweck der Wiedervereinigung in Liebe und Barmherzigkeit dient. Die Verdoppelung wird somit in einer höheren Sphäre aufgehoben. Der Körper ist diesem Selbstverständnis zufolge die göttliche Heimat der Seele, der Liebe und der Barmherzigkeit. Der Nacktheit, von den satanischen Machenschaften jederzeit bedroht, wird gnädig abgeholfen: „O Kinder Adams, hinab sandten wir auf euch Kleidung, eure Blöße zu bedecken, und Prunkgewandung; aber das Kleid der Gottesfurcht, das ist besser.“¹⁴

Um die Bedeutung des Körpers in der islamischen Kultur zu verstehen, muss man sich den Umstand vergegenwärtigen, dass der Körper des Propheten einen hohen Stellenwert für die Gläubigen hat; sein Modellcharakter steht außer Frage. Ali Ibn Abi-Talib, der Vetter und Schwiegersohn Muhammads, hinterließ uns ein detailliertes Portrait des Propheten. Seine Beschreibung ist umso wich-

13 Hier ließe sich vielleicht eine interessante Verbindung zum berühmten Tableau Gustave Courbets herstellen, zumindest zum Titel: „L'origine du Monde“.

14 Koran 7, 25.

tiger, als es bekannt ist, dass Ali Muhammad jahrzehntelang zur Seite stand und darüber hinaus über eine herausragende Beobachtungsgabe und stilistische Meisterschaft verfügte:

„Der Gesandte Gottes war weder groß noch klein, sondern hatte unter den Menschen eine durchschnittliche Körpergröße. Sein Haar war weder kurz und kraus noch glattfallend und lang, sondern voll, schwarz, leicht gelockt und immer gekämmt und gepflegt. Die breite Brust und der Bauch waren flach. Sein Kopf war eher rund. Er hatte eine gesunde Hautfarbe, die weder auffallend hell noch dunkel war. Sein Gesicht war schön, hell, groß und strahlend. Seine Augen waren groß und schwarz. Seine Augenbrauen waren schmal und wuchsen nicht zusammen. Seine Wimpern lang und schwarz. Seine Arme waren behaart und lang mit kräftigen Gelenken. Seine Hände und Füße waren groß und weich. Seine Brust und sein Bauch waren bis auf eine dünne Linie, die bis zum Nabel reichte, unbehaart. Seine Schultern waren breit und behaart, zwischen den Schultern trug er das Prophetensiegel. Wenn er sich nach etwas umdrehte, drehte er den ganzen Körper mit. Seine Schritte waren fest und entschlossen. Er war der großzügigste, der großmütigste, der großherzigste, der ehrlichste, der mildeste und der nobelste unter den Menschen. Wer ihn zum ersten Mal sah, war überwältigt, und wer ihn länger kannte, liebte ihn. Eines Jeden Wort war: Seinesgleichen habe ich niemals zuvor oder danach gesehen, Friede und Gottes Segen auf ihm.“¹⁵

Aus der Sunna sind uns weitere Charaktereigenschaften des Propheten überliefert. Ehrlichkeit, Treue, Humor, Genügsamkeit, Demut und Bescheidenheit, Schüchternheit und Sittsamkeit zeichnen ihn aus. Von ihm ist der Spruch überliefert: „[...] der beste unter euch ist der, der seine Frau am besten behandelt [...]“. Über den Umgang mit Kindern steht folgende Mahnung im Koran: „[...] und tötet nicht eure Kinder aus Furcht vor Armut. Denn wir werden ihnen und euch Unterhalt gewähren. Wahrlich, sie zu töten ist ein großes vergehen [...]“ (17, 31).

Einer der engsten Gefährten des Propheten ist Abu Huraira, was so viel bedeutet wie „derjenige mit der kleinen Katze“; er trug sie nämlich ständig bei sich. Folgende Geschichte gehört zum Bildungsgut eines jeden Muslims: Eines Tages bemerkte Abu Huraira, dass die Katze, die auf seinem Mantel neben ihm lag, fünf kleine Kätzchen gebar; als er aufstehen wollte, zog er vorher seinen Mantel aus und ging seinen Weg, um sie nicht zu stören. Das war der „Wurf auf

15 Zit. nach <http://gr.islamic-sources.com/?p=421> und vgl. A. Khatibi, a. a. O., Kapitel „Portrait du Prophète“, S. 32ff.

dem prophetischen Mantel“. Die Katze gehört zu den Tieren, die nach islamischer Vorstellung ins Paradies kommen wird; diese Idee hatte übrigens Goethe so sehr fasziniert, dass er sie im „Westöstlichen Divan“ in einem wunderbaren Gedicht des Buches des Paradieses verewigte:

BEGÜNSTIGTE TIERE

[...]

Abuherriras Katze hier

Knurrt um den Herrn und schmeichelt:

Denn immer ists ein heilig Tier,

Das der Prophet gestreichelt.¹⁶

Zum Verständnis des Körpers im Islam gehören darüber hinaus die Übergangsriten, *les rites de passage*, eine Kategorie, die der französische Orientalist und Volkskundler Arnold van Gennep prägte¹⁷. Im Islam sind es zum Beispiel: die Beschneidung, die Tätowierung, der Schleier, die Bestattungsriten etc. Nicht zu vergessen: die Flagellationen, also die Körperzüchtigungen, wie wir sie im Iran anlässlich des Aschura-Festes beobachten können. Es ist für die Schiiten die Gelegenheit, dem Tod des Imams Hussein zu gedenken, der von den Sunniten auf gewaltsame Art und Weise umgebracht wurde.

Der besondere Umgang mit dem Körper spielt insbesondere in der islamischen Mystik eine wichtige Rolle. Die Sufis, die Mystiker des Islams, fühlen sich nicht so sehr der Scharia, diesem äußeren Gesetz verpflichtet, als vielmehr der Innerlichkeit. Sie wollen nicht den Spuren des Buchstabens, sondern des Herzens nachspüren. Den Weg der Innerlichkeit, den sie gehen, heißt „Tariqa“. Er führt sie zur Wahrheit, die sie „Haqiqa“¹⁸ nennen.

Weltberühmt sind die drehenden Derwische der Mevlevi (Mawlawi), die auf den großen Mystiker Mawalan Jalal ed-Dine Rumi (1207-1273) aus Konia zurückgehen.¹⁹ Die kreisenden Bewegungen sind für die äußeren Beobachtenden zunächst hauptsächlich ein ästhetisches und choreographisches Schauspiel. Für die Eingeweihten hingegen haben sie tiefe religiöse und seelische Bedeutung. Sie sind eine besondere Form des Gebets und der Hinwendung zu Gott.

16 Johann Wolfgang Goethe: Westöstlicher Divan, S. 116.

17 Arnold van Gennep: Übergangsriten.

18 Cf. Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.

19 Ebd.

Solche Bruderschaften gibt es eigentlich fast überall in der islamischen Welt.²⁰ In ihren Ritualen spielt der Körper eine zentrale Rolle, da er im Zuge der Tänze und der rhythmischen Begleitmusik die Gläubigen in einen phantastischen Trancezustand versetzt; so können sie von der Welt abstrahieren, um sich Gott zuzuwenden.

Sehr gut kann man das bei der Issawa-Bruderschaft in Meknès in Marokko beobachten. Noch bekannter sind die religiösen Darbietungen der Gnawa²¹ in Essaouira, ebenfalls in Marokko. Die Gnawa-Musik, die die Herzen hoch schlagen lässt, ist mittlerweile weltbekannt, zumal sie sich mit vielen sakralen Musiktraditionen aus den fünf Kontinenten hervorragend harmonisieren lässt. Der Höhepunkt der Pflege dieses Kulturerbes ist das berühmte jährliche Gnawa-Festival.

Neben den skizzierten Übergangsriten gehört zum Körper im Islam unbedingt die Hygiene. Der Islam legt großen Wert auf Sauberkeit. Der Koran erinnert die Gläubigen immer wieder an ihre Bedeutung. Zum Beispiel: „Allah liebt die sich Bekehrenden und liebt die sich Reinigenden.“²² Auch für den Propheten Muhammed handelt es sich um etwas Wesentliches. „Die Reinheit ist die Hälfte des Glaubens“, lautet ein bekannter Hadith.²³ Zur äußeren hygienischen Reinheit gesellt sich die innere Reinheit, die Reinheit der Seele, da der Mensch bekanntlich aus Leib und Seele besteht. Auf dem Weg zu Gott, ob Dogmatiker oder Mystiker, gelangen die Gläubigen zur inneren Reinheit. Vorbild für die Muslime ist auch in dieser Hinsicht der Prophet Muhammed, der sich regelmäßig reinigte und auch parfümierte. Aus diesen Gründen sind fünf rituelle Waschungen pro Tag vorgesehen, die mit den fünf Gebeten korrespondieren.

Dieses Grundprinzip leiblichen Wohls führte zur Entwicklung einer phantastischen Badekultur und Körperhygiene, die ihren Höhepunkt im Hammam, dem orientalischen Dampfbad findet, das auch zum Mittelpunkt menschlicher Geselligkeit und sozialem Austausch wurde. Dem hatte der Westen lange Zeit nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen.

20 Emile Dermenghem: *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*.

21 Frank M. Welte: *Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko*.

22 Koran 2, 222.

23 Zit. nach Islam auf Deutsch, cf. <http://islam-auf-deutsch.de>

Wie war es zum Beispiel in Versailles, in diesem Prunkschloss zur Zeit des Sonnenkönigs? Trotz Überfluss und Luxus waren die hygienischen Verhältnisse katastrophal. Man wusch sich kaum, weil man glaubte, das Wasser würde die schrecklichsten Krankheitserreger durch die Poren der Haut in den Körper schleusen. Vor allem die Syphilis! Schmutz und Dreck galten als hygienisch und sauber und als Schutz vor Infektionen. Toiletten gab es kaum. Das ganze Schloss und die Parkanlagen, der prächtige Eingang mit seinen hundert Treppen und die Plätze hinter den Prachtvorhängen galten als „lieux d'aisance“, als Aborte. Ludwig XIV. hielt sogar Audienzen – so heißt es – während des Stuhlgangs. Jahrzehntlang ist er kein einziges Mal baden gegangen. Da man sich nicht reinigte, puderte und parfümierte man sich jedoch sehr intensiv. Das ergab ohne Zweifel eine sonderbare Mischung für den Geruchssinn.

Nach diesem Exkurs über die Badekultur im Okzident, d. h. über deren Inexistenz, ist es angebracht, sich wieder dem Orient zuzuwenden. Die äußere und innere Pflege des Körpers, als Respekt der eigenen Person und der Mitmenschen gedacht, ist eine wichtige Voraussetzung für die Kategorie des *Adab*, der Bildung und kultiviertes Auftreten meint. Das *Adab* ist wesentlich für das Verständnis der arabisch-orientalischen Lebensweise. Bereits in vorislamischer Zeit bezeichnete *Adab* die Bräuche und Gewohnheit der Beduinen in Arabien. In der Epoche der Hochblüte der arabisch-islamischen Kultur, insbesondere seit der Dynastie der Abassiden mit ihrem sagenhaften Kalifen Harun er-Raschid, war *Adab* der Inbegriff der guten Erziehung und Bildung, der Höflichkeit und Sittlichkeit, der Eleganz und Raffinesse und nicht zuletzt des Anstands und der Reinheit. Man blickte damals mit Verachtung auf die vorislamische Zeit mit ihren grobschlächtigen Bräuchen, rohen Umgangsformen und unreinen Bekleidung und Körperpflege zurück.

Das *Adab* ist so zu einer Grundkategorie der arabischen Leitkultur geworden und prägte das Bewusstsein gebildeter Araber jahrhundertlang. Der *Adib*, also der gebildete Mensch, hatte nicht nur ein gepflegtes Erscheinungsbild. Er war überdies nicht nur in der arabischen Hochsprache und ihrer Dichtung bewandert, sondern auch in der gesamten arabisch-islamischen Kultur. Im goldenen Zeitalter des Islams, also in der Epoche, in welcher das Haus der Weisheit in Bagdad gegründet wurde, in dieser Zeit intensiver Übersetzungstätigkeit und interkulturellem Austausch, konnte ein *Adib*, der diesen Namen verdiente, die griechischen, indischen und persischen, jüdischen und christlichen Kulturgüter nicht ignorieren; insbesondere diejenigen nicht, die von den Arabern übernommen wurden und auf die arabisch-islamische Kultur einen nachhalti-

gen Einfluss gehabt haben. Dank dieser interkulturellen Beziehungen ist bekanntlich die arabisch-islamische Kultur zu einer Referenzkultur für mehrere Jahrhunderte geworden. Führend wurde sie in Medizin, Mathematik, Chemie und auf vielen anderen naturwissenschaftlichen Gebieten wie u.a. der Astronomie²⁴. Im Laufe der Zeit, die mit der Epoche der Dekadenz koinzidiert, erfuhr das *Adab* einen Bedeutungswandel und bezog sich nur noch auf das gesamte Korpus der arabischen Prosa, sei es in der Literatur oder in anderen Gattungen.

Ein weiteres wesentliches Element für die islamische Kultur ist die *Sakina*, ein Wort, das man nur schwer in die deutsche Sprache übersetzen kann.

Die *Sakina* versetzt den Menschen in einen außergewöhnlichen Seelenzustand der Harmonie. Er fühlt eine innere Ruhe in seinem tiefsten Inneren und reagiert gelassen auf die Dinge des Lebens. Er hat, vom Gottesbewusstsein erfüllt, zu seinem Seelenfrieden gefunden. Der stoische Begriff *Ataraxie* wäre vielleicht ein mögliches Äquivalent für *Sakina*. Im Koran wird *Sakina* mehrmals erwähnt. Zum Beispiel in der Sure „Der Sieg“: „Er ist's, welcher hinabgesandt hat die ‚Ruhe‘ in die Herzen der Gläubigen, damit sie zunehmen an Glauben zu ihrem Glauben.“²⁵ Die Beherrschung der eigenen Gelüste, das, was man heute „emotionale Intelligenz“ nennt, gehört zu den Grundprinzipien islamischer Lebensweisheit.

Der Begriff „emotionale Intelligenz“ ist ein von den amerikanischen Wissenschaftlern John D. Mayer und Peter Salovey im Jahr 1990 eingeführter Terminus. Er bezieht sich auf die Kompetenz, eigene und fremde Gefühle adäquat wahrzunehmen, zu begreifen, einzusetzen und auch zu beeinflussen. Diese Theorie wurde insbesondere von dem US-amerikanischen Journalisten Daniel Goeman in einem Buch „Die Emotionale Intelligenz“ popularisiert.²⁶

Jedoch – bereits Jahrhunderte zuvor – hat schon der arabisch-islamische Wissenschaftler Ibn Qayyim al-Jawziyya eine Theorie der emotionalen Intelligenz entwickelt und ein aufregendes Buch dazu geschrieben. Der Titel lautet „*Rawdat al-Muhibbin*“, deutsch: „Der Garten der Liebenden“. Die berühmte marokkanische Soziologin und Schriftstellerin Fatema Mernissi hat vor kurzem einen prächtigen Bildband mit seinen Lebens- und Liebesweisheiten her-

24 Vgl. Boubia: Übersetzung und interkulturelle Kompetenz, S. 655-666.

25 Koran 48, 4.

26 Daniel Goleman: EQ. Emotionale Intelligenz.

ausgegeben²⁷. Die Beherrschung der eigenen Gelüste ist im islamischen Raum umso dringender, als das arabische Prädikat für eine bezaubernde Frau Anarchie evoziert. Eine verführerische Frau versetzt also die Männergesellschaft in einen Zustand der Unordnung und des Aufruhrs, ja der Gesetz-, Führungsherrschafts- und Zügellosigkeit.

Damit wären wir bei einer zentralen Problematik des Körpers in der arabisch-islamischen Kultur angelangt, der islamischen Erotik. Grundlegend für deren Verständnis ist das Buch des Andalusiers Ibn Hazm „Tawq al-Hamama“, das auch in deutscher Übersetzung vorliegt²⁸. Es handelt von den Ursprüngen der Liebe und ihren Geheimnissen, von ihren Voraussetzungen und ihren Konsequenzen, von den unendlichen Leiden und den unbeschreiblichen Glücksmomenten, die damit verbunden sind. Auch die platonische Liebe mit ihren schwärmerischen Phantasien wird thematisiert. Was dieses Buch auszeichnet, sind die vielen Fallbeispiele, an denen die verschiedenen Facetten der Liebe exemplifiziert werden. Auch ist Ibn Hazm stets peinlich darauf bedacht, die Intimität der Personen zu wahren und deren Identität zu schützen, die in seinen aufregenden Geschichten und Gedichten vorkommen. Es ist nicht etwa das Buch eines Voyeurs, vielmehr das eines hochkultivierten Mannes, der die Regeln des Anstands beachtet und auf Schritt und Tritt dem *Adab* verpflichtet bleibt.

Liebe als Vorgeschmack auf das Paradies wäre vielleicht das Leitmotiv der islamischen Erotik. Eine der schönsten choreographischen Präsentation islamischer Erotik ist mit Sicherheit der Bauchtanz, der mittlerweile auch im Westen beliebt geworden ist und als Ausdruck eines exotischen Körpergefühls gefeiert wird. Er wird als eines der vorzüglichsten Mittel hochstilisiert, um der Frau zur körperlichen Entfaltung ihrer Leidenschaft, Sinnlichkeit und Weiblichkeit zu verhelfen.

Es ist interessant festzuhalten, dass es gerade in den Golf-Staaten und in Saudi-Arabien, dem stockkonservativen arabischen Land, das seine fundamentalistische wahhabitische Ideologie weltweit zu verbreiten sucht, eine ausgesprochen gewagte Variante des orientalischen Tanzes bis heute als Traditionspflege praktiziert wird. Sie heißt „Maallaya“, was so viel bedeutet wie „Hochstellen“. Die

27 Fatema Mernissi: *Le Jardin des Amoureux. Les 50 noms de l'amour d'Ibn Qayyim al-Jawziyya*.

28 Ibn Hazm: *Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden*.

Frauen fallen dabei in einen Urzustand zurück, noch vor dem aufrechten Gang, kriechen und wandeln regelrecht auf allen Vieren und stellen wackelnd und vibrierend ihren Hintern ganz hoch und simulieren dabei die unmöglichsten Positionen und aufregendsten sexuellen Praktiken. Die männlichen Zuschauer – es sind fast ausschließlich Männer im Publikum –, sind bei solchen Szenen nicht mehr zu bändigen, und ihnen soll angesichts solcher im Mondschein schwebenden Rundungen ein Vorgeschmack auf den siebten Himmel gegeben werden. Darüber hinaus sind sie bei dem Gedanken glücklich, dass sie bald ihre Gelüste zur Entfaltung bringen werden.

Zum Schluss möchte ich kurz auf den Säkularisierungsprozess in der arabisch-islamischen Welt eingehen, weil er einige der genannten Wertvorstellungen und ethischen Voraussetzungen in Frage stellt. Er setzt mit der *Nahda* ein, die ich an anderer Stelle als „Zweite Arabische Renaissance“ bezeichnet habe²⁹. Dies bedeutet keineswegs, dass die Arabische Welt vor der *Nahda* keine rationalistische Tradition aufzuweisen hat. Sie hatte mit der „Ersten Arabischen Renaissance“ im 9. Jahrhundert begonnen und führte – wie gesagt – zum „Goldenen Zeitalter“, in dem die arabischen Wissenschaften zu einer Referenzkultur wurden³⁰.

Den Denkern der *Nahda* ging es im 19. Jahrhundert in erster Linie darum, den Islam zu reformieren, um den Anschluss an die Moderne zu finden. Die meisten Vertreter dieser Bewegung wie zum Beispiel Dschamal-ad-Din al-Afghani, Muhammed Abduh und Raschid Rida, waren im Grunde konservativ, haben jedoch mehr oder weniger indirekt den Weg für eine Auseinandersetzung mit dem modernen europäischen Denken bereitet, da sie sich trotz ihres grundsätzlichen Festhaltens am Koran und an der Sunna mit kritischen Intellektuellen in Europa auseinandersetzen mussten.³¹

Dieses erste Erwachen aus dem Dornröschenschlaf im 19. Jahrhundert war „heilsam“³² und bildete die Voraussetzung für eine noch radikalere Phase in

29 Cf. Boubia: „Irrhalokratie. Der neue arabische Demokratiebegriff und Die Dritte Arabische Renaissance“, in: Akten des 5. Öffentlichen Forums des Projekts Wertewelten (Universität Tübingen, 13.-16. Juli 2011) zum Thema: Ähnlichkeiten, Mischungen, Synkretismen. Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft (in Druck).

30 Cf. Boubia: Übersetzung und interkulturelle Kompetenz, a. a. O.

31 Über die Debatte zwischen westlichen Intellektuellen, insbesondere Ernest Renan und den islamischen Reformisten wurde viel geschrieben. Vgl. z.B. Ali Merad: *L'Islam contemporain*, S. 40ff.

der kritischen Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, religiösen und politischen Verhältnissen in der Arabischen Welt zu Anfang des 20. Jahrhunderts.

Auch islamische Denker wie Ali Abderraziq und Mohammed Talbi haben versucht, wohl unter dem Eindruck der Säkularisierungsdebatte, Laizität und Rechtsstaatlichkeit endogen zu legitimieren, d. h. sie berufen sich auf die klassischen religiösen Texte bzw. ausschließlich auf den Koran, um für Demokratie und Freiheit, ja sogar für die Trennung zwischen dem weltlichen und sakralen Bereich zu plädieren.³³

Kein Wunder also, dass wir mittlerweile in einigen arabischen Ländern manchmal ähnliche gesellschaftliche Phänomene wie im Westen beobachten, sodass es zuweilen auch in den arabischen Ländern körper, outet und scheint. Übrigens auch in der Literatur. Ein junger marokkanischer Schriftsteller französischer Sprache, Abdellah Taïa³⁴, hat keinen Augenblick gezögert, sich zu outen und in seinen Romanen die eigene Homosexualität zu thematisieren.

Obwohl die Gesellschaften in der Arabischen Welt nach wie vor weitgehend islamisch geprägt sind, sieht es so aus, als würden einige Länder in dieser Weltregion eine ähnliche Entwicklung wie der Westen erfahren. Ob eine solche Wiederauflage okzidentaler Erfahrungen wünschenswert ist, bleibt offen. Ob die Möglichkeit besteht, Demokratie, Freiheit und geistige Wertvorstellungen miteinander zu verbinden, scheint mir eine existentielle Herausforderung zu sein.

32 Auch in der Praxis setzte man auf Modernität. Das gilt insbesondere für die Zeit der Herrschaft von Muhammad Ali in Ägypten (1805-1848). Goethe sprach übrigens mit großer Bewunderung von „den großartigen Unternehmungen des Pascha Mehemed Ali, des kühnen Regenerators von Ägypten.“ Cf. Goethes Gespräche, S. 533.

33 Boubia: „Irrhalokratie...“, a. a. O. Vgl. auch Boubia, „Irrhalokratie im Arabischen Frühling. Von der Revolution zum Rechtsstaat?“, in: Akten der sechsten internationalen Tagung des Projekts Wertewelten (Universität Tübingen, 14.–17. November 2012) zum Thema: Republik. Ursprünge, Ausgestaltungen, Repräsentationen eines scheinbar universellen Begriffs. (Beide Aufsätze in Druck)

34 Von ihm ist kürzlich die Übersetzung eines seiner Romane in deutscher Sprache erschienen, cf. Der Tag des Königs.

Bibliographie

- Balázs, Bela: Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films, Neuausgabe, Frankfurt/M.: 2004.
- Boubia, Fawzi: „Übersetzung und interkulturelle Kompetenz“, in: Armin Paul Frank/Kurt-Jürgen Maaß/Fritz Paul und Horst Turk (Hg.), Übersetzen, verstehen, Brücken bauen, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1993, Band 2, S. 655-666.
- Mernissi, Fatema: Le Jardin des Amoureux. Les 50 noms de l'amour d'Ibn Qayyim al-Jawziyya, Rabat: Marsam 2011.
- „Das Aussehen des Gesandten Gottes“: <http://gr.islamic-sources.com/?p=421> vom 9.12.2013.
- Dermenghem, Emile : Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin, Paris : Galimard 1982.
- Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Fromm, Erich: Haben oder Sein, München: 1976.
- Gennep, Arnold van: Übergangsriten, Frankfurt/M.: Campus 2005.
- Goethe, Johann Wolfgang: Westöstlicher Divan, Hamburger Ausgabe, Band II, München: Beck 1972.
- Goethes Gespräche, hg. v. F. F. von Biedermann, Wiesbaden: 1957.
- Goleman: Daniel: EQ. Emotionale Intelligenz, München: DTV 1997.
- Hazm, Ibn: Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden, Frankfurt/M.: Insel 1988.
- Khatibi, Abdelkébir: Le Corps Oriental, Hazan, Paris: 2002.
- Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart: Reclam 1979.
- Marcuse, Herbert: Der eindimensionale Mensch, Frankfurt/M.: 1967.
- Merad, Ali: L'Islam contemporain, Paris: Presses Universitaires de France 1987.
- Salih, Tayeb: Zeit der Nordwanderung, Basel: Lenos 1998.
- Schimmel, Annemarie: Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus, Frankfurt/M.: 1995.
- Sichtermann, Barbara: „Konsum ergo sum“, in: Die Zeit, Nr. 31, 25.7.1986.
- Taïa, Abdellah: Der Tag des Königs, Berlin: Suhrkamp 2012.
- Welte, Frank M.: Der Gnawa-Kult. Trancespiele, Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko, Frankfurt/M.: Lang 1990.

Der Körper im japanischen Nō-Theater

ROLF ELBERFELD

Zeami (1364-1443), der das japanische Nō-Theater im 15. Jahrhundert zu einer verfeinerten Kunstform ausbaute, hat nicht nur viele Nō-Stücke verfasst, sondern auch eine ausgefeilte Ästhetik des Nō-Theaters entwickelt. Im Folgenden sollen auf der Grundlage einiger Textstellen aus seinem Text *Kakyō* 花鏡 (Blutenspiegel) phänomenologische Überlegungen zur Bedeutung des Körpers im Nō-Spiel vorgestellt werden.¹ Dabei wird deutlich, dass eine in alle möglichen Ebenen entfaltete Körperwahrnehmung zugleich die Entwicklung einer spirituellen Dimension bedeutet. Im Nō-Schauspiel geht es jedoch nicht nur darum, die Körperwahrnehmung auf den einzelnen Menschen bezogen zu entwickeln, vielmehr steht die Entfaltung eines leibgeistigen „Gemeingefühls“ (感 kan) im Zentrum, das *zwischen* Schauspielern, Musikern und Zuschauern entsteht und von der atmenden Atmosphäre (氣 ki) aller getragen wird.

Um die folgenden Texte Zeamis nachvollziehen zu können, ist es mehr als hilfreich, über eine Anschauung von einer Nō-Theateraufführung zu verfügen. Da diese Theaterform in Europa noch immer eher unbekannt ist und man nur selten die Gelegenheit erhält, eine Aufführung live erleben zu können, ist es ratsam, zumindest Filmsequenzen von Nō-Aufführungen im Internet anzusehen, da diese hier nicht mitgeliefert werden können. Auch wenn der Film nicht alle Nuancen des feinen Spiels der Wahrnehmung zeigen kann, ist es allemal besser, einen ersten Eindruck – vielleicht auch von der Fremdheit dieser Theaterform – zu gewinnen, als ganz ohne Anschauung sich den Texten auszusetzen.

1 Vgl.: Zeami: Die Geheime Überlieferung des Nō. Der Text *Kakyō* wurde von Benl leider nicht vollständig übersetzt. Für eine vollständige Übersetzung vgl.: Zeami. Performance Notes.

Beim Anschauen eines Nō-Theaterstücks ist für den europäischen Zuschauer eines sofort deutlich: Es scheint nicht um dramatische, expressive und leidenschaftliche Ausdrucksformen zu gehen, vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass kaum etwas auf der Bühne geschieht. Der Schauspieler – in der Tradition waren es immer nur Männer – gleitet langsam, still und fast ohne Bewegung über den glatten Bühnenboden. Sein Körper wirkt starr und wenn er zudem eine Nō-Maske trägt, ist auch die Mimik des Gesichts dem Blick der Zuschauer entzogen. Sein Gewand verbirgt seinen Körper fast vollständig. Nur die Hände und die Füße – gekleidet in schneeweißen *tabi*² – sind immer zu sehen. Selbst bei den „dramatischen“ Höhepunkten des Stücks bleibt etwas Zurückgenommenes im Ausdruck. Im Grunde werden fast alle Erwartungen unterlaufen, die ein europäischer Zuschauer an ein Theaterstück heranträgt. Die Nichterfüllung der Erwartungen gibt daher Anlass, genauer hinzuschauen.

Als These für die Texte und Überlegungen möchte ich Folgendes voranstellen: Die Reduktion des direkten körperlichen Ausdrucks ist im Nō-Theater die Voraussetzung dafür, dass Leibkörperliches und Geistiges umso intensiver ineinander dringen können bis zur vollständigen Aufhebung dieser Unterscheidung. Die eigentlich spirituelle Erfahrung liegt darin, dass Körper zugleich Geist und Geist zugleich Körper ist. Oder in einer anderen Terminologie gesagt, dass Leib zugleich Seele und Seele zugleich Leib ist. Das Leibkörperliche und Sinnliche ist zugleich und ineins die Dimension des Spirituellen. Je mehr sich der Schauspieler mit der Endlichkeit seines Körpers verbindet, umso offener wird sein Geist. Dieser Zusammenhang soll im Folgenden anhand von kurzen Texten aus Zeami's *Kakyō* und meinen bisherigen Erfahrungen mit dem Nō-Theater sowie vor dem Hintergrund verschiedener körperlich orientierter Kunstwege in Ostasien entwickelt werden. Dabei handelt es sich um eine Interpretation, die nicht auf eigene praktische Erfahrungen im Nō-Spiel zurückgreifen kann. Dennoch werde ich versuchen, das *Wie des Erscheinens des Körpers* im Nō-Theater in einigen Aspekten anhand der genannten Grundlagen zu erschließen.

2 Japanische Fußbekleidung, bei der der große Zeh von den übrigen vier Zehen abgetrennt wird.

1. Herz zehn Zehntel – Körper sieben Zehntel

„Bewege das Herz zehn Zehntel [d.h. ganz], aber bewege den Körper sieben Zehntel bedeutet, dass das eingeübte Ausstrecken der Hände und Bewegen der Füße genau in der Weise ausgeführt wird, wie der Meister es unterrichtet; nachdem man das Unterrichtete intensiv bis zum Letzten gemeistert hat, ist das Ausstrecken und Zurücknehmen der Hände nicht so intensiv wie die Bewegungen im Herzen, sondern zurückhaltender als es im Herzen geschieht. Dies ist nicht unbedingt auf das Tanzen und die handelnden Gesten beschränkt. Sogar, wenn man sich beim [gewöhnlichen] körperlichen Verhalten im Stehen und Gehen sparsamer als das Herz bewegt, dann wird der Körper zum Tragenden und das Herz zum Wirkenden und ein reizender Eindruck muss entstehen.“³

Die Überlieferung der Schauspielkunst im Nō geschieht vor allem in großen Schauspielfamilien, die sich in der gemeinsamen Übung von Meister (zumeist der Vater) und Schüler (zumeist der Sohn) vollzieht. Zunächst geht es darum, dass der Schüler die weitgehend standardisierten Techniken mit dem eigenen Körper verbindet und eine vollkommene Beherrschung dieser erreicht. Wie Zeami in der Textstelle jedoch sagt, ist die vollkommene Beherrschung der Bewegung nur eine Voraussetzung dafür, einen weiteren Schritt in der Schauspielkunst zu tun. Dieser Schritt besteht darin, dass die Bewegung nicht einfach als ausgeführte Bewegung korrekt ist, sondern die Bewegung im *vollen Gewährsein* der Bewegung zu vollziehen ist. Dieses Gewährsein in der Bewegung scheint mir das zu kennzeichnen, was Zeami mit „Herz“ (kokoro) bezeichnet.

Gewöhnlich vollziehen wir viele körperliche Bewegungen, ohne zu merken, was wir gerade mit unserem Körper tun. Merleau-Ponty nennt dies habitualisierte Bewegungen. Diese Bewegungen vollziehen sich häufig ohne die Begleitung einer bewussten Aufmerksamkeit. Diese Bewegungen sind notwendig, um im alltäglichen Leben nicht immer wieder überlegen zu müssen, wie genau wir die Tür öffnen oder die Teetasse zum Mund führen können. Andere Bewe-

3 Die Übersetzungen des Textes von Zeami sind hervorgegangen aus einem Seminar an der Universität Hildesheim, das von Ryōsuke Ōhashi und Rolf Elberfeld im SS 2012 unter dem Titel „Das Schöne in Japan“ gehalten wurde. Für die einzelnen Seminarstunden wurden gemeinsam einzelne Textstücke neu aus dem Japanischen übersetzt. Die Publikation der Gesamtübersetzung des Textes *Kakyō* ist geplant. Die Übersetzung wurde auf Grundlage des folgenden japanischen Textes angefertigt: 世阿彌芸術論集, 田中裕 校注, 新潮社 1976, 115-161 (Gesammelte Schriften Zeamis zur Kunst, kommentiert und herausgegeben v. Yutaka Tanaka, Tokyo 1976). Die Stelle findet sich auf S. 118.

gungen, wie z. B. Bewegungen in einer bestimmten Sportart, werden bewusst geübt und bis zur Perfektion getrieben. Der Kugelstoßer übt das Angleiten im Kugelstoßring so lange, bis durch einen optimalen Bewegungsablauf eine maximale Stoßweite der Kugel erzielt wird. In der perfektionierten Bewegung kommt es vor allem auf das maximale Ergebnis an und nicht darauf, wie intensiv der Kugelstoßer die Bewegung in allen Details bewusst mit seiner Aufmerksamkeit verfolgen kann. Dies kann hilfreich bei der Einübung der Bewegung sein, aber es wird immer unmöglicher, je schneller die Bewegung auszuführen ist. Handelt es sich um eine im Rahmen der Tanzpraxis geübten Bewegung, so ist die Aufmerksamkeit für die eigene Bewegung deutlich höher und wichtiger, da es wie beispielsweise im klassischen Ballett um eine „schöne“ Bewegung gehen kann. Aber im Ballett kristallisiert sich die Schönheit vor allem an der *Form* der Bewegung, die bestimmten Mustern zu entsprechen hat. Aber auch hier verhindert die Schnelligkeit vieler Bewegungen eine umfassende Aufmerksamkeit und ein Gewährsein aller Details im Vollzug der Bewegung.

Im Vergleich zu den genannten Bewegungsarten zeigt sich, dass die Langsamkeit der Bewegung ein konstitutives Moment für ein umfassendes Gewährsein der Bewegung ist. Wenn das Gewährsein ein eigentliches Ziel der Bewegung selbst ist, so muss die körperliche Dynamik reduziert werden zugunsten einer Aufmerksamkeitssteigerung, in der sich alle Regungen des Herzens allein mit den Bewegungen des Körpers verbinden können. Auch unter der Haut des kleinen Zehs ist das Motiv der Bewegung präsent und spielt mit im Gewährsein der Bewegung. Gerade in der Zurücknahme der körperlichen Bewegung zeigt sich somit eine neue Qualität der Bewegung selbst, in der „Körper“ und „Herz“ sich so verbinden können, dass der Körper zum „Tragenden“ (体 tai) und das Herz zum „Wirkenden“ (用 yō)⁴ wird.

2. Stampfen mit den Füßen

„Dies ist ungefähr das gleiche Herz wie das zuvor erwähnte Herz, das zu zehn Zehnteln [bewegt wird]. Bewegt man den Körper und die Füße in gleicher Weise, so sieht [es] grob

4 Die Unterscheidung von „tai“ und „yō“ spielt in der chinesischen und japanischen Denktradition eine große Rolle. Diese Unterscheidung ist in vielen Bereichen des Denkens wirksam geworden. Das Zeichen „tai“ bedeutet auch einfach Körper und in übertragener Bedeutung tragender Zusammenhalt. Das Zeichen „yō“ bedeutet auch gebrauchen, anwenden, wirken.

aus. Wenn man den Körper [stark] einsetzt, die Füße aber schleichend bewegt, dann sieht [es] zwar vehement, aber nicht grob aus. Wenn man heftig mit den Füßen stampft, aber den Körper ruhig bewegt, so sieht es nicht grob aus, da der Körper ruhig ist während das Stampfen der Füße laut ist. Dies bedeutet: Dort, wo das, was man sieht und hört nicht zur gleichen Empfindung [Herz] führt, aber dennoch sich beides [das Gesehene und Gehörte] stimmig vereint, gibt es ein anregendes Gefühl. Allgemein gesagt: Das Erlernen des Stampfens mit den Füßen erlerne man nicht beim Stampfen im Tanz. Das Stampfen soll man bei anderen Handlungen (hataraki) und bei Nachahmungen (mono-mane) erlernen.“⁵

Unser Bewegungssehen ist zumeist gewohnt an körperliche Bewegungen, die eine Einheit bilden und sich monozentrisch entfalten. Neben sportlichen Bewegungen geben auch viele Tanzstile ein Beispiel hierfür. Zeami beschreibt hingegen eine körperliche Bewegung, die zumindest aus zwei Zentren besteht: Füße und Oberkörper. Für Zeami scheint eine Bewegung, in der beide Zentren sich in gleicher Qualität bewegen, weniger reizvoll zu sein. Gerade der Kontrast von langsamer Bewegung des Oberkörpers und der Hände und dem energischen Auftreten mit dem Fuß – und dies im vollen Gewahrsein der Bewegung – macht die Bewegung interessant. Dabei ist zu beachten, dass ein „energisches Auftreten“ im Nō-Theater nicht bedeutet, unkontrolliert und wild mit dem Fuß auf den Boden zu stampfen. Ein energisches Auftreten geschieht ebenso im vollen Gewahrsein der Bewegung und damit in reduzierter Dynamik. Aber diese Gestaltung der Bewegung verhindert nicht die Intensität der Bewegung, sondern steigert sie vielmehr in bestimmter Hinsicht. Der Kontrast der beiden Bewegungsqualitäten ist vor allem in der reduzierten Dynamik wahrzunehmen und lässt die Bewegung in ihrer polyzentrischen Differenziertheit umso stärker in die Aufmerksamkeit treten.⁶

Im Text wird aber noch ein anderer Kontrast angesprochen, der zwischen Sehen und Hören. Dieser Kontrast wird im Beispiel durch die Polyzentrik der Bewegung erzeugt. Da das Aufstampfen des Fußes auch in der zurückgenommenen Bewegung ein Geräusch erzeugt, wird diese Bewegung nicht nur gese-

5 Yutaka Tanaka: a. a. O., S. 119.

6 Es wäre sicher aufschlussreich, in verschiedenen Tanz- und Theatertraditionen der Möglichkeit von polyzentrischen Bewegungsformen nachzugehen. Hier wären afrikanische Traditionen des Tanzes und deren Wirkungen im Jazz-Dance ebenso zu betrachten wie indische Formen des traditionellen Tanzes.

hen, sondern auch gehört. Die langsame Bewegung des Oberkörpers hingegen wird vor allem gesehen und im eigenen Körper nachvollzogen. Beide Empfindungen durchdringen sich im Schauspieler und im Zuschauer. Hier wird eine synästhetische Dimension der Bewegungswahrnehmung deutlich, um die es beständig auch im Nō-Theater geht. Das feine Ineinander-Dringen verschiedener sinnlicher Reize ist eine Grunddimension nicht nur der körperlichen Bewegung, sondern der gesamten Inszenierung und Ausstattung. Aber auch hier ist die Langsamkeit konstitutiv. Denn würden sich das Stampfen mit den Füßen und die Bewegung des Oberkörpers sehr schnell, wenn auch unterschiedlich vollziehen, so könnte das Ineinander-Dringen vom Geräusch des Fußes beim Aufstampfen und der langsamen Bewegungen des Oberkörpers nicht eigens empfunden werden. Es geht um subtile sinnliche Synästhesien, die bei genauem Hinsehen auch über die gewöhnlichen fünf Sinne hinaus zumindest den Bewegungssinn und Gleichgewichtssinn miteinbeziehen.⁷

3. Mimesis (monomane ものまね)

„Wenn die Rede ist von ‚zuerst gründlich zur jeweiligen Gestalt (mono) werden‘, so meint dies die verschiedenen Weisen der Mimesis (monomane) im Sarugaku(-Nō). Wird man zu einem alten Mann, so krümmt man die Hüfte, macht den Gang kraftlos und das Ausstrecken und Zurücknehmen der Hände jeweils etwas kürzer, weil es sich um eine gealterte Körperhaltung (katachi) handelt. Man soll zunächst zu dieser Figur (sugata) werden und aus dem Innern ihrer Körperhaltung den Tanz tanzen, stehen und sich bewegen sowie singen. Handelt es sich um [die Figur] einer Frau, soll die Hüfte aufrecht sein, das Ausstrecken und Zurücknehmen der Hände soll in einer angemessenen Höhe erfolgen, der ganze Körper ist weich, im Herzen ohne Anspannung, die leibliche Bewegungen sind schmiegsam. Also, aus dem Innern dieser Figur sollen die Verhaltensweisen (waza) wie Tanzen, Singen, Stehen und alle [anderen] Haltungen erfolgen. Bei [der Figur] des Zornigen soll man im Herzen Kraft sammeln, die leibliche Bewegung kraftvoll wirken lassen und in dieser Weise stehen und sich bewegen. Darüber hinaus ist bei

7 Vgl. zu diesen Unterscheidungen: Elberfeld, Rolf: „Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des ‚Bewegungssinns‘“, in: R. Schulz (Hg.): Zukunft ermöglichen. Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit, S. 357-376.

allen Personenverkörperungen in der Mimesis (monomane) zu erlernen, wie man zuerst gründlich zur jeweiligen Gestalt wird. So sind alle Verhaltensweisen auszuführen.“⁸

Das japanische Wort *monomane*, das im Zentrum des Zitats steht, ist aus zwei Teilen zusammengesetzt. Für das japanische Wort *mono* werden im Lexikon zwei chinesische Zeichen angegeben,⁹ die jeweils mehrdeutig sind: *mono* (者) bedeutet „Person“, „Ding“, „etwas“, „jemand“ usw.; *mono* (物) bedeutet „Ding“, „Gegenstand“, „Körper“, „Stoff“, „Sache“, „Materie“, „etwas“ usw.¹⁰ Im Kontext des Nō-Theaters ist sicher zunächst die erste Bedeutung wichtig, da es um Personen und Rollen geht. Darüber hinaus ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass die Person gerade nicht in einem ideellen Wert oder in ihrer Autonomie verstanden wird, sondern in ihrer ganzen körperlichen Materialität ins Spiel kommt, so dass auch die zweite Bedeutungsebene wichtig ist. Der zweite Wortbestandteil lautet *mane*. Dieser ist abgeleitet von dem Wort *maneru*, das „nachahmen“, „nachbilden“, „abgucken“, „imitieren“, „jemandes Beispiel folgen“ bedeutet. So könnte man zunächst übersetzen: Eine Person in ihrer ganzen Körperlichkeit nachahmen. Diese Bedeutung hat die Übersetzer dazu gebracht, den altgriechischen Terminus *mimesis* für die Übersetzung zu verwenden. Hier muss aber abermals eine Klarstellung erfolgen, da Mimesis in der heute geläufigen Bedeutung häufig nur ein realistisches Nachahmen und Abbilden bedeutet. Dies ist aber im Nō-Theater sicher nicht gemeint. Denn gerade diese Theaterform ist weit davon entfernt, als ein einfacher Realismus aufgefasst werden zu können. Um aber dennoch die Übersetzung Mimesis zu rechtfertigen, muss an die Bedeutung des Terminus in der altgriechischen Tradition angeknüpft werden, gegen die Platon kämpft und auf die Aristoteles zurückgreift. Denn dieser Terminus hatte vor allem im Kontext von Tanz und Musik eine prägnante und für unseren Zusammenhang äußerst erhellende Bedeutung.

„Nach der Schilderung griechischer Tänze, wie wir sie oben versucht haben, dürfte sich überzeugend ergeben haben, daß Mimesis ursprünglich nicht das geringste mit Naturwahrheit, Realismus und Ähnlichem zu tun gehabt hat; man wäre fast versucht zu sa-

8 A. a. O., 120f.

9 Vgl. zu diesem Wort: Peter Pörtner: *mono* – Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge. Anmerkungen zur Geschichte der Wahrnehmung in Japan.

10 Wie genau sich chinesische Schrift und japanische Sprache aufeinander beziehen, kann an dieser Stelle nicht erklärt werden. Vgl. hierzu: Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*.

gen, das Gegenteil sei der Fall. Die ursprüngliche Verbindung mit Tanz, und zwar in erster Linie mit Gruppentanz, verbietet von vorneherein jeden Realismus; er zwingt zu einer Stilisierung auf das Einfachste, zu bloßen Andeutungen.“¹¹

„[...] die Herkunft dieses [von Xenophon verwendeten] Mimesisbegriffes wird sehr deutlich: es ist die Ausdruckslehre, die sich an der Körperbewegung und am Tanz gebildet hatte.“¹²

Abgesehen davon, dass hier eine weitreichende komparative Perspektive aufscheint – zwischen der altgriechischen Auffassung vom Tanz und dem japanischen Nō-Theater –, wird deutlich, dass das Wort *Mimesis* nicht auf eine einfache realistische Nachahmung reduziert werden darf. Es bedeutet im weiteren Kontext vielmehr ein körperlich-geistiges Sichverbinden mit einer Bewegung und einem Ausdruck, bei dem das, was gezeigt wird, leibkörperlich erzeugt wird. Der Satz „Man soll zunächst zu dieser Figur (sugata) werden und aus dem Innern ihrer Körperhaltung den Tanz tanzen“ zeigt, dass die Figur und derjenige, der sie spielt, nicht getrennt sind, sondern ausgehend vom Körperlichen ineinander dringen. Dies könnte man als einen Realismus von innen her bezeichnen, dem es nicht um äußerliche Übereinstimmung geht. Vielmehr ist auch der Zuschauer aufgefordert, die Figur und die Bewegung in sich körperlich entstehen zu lassen. Es deutet sich hier ein Resonanz- oder ein Entsprechungsverhältnis an, in dem die Sache selbst nicht äußerlich bleibt, sondern jeweils von innen her im Schauspieler und in direkter Resonanz darauf auch im Zuschauenden entsteht. Dies scheint mir das zu sein, was Zeami mit *monomane* meint.

4. Die Geste des Weinens

„Beim Weinen zum Beispiel lässt man zunächst die Leute das Wort ‚Weinen‘ hören und kurze Zeit nach dem Wort hält man den Ärmel vor das Gesicht, so dass [der Vorgang] mit einer [mimetischen] Geste beendet wird. Hebt man die Ärmel vor das Gesicht bevor [die Zuschauer] das Wort ‚Weinen‘ deutlich gehört haben, so ist das Wort verspätet und klingt noch nach, so dass [der Vorgang] mit dem Wort beendet wird. Wenn es sich so verhält, ist

11 Hermann Koller: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, S. 45.

12 Ebd., S. 62.

die [mimetische] Geste zuerst beendet und es entsteht ein unstimmiger Eindruck. Da es so ist, muss [der Vorgang] mit einer [mimetischen Geste] beendet werden.“¹³

In dieser Passage wird das Verhältnis von Wort und körperlich-mimetischer Geste thematisiert. Anders gesagt, geht es um das Verhältnis von Sprache und Körper. Zeami betont sehr deutlich, dass es nicht gut ist, die Sequenz „Weinen“ mit dem Wort „Weinen“ abzuschließen. Ich verstehe die Passage so, dass das Wort nur dazu dient, den Sinnhorizont zu öffnen, dieser aber dann mit körperlicher Intensität auszufüllen und zu zeigen ist, wobei Wort und Körper als Unterschiedene und zugleich als ineinander dringendes Geschehen erscheinen. Weil auch hier wieder beide Komponenten zunächst eigenständig und getrennt werden, kann ihr Ineinander-Dringen umso eindringlicher erfahren werden. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum im Nō-Theater der Text als erzählte Sinneinheit nicht das Zentrum der Aufführung bildet sondern vielmehr als bekannt vorausgesetzt wird. Denn je vertrauter die Zuschauer mit der Erzählung sind, umso mehr können sie die Übergänge der Worte in die subtilen körperlichen Entfaltungen hinein empfinden und zugleich ihr inniges Zusammenspiel. Das klassische Nō-Theater setzt in keiner Weise auf die Überraschungen, die aus der Dramatik der erzählten Geschichte entstehen. Die Überraschungsmomente sind eher in den gerade beschriebenen subtilen Übergängen verborgen, die gleichzeitig alle Ebenen des menschlichen Verstehens und der Rührung ansprechen. Da sich aber alles vergleichsweise langsam und in diskontinuierlichen Kontinuitäten vollzieht, sind Aufmerksamkeit und Gewahren der Zuschauer auf das Höchste gefordert. Wer sich hierauf nicht einlassen kann, dem wird alles sinnlos und langweilig.

5. Herz und Gemeingefühl (kokoro 心 und kan 感)

„Es gibt in der Welt auch diejenigen, deren Stimme zwar schlecht und bei denen die beiden anderen Künste [Tanz und Gesten] nicht besonders geschickt sind, die aber dennoch als gewandt anerkannt werden. Dies bedeutet, Tanz und Gesten sind [bloß äußerliche] Kunstfertigkeiten. Die Hauptsache ist das Herz (kokoro). Im Weiteren gibt es auch den Rang des Aufrechten. Daher erhält das Nō[Spiel], das mit dem Herzen gespielt wird, während man zugleich den reizenden Geschmack kennt, selbst wenn es nicht sehr ge-

¹³ Vgl. a. a. O., S. 120.

schickt ist, den Ruf der Gewandtheit. Da es so ist, hängt das Erreichen des Rufes wahrhafter Gewandtheit nicht ab von der Geschicklichkeit beim Tanz und den Gesten. Dies ist allein dem Herzen des aufrechten Standes des Haudtschauspielers zuzuschreiben und als ein [bewegend-bewegtes] Gemeingefühl zu verstehen, das aus dem geglückten Stil hervorgeht. Diesen Sachverhalt [im Herzen] verstehen, bedeutet Gewandtheit. Da es so ist, kommt es vor, dass der Haudtschauspieler, der [seine Kunst] ausreichend beherrscht, nichts Reizendes besitzt.“¹⁴

In dieser Passage wird das „Herz“ (kokoro) wieder in den Vordergrund gerückt. Das chinesische Zeichen für das japanische Wort *kokoro* 心 bedeutet: Herz, Geist, Gemüt, Gefühl, Wille, Seele, Sinn, Bedeutung, Gedanke. Aus den möglichen Übersetzungen wird deutlich, dass im Grunde alle Regungen des Menschen sich in dem Wort *kokoro* versammeln. Es handelt sich somit um eine Bezeichnung für alle „Gemütskräfte“, um diesen kantischen Ausdruck zu verwenden. Doch wie zuvor bereits gesagt, stehen diese Gemütskräfte nicht gegen den Körper und schon gar nicht wird allein das Verstehen und Denken herausgehoben. Der Körper selbst wird zwar auf der Wortebene klar vom Herzen unterschieden, beides jedoch bildet zugleich eine Vollzugseinheit. In der hier auszulegenden Stelle geht es Zeami darum, die Aufmerksamkeit wegzulenken von der bloß äußerlichen und technischen „Gekonntheit“, die zwar für sich einen Wert besitzen mag, aber nur im Zusammenhang mit der Entfaltung aller Gemütskräfte einen Sinn erhält. Zeami geht soweit, dass er die entfalteten Gemütskräfte für wichtiger hält als eine perfekte Technik. Für die Wirksamkeit des gelungenen Zusammenspiels von körperlichem Können und Herzensfülle führt er ein weiteres chinesisches Zeichen ein, das in der alten chinesischen Tradition der Ästhetik von hoher Bedeutung gewesen ist: *kan* 感. Im Allgemeinen wird dieses Wort übersetzt mit: Gefühl, Empfindung, Eindruck, Feingefühl, Rührung, Sinn, Bewundern. Das Zeichen weist auf ein sinnlich-gefühlshafte Resonanzgeschehen, das zugleich in mir und meinem ganzen Körper Rührungen auslöst, aber zugleich auch verweist auf ein sinnlich-gefühlshafte Resonanzgeschehen zwischen den Menschen. Aus diesem Grunde ist *kan* weder nur subjektiv, noch nur objektiv. *Es vollzieht sich im Menschen und zwischen den Menschen*. Um dieses zum Ausdruck zu bringen, haben sich die Übersetzer entschieden, das Zeichen mit einem alten deutschen Wort aus dem 19. Jahrhundert wiederzugeben: „Gemeingefühl“. Dieses Wort ist nicht zu verwechseln

14 Vgl. a. a. O., S. 136.

mit „Gemeinsinn“, das im Gegensatz zu „Gemeingefühl“ eine große philosophische Karriere gemacht hat. Das Wort „Gemeingefühl“, das es für den philosophischen Sprachgebrauch wohl erst wieder zu entdecken gilt, bedeutet nach dem Grimm'schen Wörterbuch zweierlei:

„1) gemeinsames gefühl, in dem die innere gemeinsamkeit zum ausdruck kommt: was die gemüther der völker für die Griechen bewegte, war ein von kirchlichen verhältnissen unabhängiges gemeingefühl für menschlichkeit und menschliches recht. [...]

2) neuere philosophen nennen gemeingefühle die sinnlichen eindrücke oder gefühle, die nicht unter einen der fünf sinne zu bringen sind, z. b. kraft, müdigkeit, hunger, gemeingefühl die fähigkeit dazu (bei Kant anthrop. § 15 vitalempfindung, vitalsinn).“¹⁵

Die zweite Bedeutung wird in dem folgenden Text noch prägnanter gefasst:

„Die versinnlichte Darstellung der Gemüthsthätigkeit giebt sich als Gemeingefühl zu erkennen, welches dem Bewußtsein den inneren Lebenszustand des Körpers, insofern derselbe auf die Seele sich bezieht, in dunkeln Bildern vorstellt. Die Seele entäußert sich hier ihrer freien Selbstanschauung, und nimmt sich nur im Zusammenhange mit dem physischen Leben wahr, durch welches sie zu manigfachen Modifikationen ihrer Äußerungen bestimmt wird. [...] Das Gemeingefühl ist ein durch Körperzustände bestimmtes, modifiziertes Selbstgefühl der Seele.“¹⁶

Das Wort umfasst somit zum einen ein „gemeinsames Gefühl“ für etwas und zum anderen ist es das sinnlich-körperliche Selbstempfinden der Seele in umfassendem Sinne. Auch wenn das chinesische Zeichen *kan* 感 nicht vollständig damit übereinstimmt, so scheint mit dem Wort „Gemeingefühl“ dennoch etwas zum Ausdruck zu kommen, was gewöhnlich in der philosophischen Terminologie streng getrennt wird. Zum einen das gemeinsame und individuelle Empfinden und zum anderen das Zusammenspiel von Körper und Geist bzw. Seele. Beides ist für das Verständnis des chinesischen Zeichens *kan* von grundlegender Bedeutung. Denn, was Zeami mit einem geglückten Stil meint, ist, dass das

15 Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961. Digital: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG07507> vom 19.12.2013.

16 Karl Wilhelm Ideler: Anthropologie für Ärzte, S. 93 u. S. 95.

Herz sich einerseits durch und durch im Körper realisiert und empfindet und andererseits dies zu einer gemeinsamen Erfahrung mit den Zuschauern wird.

6. Gemeingefühl des Nicht-Herzens (mushin no kan 無心の感)

„Weiterhin soll es über den Rang des Reizenden hinaus die Ebene geben, auf der man ohne jeden Gedanken ein erstauntes „Ahh“ ausruft. Dies ist das [bewegend-bewegte] Gemeingefühl. Es handelt sich hier um ein [bewegend-bewegtes] Gemeingefühl, bei dem man, da man ohne jeden Gedanken [im Herzen] ist, auch nicht empfindet, dass es reizend ist. Dies wird auch das ‚Unvermischte‘ genannt. Da es so ist, wird im *Yijing* der untere Teil des Zeichens *kan* 感, das heißt das Herz 心, ausgelassen und man lässt allein das Zeichen 咸¹⁷ [im Sinne] von *kan* 感 lesen. Der Grund dafür ist, dass es beim wahrhaften Gemeingefühl um den Bereich geht, wo es selbst das Herz nicht gibt. Auch beim Rang des HAUPTSCHAUPIELERS verhält es sich so. Das kontinuierlich übende Aufsteigen von der Zeit als Anfänger setzt sich fort bis man sagt, er sei ein guter HAUPTSCHAUPIELER. Dies ist der Rang, der bereits die Gewandtheit erreicht. Wenn es darüber hinaus den Stand des Reizenden gibt, so ist dies bereits der Rang des Meisters. Dass man darüber hinaus das [bewegend-bewegte] Gemeingefühl des Nicht-Herzens besitzt, ist der Rang, der in der Welt hohes Ansehen erreicht. Man soll diese Ebenen gut und ausdauernd üben, bemüht ausprobieren und die höchste Verfeinerung des Nö[-Spiels] erreichen.“¹⁸

In diesem Abschnitt fokussiert Zeami das Gemeinsame des Gemeingefühls und führt in diesem Zusammenhang zudem den buddhistischen Terminus des „Nicht-Herzens“ ein. Zunächst wird im Text auf einen Momente rekurriert, in dem Zuschauende eine direkte körperliche Reaktion zeigen in Form eines eher stillen aber eindringlichen und unwillkürlichen „Ahh“. In und an dieser Reaktion zeigt sich das Gemeingefühl, das zwischen Schauspieler und Zuschauenden entsteht. Es entsteht in jedem einzelnen ganzkörperlich und ist zugleich zwischen allen im Raum. Im Text folgt dann ein Zeichenspiel, das Zeami aus dem *Yijing*, dem alten chinesischen Buch der Wandlungen, herleitet. Das chinesische Zeichen *kan* 感 besteht selbst aus zwei Zeichen: *kan* 咸 und *kokoro* 心. Es ist nun überaus passend und auch vom Phänomen her nahegelegt, dass das Zeichen *kan* 咸 „alle, ganz und zusammen“ bedeutet. Auch in dieser

¹⁷ Dieses chinesische Zeichen bedeutet: alle, ganz, zusammen.

¹⁸ A. a. O., S. 136f.

Hinsicht ist „Gemeingefühl“ als Übersetzung treffend. Aus dieser Deutung des Zeichens im *Yijing* wird aber auch deutlich, dass das Zeichen *kan* 感 „ganzes Herz“ und „Herz aller“ bedeuten kann. Ziel der Nō-Aufführung ist es, beides miteinander verschmelzen zu lassen. Dieses Verschmelzen in höchster innerer Differenziertheit wird infolgedessen als der Bereich des „Nicht-Herzens“ angesprochen, in dem sich das Geschehen aus sich selbst heraus zeigt und entfaltet. Schauspieler, Bühne, Musiker und Zuschauer werden zu einem Geschehen des Gemeingefühls, in dem sich jeder einzelne durch das gemeinsame und individuelle Gemeingefühl hindurch selbst erfährt. Gerade der Schauspieler tritt dadurch in eine völlig neue Beziehung zu den Zuschauenden ein.

7. „Die Sicht der abgeschiedenen Sicht“ (*riken no ken* 離見の見)

„Die vom Zuschauerplatz aus gesehene Gestalt [des Schauspielers] ist meine [von mir, dem Schauspieler] abgeschiedene Sicht. Da es so ist, ist das, was mein Auge sieht, eine ich-[zentrierte] Sicht. Es ist nicht die Sicht der abgeschiedenen Sicht. Das, was mit der Sicht der abgeschiedenen Sicht gesehen wird, ist die Sicht im gleichen Herzen mit den Zuschauern. Wenn dies der Fall ist, erreicht man, die eigene Gestalt zu sehen. Wenn man erreicht, die eigene Gestalt zu sehen, sehe [ich mich] von links und rechts, von vorne und hinten. Obwohl [man sich] bereits von vorne, links und rechts sieht, kennt [man] dann schon [seine] Gestalt von hinten? Nimmt [man seine] Gestalt von hinten nicht wahr, kennt man nicht die ungehobelten Aspekte der [eigenen] Gestalt.“¹⁹

„Die Sicht der abgeschiedenen Sicht“ ist auch eine theatertheoretisch sehr bemerkenswerte Formulierung. In dieser Formulierung kommt meiner Deutung nach dasjenige voll zum Tragen, was im Rahmen des Gemeingefühls zwischen Schauspieler und Zuschauenden entsteht. Es wird aber auch deutlich, dass vor allem der Schauspieler dafür verantwortlich ist, das Gemeingefühl durch eine besondere Entfaltung der körperlich-geistigen Wahrnehmung in seinem Spiel auch in den Zuschauenden zu wecken. Hierfür muss er sein ichzentriertes Wahrnehmen übersteigen und auf sich selbst von den Zuschauenden her sehen und auch aus allen Richtungen. Der Schauspieler ist Sehender und sieht sich zugleich aus vielen Perspektiven als Gesehener und Gesehenes. Er selbst vervielfältigt sich in seiner körperlich-geistigen Wahrnehmung, wodurch er

19 Vgl. a. a. O., S. 124f.

zugleich den Zuschauenden die Möglichkeit gibt, mit ihm im gleichen Herzen zu sein. All dies ist nicht einfach beim Zuschauen zu beobachten. Man kann durch keine äußerlichen Zeichen sicher erkennen, dass der Schauspieler nun die „Sicht der abgeschiedenen Sicht“ erreicht hat. Vielmehr geht es darum, es am und im eigenen Körper zu realisieren. Es ist erst zu bemerken, wenn ich selbst in das Geschehen des Gemeingefühls hineinfinde. Schaut man nur als äußerer Beobachter zu, ist nichts wahrzunehmen und alles wirkt langweilig.

8. Das abgekühlte Stück / Nō der Nicht-Geschmücktheit

„Das aus dem Herzen heraus gelingende Nō-[Spiel] ist – bei einem höchst gewandten Schauspieler des Sarugaku, wenn es nach einigen Stücken im Verlauf des Programms gespielt wird – ein Nō, das in den beiden Künsten [Tanz und Gesang], in der Mimesis und in der Erzählung nichts Besonderes ist, und indem es glanzlos einsam wirkt irgendwie ein Gemeingefühl mit Herz zeigt. Dies nennt man ein abgekühltes Stück. Diesen Rang kennt selbst der Kritiker mit sehr gutem Auge nicht. Umso weniger ahnt davon der provinzielle Kritiker mit gutem Auge etwas. Er [der Rang des abgekühlten Stils] ist als der glückende Stil aufzufassen, der [allein] vom höchst gewandtem Schauspieler erreicht wird. Dies heißt das aus dem Herzen heraus gelingende Nō, bzw. das Nō des Nicht-Herzens, oder auch das Nō der Nicht-Geschmücktheit. Man soll die Vielzahl dieser feinen Stile ausführlich mit dem Herzen begreifen und zu unterscheiden wissen.“²⁰

Der glückende Stil ist durch und durch *unscheinbar*. Kaum merklich vollzieht sich in höchster Zurücknahme ein Gemeingefühl, das jeden Glanz und jede Pracht abgelegt hat. Kein expressiver Ausdruck reißt die Zuschauenden mit, kein technisches Können steht mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit. Ein „abgekühltes Stück“ nährt sich aus den subtilen Schattierungen aller Gemütsregungen in ihrem Zusammenspiel ohne jeden Effekt. Man könnte vielleicht so weit gehen, dass auch jeder Ausdruck getilgt wird zugunsten einer gemeinsam vollzogenen Resonanz im Gemeingefühl, die zugleich in grundsätzlicher Weise eine Übung des Ethischen und des Spirituellen als radikale Immanenz ist.²¹

20 Vgl. a. a. O., S. 150.

21 Vgl. für die ostasiatische Herleitung dieser Tradition: François Jullien: Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China.

Bibliographie

- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961. Digital: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG07507> vom 9.12.2013.
- Elberfeld, Rolf: „Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des ‚Bewegungssinns‘“, in: R. Schulz (Hg.): Zukunft ermöglichen. Denkanstöße aus fünfzehn Jahren Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit, Würzburg: Königshausen&Neumann 2008, S. 357-376.
- Elberfeld, Rolf: Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung, Freiburg i.B./München: Karl Alber Verlag 2012.
- Ideler, Karl Wilhelm: Anthropologie für Ärzte, Berlin: Enslin 1827.
- Jullien, François: Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China, a. d. Französischen v. A. Hiepko u. J. Kurtz, Berlin: Merve Verlag 1999.
- Koller, Hermann: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, Bern: Francke Verlag 1954.
- Pörtner, Peter: *mono* – Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge. Anmerkungen zur Geschichte der Wahrnehmung in Japan, in: R. Elberfeld/G. Wohlfart (Hg.): Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa, Köln: Edition chora 2001, S. 211-226.
- Tanaka, Yutaka (Hg.): Gesammelte Schriften Zeami zur Kunst, kommentiert v. Yutaka Tanaka, Tokyo 1976 (Japanisch).
- Zeami: Die Geheime Überlieferung des Nō. Aufgezeichnet von Meister Seami, aus dem Japanischen übertragen und erläutert von Oscar Benl, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Insel Verlag 1986.
- Zeami: Performance Notes, übers. v. Tom Hare, New York: Columbia University Press 2008.

KÖRPERRHIZOME

ZWISCHEN KUNST UND PHILOSOPHIE

Es gibt keinen Unterschied zwischen dem,
wovon ein Buch handelt, und der Art,
wie es gemacht ist.

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Rhizom 1977, S. 7

Der blinde Seekrebs

Zum Nicht(s) tun im zeitgenössischen Tanz und in Performance

KRASSIMIRA KRUSCHKOVA

„There is no point in being dramatic“, sagt leise und klar Philipp Gehmacher in seiner installativen Lecture-Performance *my shapes, your words, their grey* (2013), indem er sich – in präziser Beiläufigkeit – mit den sensiblen Leerstellen und Leerläufen, mit den nicht gegebenen Körpern, den nicht artikulierbaren Gesten, den melancholischen Geschichten, dem oszillierenden Stillstand, dem minimalistischen Pathos, der unterlassenen Dramatik seiner Tanzästhetik und seiner schöpferischen Erfahrung überhaupt auseinandersetzt. Geht es um schöpferische Kraft, so verweist Nietzsche auf die Bewegungen des blinden Seekrebsses, „der fortwährend nach allen Seiten tastet und *gelegentlich* etwas fängt: er tastet aber nicht, um zu fangen, sondern weil seine Glieder sich tummeln müssen.“¹ Wenn sich Glieder zweckfrei, unnütz, müßig tummeln, rühren, regen, tanzt eine ungerufene, nicht adressierte Sehnsucht, und ihr Tanz sehnt sich zugleich nach einem Versäumnis – am Saum des Körpers. Um diesen Tanz und sein rhizomatisches Wissen um den Körper, um zeitgenössischen Tanz und Performance soll es hier gehen. Um Verschwendung, Verschleuderung, Vergeudung, Verlust – und um deren List und Lust: Anstatt um eine geschlossene Tauschökonomie, um metaphysische Spekulation auf Rückerstattung, auf Symmetrie, auf Gabe gegen Gabe, auf Einlösung eines Versprechens, eines Wertes, einer Gegenwart aus der Warte von Wert und Werk.

Werner Hamacher benennt als Afformativ die „Ermöglichung, die in keiner Form ihre Erfüllung finden kann, als Ermöglichung und Verunmöglichung, als Handlung und zugleich Nichthandlung“.² Der Afformativ ist „nicht *afor-*

1 Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1880-1882, KSA Band 9, S. 17.

2 Werner Hamacher: „Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka“, in: W. H.: Entferntes Verstehen: Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan, S. 323.

mativ, nicht die Negation des Formativen“.³ In „Lectio. De Mans Imperativ“ präzisiert Hamacher seinen Neologismus und lässt ihn „die Konstitution der Sprache selber“ denken, die „nicht nur ein Sprechakt unter anderen, sondern der Performativ par excellence ist und dennoch, seiner Vor-Struktur, seiner Bedeutungsfremdheit und seiner möglichen Figuralität wegen, suspendiert bleiben muss [...] und dann nicht einfach als Performativ, sondern als dessen Formations-Bedingung und als ‚Entsetzung‘ gedacht wird.“⁴ So lässt sich die affirmative Kraft des Entzugs problematisieren, oder aufs Theater bezogen – Performanz hin oder her – die Nichtproduktivität einer Theaterproduktion: Ist wohl Hamlets „To be or not to be“ auch ein Hinterfragen des Handlungsvermögens, ein „To do or not to do“.⁵ Und ist wohl *Hamlet* ein genial gescheitertes Drama, so Heiner Müller, da der Protagonist nicht handelt, so gibt wiederum Heiner Müllers Hamlet in der *Hamletmaschine* sein Nicht-Drama, seine Nicht-Handlung schlichtweg zu: „Mein Drama findet nicht statt.“⁶

Ein anders gescheitertes Drama finden wir bereits am Anfang der Performance *Bloody Mess* (2003) der britischen Gruppe Forced Entertainment: Zwei als Clowns wirkende Performer stellen 7 Minuten lang mehrere Stühle in einer Reihe frontal zum Publikum auf, ab, hin, um, aufeinander, auseinander. Zwei Konfuse, ratlos Tüchtige, rastlos Sinnsüchtige in ihrer aufwändigen Handlung unnütz, nutzlos, umsonst, in ihrem rasanten und rasenden Nichts. Dann stellen sich alle nun endlich auf den Stühlen sitzenden Performer_innen vor, 14 Minuten lang. Es stellt sich heraus, dass jede/r der zehn dabei eine andere Vorstellung vom Kommenden, von der kommenden Handlung hat. Es versprechen sich zugleich mehrere szenische Vorstellungen, mehrere aufgegebene Instruktionen: Und zugleich keine mehr, da sie sich eben versprechen, folgenlos, kontingent – ist wohl Kontingenz das Einzige, womit ein *bloody mess* rechnen kann: Ein Versprechen, um mit den Voraussetzungen szenischen Tuns anzufangen, doch Anfänge sind per definitionem voraussetzungslos. So verspricht sich, ver-

3 Werner Hamacher: „Afformativ, Streik“, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt ‚Darstellen‘? S. 346.

4 Werner Hamacher: „Lectio. De Mans Imperativ“, in: ders.: Entferntes Verstehen, a. a. O., S. 190. Vgl. dazu – in Bezug auf das Theater – Hans-Thies Lehmann: Postdramatisches Theater, S. 459-461.

5 „To do or not to do“ lautet der Titel von Hans-Thies Lehmanns Vortrag im Rahmen der Redereihe „Nicht(s)tun“ (kuratiert von Krassimira Kruschkova) am Tanzquartier Wien, Januar 2014.

6 Heiner Müller: „Die Hamletmaschine“, in: Frank Hörnigk (Hg.): Heiner Müller Material, S. 46.

fängt sich die Geschichte in *Bloody mess* und verbleibt in ihrer Ursprungslosigkeit, und spielt mit dem Vermögen, nicht in einen Akt umgesetzt zu werden. Die Story setzt sich immer neu einer stets verabsäumten Handlung aus. Die Handlung setzt sich immer neu mit der Story auseinander, die aussetzt. Ausichtslos. Nicht abgehandelt. Ab mit der Handlung, die eher nicht ist.

„Aber auf welche Weise erhält sich das, was-nicht-eher-ist-als-daß-es-nicht-ist, so etwas wie eine Potenz?“, fragt wiederum Giorgio Agamben in *Bartleby oder die Kontingenz*⁷, einer Auseinandersetzung mit Herman Melvilles Erzählung *Bartleby, the Scrivener*. In *Bloody Mess* ereignet sich, stößt zu, widerfährt – sei es in verschwenderischer Ausdehnung und Opulenz – weniger als mehr, Potenzialität, Kontingenz, ein Vermögen zu verzichten, als wäre es ein „I would prefer not to“, so Bartlebys berühmter, entwaffnend höflicher Resistenz-Satz. Unkalkulierbare Sätze und Ansätze werden in der Performanceästhetik von Forced Entertainment überkalkuliert und zugleich zurückgehalten, erst so aus der eigenen Zurückhaltung, Reduktivität, Reversibilität heraus freigesetzt. Die Story wird, vergleichbar einer naturwissenschaftlichen Experimentalanordnung, als ‚Falle‘ gelegt, um die Handlung über Distanz, über Distanznahme dem Material zu delegieren, zu überantworten; eine Handlung, die „noch nicht weiß, was sie nicht weiß“⁸, die sich noch tummelt, wie in einem naturwissenschaftlichen Experiment. Oder auch wie in einem Experiment künstlerischer Forschung – ist wohl Ergebnis auch hier kein Konzept.

Eine Position delegierter Handlung in der Erschaffung von Welt – darum geht es in *Bloody Mess* – beschreibt wiederum Boris Groys in Christoph Schlingensiefs „göttlicher Einstellung zur Welt“ – anstatt etwas zu produzieren, löst Schlingensief etwas aus: „Er hat ein gewisses Chaos ausgelöst, diffuse Prozesse in Gang gesetzt und dann beobachtet, was daraus wurde. [...] er schuf Situationen, in denen die anderen etwas tun. Nicht er ist aktiv, sondern die anderen.“⁹ Auch die Performer_innen in *Bloody Mess* lösen ein (so der Titel selbst) *pures Chaos* aus, wobei sie nicht um Handlungen verlegen sind, allerdings in ihre Nichtigkeit verliebt: Ihre Handlungen rechnen gerade nicht mit dem Kalkül der Gabe gegen Gabe, vielmehr mit der berausenden Gabe der

7 Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz*, gefolgt von *Die absolute Immanenz*, S. 42.

8 Diese Formulierung verdanke ich Hans-Jörg Rheinbergers Vortrag im Rahmen der Rede-reihe „Nicht(s)tun“ am Tanzquartier Wien, Oktober 2013.

9 Boris Groys, in: Carl Hegemann/Boris Groys: „Metanoia. Der Künstler als unbewegter Bewegter oder die Welt als ewige Ruhestätte“, S. 116.

Instabilität. Ohne Symmetrie, Einlösung, Rückerstattung. Vergeblich ist dabei jede Insistenz auf reduzible Referenz; es geht vielmehr um das präzise Umgehen von Referenzansprüchen – so auch die „absolute Berufung Bartlebys, ein Mann ohne Referenz zu sein“¹⁰: Bartleby als ein Virtuose der Unterlassung, des entwaffnenden Widerstands gegen Referenz und Intention. Aber wie und ob szenisch einer Intention widerstehen? Wie und ob der Aktion die Anmutung der Intentionalität austreiben? Wie agieren, nicht ohne etwas Konkretes, aber ohne etwas Gewisses zu tun? In *Bloody Mess* beginnt der traurige Clown immer wieder, verspricht immer wieder eine Erzählung vom Anfang der Welt: „Some friends of mine call it potentiality. Things waiting to happen“, sagt er. Und so gleich kommt die Unterbrechung als Vereiteln voreiliger Potentialität-Rhetorik: Schreibt man *potentiality* eigentlich mit einem oder mit zwei „l“, will der andere Clown unbedingt wissen und unterbricht dadurch abermals den Lauf der Story. Die Story läuft leer, die Handlung läuft leer aus. *Bloody Mess* verspricht – als ob dies ihr blutiger Ernst wäre – das blutige Chaos, das Chaos pur einer Erzählung des Ursprungs, des Ursprungs der Welt, der Produktion von Welt. Als würde sie eine Nicht-Produktion heraufbeschwören. Was sich dabei verspricht, sind die Voraus- und Aussetzungen szenischen Tuns als ein Nichts-als-Ereignis, Nichts-als-Chaos: *Bloody Mess*: „You got nothing. The complete picture of nothing“, gibt der Clown zu – und auf.

Keine Spekulation auf ein Erwartetes, auf einen Zeichen- und Werttausch, vielmehr Profanierung im Sinne Giorgio Agambens – jenseits metaphysischer Determinierung: „Man muss jedes Mal den Vorrichtungen – jeglicher Vorrichtungen – die Möglichkeit des Gebrauchs entreißen, die sie an sich gerissen haben. Die Profanierung des Nicht-Profanierbaren ist die politische Aufgabe der kommenden Generation“¹¹. Allerdings ist das Kommende, die kommende Generation oder die *kommende Gemeinschaft*¹² immer in der Komplexität des Ungerufenen¹³, des Potenziellen verwickelt; dessen, das nur aufgrund seiner Uneinlösbarkeit an Signifikanz gewinnt. So auch die beharrlichen Tonproben der zwei als Bühnenarbeiter agierenden in *Bloody Mess*, als könnten die Tonproben eben nur Proben ohne richtige Aufführung bleiben, „One, two, two, two“

10 Gilles Deleuze, zitiert in: Giorgio Agamben: Bartleby oder die Kontingenz, a. a. O., S. 36.

11 Giorgio Agamben: Profanierungen, S. 90.

12 Vgl. Giorgio Agamben: Die kommende Gemeinschaft.

13 Vgl. Sigrid Gareis/Krassimira Kruschkova (Hg.): Ungerufen. Tanz und Performance der Zukunft / Uncalled. Dance and performance of the future.

wiederholen sie und setzen das Geschehen ein und aus, vergeben ihm nur als Latenz, als Probe eine Stimme: „one, two, two“: „things waiting to happen“, könnte man wohl *two* und *to* homophon kurzschließen: Die Unabschließbarkeit eines doppeldeutigen *to/two*. Die Desartikulationen jeder versprochenen Ordnung als Versuchsanordnung werden bei *Forced Entertainment* oft von einer Aufstellung der Performer_innen frontal zum Publikum markiert; mehrere Geschichten wollen gleichzeitig beginnen, vielmehr gesprungene Geschichten – diese Geschichten auf dem Sprung.

Sie springen und sprengen die Logik der Nachträglichkeit, wiederholen sich, tautologisch. Da ihre Logik taut, taugt sie nicht(s). Die Story wird verzögert, sie zögert, zweifelt, verzweifelt. Aber auch dies – nur ein Versprechen. Ein Privileg. Das Spiel der gebrochenen, gesprungenen, gesprengten Worte, Versprechen und Herzen setzt stets ein und aus, um immer neu die lineare Ordnung der Referenz, der Repräsentation mit der vertrackten Ordnung des Versprechens zu brechen. Der Mensch sei, so Nietzsche, ein Tier, das verspricht. So begründet das Versprechen als souveräne Kraft die Gesellschaft. Paul de Mans Rousseau-Lektüre *Promises (Social Contract)* erinnert, dass hier der rhetorische Status der Sprache im Spiel ist, auf dem Spiel steht – die referentielle Autorität der Sprache wird durch ihre figurative Logik sowohl bestätigt als auch unterlaufen, Sprache wird durch diejenigen Aporien zerrissen, die sie konstituieren: „*Die Sprache verspricht (sich)*“, schreibt de Man (im Original deutsch).¹⁴ Die Sprache macht nicht mit, könnte man sagen, dies ist ihr Nicht(mit)tun. Was im Sprechakt des Versprechens geschieht, ist „ein Aktverzicht [...] Insofern ist es reine Enthaltung: epoché [...] Andererseits wird Sprache erst im Versprechen als *eine* Sprache – als in sich einheitliche und für viele gemeinsame Sprache entworfen“¹⁵. Oder anders, mit Jean-Luc Nancy: Diese *eine* Sprache markiert unser „gemeinsames Ausgesetztsein“, unser *Singulär plural sein*.¹⁶ Oder: unser Mit-Sein als Nichtmittun. Wir in der Falle. Kein großer Experimentator, der sie gelegt haben wird, die Handlung aber an uns delegiert, sei sie die Handlung blinder Seekrebse, und ihre Nichtigkeit erst recht als ein Handlungsvermögen, ein Vermögen, das Gliedern, Gemüt und Gedanken erlaubt, sich zu tummeln.

14 Vgl. Paul de Man: „Promises (social contract)“, in: ders.: *Allegories of Reading*, S. 277.

15 Werner Hamacher: „Wilde Versprechen. Zur Sprache ‚Leviathan‘“, in: Manfred Schneider (Hg.), *Die Ordnung des Versprechens*, 180ff.

16 Jean-Luc Nancy: *Singulär plural sein*.

Die Handlung in Meg Stuarts und Benoît Lachambres Tanzperformance *Forgeries, Love and Other Matters* (2005) tummelt sich und stockt immer wieder, als könnte jede Bewegung im Unentscheidbaren verbleiben, in schüchterner Erschütterung des Akts. Entweder erstarren die beiden, kurz bevor sie einander in die Arme fallen, nein, bevor sie übereinander herfallen, die Bewegung verharret im *still*: Stillstand als liminale Handlung limitierter Stabilität, als Liquidation des Liquiden, als Grund und Abgrund für stets neue situative Stabilisierungen. Indem er die Gesten stilllegt, hebt der zeitgenössische Tanz sie nicht aus der Zeit, aber aus der Intentionalität heraus. Stillgestellte, stillgelegte, als *still* gesetzte Bewegung, die das Tun perforiert – und uns zu sehen gibt, was nie auf der Bühne getan wurde. Fast im Sinne Walter Benjamins Geschichtsschreibung, die das, was nie geschrieben wurde, liest: „Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. ‚Was nie geschrieben wurde, lesen‘, heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker.“¹⁷ Im Sinne Benjamins kann, was als Geschichte geschah, nur artikuliert werden, wenn unaufhörlich das, was möglich war, ein Nicht-Geschehen also, aufscheint. In diesem Sinne können ‚Afformances‘ sichtbar machen, was sie nie realisieren: als Potenzialität, oder als einen „vielleicht erlösenden Fehler“ – „[...] gesucht: die Lücke im Ablauf, das Andere in der Wiederkehr des Gleichen, das Stottern im sprachlosen Text, das Loch in der Ewigkeit, der vielleicht erlösende Fehler [...]“¹⁸

So gerät das Bewegungsmaterial in *Forgeries, Love and Other Matters* außer Fassung und wird zurückgespult, wieder und wieder, oder wird bis ins Nichts verlangsamt. Selbst die Narration einer vereitelten Liebeszene hier als ein *coitus interruptus* in *slow motion*. Die Bewegung steht sich selbst im Wege und tappt in den eigenen Fußspuren, als separierte, verteilte und vereitelte Verausgabung, die nicht in einen Akt übergeht. „No laughter, no tears in this place. No falling in love in this place, no falling out of love either.“ Und später wiederholt Benoît Lachambre: „No falling out of love“, und dann aber: „No repetition here“: Fast wie eine nüchterne Replik auf Yvonne Rainers *No-Manifesto*¹⁹ (1965, über-

17 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. I.3, S. 1238.

18 Heiner Müller: „Bildbeschreibung“, in: Heiner Müller Material. Texte und Kommentare, hg. v. Frank Hörnigk, S. 13f.

19 Yvonne Rainer: „No-Manifesto“, in: dies.: Work 1961-1973, S. 51: “No to spectacle / No to virtuosity / No to transformations and magic and make-believe / No to the glamour and transcendence of the star image / No to the heroic / No to the anti-heroic / No to trash imagery / No to involvement of performer or spectator / No to style / No to camp / No to

dacht 2008 in *A Manifesto Reconsidered*), das sich wiederum wie eine *postmodern dance*-Vorversion von Gilles Deleuzes *Ein Manifest weniger* über Carmelo Benes *Ein Hamlet weniger* lesen lässt²⁰: In all dem skeptischen Entzug dessen, was *minoritaire* (Deleuze) sein will, vielmehr weniger und nicht mehr, wiederholt und differiert, wieder und wider, als Repetition und Widerruf zugleich. Als Mimesis ohne Nachgeahmtes, als „Anspielung jedoch auf nichts, Anspielung, ohne das Eis/den Spiegel (*glace*) zu (zer)brechen, ohne Jenseits des Spiegels (*miroir*)“²¹, als Wiederholung ohne Wiederholtes, ein Nichts tun. Oder anders: als eine „Erinnerung an das, was nicht war“²².

Xavier le Roy verliert angeblich die Erinnerung, die Möglichkeitsbedingung seines szenischen Tuns: In seiner Lecture-Performance *Everything different?* (2010) behauptet er anfangs, gar nicht zu wissen, warum er eigentlich da sei, es stehe lediglich der Termin in seinem Kalender. „I’m sorry, it’s embarrassing“, murmelt er, denn er hat sich doch entschieden, diesmal den Veranstaltern zuzusagen, wörtlich le Roy: „and not to say: I prefer not to“. Aber eben, er weiß nicht weiter. Dieses gespielte Zaudern wird immer wieder ironisch-dramatisch vom lauten Soundtrack des Films *Mission: Impossible* gebrochen. Als eine *mission impossible* bezeichnet le Roy seinen eigenen Auftritt – oder eben als eine Art *omission*, könnte man sagen: Weglassen, Unterlassen, Verunmöglichen. „But how impossible?“, fragt er sogleich nach dem nicht-optionalen Modus des *not to*. Eine Art *omission statement*, das die szenische Handlung nicht als gegeben, nicht mal als gesetzt, vielmehr als ent-setzt voraussetzt. Das Interessante an einer szenischen Setzung ist gerade das Vermögen des Stillsetzens, Stillstellens, Stilllegens eines gesetzten Ablaufs – jenes Vermögen, das Heiner Müller als das „Spezifische am Theater“ bezeichnet: das Vermögen des Nichts, nicht des Lebendigen, sondern des „potenziell Sterbenden“.²³

Als der inzwischen als *standing man* bekannte Tänzer Erdem Gündüz am 17. Juni 2013, zwei Tage nach dem brutalen Auflösen des Gezi-Park-Lagers in Istanbul, ‚aufsteht‘, sich entscheidet, mitten auf dem Taksim-Platz schweigsam stillzustehen, intensiviert sein Nicht-Akt die Proteste neu, man könnte sagen: durch Stilllegen, Entwenden, ‚Ausplündern‘ der Bewegung. Als Premiermi-

seduction of spectator by the wiles of the performer / No to centricity / No to moving or being moved”.

20 Gilles Deleuzes: „Ein Manifest weniger“, in: ders.: *Kleine Schriften*.

21 Jacques Derrida: „Die Zweifache Séance“, in: ders.: *Dissemination*, S. 230.

22 Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz*, a. a. O., S. 64.

23 Alexander Kluge/Heiner Müller: *Ich bin ein Landvermesser*. Gespräche, S. 95.

nister Erdogan die Demonstranten zu Beginn der Proteste *çapulcu* (Plünderer) nennt, greifen sie das Wort auf, um es fast mit einer neuen Etymologie aufzuladen – und nennen sich selbst *çapulcu*. Den Gezi-Park-Aufstand oder andere *Occupy*-Bewegungen mit Choreografie-Geschichte denken: z. B. mit den *standing dances* von Steve Paxton, mit der Contact Improvisation, als Haltung und Technik (wie die Release-Technik) eines nicht-gewalttätigen Protestes (wie der Bürgerrechtsbewegungen in den 1960-er Jahren).²⁴ Oder mit den strengeren und zugleich verspielten Zäsuren des Stillstands im Konzepttanz der 90-er, der die Fantasie des tätigen, ‚tanzenden‘ Subjekts entwendet – und nicht tanzt, und in die Aporien des Liquiden führt.²⁵ Seit Beginn der Occupy-Wall-Street-Bewegung wächst das Interesse auch an Melvilles *Bartleby, the Scrivener*, zu dieser Bewegung gehört auch der Ausruf „I would prefer not to“. Während der Proteste gibt es immer wieder Marathon-Lesungen des Textes, der an die Wall Street des Jahres 1853 führt, zum Aktenkopisten und friedlichen Verweigerer Bartleby.

Zurück zur Ordnungsverweigerung in *Bloody Mess*. Hier verspricht sich selbst das versprochene gemeinsame Schweigen. Es fängt nicht an, setzt aus – die Inszenierung kommt z. B. nie wirklich zu den „5 Minuten möglichst schöne Stille“, die die Spielenden umständlich planen und sich doch auf keine Option der Stille einigen können. Die Stille fängt nicht an. Das Nichtsprechen wird nicht getan. Die Stille fehlt – da sie ein Fehlen markiert? Peinlich beredet ist die ironische Unmöglichkeit einer so groß geplanten Geste – der peinlich großen Geste der Stille, für die wir so oft zu klein sind. Akte der Stille und *still acts*: Tim Etchells schreibt oft selbstverweigernde Texte für Meg Stuarts Choreographien selbstverlorener Gesten. Auch bereits für ihre Tanzperformance *Alibi* (2002) – ein Alibi, d.h. Abwesenheitsbeweis: wofür? Das szenische Tun als Alibi, als Abwesenheitsbeweis: es kreist um die Szene wie um ein leeres Zentrum – sofern es selbst von der Fragwürdigkeit betroffen ist, die sich ereignet, sofern es sich selber der Praxis unterzieht, die es vollzieht. So verfängt es sich und bleibt

24 Vgl. Gurur Ertem: „Watch Out, History, when a Dancer Goes Still“, in: Theater der Zeit, November 2013, Heft 11 S. 5-8.

25 Vgl. Gabriele Brandstetter: „Still/Motion: Zur Postmoderne im Tanztheater“, in: Claudia Jeschke/Hans-Peter Bayerdörfer (Hg.): Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theaterwissenschaftlichen Bewegungsforschung, S. 122-16; sowie André Lepecki: „Still. On the Vibratile Microscopie of Dance“, in: Gabriele Brandstetter/ Hortensia Völkers: ReMembering the Body, S. 334-366.

im Ab-und-An gefangen. Und potenziert die Abwesenheit²⁶, die – statt der viel beschworenen Präsenz – die Szene prägt. Eine obszöne – ob überhaupt szenische? – Präsenz der Absenz, ein Tun ob-scaena.²⁷ Erst die *stills* ermöglichen die Bewegung – wie die Zäsur den Vers, und die Unterbrechung erst den Ausdruck ermöglicht: in Momenten zwischen Pose und Pause, Stillstand und Stille. Die Bewegung ist hier aus den Fugen geraten, unverfügbar, ein sich tummelndes Ungefüge.

Aber wie die Bedingungen dieser Unverfügbarkeit austesten? Sofern ihr Ereignis nur aufgrund seiner Grundlosigkeit stattfindet, mit einem „abgründigen Grund“²⁸: *it takes place, when it doesn't*. Das szenische Tun verunmöglicht in dem Maße das, was es erst ermöglicht, indem es seine Voraussetzungen beständig aus- und abstellt, indem es *on stage* zugleich *off-scene* bleibt. Indem es seine Kohärenz versäumt – und gerade über seine Lücke figuriert wird. Um im Modus des nicht adressiert Seh(e)nsüchtigen die Szene zu betreten – als Phantomschmerz, als verletzte Mimesis. Oder als unaufgeregter Regungsmodus eines blinden Seekrebs, mit dem Nietzsche das Genie vergleicht. Ein Modus zugleich des Aufbegehrens. Dabei geht es nicht um ein virtuosos Spiel der Negation hin zur Beliebigkeit – auch die Haltung *I would prefer not to* setzt gerade jede Beliebigkeit außer Kraft. Es geht zwar um das Ausharren in der referentiellen Unentscheidbarkeit, in der intentionalen Instabilität, ein Ausharren jenseits der Gegebenheit, allerdings diesseits der präzisen Neu-Kombinatorik, der Anagrammatik des Materials, die Bedeutungen stiftet, indem sie das Material stets auseinander- und neu zusammenstellt, indem sie den Ursprung wie die Linearität vermisst, im Doppelsinn vermisst, ermangelt, aber auch absteckt.

Ein Ausharren immer im Konjunktiv – wie in Laurent Chétouanes *Tanzstück #4. Leben wollen (zusammen)* (2010), in dem jeder Satz – und auch jede Bewegung – nur eine Option markiert, eine nicht gegebene: „Hier könnte ein Haus stehen... Hier könnte eine Brücke sein... Hier könnten Bäume wachsen, aber ohne Blätter... Hier könnten wir zusammen sein...“, setzen die Tänzer_innen immer wieder an, indem sie während jeder Aufführung – und das ist

26 Vgl. Gerald Siegmund: Abwesenheit. Eine performative Ästhetik des Tanzes.

27 Vgl. Krassimira Kruschkova (Hg.): *Ob?scene*. Zur Präsenz der Absenz im zeitgenössischen Tanz, Theater und Film.

28 Vgl. Nikolaus Müller-Schöll: „Vorwort“, in: Nikolaus Müller-Schöll (Hg.): *Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien*, S. 13; sowie Martina Hochmuth/Krassimira Kruschkova/ Georg Schöllhammer (Hg.): *It takes place when it doesn't. On dance and performance since 1989*.

das Wagnis dieser Arbeit, die in jedem Moment in präziser Unschärfe verweilt – ihre Bewegungs- und Textsequenzen immer neu, anagrammatisch, könnte man sagen, an- und umordnen, um- und aussortieren, und das Zusammensein – explizit nach Roland Barthes – als *Idiorrythmie*, als gelegentliche Synchronisierung von Handlungsrythmen, die divergierend bleiben, denkt. Eine andere *mission impossible*, ein *omission statement* – diese vermessene und versäumte Optionalität. In *Tanzstück #4. Leben wollen (zusammen)* bekommt die Bühne – erschütternd leicht aber abgründig – zugleich zu viele Möglichkeiten und zu wenig Möglichkeit in ihren Blick. Immer neu zurückgehaltene Intension statt hingehaltener Intention, als Erinnerung an das Zaudern, an dieses bittere Privileg – ganz explizit wiederum in Chétouanes *Hommage an das Zaudern* (2011). „Das Zaudern [...] operiert an den Anschlüssen, an den Fugen, an den Synapsen und Scharnieren, die über die Kohärenz von Weltlagen entscheiden, oder genauer: an denen der Aggregatzustand dieser Welt, ihre Festigkeit und ihre Verlaufsform auf dem Spiel stehen.“²⁹ Diese durchsichtige Undurchlässigkeit des Zauderns, wie Glas, „ohne das Eis/den Spiegel (*glace*) zu (zer)brechen“ (Derrida). Die Tanz-Welt von Chétouane ringt stets um die Festigkeit und Verlaufsform ihrer, unserer Welt: Ein singulärer Aggregatzustand der so choreo-graphisch „entschrieben“ (so ein Begriff in Jean-Luc Nancys *Corpus*³⁰) Körper und ihrer entwendeten Geschichten. Ein Désœuvrement. Oder, so Joseph Vogl wieder: „Die interne Wiederholungsfigur des Zauderns choreographiert einen Zirkel, der im anfänglichen Setzungsakt, im zornbewegten Verhängnis DES Gesetzes eingeschlossen liegt. [...] Wo Taten sich manifestieren und wo Handlungsketten sich organisieren, wird ein Stocken, eine Pause, ein Anhalten, eine Unterbrechung markiert.“³¹

Diese simultane Entfesselung und Hemmung, diese disjunktive Gegenläufigkeit, Gegenstrebigkeit als Prinzip der choreographischen Handlungsketten in Chétouanes Arbeiten, ihrer entspannten Gespanntheit nach Außen, die anhält, stockt, pausiert, unterbricht, indem sie doch aufbricht. Chétouane setzt sich choreographisch mit der prekären Temporalität und ungleichmäßigen Temperiertheit des Zauderns auseinander, unzeitgemäß in unserer Zeit vollständiger Ökonomisierung. Diese Auseinandersetzung wird komplexer in den Momenten, in denen das Schwanken ins Kritische übergeht, ins Kritische im

29 Joseph Vogl: Über das Zaudern, S. 23.

30 Jean-Luc Nancy: *Corpus*, S. 21.

31 Joseph Vogl: a. a. O., S. 23/24.

doppelten Wortsinn. Erst als Kritik und gerade im kritischen Zustand wird etwas zum Problem – in die Aporie des Nicht(s)tuns überführt. Wenn sich hier etwas zeigt, dann wie es stets anders hätte sein können. Statt Konjunktur Konjunktiv. Die Tänzer unterlaufen die Handlungslogik, verweilen spielerisch in den Leerräumen zwischen den Entscheidungen, um immer mehrere Optionen gleichzeitig nebeneinander schweben zu lassen, ohne sie zu verraten: Als ob nach einer erschöpften, ‚ausgeplünderten‘ Ästhetik des Tanzes. Als ob nach einer Ethik tanzender Mehr-als-Optionalität.

Zurück zu Xavier le Roys Lecture-Performance *Everything different?* Hier beginnt jede Sequenz mit einem: „What if I...“ Und zwischendurch stellt le Roy folgende Frage: „How active is ‘not passive’? How active can one be, without fulfilling but rather challenging our expectations? How to work for activation more than activate or participate?“ Um gegen Ende die Anti-Hypothese aufzustellen: „Maybe I could produce an ‘anti-production’, something neither proactive nor cynical, but critical, something that could disintegrate the situation, at least temporally.“ Auch in seinem Solo *Product of other circumstances* (2010) verwirft le Roy eine Stückoption nach der anderen, um uns lediglich eine Rekonstruktion des Verworfenen vorzustellen oder vielmehr zu versprechen. Ein subversives Versprechen, das – im Pakt mit dem Kalkül – immer neu gebrochen wird. Stellten wir uns Bartleby alias le Roy als Tänzer vor, dann als einen, der die Kunst des Tanzes perfekt beherrscht in dem Moment, in dem er zugleich nicht tanzt: Wie „der Schreiber, der nicht schreibt (dessen äußerste, erschöpfte Gestalt Bartleby ist), die vollkommene Potenz ist, die nunmehr ein Nichts vom Akt der Schöpfung trennt.“³² Welche Erschöpfung. Welche ausgeplünderte, unspektakuläre Virtuosität. Es ist die lässige, unterlassene Virtuosität des zeitgenössischen Tanzes, die Virtuosität reflektierter Zwanglosigkeit, präziser Beiläufigkeit, sehnsüchtigen Entzugs. Eine der scheiternden Optionen, die le Roy in *Product of other circumstances* explizit in Erwägung zieht, ist, das Stück ganz im Dunkeln zu spielen. In seiner Aristoteles-Lektüre schreibt Giorgio Agamben über die Farbe der Potentialität und das Vermögen, Dunkelheit zu sehen: „[...] darkness, we may therefore say, is in some way the colour of potentiality [...] we see darkness [...] human beings can, instead, see shadows (*to skotos*), they can experience darkness: they have the *potential* not to see, the *possibility of privation* [...]“³³

32 Giorgio Agamben: Bartleby oder die Kontingenz, a. a. O., S. 18.

33 Giorgio Agamben: Potentialities. Collected Essays in Philosophy, S. 180f.

Oder anders: Menschen vermögen, den Duft des Entzugs zu riechen, sie haben das Potenzial, nicht(s) zu tun. Eine Haltung, Zurückhaltung, die ihr körperliches Tun und Denken kurzschließt, um Handlungsvermögen erst recht zu verantworten. Gerät, so Michel Foucaults Analyse, der Körper ins Zentrum der Aufmerksamkeit eines modernen Zeitregimes, in dem Gesten und Haltungen festgelegt und Bewegungsanläufe optimiert werden³⁴, wie können wir am Puls dieser Zeit sein, allerdings am kritisch gestoppten Puls einer nicht mehr mit der Uhr gestoppten Zeit? Als könnten wir für Nicht(s)tun plädieren, nicht jenseits, diesseits der Zeit, des Tuns, komplementär, für einen kritischen Akt diesseits der Opposition passiv/aktiv.

Antonin Artaud suchte dem, was man Kultur nennt, Vorstellungen abzugewinnen, deren lebendige Kraft gleich der des Hungers sei, [*identique à celle de la faim*“]³⁵. Auf die Frage, warum er hungert, erklärt der Hungerkünstler in Kafkas selbst so schlanken Sätzen: „Weil ich“, sagte der Hungerkünstler, hob das Köpfchen ein wenig und sprach mit wie zum Kuss gespitzten Lippen gerade in das Ohr des Aufsehers hinein, damit nichts verlorenginge, weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt.“³⁶ Zur Frage, wie es möglich ist, dass der Inhaber des Weltrekords in Schwimmen gar nicht schwimmen kann, so in einem Fragment, entstanden wahrscheinlich am 28.8.1920 in Prag, notiert Kafka etwa zwei Monate später: „Ich kann schwimmen wie die andern, nur habe ich ein besseres Gedächtnis als die andern, ich habe das einstige Nichtschwimmen-können nicht vergessen. Da ich es aber nicht vergessen habe, hilft mir das Schwimmen-können nichts und ich kann doch nicht schwimmen.“³⁷ Von der Rede seines Vorredners glaubt der Schwimmer nicht viel zu wissen, „aber dieses Wissen genügt mir nicht nur, es ist mir sogar noch zuviel“.³⁸ Ein absolutes Gedächtnis, dem allerdings kein Wissen zu wenig ist, sogar noch zu viel. Und ein absoluter Verzicht, allerdings ein sinnlicher, mit wie zum Kuss gespitzten Lippen, affirmativer Verzicht. Eine überaus kritische Afformance. Als unerbittliche Positionierung zwischen Versenkung und Versäumnis. Um nicht

34 Vgl. Michel Foucault: Überwachung und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, S. 191f. Vgl. dazu Pörksen, Julian: Verschwende deine Zeit. Ein Plädoyer. Mit einem Vorwort von Carl Hegemann, S. 35f.

35 Vgl. Antonin Artaud: *Le théâtre et son double, Œuvres complètes*, t. IV. Gallimard, S. 9.

36 Franz Kafka: Drucke zu Lebzeiten, S. 315-377.

37 Franz Kafka: „Der große Schwimmer“, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, hg. Jost Schillemeit, S. 254-257.

38 Ebd.

ohne weiteres weiterzumachen, weiter zu tun. Als zeitkritischer Apostroph, als retardierender Exzess. Als Ethik der präzisen Unschärfe, der Integrität temporärer Desintegrationen, der Verschwendung, die nur singular gelingen kann – und wenn schon temporär gelungen für eine Gemeinschaft, dann für eine Gemeinschaft derer, „die keiner Gemeinschaft angehören“ [„la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté“] (Georges Bataille³⁹) oder auch derer, die nicht (mit)tun, z. B. der temporäreren Gemeinschaft der Zuschauer_innen, die an einer Stilllegung, Einstellung des Tuns als ästhetische Einstellung, Positionierung und Kritik teilhaben: „Das in der ‚stanza‘ der Kritik Eingeschlossene ist nichts, aber dieses Nichts hütet seine Nicht-Aneignbarkeit als sein kostbarstes Gut.“⁴⁰ Auch diese doppeldeutige Einstellung ästhetischer Kritik setzt kostbar das Nützlichkeitsparadigma außer Kraft. Sie entwendet die Effizienzregeln statt sie anzuwenden, keiner Produktivität mehr zugewandt. Denn, wie Boris Groys schreibt, „wir müssen uns nicht sorgen, dass nichts kriert wird, die ganze Menschheit kriert [...] Wir müssen daran arbeiten, keine Kraft zu haben, nichts zu tun, nichts zu produzieren [...] Es ist viel einfacher aktiv zu sein – alle sind aktiv.“⁴¹

Außer Kraft sein, im Zeichen der Schwäche, der Schwäche für einen unzustellbaren Akt der Erschöpfung, den ein Nichts vom Akt der Schöpfung trennt, mit gespitzten Lippen, unentscheidbar, ob zum Schweigen oder Kuss, werklos: Ein sinnlicher Désœuvrement, um die eigene Fragwürdigkeit nachzuvollziehen – und zu vollziehen. Um sich an einem affirmativen Widerstand entlang zu bewegen – im Wissen, dass wir immer anderes außer Acht lassen, gerade wenn wir Acht geben. Dem Inhalt des Innehaltens zugewandt, verhalten und haltlos, an einem Ungerufenen und Unzustellbaren entlang, das sich in aller konzeptuellen Strenge entscheidet, reduzibel zu sein, reversibel, rückläufig, ein (See)Krebsgang, auch rückwärts lesbar, ein Palindrom, rückgängig, rückfällig, nachlassend, *minoritaire*, vielmehr weniger als mehr. Dieses Weniger ist ein Konstrukt wie das Mehr, das es dekonstruiert, fügt wohl die Prozedur der Dekonstruktion selbst nichts hinzu, außer mehr Nicht-Aneignung, indem sie Strukturen offen legt, als würde sie Maschen in ein Gewebe fallen lassen. Das

39 Georges Bataille: Œuvre Complètes V, 483.

40 Giorgio Agamben: Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur, S. 13.

41 Boris Groys, in: Carl Hegemann/Boris Groys: „Metanoia. Der Künstler als unbewegter Beweger oder die Welt als ewige Ruhestätte“, a. a. O.

ist ihre Masche, ihr Trick. Fast wie der im Chaos kaum bemerkbare Trick des ‚Bühnenarbeiters‘ in *Bloody Mess*, der lieber einen größeren Lautsprecher verwenden möchte – um die Hörbarkeit der versprochenen Stille zu präzisieren: Eine kleine, nicht verbalisierte, beiläufige, sogleich unterlassene Geste, die lieber noch weniger ermöglichen und vermögen möchte – nichtsnutzig, *good for nothing*⁴². Und gerade – wie der Titel einer frühen Arbeit von Philipp Gehmacher (2001) lautet – *good enough*.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio: *Bartleby oder die Kontingenz*, gefolgt von *Die absolute Immanenz*, Berlin: Merve 1998.
- Agamben, Giorgio: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Agamben, Giorgio: *Stanzen. Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur*, diaphanes, Zürich-Berlin 2005.
- Agamben, Giorgio: *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin: Merve 2003.
- Artaud, Antonin: *Le théâtre et son double, Œuvres complètes*, t. IV., Paris: Gallimard 1985.
- Bataille, Georges: *Œuvre Complètes V*, Paris: Gallimard 1992.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, Bd. I.3.
- Brandstetter, Gabriele: „Still/Motion: Zur Postmoderne im Tanztheater“, in: Jeschke, Claudia/ Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg.): *Bewegung im Blick. Beiträge zu einer theaterwissenschaftlichen Bewegungsforschung*, Berlin: Vorwerk 8, 2000.
- Deleuze, Gilles: *Kleine Schriften*, Berlin: Merve 1980.
- Derrida, Jacques: *Dissemination*, Wien: Passagen 1995.

42 Vgl. den Beitrag von Susanne Valerie Granzer und Arno Böhrer im vorliegenden Band, S. 149.

- Ertem, Gurur: „Watch Out, History, when a Dancer Goes Still“, in: Theater der Zeit, November 2013, Heft 11.
- Foucault, Michel: Überwachung und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Gareis, Sigrid/Kruschkova, Krassimira (Hg.): Ungerufen. Tanz und Performance der Zukunft / Uncalled. Dance and performance of the future. Berlin: Theater der Zeit 2009.
- Groys, Boris/Carl Hegemann: „Metanoia. Der Künstler als unbewegter Bewegter oder die Welt als ewige Ruhestätte“, Lettre Internationale, Herbst 2010.
- Hamacher, Werner: „Afformativ, Streik“, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt ‚Darstellen‘?, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994.
- Hamacher, Werner: Entferntes Verstehen: Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- Hamacher, Werner: „Wilde Versprechen. Zur Sprache ‚Leviathan‘“, in: Manfred Schneider (Hg.), Die Ordnung des Versprechens, München 2005.
- Hochmuth, Martina/Kruschkova, Krassimira/Schöllhammer, Georg (Edd.): It takes place when it doesn't. On dance and performance since 1989, Frankfurt a. M.: Revolver 2006.
- Kafka, Franz: „Der große Schwimmer“, Nachgelassene Schriften und Fragmente II, hg. Jost Schillemeit, Fischer Taschenbuch Verlag 2002.
- Kafka, Franz: Drucke zu Lebzeiten, hg. von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1996.
- Kluge, Alexander/Müller, Heiner: Ich bin ein Landvermesser. Gespräche. Neue Folge, Hamburg: Rotbuch Verlag 1996.
- Kruschkova, Krassimira (Hg.): Ob?scene. Zur Präsenz der Absenz im zeitgenössischen Tanz, Theater und Film, Sonderheft Maske und Kothurn, Wien: Böhlau Verlag 2005.
- Lehmann, Hans-Thies: Postdramatisches Theater, Berlin: Theater der Zeit 1900.
- Lepecki, André: „Still. On the Vibratile Microscopy of Dance“, in: Brandtstetter, Gabriele und Völkers, Hortensia: ReMembering the Body, Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz 2000.
- de Man, Paul: „Promises (social contract)“, in: ders.: Allegories of Reading, Yale University Press, 1979.
- Müller, Heiner: Heiner Müller Material. Texte und Kommentare, hg. v. Frank Hörnigk, Leipzig: Steidl 1989.
- Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): Ereignis. Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Anspruch und Aporien, Bielefeld: Transcript 2003.

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Berlin: Diaphanes 2003.

Nancy, Jean-Luc: *Singulär plural sein*, Berlin: Diaphanes 2004.

Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, Kritische Studienausgabe, Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 1988.

Pörksen, Julian: *Verschwende deine Zeit. Ein Plädoyer*. Mit einem Vorwort von Carl Hegemann, Berlin: Alexander Verlag 2013.

Rainer, Yvonne: *Work 1961-1973*, Halifax/New York 1974.

Siegmund, Gerald: *Abwesenheit. Eine performative Ästhetik des Tanzes*. Bielefeld: Transcript 2006.

Vogl, Joseph: *Über das Zaudern*, Zürich: Diaphanes 2007.

Deleuzian Empiricism and the Potential of Chaotic Choreographies

PETER HERTZ-OHMES

“Wie macht man sich wahnsinnig, wenn man es nicht ist?”¹

Thank you for allowing me to speak English. Or rather, American. Americans are awfully nice people. I know, I am one of them! But in some respects they are illogical or *unreasonable*. In New York City and in Vienna one would say “*me-schugge*”. For example, in matters of nakedness, or politics. And since I want to say a little about both, I can only speak American. Otherwise you might possibly misunderstand me.

This talk is a thought experiment. I will dance in my mind. I will not let my body dance. Not this time, anyway. I want to discuss becoming-other in order to become-creative. I want to introduce the quantum mind with respect to mental and corporeal dissociation. I too want to be illogical or “unreasonable”, but by emphasizing something *positive* about the term. For Americans, being “unreasonable” has recently become an ambiguous word, with a bad and a good side. Let me try to explain what I mean.

In early November 2012, the Americans held an election. I was of course delighted that Obama won. But also worth noting was that two more states, Maryland and Maine, voted to allow, legally, marriages between two men or two women. How did they win? They had a new slogan: *Gay is good!*. No longer a strategy of adaptation to the norm (eine *Anpassungsstrategie*) like the military “don’t ask, don’t tell” (which President Obama rejected), but a declaration of difference. In this case, *difference* means a different or strange form of sexual

1 Gilles Deleuze: Nietzsche. Ein Lesebuch, p. 101 and Friedrich Nietzsche: Morgenröte, KSA Vol. 3, p. 26-28.

attraction, sex meant not for the controlled reproduction of viable, useful social clones, but sex meant as a pure act of desire. "Desire is the freedom to be sexual, that is, to be *something else at the same time*,"² to try being something you're not supposed to be.

In a similar way, many Americans are beginning to realize that Blacks are not at all people with the wrong color, but different. That Hispanics are not at all people with the wrong language, but different. And women, particularly in business, are not men who wear suits and ties, but something different. Actually, the election of Obama that just took place a few weeks ago was a monumental rejection of *sameness* in American society. It was a rejection of a uni-versal, one-world system of norms dictated by a class of white male management figures whose fundamental motivation is the acquisition of power through the acquisition of money. Mitt Romney and the Republican party insisted on no new taxes, no new governmental controls. Instead they wanted to make money at the expense of anyone not like themselves. And in particular, they wanted to preserve the Family as the foundation of a society just like themselves. Father, mother, and children, properly raised, preferably not in the dangerous cities but in the pleasant, safe, carefully managed and relatively expensive suburbs.³

Okay, I want to tell you about monotonous American suburbia. And especially the so-called "gated communities". There are no minorities in the suburbs, no models of difference. In school everyone is the same, at the golf course everyone is the same, in church everyone is the same. You get married, produce a child or two, and go to work. Both at work and at home, sexuality is repressed. For the children, repression starts early. The boy learns to like his mother, but not to desire her sexually, just like Daddy with Mommy. There are no other options. The girl learns to like her father but not to let him desire her, just like Mommy with Daddy. There are no other options. The family is inoculated with an Oedipus-Complex that extends to all social relationships and regulates sexuality by overtly repressing desire. The result is confused adolescents and frustrated parents, a bunch "of people who just don't feel good about themselves!"⁴

2 Félix Guattari: *Soft Subversions*. Chaosophy, p. 56.

3 We will not discuss here the millions of isolated farms and villages where the inhabitants rely chiefly on their Bible in one hand and their gun in the other.

4 Félix Guattari: *Soft Subversions*. Chaosophy, p. 39.

“Saturday night in the suburbs? That’s when you really want to blow your brains out!”⁵

The American artist Eric Fischl confronts the viewer with suburban Angst. His paintings are easily available on the computer. The one here is called “Imitating the Dog (Mother and Daughter II), 1984”. The daughter, who wouldn’t mind exposing herself in the seclusion of her back yard, fears that her mother is watching and will be angry. The mother, who has in fact exposed herself, is feeling ashamed, as if she were again a teen-aged girl. Two separate fantasies in a “collage” setting. Mother and daughter would never dream of showing their nakedness to one another directly! Nakedness is taboo in suburban America, even in a sauna. Another example of suburban angst is the 1999 film *American Beauty*, directed by Sam Mendes, with Kevin Spacey and Annette Bening.

Eric Fischl: Imitating the Dog (Mother and Daughter II) (1984)

5 Quote from “Mad Men”, an American television series. Type “Mad Men” into your search browser.

This is not the case in American inner cities, where one lives among hundreds of varied life-styles, among all kinds of “immigrants”.⁶ Which is why cities are considered by those in the suburbs to be dangerous and dirty, in fact both lascivious and criminal, or (even worse) just plain sick. What do we know about the repressed desires of “homosexuals, transvestites, drug addicts, sadomasochists, prostitutes, psychotics, *artists*, revolutionaries...even the murderer”⁷—all those “different people”, those “minorities”, those “poor” people who don’t live in the clean and “normalized” suburbs? Which is why so many novels, so many TV shows, are written to shock and coddle the suburban housewife in her perfect but sterile house. All to produce—for the price of a little of the money earned in a safe, upper class job—the *illusion* of a vibrating body in one’s repressed, immobile self.

Instead of reading deceptive thrillers, it would be much better to read books like these three madly comic and irritating stories: Kafka’s *Verwandlung*, Thomas Mann’s *Hochstapler Felix Krull*, und Melville’s *Confidence Man*. Swindlers and con men? Yes. But in the last analysis, who are the good guys and who are the bad guys? The family treats me like a bug? Let’s see how they like living with a real bug! And what kind of a guy is a “nobleman”, or for that matter, a “begger”, anyway?

But why settle for an illusion? “The problem is [...] how to make bodies—all aspects of the body—desire, how to make bodies vibrate.”⁸ And this, I submit, is the problem of how to make bodies, any bodies, dance. Not just *dance*, but *vibrate* differently: in German one says “*aus der Reihe tanzen*.” Or as Nietzsche once said, “Besser plump tanzen, als lahm gehn.”

The vibration of the body is not just a passive motion induced from the outside through affects, but an active motion produced by the inside. In other words, if I desire a disconnect from my self to try being something I am not supposed to be, a dissociation of my self into other selves with different relations to other people and other social contexts, I want my body to express this and, as expression, to show that my body is not just one body but a *multi-body*, a body for every occasion. *The body changes the way it vibrates by changing the way the body*

6 In America rich immigrants are not considered a minority. In a minority the average person earns less than an average American. Women as a whole are therefore considered a minority, as are all Blacks and Hispanics. But not, for example, males of Northern European or Japanese or, lately, Chinese origin, who earn very well.

7 Félix Guattari: op. cit., p. 59.

8 Félix Guattari: op. cit., p. 60.

is perceived, both by myself and by others. Good dancers, real professionals, have always known that.

To do what we desire requires not a repression of movement and emotion, but rather a fuller, more complete *libidinalization*. For the body is fundamentally a *sexualized, libidinal machine*, a “desiring machine” that associates and dissociates on every *potential* level and in every *potential* circumstance, and is not to be restricted by the possible or the allowable. This, then, is the basic position of the book by Gilles Deleuze and Félix Guattari called *L'Anti-Oedipe*, published in 1972 but written in the heat of the anti-authoritarian protests of 1968. Deleuze was a philosopher, Guattari was a psychologist; they were both French, they are both now dead. But their ideas are not dead. In fact, they were at least forty years ahead of their time.

We have already talked a bit about the sexual revolution that Félix Guattari, the psychologist, was pushing.⁹ Now let's turn to philosophy.¹⁰ For Gilles Deleuze, the philosopher, the “desiring machine” is a machine because it is sub-conscious or preconscious. So is the equivalent Freudian sex drive. If there is a conscious aspect of a “desiring machine”, it takes the form of a controller—and in the modern age this controller was programmed *logically*. If the sex drive or “desiring machine” tries to become “other”, to indulge in what Guattari, the psychologist, calls a “schizz”, this effort will usually be blocked. Here we have a philosophical problem, a post-modern problem, Gilles Deleuze's problem.

The conscious controller is what we, at least since Descartes, call the self or the ego, and the ego, if it is trying to control the “desiring machine” by using logic or reason, does so to assure the *stability* of the world, which sounds reasonable enough. Logic slows down the unpredictable, somewhat chaotic desiring machine by assuming *sameness*, so that what one is working on doesn't slip away, but stays put, and can be equated to other happenings enough to hold the immediate context of life together. *This* event is the *same* as *that* event, and we already know what that is, so we don't have to worry as much about what is going

9 “Desire does not threaten a society because it is a desire to sleep with the mother, but because it is revolutionary. And that does not at all mean that desire is something other than sexuality, but that sexuality and love do not live in the bedroom of Oedipus.” In: Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Oedipus*. Capitalism and Schizophrenia, p. 116.

10 Since this paper is in the form of a “vorläufige Grübelelei”, I cannot here develop “Deleuzian empiricism”. For a good introduction to the subject, see Rölli, Marc: Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus. My English translation of this book is presently awaiting publication.

on. Nietzsche, again, said it all a hundred and some years ago: “Die Annahme der *gleichen* Fälle—die es an sich nicht gibt—, aus dem die Logik herausgewachsen ist, setzt die ‚gleiche Seele‘ voraus.”¹¹

If we all lived in the same world, this would be fine, but we don’t, so logic leaves us in a rut instead: logic, reason, consciousness freeze up reality in the name of stability.¹² For most people that may be all right. But not for certain individuals who are not satisfied with the every day or the status quo.

Philosophically, then, two things need to be done. First, show that logic—although useful in stabilizing thought and keeping thought from going chaotic, is actually a *fiction*, a tool invented, rather than a given, eternally existing, un-touchable fact. Second, show that the self or ego is also not primary to thinking, that thinking itself creates multiple egos and multiple consciousness whenever they are pragmatically necessary to cope with complicated and shifting realities.¹³

Thinking, it seems, semiconsciously wants to interchange conscious egos at will when realities change, *if it is allowed to*. Which means that *realities* are also not somehow given in advance but are *synthesized* in the mind to fit particular geo-political situations, contexts, and environments. Clearly environments are communicated, worked over, and fixed in social communities and we learn to make them our home base. But in our present complicated world, we cannot claim just one reality or world in which we all live. We must therefore learn how to *leave* our home base, our single logic and our single soul! We must give up *self-identity* in favor of *self-multiplicity*. Not “*who am I?*” is the question, but “*who am I right now, right here?*”

A multiverse requires a lot of *different* egos to participate within it. Let us paraphrase a well-known sentence from the 19th Century French poet Rimbaud, “I am an other.” Let’s say “The I or ego constantly needs to be an Other!” In the recent American election, a majority of American voters have voted against the stability of a single world of fiscal conservatism, family values, and white male rule. They have chosen instead in favor of what amounts to a plural-

11 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, KSA Vol. 3, p. 471–472 and Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente 1885–1887, KSA Vol. 12, p. 308.

12 See Ben Goertzel: Chaotic Logic. Language, Thought, and Reality from the Perspective of Complex Systems Science, p. 110.

13 On the *synthetic* concept of the ego see Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, KSA, Vol. 5, p. 73 and: Ben Goertzel: op. cit., pp. 104.

istic, *multiversal* politics of *minoritization and otherness*: same sex marriage, legalized marijuana, health care regardless of race, gender, wealth, or pre-existing conditions, and a second term for a non-white president. Amazing!

But back to the philosophical issue. We need to talk some more about logic versus chaos, predictability and stability versus unpredictability and dissocialization, that is, the 21st Century challenge inherent in producing new and potentially creative alternatives. In 1972, forty years ago, chaos theory was still in its infancy. These days, chaos is a familiar aspect of complex systems science. Chaos, which used to be another word for random or unpredictable, is these days unpredictable only in the particulars, but not in the general case. For example, weather or heart beats or traffic patterns, and so on. In the last forty years chaos has been tamed, mathematically and psychologically. And much of what Deleuze and Guattari said back then about “desiring machines”, flows of intensities, schizzes, and bodies without prefigured organs makes perfect *scientific*—as well as philosophical—sense today. (I am indebted to Ben Goertzel’s book, *Chaotic Logic*, for much of what I am talking about.)

Of course it helps that in the meantime the dominant paradigm of physics has moved from a Newtonian universe to a quantum multiverse. In the quantum world, predictability is no longer straight forward, but fuzzy, probabilistic, and dependent on observer perspective.

Logicians have taken steps to keep up, especially in the area of recursive iteration, computer programs that start with a number, make a change to that number, and then repeat the calculation with the new number thousands of times. This is how the computer generates all the now famous chaos pictures, like the Mandelbrot set. This works, by the way, because the numbers inserted in the program are not so-called *real* numbers but *complex* numbers. *Wikipedia’s* “Mandelbrot set” can explain that.

But the iteration or repetition need not be of numbers at all; it can be an iteration of *processes*. And when many processes are iterated, that is repeated, thousands of time on hundreds of parallel computers, we have something like the syntheses going on constantly in our brains, in the mind. So what kind of processes do we want to consider? Processes that a) make connections or associations between anything and everything that happens to be nearby in terms of intensities or sensations. And processes that b) recognize various connections or associations as habits or patterns and tie these habits or patterns together

into higher level structures (realities) that can serve to operate the given body or system, whether it is a one cell protozoa or a multi-billion-celled human being.¹⁴

So far, so good. We have a dual-network, complex system operation that hopefully can sustain the body within which it operates.¹⁵ But is ordinary binary, “yes-or-no” logic actually sufficient to get the job done? Or do we need to consider something more, that is to say, does the mind perhaps use a logic that can handle the fractile or probabilistic area between yes and no, between the so-called true and the so-called false? Or does the mind perhaps use a logic that can handle a semantic mistake and thus move from one context to another without blinking? (Jokes depend on semantic mistakes. We think a word means one thing, and in fact in the joke it has a different meaning. Thus the point of the joke is to shift rapidly from one context to another, a shift we *enjoy* and therefore we laugh, which is to say, we vibrate...)

What about a quantum logic, one that can operate with respect to a body of nuclear physics or in a physical body not based on simple yes-or-no, binary, decisions? What about a chaos logic, a “stochastic” logic, a “fuzzy” logic, that can quickly change from one operating belief system to another when circumstances make that necessary? Can a logic actually be developed that moves from a stable uni-verse into an unstable multi-verse, that is, from a normal, reasonable logic to an *abnormal, unreasonable* one? The answer, we know now, is simple: We begin to believe in a new slogan: *abnormal logic is good!*

But doesn’t being abnormal, like being gay, or being schizophrenic, mean for most people being sick, being in error [*fehlerhaft*]? Nevertheless, what we need nowadays is a sick, error prone [*fehleranfällige*] logic! And because we desire such a logic, such a logic must be good! (By the way, Friedrich Nietzsche said more than a hundred years ago that truth is not fixed, that logic is a tool, not a truth, that realities are invented, just like *belief systems* are invented or synthesized. Today these ideas are not longer mad but mainstream.)¹⁶

To make a long story short, it is today indeed possible to construct computers, at least theoretically, which are on purpose prone to error. Go to Wikipedia on your computer and type in “quantum logic,” “fuzzy logic,” or “stochastic [*zufallsbezogene*] logic”. If, as Nietzsche has said, logic is a fiction, an invention

14 For a look at all of Chapter Eight of Ben Goertzel: op. cit., “Chaotic Logic, on mind as a self-generating system”, type into your search browser “self-generating pattern dynamics.”

15 See Ben Goertzel: op. cit., pp. 32, 192, 244-247.

16 Ben Goertzel: op. cit., pp. 108-111.

to assure associational stability in a simple world, then a different logic, to assure *instability*, or better, *dissociability* in a much more complicated world, can also be invented.

So now we are finally able to speak philosophically about becoming other, about the necessity, in a multiverse like ours, to consider *dissociating egos*. Let us assume as a working model that all of us possess a dual-network system of synthesis which has developed a variety of parallel constituted associational structures of habits and patterns and an “abnormally flexible” logical control apparatus which usually works intuitively but under some circumstances achieves consciousness. The parallel constituted associational structures, insofar as they have become minimally self-sustaining, are what we might call competing “belief systems”, and insofar as they share to some extent access to common associations or memories, we can say that these belief systems are *conspiratorial* [*verschwörerisch*]: the systems either depend upon one another to remain relevant or they wither away as irrelevant.¹⁷ When one or another of these belief systems is in control in a sufficiently conscious way, we recognize it as a dominant personality. Now, whether we are at home or at the office or in a crisis situation of some kind like trying to win in a sporting event, most of us in each case intuitively put a different sub-personality in charge. In some sense, it would seem, we pragmatically become other. And children practice role playing or being other in their games, or semi-consciously try out different sub-personalities in social situations to test their effectiveness.

But the “becoming other” of a “desiring machine” is more than that. “I am claiming that partial personality dissociation is not only socially but *cognitively* necessary.”¹⁸ It is precisely the conspiratorial interplay of partially self-sustaining belief systems that brings about creative thought. “No dissociated personality, little chance of systematically creative belief production [...] Without dissociation, ideological, paranoid, and otherwise pathological conspiratorial belief systems would be rare, but so would [...] creative [...] thought.”¹⁹

What has all this to do with dancing? Every sub-personality works within a different body. If we can talk about different sub-personalities, we can also talk about different bodies. And again, where we started this discussion with sexual repression in terms of the Oedipus-Complex and rebelled against it, we also

17 On structural conspiracy and strange attractors, see Ben Goertzel: op. cit., p. 179.

18 Ben Goertzel: op. cit., p. 251.

19 Ibid.

implied that a repressed body, one that cannot function as it desires, should be replaced by “bodies-without-organs”, by bodies that can interact and therefore be physically creative just as beliefs can interact and be intellectually creative.

Belief systems should not have to adapt to one single system. Women do not have to become white men in suits to work in business, or act like white men in other professional capacities. It should be possible, in reverse, for men to desire to “not act like men are supposed to act.” What happens in a dance when a dancer takes on the traits of a different sex or even of an animal? I don’t mean imitation, whether serious or in fun. As I said at the beginning, for a dancer becoming woman, becoming animal, or becoming a desiring machine is truly a *metamorphosis, a transformational motion*, a liberation of the body, like Nijinsky as the Golden Slave in *Sheherazade* in 1911 or Marie Chouinard in *la faune* in 1987.²⁰ “The body without organs is a *naked full body* that haunts all forms of socius. It is the ultimate residue of a deterritorialized socius,”²¹ and currently the ultimate American obsession.

My point in discussing desire and chaotic logic with you is to make clear some of the philosophical underpinnings leading to a better understanding of the relation between what we in a particular society consider pathological or sick and what we consider healthy and creative. When I personally find myself “inventing a *persona* [for myself] as the unknown of a problem,”²² as I have done today in order to give this talk, am I acting as a madly exaggerating optimist about American politics or am I schizzing to a new insight about what’s wrong, if anything, with Vienna’s Freud? All I know for sure is that I am indeed dancing in my mind, if not at this moment with my body. I hope *you* noticed that as well.

20 See Ann Cooper Albright: *Incalculable Choreographies: The Dance Practice of Marie Chouinard*, pp. 157-181.

21 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, p. 281.

22 Gilles Deleuze/Félix Guattari: *What is Philosophy?*, p. 81.

Bibliography

- Albright, Ann Cooper: *Incalculable Choreographies: The Dance Practice of Marie Chouinard*, in: Ellen W. Goellner/ Jacqueline Shea Murphy (Ed.): *Bodies of the Text. Dance as Theory, Literature as Dance*, New Brunswick NJ: Rutgers University Press 1995.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley et al, Minneapolis: University of Minnesota Press 1983.
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin: Merve Verlag 1979.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *What is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press 1994.
- Goertzel, Ben: *Chaotic Logic. Language, Thought, and Reality from the Perspective of Complex Systems Science*, New York/London: Plenum Press 1994.
- Guattari, Félix: *Soft Subversions. Chaosophy*, ed. Sylvere Lotringer, Berlin: Semiotext(e) 1996.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, München/Berlin/New York: DTV Walter de Gruyter 1967-1977.
- Morgenröte*, Vol. 3, p. 9-333.
- Die fröhliche Wissenschaft*, Vol. 3, p. 343-651.
- Jenseits von Gut und Böse*, Vol. 5, p. 9-243.
- Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, Vol. 12, p. 9-583.
- Rölli, Marc: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*, Wien: Turia + Kant 2012 (2. Auflage).

See What You Hear

Staging Philosophy

ARNO BÖHLER, SUSANNE VALERIE GRANZER

SUSANNE VALERIE (*knocking at the microphone*): One, two, three. Do you hear me? Do you see me?—Fine.

First of all, I would like to thank you, Charlotte, for the invitation to speak about our research activities *Philosophy On Stage* in front of the new association CRASSH.¹

ARNO BÖHLER: Hello, I'm Arno. I'm a so-called philosopher because I teach philosophy at the University of Vienna, Department of Philosophy. I *too* would like to express my thanks to Charlotte, our host, and all the others who showed such a great interest in this new forum for *Research through Art and Creativity*. To start thinking with the ritualized form of thanking is maybe an intrinsic feature of artistic research. Because of the experimental, highly risky character one embraces in this discipline: Sometimes—something—works. But most of the time we are in a state of *search*, or even in a *re-search* mode in this field. One finds oneself in the dark. One learns to be a *friend of the dark*, of a *docta ignorantia*, of *not* knowing. Thereby one learns to be moderate.

Searching for light in the dark, over and over again. And being thankful, over and over again could be a sort of definition even of what it means to take, for example, philosophy in itself as an artistic research practice. A form of life, in which one is called to think, without knowing *exactly* what one is doing, while one is following such a “call”.

1 This lecture performance with the title *See What You Hear* took place on October 12th, 2012 at the University of Cambridge.

SUSANNE VALERIE: I'm Susanne Valerie. I'm an actress. This was my personal call. I was performing in dramas for about eighteen years at state theatres in the German speaking area. Exposing myself in a dramatic way based on literary figures one could call a kind of artistic re-search practice on the human condition. Why? In common life we think we are able *to see, to speak, to hear, to think*, but acting forces you to learn all these things anew. On stage you are faced with the disturbing fact—as Nietzsche says in *Twilight of the Idols*—that “you have to learn to *see*, you have to learn to *think*, you have to learn to *speak* ... [you have to learn] letting things come out.”² Secondly, playing the character of somebody else, one immediately learns—on a very physical, or bodily, level—that every *conceptual personae* one is staging is “padding in the same dark” as one does in real life. Both is quite a shock, but exciting too and I think it never ends being exciting.

Since 1989, I've been a university professor for acting at the University of Music and Performing Arts Vienna, Max Reinhardt Seminar and my artistic research field, together with Arno, is now what we call “Philosophy on Stage”. We thereby re-enact the history of *Continental Philosophy*, the concepts of thinking, not only in a discursive manner, but also with our flesh within the flesh of the world. This means we try to do philosophy in an *ele-mental* way. Merleau-Ponty says, the flesh of a body works like an Element. Everybody is a particular part of a general elementary field. We all share IT, this element, with others—in a very physical, sensitive way.

This kind of sensitive, bodily gathering is very familiar to me as an actress. It belongs to the basics of the performing arts. Being on stage highlights this particularly well: we are no *solus ipse*. On the contrary: We are always connected with others—and we cannot separate ourselves from our body, our flesh, even when we are “only” involved with discursive, intellectual matters. We *are* a community of bodies. Our “*ele-mental*” body is the primary condition we are born in, the way our being *takes place*—and therefore our body is the indicator of how we interpret the world and our being-in-the-world, the way we think & feel, the way we are trained and disciplined to think & feel. We may not be aware of what shows up and maybe we would disagree with what shows up, and displace it, but the body does not care about that. It is a kind of traitor to our conditioned thinking, of our conditioned feeling, of our conditioned interpretation of the world. I

2 Friedrich Nietzsche: *Twilight of The Idols*, p. 41.

would call it—the body—an inconvenient bloody bastard and we cannot get rid of it—and personally I welcome it!

ARNO BÖHLER: So this is the way one is trained in your discipline. You do research *with* your body and the responses it gets. This is a very unusual practice for a philosopher. One would have to *deconstruct* the classical picture of thinking first in order to do philosophy in such an artistic way. Because the common image of thinking that standardizes the practice of doing philosophy in the academic world all over the Globe is not used to think in an “*ele-mental*”, *bodily* way. One does not work with one’s own body, but with papers, with texts. Every-body knows this. One is called to submit articles, present speeches at conferences, publish books (pay fees) etc.

The forms in which one writes, speaks and behaves within these contexts are highly standardized, but the influence of these informal codes on how *somebody* ought to behave in the world of academia is in fact rarely conceived as being problematic. Don’t speak all too lively, don’t show your emotional involvement with the work you do as a scientist. The room, the light, the setting in which you present your scientific results are not relevant to the output of these results. They must work, by their very definition, independently from the conference setting in which you present your scientific results. Accept the common dress codes. Don’t appear in costumes. Serve coffee, water and some sweets. Don’t arrange a Symposium in Plato’s sense.

Philosophers accept these informal codes mostly in a naïve way. One does not reflect on them. One just buys them as a cultural practice handed over by a certain academic tradition. These matters do not matter, since Scientists assume that these profane rituals are insignificant to the results one produces in one’s science. Science, for them, is all about ideas, and not about bodily behaviours and spatial settings. They may matter for the arts, but not for scientific practices.

In accordance with Derrida I call this the *mystical ground* of scientific practices: One takes the ideas of Plato as something that is interesting. They still may count today, but not the setting in which Plato presented his ideas: In a Symposium, sometimes outside, sometimes inside the city walls, on the market place etc. Who cares about such issues nowadays? And when one does? One just cares about such questions in a discursive manner. One writes a book on the significance of these places Plato chooses in his work, but one presents this book afterward in a conference at a University, very critically, but well dressed,

drinking coffee from the conference table and eating the readily available sweets, which one finds there etc. etc. etc.

*Philosophy on Stage*³ questions such practices. It creates new room and surroundings, a territory, in Deleuze's sense, in which new thoughts are possible to occur *due* to the new corporeal surrounding, in which one is indeed thinking.

I would like to show you a typical example of the commonly shared image of thought by presenting you a short interview-passage with Gilbert Ryle, a famous British professor of philosophy who taught in Oxford. He is generally perceived to be an important representative of British ordinary language philosophy. Sometimes he is also labelled a behaviourist.

I think this film-passage speaks for itself. It is part of a film produced by the Austrian film director Ferry Radax in 1973/74 with the title "Biographical and Philosophical Investigations." [Could you please start screening it.]

FILMSCREENING

(TC 11:40- 12:17)

FERRY RADAX: „Ich bin mir nicht sicher, ob Professor Ryle zustimmen würde. Er war ein Schüler Wittgensteins in Cambridge und lehrt jetzt Philosophie in Oxford.“ [“I'm not sure whether Professor Ryle would agree. He was a student of Wittgenstein in Cambridge. Now he teaches philosophy in Oxford.” Translation A.B.]

GILBERT RYLE: “I don't think we have lost very much by not having his voice. Of course, concerning Wittgenstein himself his voice is an interesting thing—as an expression of Wittgenstein as a person. But with regard to Wittgenstein as a philosopher, I would say, go to his writings.”

3 Zum Philosophie und Performance Festival *Philosophy on Stage* #3 siehe: http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?page_id=841 (Mediathek) und: http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?page_id=1244 (Forschung) vom 25.1.2014.

ARNO BÖHLER: I would say that Gilbert Ryle here presents us with a very common picture of what it means to do philosophy in a scientific manner. Philosophy is primarily not concerned with the staging of the voice of a person, or the life of a philosopher. It is rather a matter of making use of one's ordinary language in a more sophisticated, logical, or what Nietzsche called, *Socratic* manner. When Wittgenstein, for instance, uses the word "drill"—"abrichten" to denote the praxis of how one learns a certain language game indeed, the word "drill" matters as a *written* expression of the philosophical form of life he developed in *his writings*, but the "almost brutal drill", he showed in his behaviour as a village teacher against the school-boys he taught is not part of, or an expression of his *philosophical* form of life. Wittgenstein's texts, Ryle says later, remain for all times. But his voice has gone. But does it *therefore* count less?

SUSANNE VALERIE: This utterance of Gilbert Ryle puzzled me, when I first heard it. His neglect of a person's voice sounds strange, even curious to me—as if one would sterilize or unsex a person. Actors emphasize the voice and the body and all its expressions. This includes the emotions of a character, his thoughts, his subconscious and his conscious mind. The whole being of a person is of the highest interest for the performing arts. It is the medium and challenge of acting. Therefore, working within a wide range is an obligation or, as I prefer to say, it is the playground of our artistic work. Nothing can be neglected.

Every single voice is unique and full of information about this very unique person. So, from the point of view of acting, the voice with its singular tonality tops the written word in its discursive quality and meaning. On stage, language is not only a matter of scientific knowledge and understanding, but also a matter of vivid vibration from top to toe—and besides tonality it has a subversive power. It can rewrite words, change their meaning, transport unspoken thoughts or reveal subconscious or hidden emotions. Intended. Unintended. Nonsense or stupidity can change to wisdom and so-called wisdom can be uncovered as stupidity. Even silence—which is always part of the spoken language—has a "linguistic" power. Similar to tonality silence makes audible what a person is only thinking or feeling, or what cannot be expressed and reached by words. In a certain kind of silence you can even hear the abyss of an uncanny nothingness or the generous welcome of nothingness.

ARNO BÖHLER: Will things change if we start to understand philosophy as an artistic research practice? Has “Continental Philosophy” not always been a kind of artistic research practice already?

Socrates, as you may know, never wrote a single piece of text. Heidegger therefore called him the purest of all philosophers. Michel de Montaigne wrote essays to perform philosophy. Plato wrote dramas and dialogs. Nietzsche wrote philosophical aphorisms and philosophical poetry such as “Thus spoke Zarathustra”, Wittgenstein introduced a new style of writing to present his philosophical investigations, Heidegger used Ordinary Language in an extraordinary manner in order to express his thoughts in a unique style. None of them would be described as disciplined and academically trained philosophers judging by today’s standards. They do not match the match of today’s publication and evaluation criteria at all. They are all “queer-reviewed” philosophers.

But is a purely formalized mathematical language indeed the proper way of speaking, for example, on friendship? Or is Montaigne not right to write about friendship in an essayistic style rather than a formal one?

Staging Philosophy tries to give such outcasts a strong voice within the realm of today’s philosophies. But there are many possibilities to be critical of the monopolization of a certain image of thought and style of writing in this new discipline, in which we stage philosophy. In which we see philosophy as an artistic research practice. As “künstlerische Forschung”.

Understanding philosophy in an undisciplined way of doing science in the neighbourhood of the arts is not a fashionable new approach to found a new discipline. It is rather a re-consideration of the artistic value that traditionally has been established in the old fashioned way Old Europe was doing philosophy for more than two thousand years. Staging Philosophy would thus be a new movement of finding new territories to do *Continental Philosophy* within the new historical demand of a postmodern world. Thereby one has to re-open Pandora’s box, because literarily, the word *philosophy* indicates a mode of desire, and not a scientific neutral standpoint. It is a form of *philein*, a form of being affected by others and affect others in a mode that is governed by *sophia*, a female form of wisdom. Finding territories for such an image of thought is the re-search mode philosophy is longing for when it tries to *stage* philosophy.

Look at this body here. This is the concrete material I have to make use of when I want to go to Cambridge.—A gendered body, born in Austria—So, from the point of view of philosophy *AS* being an artistic research practice, as a mode of staging philosophy on an *ele-mental* level, the singularity of the tone of a voice is, in itself a “*truth value*”.

SUSANNE VALERIE: As an actress I am trained in an “anti Rylian” sense. This makes a lot of things easier for an artist. In particular, actors have—fortunately—the benefit of a kind of jester’s license in our society. I confess I enjoy it. This gives you more freedom. For example, it gave me the freedom to get a Ph.D. in Philosophy—and *I did want* to study Philosophy, as in my field, in the community of actors, I sense a lack of interest, and therefore a lack of opportunity, in reflection. This proved a problem for me, because from the outset of becoming an actress I cared about the relationship between acting on stage and asking existential, philosophical questions. For instance: What happens during acting on stage with the body, the mind, the affects, what does it mean to speak, to keep silent, to hear, to listen, to answer, to look, to look into the partners eyes, to move, and so on and so forth. Even what it means to die... especially as all the parts I performed during my 18 years on stage are all gone, have all vanished. Therefore, the very last performance is always a kind of death you are suffering from.

**Karl Valentin
Am Heuboden⁴**

Having spoken her last sentence, Susanne opens the big, silver suitcase which all the time from the beginning could be seen behind the two lecturers and does usually not belong to the setting of rooms at a university. She takes out two trenchcoats, two grey Borsalinos and two pairs of leather gloves, one in black and one in a gaudy red. They put on the trenchcoats and the leather gloves, she the red pair and he the black pair, and both put on the hats. In no time the atmosphere has changed. Now, instead of classical lecturers we see two characters—or, if you like, two caricatures—from a 1950s gangster film, smiling broadly to the audience.

SUSANNE VALERIE: Now, we would like to invite you all to join us to ‘pad in the dark’. Therefore, we prepared blindfolds, which you can find at the back of your chairs. So please, if you would be so kind as to cover your eyes with them, so that you see nothing, because you are about to hear a conversation between two

⁴ Karl Valentin: Sämtliche Werke. Band 4: Dialoge, © 1996 Piper Verlag GmbH, München. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Piper Verlages.

good-for-nothings who meet in the darkness at a hayloft. It's a short piece written by the Bavarian comedian and performer Karl Valentin.

All those present are ready to join, they put the blindfolds on, and finally the whole audience wears black blindfolds around their heads. This does not only make an unusual image for a university audience, but out of the blue this action has changed everybody's head posture, and on the whole the bodies signal increased tension. Obviously it is true that one does not see anything through the blindfolds, and due to the loss of the familiar sense of sight the whole body concentrates automatically on hearing, on listening.

Hans Hoffer: Augenichts (2014). Blindfolds produced by Hans Hoffer for "See What You Hear".

SUSANNE VALERIE: Thank you. Thank you dear all.

[For legal reasons, what we print here is the original, German version of Karl Valentin's text: "Am Heuboden ". At the University of Cambridge and the University of Surrey the text was spoken in a Scottish-English dialect.]

Anni: Simmerl, Simmerl! wo bist denn?

Simmerl: Do!

Anni: Wo?

Simmerl: Do!

Anni: I seh Di ja net[.]

Simmerl: Desweg'n bin i do da[.]

Anni: Ja hörn tua i Di scho', aber seh'gn tua i Di net[.]

Simmerl: Ja dös sell ko' i scho' versteh, weilst halt im Finstern nix siehst[.]

Anni: Aba warum hört man nacha im Finstern was?

Simmerl: Ja warum? Hörst Du ebba jetzt grad was?

Anni: Freili'! Di hör i[.]

Simmerl: Warum grad ausgerechnet mi?

Anni: Weil halt sunst wahrscheinli neamand da is[.]

Simmerl: Ja woasst Du dös g'wiss?

Anni: Freili woass i dös g'wiss, sunst tat i do ausser Dir no ebbs hör'n.

Simmerl: Hörst Du mi denn a, wenn i nix red?

Anni: Sell woass i net, red amal nix, ob i nacha was hör[.]

Simmerl: Ja jetzt pass auf, jetzt red i nix – Hast dös jetzt g'hört, wia i nix g'redt hab?

Anni: Ja tadellos – und dös hab i nacha a g'hört wiast d' g'sagt hast: »hast dös g'hört, wia i nix g'redt hab?«[

Simmerl: So, dös hast g'hört? – Aber des andere net?

Anni: Was für a anders?

Simmerl: No ja, wia i nix g'redt hab[.]

Anni: Na, zuaghört hab i scho', aber g'hört hab i nix[.]

Simmerl: Dös is g'spassig, gell, mit dera Hörerei!

Anni: Ja, dös is wohl g'spassig. – Du Simmerl! probiern ma dös gleiche mit'n sehn a, statt mit'n horch'n, schaug amal net, ob i Di na seh?

Simmerl: Ja is scho recht, jetzt schaug i amal net – – jetzt hab i net g'schaut, hast mi g'sehn?

Anni: Na!

Simmerl: Hast mi wirklich net g'sehn?

Anni: Na g'wiss net, i hab Di ja z'erst a net g'sehn wiest g'schaut hast.

Simmerl: Was? Da hast mi a net g'sehn?

Anni: Na!

Simmerl: Ja wo hast nacha da hing'schaugt?

Anni: Nirgends[.]

Simmerl: Warum hast denn dann nirgends hing'schaut?

Anni: Ja wo hätt i denn sonst hinschau'n soll'n?

Simmerl: Ja mei, zu mir her hätt'st schaun soll'n[.]

Anni: Im Finstern seh i Di do net[.]

Simmerl: Ja warum net?

Anni: Wenn Du dös net woasst, wia soll's denn dann i wiss'n? Wo i doch viel dümmer bin als Du[.]

Simmerl: Na Anni, dös kannst a net sag'n, mir zwei san scho' gleich dumm, sunst kunnt ma net so saudumm daherred'n.

Anni: War dös sau[d]umm, was mir jetzt grad gredt ham?

Simmerl: Na ganz saudumm no net[.]

Anni: No net? – Was is denn nacha ganz saudumm?

Simmerl: Ganz saudumm wär z. B. dös, wenn i zu Dir g'sagt hätt' – Anni! Halt Dir amal d'Ohr'n zua, dann schaug i ob i Di riach.

Anni: So, dös is ganz saudumm?

Simmerl: Ja, dös wär ganz saudumm!

Anni: O mei bin i saudumm, dass i net amal g'wusst hab, was ganz saudumm is[.]

Without the audience noticing, who still cannot see anything due to wearing blindfolds, the two performers, while speaking the last sentences, have taken two donkey heads from the suitcase; they put them on ...

SUSANNE VALERIE: Thank you for listening.—Now you may put off the blindfolds.

The people in the audience take off the black blindfolds—to now see two donkey heads standing before them in the lecture hall.

Laughter.

Bibliographie

Nietzsche, Friedrich: *Twilight of The Idols*, Oxford: Oxford University Press 1998.

Valentin, Karl: *Sämtliche Werke. Band 4: Dialoge*, München: Piper Verlag GmbH 1996.

KÖRPERRHIZOME

ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHIE

Ein Rhizom kann an jeder beliebigen Stelle gebrochen
und zerstört werden, es wuchert entlang seiner
eigenen oder anderen Linien weiter.

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Tausend Plateaus 1992, S. 13

Spinoza gegen Descartes

Oder warum man den Körper nicht ausblenden kann

MARC RÖLLI

Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit ...

Spinoza

Die Geringschätzung des Körpers hat in der Geschichte der Philosophie lange Tradition. Wahre Erkenntnis ist Sache des reinen, körperlosen Denkens, das auf niemals müde Geister oder auch unsterbliche Seelen verweist. Das Körperliche erscheint als empirisches Hindernis, das mit der richtigen Methode zur Seite geräumt werden kann und soll. Eine Dunkelheit, die mit dem Geist auszuleuchten ist. Etwas Schweres, Plumpes, Träges, eine Vielheit und keine Einfachheit, vergänglich, vom Tod infiziert, gedankenlos. Mit dem Knie kann man ebenso wenig denken wie mit dem Magen. Es (das Denken) hat nichts zu tun mit dem Sitzen, mit der Ruhe, dem Licht, Essen und Trinken, einem Arbeitsplatz oder auch der Entbehrung – so glaubte man. Und wenn schon über die niederen Regionen des Alltäglichen geredet werden muss, dann ist in aller Regel klar: dass dem Geistigen der Sehsinn und das Schauen näher liegen als das Schmecken oder Riechen; das Gehirn und nicht die Beine kommen ihm irgendwie näher, auch der Stuhl und nicht das Bett, vielleicht eine Lampe. Höhlen sind dagegen eher schwierig, auch wenn ein bisschen Askese und Disziplin schon zum Denken dazugehört, das Alleinsein – kann man sich anders konzentrieren? – und nicht zuletzt: ein trockener, warmer Platz, eine Kaffeemaschine, Bücher, Computer, Hilfskräfte aller Art – ein virtuelles Auditorium.

Es ist ein wenig paradox. Die Wissenschaft hat lange Zeit auf Geltungsbedingungen ihrer Erkenntnisse und Wahrheiten insistiert, die wie Allgemeinheit und Notwendigkeit auf Kriterien referieren, die über den operationalen Bezugsrahmen ihrer experimentellen Praxis weit hinausreichen. Sie handelt von Körpern, von nichts als Körpern, möchte man sagen, und doch will sie

diese so erkennen, wie sie kein Körper erkennen kann – von einem quasi körperlosen Ort aus, als unbeteiligter Zuschauer von oben herab. Als ob es etwas geben würde, das offensichtlicher und wirklicher ist, eine Quelle der Evidenz, die Selbstgewissheit eines Bewusstseins, das ganz bei sich verweilt.

Auf die Gefahr hin „anzuecken“, in Erinnerung an Joseph Beuys und sein Knie, möchte ich im Folgenden ausgehend von einer philosophischen Problemstellung des 17. Jahrhunderts die Schwierigkeiten, den Körper zu denken, zum Thema machen.¹ Descartes ist dafür bekannt, die wirklich seiende körperliche Welt auf eine mathematisierbare Ausgedehntheit zu reduzieren. Es gibt demnach Körper, ihre Wirklichkeit korrespondiert mit der Erkenntnis ihres physikalischen Verhaltens. Daneben existieren aber auch noch psychische Seinsweisen, die zunächst einen ontologisch prekären Status haben: die Leidenschaften der Seele. Beides lässt sich in eine menschliche Relation zueinander setzen. Mit diesem dreifachen Schema Physik, Psychologie und Quasi-Anthropologie (verstanden als physio-psychologische Zwischenzone des substantiell Getrennten) etabliert sich die klassisch-neuzeitliche Behandlung des ebenso körperlichen wie auch geistigen Doppelwesens Mensch.

In den Traditionen der Phänomenologie und des Pragmatismus wurde zu Recht darauf hingewiesen, dass mit Descartes ein naturwissenschaftliches Weltbild entsteht, das auf (fragwürdigen) metaphysischen Voraussetzungen aufbaut. Der Körper wird zu einem Objekt gemacht, das ohne qualitative Merkmale rein quantitativ zu bestimmen ist. Zwar gibt es noch etwas anderes: die Seele. Aber sie hat im eigentlichen Sinne keine materielle Existenz. Ihr Tun und Leiden ist zunächst „subjektive“ Wirklichkeit, auch wenn diese in eine Beziehung zur Physiologie des Körpers gebracht werden kann. Ihrer Losgelöstheit entspricht die wissenschaftliche Kontur der Welt der Körper – in beiden Fällen wird vom lebensweltlichen Kontext abstrahiert. Das macht gerade das Objekt der metaphysisch herbeigeführten Gewissheit des Erkannten aus.

Allerdings ist es die antiszientistische Gegenbewegung gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die mit ihrem Anticartesianismus auch das Bild des Cartesianismus nachhaltig geprägt hat. Dieses Bild ist nicht nur überzeichnet, es ist auch verräterisch einseitig. Es bezieht sich lediglich auf den Mechanizismus, während es die Metaphysik der psychosomatischen Übereinstimmung außer Acht lässt. Das zeigt sich deutlich, wenn mit Begriffen wie

1 Vgl. Albert Vinzens, Stefan Weishaupt: „Ich denke sowieso mit dem Knie.“ Briefwechsel über ein Wort von Joseph Beuys.

Leben, Mensch oder auch Lebenswelt hantiert wird, um die volle Wirklichkeit des „beseelten Körpers“ wiederzugewinnen: eine romantische, auf Naturzustandsphantasien und Lebensreformprojekte zurückgehende Vorstellung einer Leibnatur, die dem verkürzenden identifizierenden Denken einer „instrumentellen Vernunft“ widersteht.²

Aus diesem Wust an Metaphysik, Wissenschaftsgeschichte und Vernunftkritik kann man sich herausarbeiten, wenn man sich Spinoza als einem Gegenspieler Descartes' zuwendet. Spinoza verkehrt die gängigen Annahmen über das Verhältnis von Körper und Seele in erfrischender Weise. Mit Spinoza wird (Große) Geschichte zur (kleinen) Geschichte: Es ist wichtig, dass er keine fiktive, sondern eine wirkliche Figur (oder ein wirklicher Textkorpus) unserer Vergangenheit ist. Weder akzeptiert er einen Körperbegriff, der dem Paradigma der Physik unterworfen wäre, noch orientiert er sich an einer Zusammenführung von Körper und Seele – als ob ihre Einheit verloren und daher wiederzugewinnen wäre. Nicht „Drittes“ liegt ihnen zugrunde, kein verschüttetes Sein, keine Utopie. Stattdessen kommt der Körper in Sicht, wenn die Affekte thematisch werden. Körperlich sein, das heißt zunächst einmal: ein affektives Wesen sein (und das heißt dann auch, wir werden es unten sehen: ein denkendes Wesen sein). Körper und Geist sind eins, so könnte man sagen. Da sie nicht nicht eins sein können, ist das auch nicht weiter schlimm: Keine Erzählungen vom Verlust dieser Harmonie und Einheit – oder gar von ihrer Wiedergewinnung – sind hier nötig oder überhaupt wünschenswert.

I. Descartes und die Leidenschaften der Seele

Versunken in seine zweite philosophische Meditation kommt Descartes zu dem Schluss: Ich bin ein denkendes Ding – und gerade nicht „jener Komplex von Gliedern, den man den menschlichen Körper [*corpus humanum*] nennt.“³ Zwar habe er sich das stets eingebildet, nun wisse er es aber besser.⁴ Nicht die sinnlich wahrnehmbaren Dinge werden deutlich erkannt, sondern lediglich das eigene denkende Selbstsein. Ebenso gilt von der Erkenntnis der Körper, dass

2 Vgl. Wilhelm F. Niebel, Angelica Horn, Herbert Schnädelbach (Hg.): Descartes im Diskurs der Neuzeit.

3 René Descartes: Meditationen über die erste Philosophie [1641], S. 83.

4 Vgl. ebd., S. 77, 81.

nur das klar und deutlich an ihnen erkannt wird, was mit dem Geist aufgefasst werden kann, d. h. ihre Ausgedehntheit, nicht aber ihre sinnlich auf die eine oder andere Weise wahrnehmbaren äußeren Formen.⁵

Mit seiner berühmten Methode des Zweifels leistet Descartes einen wichtigen Beitrag, wie in Zukunft mit der körperlichen Existenz umgegangen wird. Zunächst stellt er fest, dass das Denken in sich selbst einen Grund findet oder einen ersten unbezweifelbaren Satz. Mit dieser Selbstgewissheit verbindet sich zweitens die Unterscheidung von einem Körper. Dessen wahrheitsfähige Seinsweise ist drittens von seiner Erkennbarkeit abhängig, die sich auf seine Substanz allein bezieht. Also sind Körper mathematisch definierbare extensive Größen, deren sinnliche Qualitäten physikalisch irrelevant und epistemologisch unbrauchbar sind. Das bedeutet für das meditierende Subjekt viertens, dass es seinen „Geist von allem Sinnlichen und von allen Vorurteilen“ befreien muss.⁶

„Ich will nun meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen, alle meine Sinne will ich abwenden, sogar die Bilder von körperlichen Dingen will ich allesamt aus meinem Bewusstsein tilgen oder, da dies kaum möglich sein dürfte, sie wenigstens als leere Trugbilder für nichts achten. Zu mir allein will ich reden und tiefer in mein Inneres blicken [...]“⁷

Bei dieser Meditationsart handelt es sich um eine Enthüllungstechnik, die den Körper „von seinen äußeren Formen unterscheide[t] und ihm gleichsam die Kleider auszieh[t], um [ihn] nackt zu betrachten [...]“⁸ Für den menschlichen Körper bedeutet der Verlust der Hüllen, dass die „Gliedermaschine“ [*membrorum machinam*] wie ein Leichnam wahrzunehmen ist [*qualis etiam in cadavere cernitur*].⁹ An diesem Punkt verwandelt sich Physik ganz selbstverständlich in Physiologie (oder wie man in der Wissenschaftsgeschichte auch sagt: in *Iatrophysik*, d. i. eine Physik der Ärzte im Unterschied zur stärker alchemistisch ausgerichteten *Iatrochemie*).

5 „So muß ich schließlich gestehen, daß ich mir nicht einmal bildhaft vorstellen kann, was dieses Stück Wachs hier ist, sondern es allein durch den Geist auffasse [*sola mente percipere*].“ Ebd., S. 91-93.

6 Vgl. ebd., S. 49.

7 Ebd., S. 99.

8 Ebd., S. 95.

9 Vgl. ebd., S. 81.

Diese grundsätzlichen Überlegungen greift Descartes in seiner Arbeit über die *Leidenschaften der Seele* auf. Es war der Fehler „der Alten“, nicht ordentlich zwischen Seele und Körper unterschieden zu haben.¹⁰ Bereits im zweiten Artikel ganz zu Beginn des Buches macht er darauf aufmerksam, dass ein Leiden der Seele womöglich einem Tun des Körpers, mit dem sie verbunden ist, ursächlich entspringt. Es wird die Regel aufgestellt, dass alle Vorgänge, „sofern sie auch in ganz leblosen Körpern stattfinden können“, Körpern zugeschrieben werden, dagegen alle Vorgänge, „die in keiner Weise einem Körper zukommen können“, zur Seele gehören.¹¹ Das Lebendige ist nichts, was einen Körper wesentlich bestimmt – auf diese Weise wird nur die prinzipielle Unterscheidung von Körper und Seele außer Kraft gesetzt.

Körper sind Maschinen, die nicht – wie Seelen – *denken*, sich aber in einem Zustand der Wärme und Bewegung befinden. Ein lebendiger Körper unterscheidet sich von einem leblosen wie eine funktionierende Maschine von einer, die nicht mehr geht.¹² Ausführlich beschreibt Descartes die physiologischen Vorgänge, die in unseren Körpern ganz maschinenmäßig ablaufen. Die Seele dagegen befindet sich entweder in einem tätigen oder in einem leidenden Zustand. Ist sie leidend, so hat sie Vorstellungen, die durch einen äußeren Gegenstand – durch Vermittlung der Sinne, Nerven und Lebensgeister – bewirkt werden.¹³ Diese werden entweder bewusst auf einen äußeren Gegenstand, oder aber auf den eigenen Körper als solchen (bei Durst- und Hungergefühlen) oder auch auf die eigene Seele (bei Gefühlen wie Freude oder Zorn) bezogen. Zwar befindet sich die Seele in all diesen Fällen in einem leidenden Zustand, aber nur bei den auf die Seele bezogenen Vorstellungen spricht Descartes im engeren Sinne von den „Leidenschaften der Seele“. ¹⁴ Er nennt diese Vorstellungen auch Empfindungen oder Erregtheiten (das sind Veränderungen in der Seele, die sie stark bewegen oder sogar erschüttern), da sie nicht nur ein Leiden an-

10 René Descartes: Ueber die Leidenschaften der Seele [1649], S. 11.

11 Ebd., S. 12.

12 Vgl. zur Transformation des cartesianischen Maschinendenkens bei La Mettrie: Marc Rölli: „Mensch-Maschine-Differenz.“, in: Akten des internationalen Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie.

13 „Die auf äussere Gegenstände, d. h. auf Gegenstände unserer Sinne bezogenen Vorstellungen werden [...] durch diese Gegenstände bewirkt, indem sie in den Organen der äusseren Sinne Bewegungen veranlassen, welche durch die Nerven auch auf das Gehirn übertragen werden und bewirken, dass eine Seele sie wahrnimmt.“ Ebd., S. 27. Vgl. §§ 17, 19, 23.

14 Ebd., S. 29.

zeigen, sondern vor allem keine klaren Kenntnisse sind, sofern „die Erfahrung lehrt, dass die leidenschaftlichen Menschen ihre Leidenschaften am wenigsten kennen. Sie gehören zu den Vorstellungen, welche die enge Verbindung zwischen Seele und Körper verworren und dunkel macht.“¹⁵ Die Leidenschaften werden von der Bewegung der Lebensgeister bewirkt, unterhalten oder gesteigert – und dies im Unterschied zum Wollen, das aus der Tätigkeit der Seele selbst entspringt. In diesem Sinne haben sie eine körperliche und keine seelische Ursache.

Eine zentrale Wirkung der Leidenschaften besteht darin, in der Seele den Willen zu einer körperlichen Aktivität hervorzubringen. Zum Beispiel erweckt das Fürchten einen Willen zu fliehen. Allerdings ist die Mechanik dieses Vorgangs unterbrochen, sofern der Wille frei ist – und d. h. eine seelische Tätigkeit. Es sind nicht zwei Seelen in einer Brust, die miteinander kämpfen, sondern im Konflikt befinden sich Körper und Seele.¹⁶ Schließlich lassen sich die Leidenschaften aufgrund der körperlichen Prozesse, die sie voraussetzen, (d. i. die Erregung von Blut und Lebensgeistern) nicht willkürlich an- oder abschalten – und „so bleiben sie, bis diese Erregung aufhört, unserem Denken ebenso gegenwärtig, wie die sinnlichen Gegenstände es sind.“¹⁷

„Nur der Gegensatz in den Bewegungen, welche der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen gleichzeitig in der Eichel [Zirbeldrüse] zu erwecken streben, ist es, aus dem alle jene Kämpfe bestehen, die man gewöhnlich zwischen dem niederen oder sinnlichen Theil der Seele und dem höheren oder vernünftigen Theil oder zwischen den natürlichen Begehren und dem Willen annimmt.“¹⁸

Im Gegensatz zum Körper steht allein die Vernunft. „Es giebt deshalb hier keinen anderen Kampf, als dass die kleine Eichel [Drüse] in der Mitte des Gehirns von der Seele nach dieser und von den Lebensgeistern, die nur Körper sind, nach jener [Seite] gestossen werden kann.“¹⁹ Starke und schwache Seelen un-

15 Ebd., S. 31.

16 Vgl. ebd., S. 42–44.

17 Vgl. ebd., S. 41–42.

18 Ebd., S. 42.

19 Ebd., S. 43. Descartes nennt die Zirbeldrüse oder *glandula pinealis* (nach Vesalius gleicht sie einem Pinienzapfen, wobei die Pinealregion mit der maskulinen Genitalregion verglichen wird, weshalb Kirchmanns Übersetzung mit „Eichel“ auch eine medizingeschichtliche Vorgeschichte hat) selbst *conarium* (lat.) oder *glande* (frz.).

terscheiden sich darin, entweder mit Leichtigkeit oder nur unter großer Anstrengung mit dem Willen die Leidenschaften zu besiegen. Nur im Prinzip ist es dem Menschen *immer* möglich, mittels Übung und Disziplin die Herrschaft über die Leidenschaften zu erlangen.²⁰

Die Leidenschaften bezeugen also, dass die Seele von körperlichen Bewegungsprozessen abhängig ist, die sie aber in letzter Instanz, dank der Freiheit ihres Willens, zum Guten zu wenden vermag. Descartes resümiert:

„Aus dem Bisherigen ergibt sich leicht, dass der Nutzen der Leidenschaften nur darin besteht, dass sie die Gedanken in der Seele verstärken und dauerhaft machen, deren Erhaltung gut ist, und die ohnedem leicht verwischt werden könnten. Ebenso besteht alles Ueble derselben darin, dass sie diese Gedanken über das erforderliche Maass verstärken oder erhalten, oder dass sie solche Gedanken verstärken und erhalten, die zu bewahren nicht gut ist.“²¹

Anders gesagt, sind die Leidenschaften nur dann zu *rechtfertigen*, wenn sie einen natürlichen Nutzen haben (in einem medizinischen Sinne das für einen Körper Schädliche anzeigen und zu seiner Beseitigung motivieren) oder auch nützlich für die Seele sind, weil und sofern sie – qua Freude, Liebe oder Begehren – darauf abzielen, das wahrhaft Gute zu erhalten bzw. zu erlangen, indem sie entsprechende Gedanken in der Seele verstärken.²²

Neben den physiologischen Ursachen und psychischen Bestimmungen der Leidenschaften, nämlich ihrer ebenso nutzenorientierten wie auch moralischen Qualifizierung (das Gute zu erstreben und das Übel vermeiden zu wollen bzw. das für uns Gute zu lieben und das für uns Schlechte zu hassen) – kommt Descartes drittens auf die körperlichen Zeichen seelischer Zustände zu sprechen. Das sind Dinge wie Erröten und Erblassen, Mienenspiel, Zittern, Seufzen oder auch Lachen und Weinen, die die Leidenschaften der Seele begleiten. An diesem Punkt bildet sich im 18. Jahrhundert eine anthropologische (oder psychosomatische) Richtung in der Medizin aus, die gegen die einseitig mechanistisch verfahrenende Physik der Ärzte aufgestellt ist.²³ Sie zeichnet sich

20 Vgl. ebd., S. 46ff.

21 Ebd., S. 60.

22 Vgl. ebd., S. 60, S. 95–96, S. 99.

23 Vgl. Ernst Platner: Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Erster Teil.

dadurch aus, zwischen den getrennten Bereichen des Körpers und der Seele zu vermitteln.

II. Spinoza und die Affekte des Körpers

Spinoza wendet sich mit seiner 1677 postum erschienenen *Ethik* grundsätzlich von der cartesianischen Metaphysik der zwei Substanzen und ihrer mehr oder minder theologisch begründeten Vermittlungsformen ab. Seine Ablehnung bezieht sich explizit auch auf Descartes' Behandlung der Leidenschaften.²⁴ Im Vorwort zum dritten Buch hält er fest, dass bislang die Natur der Affekte und die Macht des Geistes, sie zu mäßigen, nicht eindeutig bestimmt wurden, aufgrund der Annahme eines Gegensatzes zwischen der Ordnung der Natur und der menschlichen Freiheit. Auf diese Weise wurde die Ursache menschlicher Schwächen in einem Gebrechen der menschlichen Natur lokalisiert – und von einer theologisch abgehobenen Warte aus verlacht, verachtet oder verwünscht. Dabei ist es nach Spinoza durchaus möglich und sinnvoll, auch die Affekte *more geometrico* zu behandeln und zu begreifen. Schließlich sind „die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen alles geschieht [...], überall und immer die gleichen“.²⁵ Das aber bedeutet, dass auch die Affekte bestimmte Ursachen haben, durch die sie zu erkennen sind.²⁶

Zwar habe auch Descartes versucht, die Affekte aus ihren Ursachen zu erklären, allein er scheiterte an seiner dualistischen Grundthese, die die Natur von der denkenden Substanz abtrennt und isoliert. Auf diese Weise bleibt der Geist ein scheinbar freier, der eine absolute Handlungsmacht für sich beansprucht – und damit aus der Physik notwendiger Kausalitäten wundersam aus-schert. Spinoza hingegen zielt darauf ab, die Affekte rational zu beleuchten,

24 Vgl. Spinoza: *Ethik* [1677], S. 251f. Im Folgenden wird die *Ethik* mit Seitenzahl; Teil, Lehrsatz (und gegebenenfalls mit weiteren Angaben: Beweis, Zusatz, Anmerkung etc.) zitiert. Vgl. auch ebd., S. 619ff.; V, Vorwort.

25 Ebd., S. 253; III, Vorwort.

26 „Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht des Geistes über sie nach derselben Methode behandeln, nach der ich in den vorigen Teilen Gott und den Geist behandelt habe, und die menschlichen Handlungen und Triebe geradeso betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper.“ Ebd., S. 253; III, Vorwort. Wenn daher „Menschen“ Maschinen sind, so sind sie Maschinen als affektive Wesen, die nicht lediglich nach Maßgabe physiologischer Gesetzmäßigkeiten zu begreifen sind.

indem er sie *als Natur* begreift – *als Natur*, die selbst intelligibel ist als eine die Handlungsmacht beeinflussende Größe. Affekte können also begriffen werden und gleichzeitig brechen sie die Macht einer eingebildeten Vernunft, die frei aus sich heraus agiert, weil sie als Ursachen von Handlungen wirksam sind. Anders gesagt, sind Affekte *natürlich* in einer Weise bestimmbar, die nach einer Rationalität verlangt, die die komplexen Ursachenketten in den Blick nimmt – und dies im Unterschied zu einem Denken, das sich an einer metaphysisch festgelegten Willensfreiheit orientiert. Die Natur steht damit nicht der Vernunft als das Andere gegenüber. Sie kann gedacht werden, aber nicht physikalistisch oder auch idealistisch (nach dem Modell der spekulativen Naturphilosophie), sondern als immanente Bestimmung der Vernunft selbst. Das hat zur Folge, dass die Kenntnis der Affekte Einsichten in das Wesen der Vernunft vermittelt, die eben nicht unabhängig von ihrer affektiven Motivation tätig wird.

Eindrucksvoll führt Spinoza die parallelistische Konzeption der körperlichen und seelischen Leidenschaften gegen moralische Traditionen ins Feld, die die Macht des Körpers mit der Ohnmacht der Seele in einen direkten Zusammenhang stellen bzw. einen prinzipiellen Vorrang des Geistes behaupten.²⁷ „[D]ie Ordnung der Handlungen und der Leiden unseres Körpers [entspricht] von Natur aus [genau] der Ordnung der Handlungen und der Leiden unseres Geistes.“²⁸ Es steht uns nicht frei, zu denken (bzw. zu fühlen, zu wollen) oder nicht zu denken etc. – und ebenso wenig sind wir in der Lage, den „Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald in Bewegung, bald in Ruhe“ zu versetzen. „Die Erfahrung aber lehrt genug und übergenug, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben als die Zunge und daß sie nichts weniger vermögen, als ihre Triebe im Zaum zu halten.“²⁹

„Daraus folgt, daß die Menschen, die sagen, diese oder jene Handlung des Körpers entspringe dem Geist, der die Herrschaft über den Körper hat, nicht wissen, was sie sagen, und bloß mit hochtrabenden Worten eingestehen, daß sie die wahre Ursache jener Handlung nicht kennen, ohne sich darüber zu wundern. [...] Denn jeder lenkt alles gemäß seinem Affekt.“³⁰

27 „Die Ersetzung der Moral durch die Ethik ist die Konsequenz des Parallelismus und stellt dessen eigentliche Bedeutung dar.“ Gilles Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie [1968], S. 227.

28 Spinoza: Ethik, a. a. O., S. 261; III, 2, Anmerkung.

29 Ebd., S. 265; III, 2, Anmerkung.

30 Ebd., S. 263, S. 267; III, 2, Anmerkung.

Anders formuliert: Geist und Körper sind dasselbe Ding, einmal unter dem Attribut des Denkens und einmal unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet. Was den Geist zum Denken bestimmt, ist ein Modus des Denkens (und kein Körper) – und die Bewegung und Ruhe eines Körpers rührt von einem anderen Körper her (und nicht von einem Geist).³¹ Also können nicht die Gegenstände, auf die sich die Ideen beziehen, deren wirkende Ursachen sein.³² Tatsächlich hängt die Idee jedes Verursachten von der Erkenntnis der Ursache ab, deren Wirkung sie ist.³³ Das aber besagt nicht nur, dass jede Wirkung eine Ursache hat, sondern dass Wirkungen in der Ordnung der Körper Ursachen haben, die unter dem Attribut der Ausdehnung erkannt werden, während Wirkungen, die als Ideen der Dinge betrachtet werden, strikt parallelistisch durch die Attribute des Denkens zu erklären sind.³⁴

Nun ist das, was das Sein des „endlichen (menschlichen)“ Denkens ausmacht, die „Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges [*idea rei alicujus singularis actu existentis*]“, oder, kürzer gesagt: das Objekt der Idee ist der Körper.³⁵ Auch hat der Geist kein anderes Objekt, da wir nur die Ideen von den Affektionen unseres Körpers haben. „Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht und daß der menschliche Körper so, wie wir ihn empfinden, existiert.“³⁶ Damit erklärt sich, was „Einheit von Geist und Körper“ heißt.³⁷ Mit diesen Ausführungen bezieht sich Spinoza auf beseelte Körper oder Individuen im Allgemeinen. Hier sind aber auch Spezifikationen möglich, denn „je befähigter ein Körper ist, vieles zugleich zu tun oder zu leiden, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen.“³⁸ Das formale Sein des Geistes ist kein *einfaches*, sondern aus vielen Ideen zusammengesetzt, da die Idee, die das Sein des Geistes ausmacht, der Körper ist, der aus vielen zusammengesetzten Individuen gebildet wird – und auf vielerlei Weise von äußeren Körpern affi-

31 Vgl. ebd., S. 259; III, 2.

32 Vgl. ebd., S. 119; II, 5.

33 Vgl. ebd., S. 123; II, 7, Beweis; S. 7; I, Axiom 4.

34 Vgl. ebd., S. 127f.; II, 8, Anmerkung; S. 21; I, 10.

35 Ebd., S. 137; II, 11; vgl. ebd., S. 139ff.; II, 12, 13. Das erklärt, warum „in diesem Körper nichts geschehen kann, was vom Geist nicht erfasst wird.“ Ebd., S. 139; II, 12.

36 Ebd., S. 141; II, 13, Zusatz.

37 Vgl. ebd., S. 143f.; II, 13, Anmerkung.

38 Vgl. ebd., S. 143; II, 13, Anmerkung.

ziert wird. Ebenso gibt es Unterschiede, wie sehr die Handlungen eines Körpers von ihm allein abhängen oder nicht.³⁹

Der Körper ist das Objekt der Idee, sofern wir Ideen von den Affektionen des Körpers haben. Daher besitzen wir keine unmittelbare Erkenntnis des Körpers, sondern der menschliche Geist erfasst den menschlichen Körper nur insofern, als er diese Affektionen erfasst.⁴⁰ Hier entsteht das Problem des Irrtums, sofern zwischen unserem eigenen Körper und anderen Körpern, die uns affizieren, nicht klar unterschieden wird (oder werden kann). Spinoza hält fest: „Alle Arten, auf die ein Körper von einem anderen Körper affiziert wird, folgen aus der Natur des affizierten Körpers und zugleich aus der Natur des affizierenden Körpers.“⁴¹ Die Idee des Modus einer Affektion involviert daher die Natur des affizierten *und* des affizierenden Körpers.⁴² Spinoza spricht in diesem Zusammenhang von den verworrenen Vorstellungen oder Bildern der Dinge, sofern die Ideen von äußeren Körpern mehr die Verfassung unseres eigenen Körpers anzeigen, als etwas darüber hinausgehendes Objektives.⁴³

Ebenso wenig wie der Geist den Körper erkennt, erkennt er sich selbst. Er erkennt sich selbst nur, sofern er die Ideen der Affektionen des Körpers erfasst. Hiermit überträgt sich das Problem des Irrtums vom Körper auf den Geist. Es liegt nicht an unserer körperlichen Existenz, dass wir verworrene Ideen haben; es liegt an der menschlichen (im Unterschied zur göttlichen) Existenz insgesamt, d. h. ebenso an unserer körperlichen wie auch an unserer geistigen Existenz.⁴⁴ Genauer: Wir haben keine adäquate Erkenntnis der äußeren Körper (bzw. der Körperteile, die unseren Körper zusammensetzen – oder überhaupt unseres Körpers, der auf vielfältige Weisen affiziert werden kann), wenn

39 Vgl. ebd., S. 143ff.; II, 13, Anmerkung; II, 14, 15.

40 Vgl. ebd., S. 171; II, 19.

41 Ebd., S. 149; II, 13, Hilfssatz 3, Axiom 1.

42 Vgl. ebd., S. 159-161; II, 16.

43 Bereits hier deutet sich an, dass das ganze Thema der Affektion und der Wahrnehmung nicht auf dem Niveau der Physiologie abgehandelt werden kann. Vgl. das Beispiel von Peter und Paul sowie die Bedeutung der Assoziation und des Gedächtnisses ebd., S. 165ff.; II, 17, Anmerkung; II, 18, Beweis und Anmerkung. Keineswegs bringt der Körper als solcher eine ominöse Dunkelheit in die Leidenschaften hinein, weil der Wille als wesentlich freie Instanz (wie bei Descartes) nicht in die körperlichen Prozesse eingebunden werden könnte.

44 Die Rede von der „menschlichen Existenz“ folgt den Regeln des Parallelismus von Geist und Körper. Sie unterscheidet sich damit von einer cartesianisch proto-anthropologischen Sichtweise, die die psychosomatische Vermittlung als ein Drittes jenseits von Physik und Psychologie postuliert.

wir diese(n) vorstellen (*imaginare*), da unsere Vorstellung nur unserer Affektion entspricht (und damit unserer Disposition so und nicht anders affiziert zu werden). Daher sind die Ideen der Affektionen des menschlichen Körpers verworren oder konfus. Und ebenso muss es sich verhalten, wenn es um die möglicherweise adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes geht. Es ist eine Illusion, zu meinen, dass vor oder unterhalb der verworrenen Vorstellungen, die irgendwie körperlich induziert werden, eine fundamentale Selbstgewissheit des „ich denke“ zu erlangen sei.

Man kann an dieser Stelle aber zwischen der verworrenen Erkenntnis „nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur“ („denn der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affektionen des Körpers erfasst. Aber seinen Körper erfasst er nur durch eben diese Ideen der Affektionen, durch die er auch nur die äußeren Körper erfasst“) – und einer klaren und deutlichen Auffassung unterscheiden, die auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede mehrerer zugleich betrachteter Dinge reflektiert.⁴⁵

Das Problem des Irrtums lässt sich umgehen, sofern es möglich ist, das allen Dingen Gemeinsame adäquat zu begreifen. Schließlich wird das, was einem affizierenden und einem affizierten Körper *gemeinsam* ist, nicht durcheinander gebracht oder konfus vorgestellt.⁴⁶ Die Schlussfolgerung, die Spinoza daraus zieht, ist fulminant und für seine Theorie der Affekte wegweisend: „Hieraus folgt, daß der Geist umso fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat.“⁴⁷ Wie wir sehen werden, kommt es

45 Ebd., S. 187-189; II, 29, Zusatz. Man könnte sagen, dass die Einsicht in die unaufhebbare Kontingenz der Einzeldinge eine klare Erkenntnis der notwendig verworrenen von der Dauer der Einzeldinge ist. Ebenso kann präzisiert werden, was unter der Idee eines freien Willens zu verstehen ist: „Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht bloß darin, daß sie sich ihrer Handlungen bewusst sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursachen ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Was der Wille ist und wie der den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht, und diejenigen, die etwas anderes vorgeben und einen Sitz und Aufenthalt der Seele erdichten, erregen damit nur Lachen oder Verdruß.“ Ebd., S. 195-197; II, 35, Anmerkung. Vgl. auch zur Wahrnehmungstheorie ebd., S. 197.

46 Ebd., S. 199ff.; II, 38, 39.

47 Ebd., S. 203; II, 39, Zusatz.

hier nicht darauf an, dass ein Körper mit anderen gemein hat, schwer zu sein oder auch harte und weiche Teile zu haben.⁴⁸

Viel wichtiger ist die Einsicht, dass alle Körper hinsichtlich ihrer affektiven Qualitäten übereinstimmen, weshalb es adäquate Ideen von den Bestimmungen der Affekte geben kann – und damit ein Wissen um ihre Ursachen, durch die sie erkannt werden können. Als primäre Affekte gelten das Begehren, sowie Lust und Unlust. Das Begehren wird aus dem Bestreben, sich selbst zu erhalten, abgeleitet (und bezieht sich auf Körper *und* Geist im Sinne eines sich selbst bewussten Triebs [*appetitus*]). Wie Spinoza immer wieder betont, „erstreben, wollen, verlangen oder begehren [wir nichts], weil wir es für gut halten, sondern [...] umgekehrt [halten wir] darum etwas für gut, weil wir es erstreben, wollen, verlangen oder begehren.“⁴⁹ Lust und Unlust ergeben sich daraus, dass das körperliche ebenso wie das geistige Tätigkeitsvermögen [*potentia agendi*] permanent entweder angeregt, gesteigert, vergrößert oder aber vermindert, gehemmt, gestört wird. Während der Übergang zu mehr Macht lustvoll ist, bereitet der Übergang zu weniger Macht dagegen Unlust.⁵⁰ Eine Steigerung der Handlungsmacht wird erreicht, wenn man sich mit anderen Körpern zusammenschließt, die mit dem unsrigen übereinstimmen: Es zeichnet die Liebe aus, dass der Geist danach strebt, sich das vorzustellen, was sein Tätigkeitsvermögen vergrößert bzw. sich das vorzustellen, was die Existenz derjenigen Dinge ausschließt, die das Tätigkeitsvermögen vermindern. Ist der Geist abgeneigt, sich etwas vorzustellen, was seine Fähigkeiten vermindert, so wird er von Hass affiziert.⁵¹ Und in dieser Logik der Komplexifizierung geht es weiter, in schnell aufeinander folgenden Propositionen und Demonstrationen: „Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, [...] erhalten wird, der wird Lust empfinden [...].“⁵² „Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Freude [...] affiziert wird, der wird selbst

48 Vgl. hierzu Spinozas Kritik der abstrakten, verworrenen Begriffe oder „transzendentalen Ausdrücke“ und Universalbegriffe, die vieles unter einzelne Aspekte subsumieren, wobei die einzelnen Begriffe „nicht von jedermann auf gleiche Weise gebildet werden, sondern bei jedem wieder anders.“ Vgl. ebd., S. 203; II, 40, Anmerkung 1. Exemplarisch erscheint die Wesensfrage selbst (etwa in der Form: „Was ist der Mensch?“) als problematisch, sofern die Antworten nicht anders können, als empirische Einzelaspekte – z. B. Platons federlose Lebewesen – wesensphilosophisch zu überhöhen.

49 Ebd., S. 277; III, 9, Anmerkung.

50 Vgl. ebd., S. 279; III, 11. „Der Geist strebt, soviel er vermag, sich das vorzustellen, was das Tätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert.“ Ebd., S. 283; III., 12.

51 Vgl. ebd., S. 285ff.; III, 13, Anmerkung.

52 Ebd., S. 299; III, 19.

ebenfalls mit Lust [...] affiziert werden [...].“⁵³ „Wenn wir uns vorstellen, daß jemand einen Gegenstand, den wir lieben, mit Lust affiziert, so werden wir mit Liebe zu ihm affiziert werden [...].“⁵⁴ „Alles, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust beiträgt suchen wir [zu bejahen und] zu fördern, um seine Verwirklichung herbeizuführen [...].“⁵⁵ Demonstriert wird, wie sich Affekte miteinander verbinden und verkomplizieren – allerdings macht die Rede vom „Vorstellen“ auch klar, dass die Affekte der Lust und Unlust bislang noch Leidensformen sind, die inadäquate Ideen voraussetzen, oder Affektionen, die „die Natur unseres Körpers und die Natur des äußeren Körpers in sich schließ[en].“⁵⁶ Dabei gilt, dass es „ebenso viele Arten von jedem Affekt gibt [...] wie es Arten von Objekten gibt, von denen wir affiziert werden.“⁵⁷ Nachahmung, Ehr- und Schamgefühl, Mitleid und Neid, Freundschaft und Eifersucht, Hoffnung und Furcht – sie alle gehören in einen Quasi-Naturzustand, in dem problematische Konkurrenzverhältnisse mitsamt den einschlägigen politischen und gesellschaftlichen Identifikationsmustern regieren.⁵⁸

Dagegen sind die Affekte, die Handlungen sind, per se auf die positiven Affekte der Lust und des Begehrens allein bezogen, da die Affekte der Unlust nicht auf den Geist bezogen werden können, insofern er handelt (sondern nur, insofern sein Tätigkeitsvermögen gehemmt wird). Sie sind aktiv, sofern sich der Geist selbst nur bejahen kann, nämlich was er ist und vermag (und nicht: was er nicht ist und nicht vermag), was lustvoll ist, sofern er in seiner Selbstbetrachtung eine Steigerung seiner Handlungsmacht erfährt, die durch die Anerkennung anderer wiederum bestärkt wird. Leidenschaften sind daher immer verworrene Ideen, „da der Geist nur insofern leidet, als er inadäquate Ideen hat.“⁵⁹

53 Ebd., S. 301; III, 21.

54 Ebd., S. 303; III, 22.

55 Ebd., S. 317; III, 28.

56 Ebd., S. 379; III, 56, Beweis. „Denn die Vorstellung ist eine Idee, die mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Körpers anzeigt; und zwar nicht deutlich, sondern verworren.“ (IV, 1, Anmerkung)

57 Vgl. ebd., S. 379; III, 56.

58 Vgl. ebd., S. 323, S. 339, S. 353f.; III, 31, 39, 46. „Es ergibt sich daraus, daß wir von äußeren Ursachen auf vielerlei Arten hin und her bewegt werden, so wie die von entgegengesetzten Winden aufgepeitschten Meereswellen dahin und dorthin schwanken, und zwar ohne zu wissen, wie es mit uns enden wird, und unkundig unseres Schicksals.“ Ebd., S. 391; III, 59, Anmerkung.

59 Ebd., S. 431; III, Allgemeine Definition der Affekte, Erläuterung.

Vorstellungen sind verworren, wenn sie unmittelbar auf äußere Dinge bezogen werden und die Verkettung der natürlichen Ursachen ignorieren. Jede Idee ist ein Modus des Denkens und kann nicht als Bild im Kopf vorgestellt werden, das am Ende eines kausalmechanischen Prozesses hervorgebracht wird. Im Kontext des moralischen Urteils gesellt sich zur Illusion des freien Willens, die über die vielfältigen Handlungsbedingungen hinweg täuscht, die enge Verklammerung mit den trübsinnigen Leidenschaften. Theologische und moralische Vorstellungen, die die immanente Bestimmung der Handlungen und Affekte missachten, bringen die Menschen dazu, ein Leben in Knechtschaft zu führen. Die Ketten ihres sklavischen Daseins sind mit der despotischen Macht der Affekte verbunden, die die Fähigkeit zu affizieren und sich affizieren zu lassen vermindern und auf diese Weise zum Verlust des Tätigkeitsvermögens und zur sozialen Vereinzelung und politischen Unterdrückung beitragen.

Dabei sind es die *passiven* (schlechten) Affekte oder Affektionen des Körpers, die das Tätigkeitsvermögen verringern, sofern ihre Ursache von uns nur partial oder inadäquat eingesehen wird –, während wir selbst die adäquate Ursache der *aktiven* (guten) Affekte sind, die unsere Fähigkeiten vergrößern oder vermehren. „Denn die Menschen sind sich [...] wohl ihres Tuns und ihrer Triebe bewußt, aber die Ursachen, von denen sie bestimmt werden, etwas zu erstreben, kennen sie nicht.“⁶⁰ Metaphysische oder theologische (Nietzsche würde sagen: nihilistische) Vorstellungen von einer vermeintlichen Kenntnis der Ursachen – der Begriff eines freien Willens, aber auch teleologische Denkfiguren und abstrakte Begriffe – sind Teil des Knechtschaftssystems. Sie verstellen den Blick auf die komplexen Bedingungen unserer Existenz, die es möglich machen, dass „wir die Idee mancher Körper auswählen, die mit dem unseren zusammenpassen und uns Freude verschaffen, d. h. unser Vermögen steigern.“⁶¹ Diese Auswahl der Affekte charakterisiert die *Ethik* im Unterschied zu einer Moralphilosophie, die sich an abstrakten und allgemein gültigen Sollenssätzen orientiert. „Insofern die Menschen den Leiden unterworfen sind, kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen [*quae natura convenire dicuntur*]“; vielmehr sind sie dann unvermögend, ihre Affekte im *Guten* (oder gemäß

60 Ebd., S. 439; IV, Vorwort.

61 Vgl. Gilles Deleuze: „Spinoza und die drei ‚Ethiken‘“, in: ders., *Kritik und Klinik* [1993], S. 187–204, hier S. 195. „Insofern ein Ding mit unserer Natur übereinstimmt, ist es notwendig gut.“ Spinoza: *Ethik*, a. a. O., S. 497; IV, 31. „Hieraus folgt, daß ein Ding desto nützlicher oder besser für uns ist, je mehr es mit unserer Natur übereinstimmt [...]“ Ebd., S. 497; IV, 31, Zusatz.

der Vernunft: lustvoll) zu moderieren.⁶² Bestürmt von Affekten, die Leiden sind, können sie so unterschiedlich sein, dass sie sich gegenseitig mit Unlust affizieren.⁶³

Ausgerichtet auf die Distinktion der aktiven und reaktiven Kräfte des Körpers bezieht sich die ethische Maxime gleichzeitig auf die affektiven und auf die gesellschaftlichen und politischen Lebensverhältnisse. Bei Spinoza verschmelzen „das Portrait des Ressentiment-Menschen“ und die Herrschaft des abstrakten Guten, für welche „alles Glück eine Beleidigung ist“ und der „Haß auf das Leben“ die Regel.⁶⁴ „Man sieht also, wie die *Ethik*, d. h. eine Typologie immanenter Existenzweisen, die Moral ersetzt, die die Existenz immer mit transzendenten Werten verknüpft.“⁶⁵

Schluss

Die Leidenschaften nach Descartes sind im Unterschied zu den Affekten nach Spinoza auf Passivität beschränkt, sofern allein der Vernunft eine Aktivität zugesprochen wird, die aus der Seele selbst entspringt.⁶⁶ In diesem Ursprung gründet die Freiheit des Willens. Nun sind die Vorstellungen verworren, die mit den Leidenschaften verbunden sind, sofern die in ihnen andauernden körperlichen Prozesse eine Eigendynamik entwickeln, die nicht aus rationaler Über-

62 Ebd., S. 499; IV, 32.

63 Vgl. ebd., S. 501ff.; IV, 33, 34. Nur als Vernunftwesen stimmen die Menschen immer von Natur aus überein, denn sie tun nur das, was für die menschliche Natur notwendig gut ist bzw. was nach dem Gebot der Vernunft für gut gehalten wird. Vgl. ebd., S. 505, 507; IV, 35 und Zusatz 1. „Das höchste Gut derjenigen, die den Weg der Tugend gehen, ist allen gemeinsam, und alle können sich gleicherweise daran erfreuen.“ Ebd., S. 509; IV, 36. Das Gute, das jeder für sich begehrt, wünscht der Tugendhafte zugleich allen anderen: nämlich Erkenntnis. Vgl. ebd., S. 511; IV, 37.

64 Vgl. Gilles Deleuze: Spinoza. Praktische Philosophie [1981], S. 37. Vgl. Spinoza: *Ethik*, a. a. O., S. 643f., V, 10, Anmerkung.

65 Gilles Deleuze: Spinoza. Praktische Philosophie, a. a. O., S. 34.

66 Zum Verhältnis von Aktivität und Passivität sei hier noch festgehalten, dass Aktivität nach Spinoza nicht auf ein willkürlich handelndes Subjekt, sondern im Gegenteil auf den Körper als adäquate Ursache bezogen ist. Die nicht in der verstandesmäßigen Repräsentation aufgehende Dimension passiver Erfahrung wird daher bei Spinoza in sein Konzept der Affekte integriert, während die Dimension des Leidens oder des Lebens in Knechtschaft aus ihm herausgehalten (bzw. genauer: durch ihren begrifflichen Ausschluss in der Sache bekämpft: nämlich durch Einschluss der Aktivität transformiert) wird.

legung und freiem Beschluss resultiert. Um zu Entschlüssen zu gelangen, die sich aus der Vernunft ableiten, bedarf es der Übung und Disziplin, die mit der richtigen Methode angeleitet werden. Zu vermeiden ist das Übermaß, das zum Beispiel vorliegt, wenn Gewohnheit in Suchtverhalten umschlägt.⁶⁷ Stets ist es das Gute – und die Unterscheidung des Guten und Schlechten –, das nicht nur die Qualifizierung der Affekte bestimmt, sondern auch ihre Beherrschung durch den freien Willen (oder die Seelenstärke) zur Norm erhebt.

Es reicht nicht aus zu sagen, dass diese Sichtweise (des Körpers) mit Spinoza kritisiert werden kann. In der *Ethik* wird ein komplett anderes Körperdenken entworfen, das mit der cartesianischen Betrachtung kaum etwas gemein hat: Zunächst wendet sich Spinoza gegen die metaphysische Vorstellung von der Freiheit des Willens, mit der allein die Leidenschaften beherrscht werden können. Als ob es nötig wäre, die Affekte von außen zu zügeln, weil sie körperliche – und d. h. für Descartes: dunkle, nicht vernünftig organisierte – Ursachen haben. Nur als Leiden blockieren die Leidenschaften eine klare Erkenntnis, nicht aber als Handlungen. Affekte bestimmen unsere Macht zu handeln, weshalb es nach Spinoza folgenreich ist, ihre Bedeutung zu ignorieren – und vorschnell auf die Vernunft als Instanz ihrer Beherrschung zu vertrauen. Zweitens ist es kontraproduktiv, sie auf den physiologischen Mechanismus der äußerlichen Affektion zu reduzieren. In jedem Fall gilt, dass der Körper allein das Objekt der Idee ist, weshalb alles Denken auf Erfahrung beruht, nämlich auf den Ideen der körperlichen Affektionen. Die Erkenntnis der Affekte entfaltet nur dann ihre assoziativen Implikationen der Machtsteigerung, wenn sie die Vorstellung mitsamt der Quelle der Irrtümer in Richtung auf die Gemeinbegriffe überschreitet.

Das berühmte Zitat: „Denn was der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt“ macht auf eine verdrehte Denkfigur aufmerksam, die besagt, dass es aufgrund der aktuell unzureichenden physiologischen Kenntnisse unplausibel ist, auf eine lediglich natürliche Bestimmung der Handlungen und Leiden des Körpers zu setzen – weshalb nicht zuletzt auch Descartes auf die Vorstellung einer Willensfreiheit verfällt, um zu erklären, wie wir überhaupt imstande sind, etwas zu tun.⁶⁸ Schließlich sind „die Menschen [...] fest überzeugt, daß der Körper auf einen bloßen Wink des Geistes bald in Bewegung, bald in Ruhe versetzt wird und sehr vieles tut, was allein vom Willen des Geis-

67 Vgl. René Descartes: *Leidenschaften der Seele*, a. a. O., S. 99.

68 Vgl. Spinoza: *Ethik*, a. a. O., S. 261; III, 2, Anmerkung.

tes und von der Kunst des Denkens abhängt.“⁶⁹ Aber zeigt nicht die Erfahrung, dass der Körper vieles tun kann, „worüber sich sein eigener Geist wundert“? Nachtwandler tun im Schlaf Dinge, die sie „im wachen Zustand“ nicht zu tun „wagen würden“. ⁷⁰ Fälle wie dieser zeigen doch zur Genüge, dass der Geist nicht als reine Handlungsursache in Frage kommt, weshalb erneut die Affekte als (quasi natürliche) Kräfte, Handlungen zu lenken, in Betracht gezogen werden müssen.

Drittens wendet sich Spinoza gegen die cartesianischen Moralvorstellungen. In den Definitionen der Affekte zu Beginn des dritten Buches der *Ethik* heißt es: „Unter Affekte verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Affektionen.“⁷¹ Das Gute und das Schlechte sind keine moralischen Begriffe, die den affektiven Handlungen oder Passionen vorgegeben wären. Vielmehr leitet sich das Gute und das Schlechte aus der Steigerung oder Verminderung der Handlungsmacht ab.⁷² Keineswegs steht freies Handeln gegen heftiges Begehren – vielmehr kommt es auf das Begehren an, ob mit ihm ein Zuwachs von Macht (oder auch „Freiheit“ in einem mehr Hegelschen Sinne) verbunden ist oder nicht.⁷³ An einigen Stellen macht Spinoza deutlich, dass der Glaube an die personale Willensfreiheit sogar bestimmte Affekte intensiviert – eben weil man die Menschen verantwortlich macht für die Affekte, die sie scheinbar verursachen. Es handelt sich also auch nicht einfach um pathologische Fälle, wenn die Herrschaft über die Affekte verloren geht: Vielmehr zeigen die Fälle des Irrsinns, der Trunkenheit, der Kindheit oder auch der Mitteilungsfreudigkeit (im Sinne der Unfähigkeit,

69 Ebd., S. 261; III, 2, Anmerkung.

70 Vgl. ebd., S. 261, S. 263; III, 2, Anmerkung. Nietzsche hat in der *Fröhlichen Wissenschaft* die Figur des Nachtwandlers aufgenommen.

71 Ebd., S. 255; III, Definition 3.

72 „Die Erkenntnis des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, insofern wir uns dessen bewusst sind.“ Ebd., S. 459; IV, 8. Tatsächlich ist diese Idee (Erkenntnis des Guten und Schlechten) mit dem Affekt (der Lust und Unlust) ebenso vereinigt wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist. Einen Unterschied gibt es hier nur mit der begrifflichen Form, die dem Zusatz entspricht „insofern wir uns dessen bewusst sind.“

73 „Daher kommt es, daß viele glauben, wir täten nur das frei, was wir nicht heftig begehren; denn die Begierde nach solchen Dingen kann leicht eingeschränkt werden durch die Erinnerung an etwas anderes, dessen wir häufig gedenken. Das aber, glauben sie, täten wir nicht frei, was wir mit heftigem Affekt begehren.“ Ebd., S. 265; III, 2, Anmerkung.

bestimmte Dinge nicht zu sagen), dass es stets die Affekte (oder die Dispositionen des Körpers) sind, die die Handlungen in diese oder jene Richtung lenken. Daher gilt: „Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen anderen, der dem zu hemmenden Affekt entgegengesetzt und stärker ist als dieser.“⁷⁴ Schließlich ist ein Affekt in Beziehung auf den Geist eine Idee, „durch die der Geist eine größere oder geringere Existenzkraft seines Körpers“ bejaht, weshalb auch zugleich der Geist von einem Affekt bestürmt *und* der Körper von einer Affektion ergriffen ist (die seine Handlungsmacht stärkt oder schwächt). Die körperliche Affektion kann aber nur durch eine körperliche Ursache gehemmt oder aufgehoben werden – und *nicht* durch einen freien Geist, der von außen die Affekte oder Leidenschaften reglementiert. Tatsächlich verlangt die Vernunft nichts, was der Natur widerstrebt.⁷⁵ Sie verlangt nur, dass jeder seinen wahren Nutzen suche und alles begehre, was zu größerer Vollkommenheit führt.⁷⁶

„Das, was den menschlichen Körper so disponiert, daß er auf viele Weisen affiziert werden kann, oder was ihn fähig macht, äußere Körper auf viele Weisen zu affizieren, ist dem Menschen nützlich und umso nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf viele Weisen affiziert zu werden und andere Körper zu affizieren. Umgekehrt ist das schädlich, was den Körper hierzu unfähiger macht. [...] Je mehr der Körper hierzu fähig gemacht wird, desto fähiger wird der Geist zum Erkennen gemacht.“⁷⁷

Anders gesagt, entspricht einer Steigerung der Fähigkeit, zu affizieren und affiziert zu werden, eine Steigerung des Tätigkeitsvermögens. Weshalb auch das, was die Menschen zusammenbringt, nützlich und gut ist, sofern dies bewirkt, dass sich die Menschen ihres Lebens gemeinsam erfreuen und den trübseligen

74 Ebd., S. 457; IV, 7. Vgl. ebd., S. 469, S. 511f.; IV, 14, 37.

75 Vgl. ebd., S. 477ff.; IV, 18, Anmerkung.

76 Grundlage der Tugend ist laut Spinoza das Bestreben, sein eigenes Sein zu erhalten. Sie wird um ihrer selbst willen erstrebt, da es nichts außer ihr gibt, was nützlicher wäre. Es gibt aber vieles außerhalb von uns, was uns nützlich und erstrebenswert ist – und am meisten das, was mit unserer Natur übereinstimmt. „Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher als der Mensch.“ Ebd., S. 479; IV, 18. Wer daher der Vernunft folgt, der wird nichts für sich verlangen, was er nicht auch für andere verlangt. Das Prinzip, „wonach jeder gehalten ist, seinen Nutzen zu suchen“, ist also nicht Grundlage des Lasters, wie Hobbes meinte, sondern der Tugend. Vgl. ebd., S. 481; IV, 18, Anmerkung.

77 Ebd., S. 523; IV, 38 und Beweis.

Aberglauben von sich abstreifen, der uns auf ein scheinbares Gut fixiert sein lässt, das gegen andere erkämpft und verteidigt werden muss.

Im Unterschied zu den Vertragstheorien à la Hobbes oder Rousseau zielt Spinozas Körperdenken in aller Konsequenz darauf ab, den Naturzustand zu erweitern und keineswegs historisch epochal zu überschreiten.⁷⁸ Es führt nicht weiter, das Begehren und die Macht auf eine instrumentelle Vernunft und Handlungsrationaltät zurückführen, wonach das Individuum egoistisch nur sein ganz privates Glück sucht. Stattdessen orientieren sich die Vergesellschaftungsprozesse und Assoziationen an einer Machtsteigerung, die nicht nationalstaatlich einzuschränken oder souveränitätslogisch mit Herrschaft zu verwechseln ist. In der Tat sind die „trübsinnigen Leidenschaften“ laut Spinoza der Abhängigkeit von kontingenten, äußerlichen Kräften geschuldet, die einen Körper an dem hindern, was er vermag. Überwunden wird diese Abhängigkeit, sofern es gelingt, die äußeren Kräfte mit den eigenen so zu assoziieren, dass ihrer Verbindung ein Zuwachs kollektiver Handlungsfähigkeit entspringt. „Es handelt sich nicht mehr um Aneignungen [...], sondern um Soziabilitäten [...]. Wie setzen sich Individuen zusammen, um ein höheres Individuum – bis ins Unendliche – zu bilden? Wie kann ein Wesen ein anderes in seine Welt aufnehmen, doch so, dass es dessen Verhältnis und die eigene Welt erhält [...]?“⁷⁹ Dies sind mikropolitische Fragen, insofern sie die Art und Wirkungsweise der Verbindungen betreffen, denen die gesellschaftlichen Organisationen ihre Tragfähigkeit verdanken. Und sie geraten ins Wanken, wenn sich im sozialen Gefüge neue Assoziationen anbahnen, in denen die Kräfte ihre durch die vorherrschende Aufteilung gezogenen Grenzen überschreiten. In diesem Sinne plädiert

78 Zwar unterscheidet auch Spinoza zwischen Natur und Vernunft, sofern „die Natur nicht unter den Gesetzen der menschlichen Vernunft“ steht, aber diese Natur spielt nur insofern eine Rolle, als sie mit der vernünftigen Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens nicht per se korrespondiert. Allerdings widerspricht sie ihr auch nicht. Der Naturzustand ist nach Spinoza kein Zustand, der ein für allemal zu überwinden ist. Denn die Machtposition des politischen Verbunds ist eine, die – wie immer im Naturzustand – mit anderen konkurrieren muss. Aber selbst wenn der Naturzustand fort dauert, so heißt das nicht, dass sich in ihm keine demokratischen Verhältnisse herausbilden können. Vielmehr ist die Möglichkeit, den gegenseitigen zwischenmenschlichen Austausch auf allen Ebenen zu intensivieren, mit einer Steigerung der Erkenntnis- und Affektfähigkeit und damit auch mit der Errichtung möglichst freier politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse verbunden. Vgl. Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat [1670], S. 260ff., vgl. ebd., S. 335–336.

79 Vgl. Gilles Deleuze: Spinoza. Praktische Philosophie, a. a. O., S. 164.

schon Spinoza für die Bildung eines organlosen politischen Körpers, der das souveränitätslogische Machtmodell des staatlichen Organismus sprengt.

Bibliographie

- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie [1968], übers. v. U. J. Schneider. München: Wilhelm Fink Verlag 1993.
- Deleuze, Gilles: „Spinoza und die drei ‚Ethiken‘“, in: ders.: Kritik und Klinik [1993], übers. v. Joseph Vogl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 187-204.
- Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie [1981], übers. v. H. Linden, Berlin: Merve 1988.
- Descartes, René: Meditationen über die erste Philosophie [1641], lat.-dt., übers. u. hg. v. Gerhart Schmidt, Stuttgart: Reclam Verlag 1986.
- Descartes René: Ueber die Leidenschaften der Seele [1649], in: René Descartes' philosophische Werke. Vierte Abtheilung, übers. u. hg. v. J. H. v. Kirchmann, Berlin: Heimann Verlag 1870.
- Niebel, Wilhelm F./Horn, Angelica/Schnädelbach, Herbert (Hg.): Descartes im Diskurs der Neuzeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.
- Platner, Ernst: Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Erster Teil, [1772] Hildesheim: Olms 2000.
- Rölly, Marc: „Mensch-Maschine-Differenz.“, in: Akten des internationalen Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, online unter: https://phaidra.univie.ac.at/detail_object/o:128384 vom 17.01.2014.
- Spinoza: Ethik [1677], lat.-dt., übers. v. Jakob Stern, Stuttgart: Reclam Verlag 1984.
- Spinoza: Der Theologisch-politische Traktat [1670], übers. v. Jakob Stern, Leipzig: Reclam Verlag 1967, S. 260ff.
- Vinzens, Albert/Weishaupt, Stefan: „Ich denke sowieso mit dem Knie.“ Briefwechsel über ein Wort von Joseph Beuys, Kassel: AQUINarte edition 1997.

Deleuze's bodies, philosophical diseases and the thought of illness

LAURA CULL

Introduction

The organizers of the event – *Philosophy on Stage*¹ – set their contributors a difficult task: to seek out the bodies of philosophers themselves; to seek out the body itself within theories of the body; to examine the specificity of philosophers' bodies in the act of performing philosophy: thinking, lecturing, speaking, writing. Philosophers have specific bodies with which or through which they perform these acts. But all too often, the organizers suggest, these bodies are disavowed; they fail to make their presence felt in the various concepts of “the body” (as if there were only one) that philosophy creates. Our task, then, is to foreground that which has been put in the background, to articulate the ways in which the very practice of thinking or philosophizing is constituted by its relation to the body of the thinker; by a body that breathes, heats, eats, shits and fucks – to put the problem in the terms of the philosopher whose multiple bodies I will seek to stage here: Gilles Deleuze.

It is hard to imagine that Deleuze was ever able to forget his body. It is 1947: “Deleuze’s health was already sufficiently poor that he did not receive the medical certificate required for taking the aggregation examination”; he experienced “violent asthma attacks” and was “having trouble breathing” (Dosse 2010: 98). It is 1968: Deleuze is working on his doctoral thesis, *Difference and Repetition*. He is “often extremely tired” and consults a doctor who diagnoses “the return of his tuberculosis, which had resisted antibiotics and made an enormous hole in his lungs” (ibid., 178). Tuberculosis: one of the mysterious diseases Susan Sontag described as problematically “encumbered by the trappings of metaphor” and

1 See <http://homepage.univie.ac.at/arno.boehler/php/?p=4375> on 25.1.2014.

romantically understood to be “apt to strike the hypersensitive, the talented and/or the passionate” at least in 19th century discourse. It is a very visible disease, Sontag suggests, which “makes the body transparent”; “The sufferer is wracked by coughs, then sinks back, recovers breath, breathes normally, coughs again” (Sontag 1991: 11). TB is also the disease – surely not by coincidence – that Deleuze has in common with others he wrote about: Spinoza, Kafka and D.H. Lawrence; the shared embodied experience of “the body turning to phlegm and mucus and sputum and finally, blood – and of air, the need for better air” (ibid.: 13).

The idea of air, and particularly of “the breath of fresh air” repeatedly appears in Deleuze’s thought, in the thought of a philosopher whose embodied experience was of the struggle to breathe. In *Dialogues*, for instance, he describes Jean-Paul Sartre as “our Outside, he was really the breath of fresh air from the backyard ... And Sartre has never stopped being that, not a model a method or an example, but a little fresh air – a gust of air even when he had just been to the Café Flore – an intellectual who singularly changed the situation of the intellectual” (Deleuze 1977: 12). Likewise, in 1977, Deleuze describes working on Spinoza as giving him “a feeling of a gust of air pushing you from behind every time you read him” (Deleuze in Dosse 2010: 143). In *Anti-Oedipus*, in turn, Deleuze and Guattari suggest that “a schizophrenic out for a walk is a better model than a neurotic lying on the analyst’s couch. A breath of fresh air, a relationship with the outside world” – this is the image of the immanence of thought and the world. Or again, in *What is Philosophy?* Deleuze and Guattari write of the need for the painter to erase the clichés that already inhabit her canvas before she begins to paint in order “to let in a breath of fresh air from the chaos” (Deleuze 1994a: 204). And, in this discussion, I want to suggest that there are four key concepts of what defines bodies within Deleuze’s philosophy that let fresh air into the discourse of the body:

1. A body can be anything, not just a human body;
2. A body is the sum of its affects, a becoming not a being nor a mere container for the passage of immaterial thought;
3. The body is a body without organs or a material process of disorganizing; and,
4. A body forces us to think in the form of new thoughts that are irreducible to thought defined as rationality.

In each case the emphasis will be on bodies construed as becomings, and becoming as a complete process in itself, rather than as a dialectical operation between a duality of being and the void. Having expanded upon each of these

concepts, I will then propose why these concepts resist the criticism that have been leveled at them and at Deleuze more generally in recent years. Then finally, I will return to the question of ill-health, Deleuze's affirmation of which will not be understood as an affirmation of asceticism but as part of a new way of thinking health, bodies and thought beyond their traditional humanist and anthropocentric formulations. But before we embark on this trajectory, I will briefly describe the symptoms of three "philosophical diseases" as Deleuze calls them; Platonism, Cartesianism and the tendency within thought that Deleuze diagnoses as "Interpretosis". Because it is these ill-conceived images of thought, amongst others, that Deleuze's own theorisation of bodies attempts to treat.

1. Behind the glass: philosophical diseases

For Deleuze, ontological dualism is an illness; the ill-thought notions of an immaterial mind and unthinking body register the persistence of Platonic and Cartesian ways of thinking. "There are properly philosophical diseases," he argues, congenital illnesses that are passed on from one generation of philosophers to the next. For Platonism, Deleuze suggests in *The Logic of Sense*, it is the disease of idealism that is congenital.

"The philosopher is a being of ascents; he is the one who leaves the cave and rises up. The more he rises the more he is purified ... The popular image of the philosopher with his head in the clouds depends upon it." (Deleuze 1990: 145)

And indeed it is this image of the upwardly oriented philosopher's body that is put on stage in Aristophanes' comedy *The Clouds*, first performed in 423 BC, which famously satirizes Plato's teacher, Socrates, as the archetypal other-worldly philosopher: "If I turned my mind to lofty things,/ but stayed there on the ground, I'd never make/the least discovery" (Aristophanes 2006: lines 279-281).

So, for Deleuze, Platonism orients thought in an upward movement away from the body and from earth. But he also argues that all forms of thought, all attempts to perform "what it means to think" (Deleuze 1990: 148), contain some kind of bodily orientation: ascending to the heights, diving into the depths, remaining on the shore. "The philosopher is ... the animal which is on a level with the surface – a tick or louse" (Deleuze 1990: 150). The Stoics, for instance, Deleuze says, "establish themselves and wrap themselves up with the surface, the curtain, the carpet, and the mantle" (ibid.: 150); whereas Cartesian

thought constructs a clear frame separating observer and observed in a manner echoed in traditional proscenium arch theatre. Indeed, theatre historian David Wiles has emphasized the extent to which transcendent philosophy and a transcendent approach to theatre impacted upon one another in this regard. For instance, Wiles calls the divide between active actor and passive spectator “the Cartesian theatrical dichotomy”, since it was Descartes who “cultivated the detached scientific gaze: reality viewed from a non-place somewhere on the margins” (Wiles 2003: 4).

Descartes’ philosophy conceived of the mind as somewhat like a “miniature theatre” in which an ego or self “could contemplate reality and decide how to deal with it, before sending appropriate messages down ... to the body” (ibid.). Human thought was not understood as *in* the world or as *part of* the world but as a separate representative system that produced and responded to its own images of reality (ibid.: 7).

In turn, in *A Thousand Plateaus* Deleuze and Guattari argue that “transcendence is a specifically European disease” (Deleuze 1987: 18); we suffer from “interpretosis” – a Western philosophical disease that manifests itself in the ceaseless search for some beyond that might be found, ground or otherwise justify *what is*. Freudian psychoanalysis is a particularly bad case of this. As Deleuze points out in *Letter to a Harsh Critic*: interpretation isn’t really a productive way to relate to bodies; for instance, to a specific aspect of Deleuze’s body, his fingernails “which are long,” he says “because I don’t cut them”. Deleuze continues: “One might say that my mother used to cut them for me and it’s to do with the Oedipus complex and castration (a ridiculous interpretation but a psychoanalytic one). One might also note, looking at my fingertips, that I haven’t got the normal protective whorls, so that touching anything, especially fabric, causes such irritation that I need long nails to protect them” – a teratological interpretation, meaning one that is inspired by the study of physiological deformities. Alternatively, Deleuze suggests, “one might say, and it’s true, that I dream of being, not invisible, but imperceptible, and the closest I can get to the dream is having fingernails I can keep in my pockets, so I find nothing more disconcerting that somebody looking at them (a social psychologist’s interpretation)” (Deleuze 1995: 5).

2. An open window, a breath of fresh air: What is a body?

With the association of philosophy and illness then, Deleuze firmly repositions thought in the body and in life. Deleuze's thought presents us with a number of conceptualizations of bodies and embodiment that stand in fairly stark contrast to the reduction of the body to the state of mere appearance, dumb matter or the material stand-in for a meaning elsewhere. In what follows I will attempt to outline four of these concepts.

2.1 *A body can be anything*

First, Deleuze's philosophy is characterized by a thoroughly expanded definition of what counts as a "body", an inclusive approach to what can be understood to belong to the category of things we call "bodies". "A body can be anything" Deleuze says; "it can be an animal, a body of sounds, a mind or an idea; it can be a linguistic corpus, a social body, a collectivity" (Deleuze 1988: 127). Language is a body (Deleuze 1990: 146); the duality of "body/language, to eat/to speak – is not sufficient" for Deleuze; rather, we eat our words. Likewise, "[a] concept is a brick. It can be used to build a courthouse of reason. Or it can be thrown through the window" (Massumi in Deleuze/Guattari 1987: xii). And Deleuze's concept of the body is just this: a brick that can be thrown through the window of Platonism, Cartesianism, and psychoanalytic interpretation; it can be used to shatter any philosophy that consigns us to view the world at a difference, from behind the glass. So whereas the announcement for this event – Philosophy on Stage 3 – argues that philosophical theories of bodies "put a concept of it in the place of the body itself", Deleuze would argue that the concept *is* a body.

To say everything can be a body is not to render the term "body" meaningless. To say Deleuze's lungs, the concept of the BwO and the University at Vincennes are all types of bodies is not to say that they are all the same. Ontologically speaking, an idea is a body in the "single and same sense" as my body is a body, but it is also the case that each body has individuated differently and come to be organized differently. For Deleuze, a body is that which has individuated itself from "the chaos of pure difference", a set of relations at a degree of organization but always also shot through the forces of disorganization. A body is a relatively open and relatively closed instance of organization in a field of forces.

As Anna Cutler and Iain MacKenzie have recently discussed, this expanded definition allows us to consider not only knowledge of the body, but knowledge

as a body, or in other words, a body of knowledge: such as knowing how to swim. Conventionally, they suggest, the “physical” bodies of the swimmer and the water are understood as qualitatively different from the “ideational” body of knowing how to swim. They are understood to belong to different categories of things because “it is usually assumed that the latter is organised by way of conscious conceptual construction whereas the former are the result of unconscious, physical processes” (Cutler/MacKenzie 2011: 55). My physical body just happens, whereas my bodies of knowledge are the outcome of a conscious decision. But this just isn’t how things work for Deleuze, nor indeed for Bergson who discusses the example of learning how to swim in *Creative Evolution*. How can we learn how to swim without already knowing how to swim? Surely I will drown if I don’t know how to swim before I throw myself into the water?

In response to such dilemmas, Bergson argues that philosophy has developed an “exaggerated confidence ... in the powers of the individual mind” (Bergson 1944: 201), leading to an overemphasis on the role of the intellect with respect to how we learn to live in the world. But we cannot learn on the basis of conscious knowledge; or to put it in the terms of Gilbert Ryle, no amount of consciously *knowing that* “the mechanism of swimming is connected with that of walking” (ibid.: 204) will produce the know-how I need not to drown when I jump in the water. And vice versa, I don’t really need to *know that* the butterfly stroke involves “an emphasis on the back trunk and lower limb muscle groups” in order to *know how* to do it. Bergson says:

“If we had never seen a man swim, we might say that swimming is an impossible thing, inasmuch as, to learn to swim, we must begin by holding ourselves up in the water and, consequently, already know how to swim. Reasoning, in fact, always nails us down to the solid ground. But if, quite simply, I throw myself into the water without fear, I may keep myself up well enough at first by merely struggling, and gradually adapt myself to the new environment: I shall thus have learnt to swim.” (ibid.: 203)

Going beyond intelligence cannot be done through intelligence, Bergson argues; only through action. “You must take things by storm; you must thrust intelligence outside itself” (ibid.: 204). Likewise for Deleuze, we need to shift our focus from knowledge to learning, to liberate the process from the product, or better to see the process as an end in itself, in order to articulate the embodied nature of ideas. Learning is a corporeal experiment in relation to other bodies, like a body of water. Learning to swim, he says “means composing the singular points of one’s own body ... with those of another ... which tears us apart but

also propels us into a hitherto unknown and unheard-of world of problems. To what are we dedicated," he asks "if not to those problems which demand the very transformation of our body" (Deleuze 1994b: 241)? Learning, Deleuze says, is not the result of pre-meditation but an "involuntary adventure" (ibid.: 165); it "always takes place in and through the unconscious" (ibid.: 205); and again, "we never know in advance how someone will learn ... what encounters make them a philosopher" (ibid.: 205). But this is not to position the learner as entirely passive; we can choose to embark on an apprenticeship, to set out on the treasure hunt. Indeed, we might suggest that performance is one way to stage the "involuntary adventure" that is the process of embodied learning; a site in which bodies unlearn old habits and learn new ones, including unlearning the old Cartesian thinking habits which doubtless die hard.

2.2 A body is the sum of its affects

Secondly, whereas "Descartes claims that we can know the nature of the body (*res naturans*) as that which thinking being (*res cogitans*) is not" (Cutler/MacKenzie 2011: 61), Deleuze and Guattari ventriloquize Spinoza:

"We know nothing about a body until we know what it can do, in other words, what its affects are, how they can or cannot enter into compositions with other affects, with the affects of another body, either to destroy that body or to be destroyed by it, either to exchange actions and passions with it or to join with it in composing a more powerful body." (ibid.: 257)

That is, Deleuze and Guattari define a body "dynamically" in terms of "the sum total of intensive affects it is capable of at a given power or degree of potential", as well as by its speeds or in terms of its relations of movement and rest (Deleuze/Guattari 1988: 206). The body is not merely a vehicle for the passage of immaterial thought nor the creaturely aspect of a more vital process of creation going on elsewhere. Rather, it is a perpetually self-differing, self-creating assemblage of processes affecting and being affected by the other bodies it encounters. And given that, for Deleuze, thought just is creation; we can also say that this affective body is doing its own kind of thinking alongside the traditional notion of thinking as something that only rational human minds do.

2.3 *The body is a body without organs*

Thirdly, Deleuze and Guattari conceive bodies in terms of the processes of organization and disorganization, and famously, in terms of what they call “the body without organs” – an image first created by Antonin Artaud. In his 1947 radio play *To have done with the judgment of god*, Artaud suggests that man thinks as he is made. As Catherine Dale describes, Artaud “throws both mind and body into consternation accusing man of thinking along the organized lines of the organism, that is, of thinking in the same way as he is constructed and vice versa” (Dale 2002: 87). Likewise, Deleuze and Guattari argue that bodies are, at the most fundamental ontological level, processes of disorganization, chaotic matter which is only secondarily subjected to processes of organization, and particularly to those processes that order matter into the form of “organisms”. “You will be organized, you will be an organism, you will articulate your body – otherwise you’re just depraved” (ibid.: 159).

Another way that Deleuze thematises this organizational operation is as a process of judgment – an oppressive, top-down force that serves to stultify creativity “at the level of the body” (Deleuze 1998: 130). In turn, Deleuze and Guattari argue that “The way to escape judgement is to make yourself a body without organs, to find your body without organs” (ibid.: 131) – understood as a process that involves learning how to *think*, as a body, differently; to think differently with and through the body by reorganizing oneself other than according to organic prescription.

In “La Parole Soufflée” (1965) Derrida argues that Artaud’s concept of the body without organs constitutes an appeal to simple, or metaphysical presence without difference. For Artaud, Derrida says, it is the division of the body into organs which introduces difference into the body and “opens the lack through which the body becomes absent from itself” (Derrida in Bell 2006: 157). In turn, given their appropriation of the concept of the body without organs, one might wonder whether Deleuze and Guattari’s account might be equally deconstructed. But as Jeffrey Bell has also emphasised, the enemy of the body without organs is not the organs or organisation *per se*, as what divides and differentiates an otherwise supposedly unified body, but the *organism* as the “*organic* organization of the organs” (ibid.: 158 – emphasis added). The organism inserts itself into the BwO in order to prescribe to bodies a distinct and restricted function, molar identity, or specific, fixed strata. For Deleuze and Guattari,

"[t]he BwO is not undifferentiated, but has its own inner differentiation, its composed and positioned "true organs", and it is in this manner, then, that Deleuze and Guattari can read Artaud's call for a BwO as not being a call for a One in opposition to the multiple" (ibid.: 159)

nor, indeed, for presence as opposed to difference. In this sense, the concept of the BwO plays a central role in Deleuze's effort to re-think the process of creation (whether as thought, art or nature) without the need to posit a transcendent, organizing Law, or what Artaud called "the judgment of God," as that which controls the creative process from a position outside of it. Conjoining Artaud with Spinoza, the BwO constitutes a refusal of any distinction between worldly products and a transcendent producer, between organizing mind and organized matter, in favor of a univocal notion of being as a processuality "immanent in whatever manifests it" (Deleuze 1990: 16). To make yourself a body without organs is both to find and to construct that immanent processuality as it is manifested in the processes of thinking, living, philosophizing, performing.

2.4 *A body forces us to think*

Fourthly and finally, Deleuze conceives the body as defined by the power to think the unthought:

"Give me a body then: this is the formula of philosophical reversal. The body is no longer the obstacle that separates thought from itself, that which it has to overcome to reach thinking. It is on the contrary that which it plunges into or must plunge into in order to reach the unthought, that is life. *Not that the body thinks*, but, obstinate and stubborn, it forces us to think, and forces us to think what is concealed from thought, life. Life will no longer be made to appear before the categories of thought; thought will be thrown into the categories of life. The categories of life are precisely the attitudes of the body, its postures. 'We do not even know what a body can do': in its sleep, in its drunkenness, in its efforts and resistances." (Deleuze 2005: 182)

For Deleuze, thought does not begin with the categories of language but with "something in the world" that presents itself to sensation: difference. Thought is not the product of language but of what Deleuze calls a "fundamental encounter" (Deleuze 1994: 139). Here, he makes a clear distinction between what he calls "objects of recognition" and those of *encounter*. Objects of recognition,

Deleuze argues, “do not disturb thought” insofar as they provide thought with “an image of itself”; they reaffirm for thought, in other words, what it already thinks it knows. For Deleuze, instances of recognition do not involve genuine thought. We only “truly think” when we have difficulty in recognizing something (ibid.: 138). Such things produce encounters as the forcing of thought, or as Deleuze puts it:

“Something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but of a fundamental *encounter*. What is encountered may be Socrates, a temple or a demon. It may be grasped in a range of affective tones: wonder, love, hatred, suffering. In whichever tone, its primary characteristic is that *it can only be sensed*. In this sense it is opposed to recognition.” (ibid.: 139 – first emphasis original, second emphasis added)

The object of encounter, then, presents itself to affect or sensation alone, rather than to conscious thought or recognition. Indeed, the encounter “defies consciousness, recognition and representation” (Bogue 1989: 78). Conceived in terms of its power to be affected, Deleuze also argues that the body can think in ways from which consciousness would do well to learn. Difference in itself is that which “can only be sensed”, since consciousness works with identities.

3. Problems with Deleuze's bodies

So, we have looked at four concepts of bodies created by Deleuze. But is it misleading to frame his thought in this way; namely, as thoroughly but not simplistically materialist and as immanent rather than dualist or transcendent in its approach to the mind-body problem? Well, according to Peter Hallward – in his 2006 book *Out of the World* – it is; and Deleuze's philosophy, on the contrary, is best summarised as a call for a dissolution of the material self in order to become the adequate vessel for the passage of a dematerialised thought. Hallward's opening contention is that Deleuze “assumes that the most creative medium of our being is a form of abstract, immediate or dematerialised thought” (ibid.: 2). Dematerialised, Hallward says, because Deleuze invokes a separation between thinking and the world. Genuine thinking as creation can only be “out of this world”, since any connection to reality constitutes a distortion of its pure form.

"To claim that purely creative thought becomes abstract or immaterial is not to say that such thought is then simply empty or 'non-extended', so much as *liberated from any constituent relation to anything external to itself* ... A thinking that proceeds independently of any reference to or mediation through a world or reality external to itself will prove to be our most adequate means of expressing an absolutely creative being or force." (Hallward 2006: 2 – original emphasis)

For Hallward, Deleuze creates a hierarchy between the virtual and actual, where the former is conceived as the source of creativity and difference, and the latter is often conceived – almost Platonically – as an inadequate manifestation of this greater vitality elsewhere. More problematically still, Hallward argues that Deleuze orients thought away from the world in a manner that reduces it to an apolitical practice.

"More than a hundred and fifty years after Marx urged us to change rather than contemplate the world, Deleuze, like so many of his philosophical contemporaries, effectively recommends instead that we settle for the alternative choice." (Hallward 2006: 7)

But from a Deleuzian perspective, Hallward's critique seals off politics purely into the realm of human bodies as well as restricting thought, after Badiou, to a rational process of deduction and calculation. In contrast, while Deleuze and Guattari *do* suggest that we disorganize our bodies and do invoke the idea of reducing oneself to "an abstract line" or a "trait" as a prerequisite for locating "one's zone of indiscernibility with other traits", this is not a process of dematerialization or disembodiment. Becoming a body without organs, for instance, should be understood as a form of *participation* – as adding to yourself, rather than subtracting from yourself, or as the subtraction of that which prevents us from taking part in the life of the world. Whereas Hallward arguably still thinks in terms of a dialectic between being (presence) and the void (absence), human politics or no politics – Deleuze allows us to think in terms of a body-politic involving the extension of both human and inhuman bodies' powers of acting.

4. Ill-thought / The thought of illness

So to conclude, let us return to the issue of illness with which we began. Like those who inspired him – Spinoza, Nietzsche and Artaud – Deleuze experienced a poor state of health during much of his working life: beginning in 1968

with the first major episode of the pulmonary illness that would dog the philosopher's body until his fatal defenestration in 1995. But what was the relationship, for Deleuze, between philosophy and illness, between thought and the body in poor health? In 1988 Deleuze took part in the eight hours of interviews with Claire Parnet that constitute the film project called the "Abécédaire of Gilles Deleuze", including a discussion of the subject of illness under the letter "M for Maladie". Filmed in the apartment that would later serve as the setting for his suicide, a clearly frail, sixty-four year old Deleuze proposes that illness is not a mere object of thought. Rather, "a fragile state of health" might have a secondary benefit of endowing us with a greater capacity to attune to the differential forces of life. He continues, clarifying: "illness is not an enemy, not something that gives the feeling of death, but rather, something that gives a feeling of life", but not in the sense that "I still want to live, and so once I'm cured, I'll start living" but rather in the sense that "illness sharpens a kind of vision of life or a sense of life". "It's not that one is tuned in to *one's own* life," Deleuze says "but for him, it did seem like he was tuned into *life*" – per se, to a life or impersonal Life. But why might this be? One answer comes from the link Deleuze goes on to establish between thought and excessive affect. Drawing from the examples of D. H. Lawrence and Spinoza, whom Deleuze describes as having seen "something so enormous, so overwhelming that it was too much for them", Deleuze then suggests that a degree of fragility might be what forces genuinely creative thought upon us. He argues: "One cannot think if one isn't already in a domain that exceeds one's strength to some extent, that makes one fragile". That is, whilst there are clearly degrees of fragility and ill health that have a disabling effect, there are others that can enable. Or as Deleuze implies in *Nietzsche and Philosophy* – summarized here by Paul Patton: "The same physiological state may weaken *some* powers but also open up new possibilities of feeling or bring about new capacities for acting and being acted upon" (Patton 2000: 63); varying from case to case, illness can operate as both an active and a reactive force to different degrees. As reactive force, illness "narrows my possibilities and condemns me to a diminished milieu to which I can do no more than adapt myself. But, in another way," Deleuze suggests "it reveals to me a new capacity" (ibid.: 61); as active force, illnesses can also "bring us new feelings and teach us new ways of being affected". Here and in *Spinoza: Practical Philosophy*, Deleuze reveals the complexity of affective experimentation and the difficulty of the task of coming to know what our bodies can do. It is not simply that another body is good or bad for me; the so-called "same" body "can agree with us in one respect and disagree with us in another" and/or what I once found disagreeable about a particular

body can later come to agree with me as I age, as I become ill (Deleuze 1988: 33). The discussion of illness' positive effects also allows Deleuze to emphasise the distinction between power as physical force and power as *puissance* or capacity; the physically weak are not necessarily weak, on the contrary they may live more at the limits of their power to affect and be affected than the physically strong. On the one hand then, we can conclude that it depends on the one who is ill, on how we react "having experienced too strong an excitation", as Deleuze puts it. The man of *ressentiment* reacts to illness by wishing "for those in good health to become sick"; or, if bad conscience takes over, my illness becomes my fault (ibid.: 123). But on the other hand, we can also conclude that any given illness is never the same; that illness is itself a body that is defined differently in each singular context. To affirm some philosophical benefits of illness in this way may well be deemed as romanticism, or indeed asceticism by some. But as Deleuze reports, it was another sickly philosopher, Nietzsche, who exhorted us to "make of sickness an exploration of health" and to contemplate not one but many *healths* with respect to bodies. "Is this not the Great Health ...? Is this not what permits Nietzsche to experience a superior health at the very moment when he is sick?" (Deleuze 1990: 141). As Leen DeBolle puts it, for Nietzsche and Deleuze "sickness and health are not contradictions that exclude each other ... sickness is a[n embodied] point of view, an exploration of health and vice versa" (ibid.). In their perpetual transformation – even in becoming-breathless, in a lung-oxygen-tank conjunction – bodies provide us with new ways of thinking and tune us in to the other human and inhuman bodies thinking alongside us.

Bibliography

- Aristophanes: *The Clouds*, New York: Digireads.com Publishing 2006.
- Bell, Jeffrey A.: *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto: University of Toronto Press 2006.
- Bergson, Henri: *Creative Evolution*, translated by Arthur Mitchell. New York: Modern Library, 1944.
- Bogue, Ronald: *Deleuze and Guattari*, London/New York: Routledge 1989.
- Cutler, Anna/MacKenzie, Iain: "Bodies of learning", in: Laura Guillaume/Joe Hughes (Hg.): *Deleuze and the Body*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2011.

- Dale, Catherine: "Cruel. Antonin Artaud and Gilles Deleuze", in: Brian Massumi: *A Shock to Thought. Expression after Deleuze and Guattari*, London/New York: Routledge 2002, p. 85-101.
- Deleuze, Gilles/Guattari Félix: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Translation and Foreword by Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press 1987.
- Deleuze, Gilles: *Cinema II*, London/New York: Continuum 2005.
- Deleuze, Gilles: *Dialogues*, New York: Columbia University Press 1977.
- Deleuze, Gilles: *Difference and Repetition*, London/New York: Continuum 1994b.
- Deleuze, Gilles: *Essays Critical and Clinical*, London/New York: Verso Books 1998.
- Deleuze, Gilles: *Negotiations*, New York: Columbia University Press 1995.
- Deleuze, Gilles: *Spinoza. Practical Philosophy*, San Francisco: City Light Books 1988.
- Deleuze, Gilles: *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press 1990.
- Deleuze, Gilles/Guattari Félix: *What is Philosophy?*, New York: Columbia University Press 1994a.
- Dosse, François: *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting Lives*, translated by Deborah Glassman, New York: Columbia University Press 2010.
- Hallward, Peter: *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London/New York: Verso Books 2006.
- Patton, Paul: *Deleuze and the Political*, London/New York: Routledge 2000.
- Sontag, Susan: *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*, London: Penguin Books 1991.
- Wiles, David: *A Short History of Western Performance Space*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Tropisches Subjekt

MARCUS STEINWEG

1. Von Kräften entflammt, die ihn übersteigen und begrenzen, ist der *Mensch* genannte Körper entzündetes Subjekt.
2. Die Entzündung ist weder zufällig noch vermeidbar, noch sporadisch.
3. Sie indiziert seine Kontamination durch alles, was er nicht ist.
4. Er bewegt sich auf einer Linie, die ihn mit seinem Außen ebenso verbindet wie trennt.
5. Gilles Deleuze hat die „Begegnung mit dem Außen“ in einem Text zu Walt Whitman als „Seelenwanderung unter freiem Himmel“ beschrieben.¹
6. Sie ist geteilte Erfahrung unfertiger Subjekte, die sich aus freien Stücken für Momente zusammentun, um den Weg entlang der Linie zu teilen, bis jeder neue Wege geht.
7. Mit Anderen woanders hingehen, um schließlich woanders hinzugehen als sie, ist, was man Leben nennen kann.
8. Leben, das aus sich herausgeht, um sein Selbst in der Begegnung zu konstituieren, nicht als Substanz und unveränderliches Ego, sondern als Kreuzungspunkt mit der *Außen* genannten Kontingenzenz.

1 Gilles Deleuze: Kritik und Klinik, S. 83.

9. Leben als Kontingenzerfahrung und Bejahung dessen, was man weder kontrolliert noch kennt.
10. Leben als Weg oder Werden, statt als narzisstische Selbstbestätigung.
11. Das Außen ist längst *im* Subjekt.
12. Als Alien gehört es zu ihm ohne ihm anzugehören.
13. Man könnte von einer gespenstischen Mitwohnerschaft sprechen oder von phantomatischer Gegenwart.
14. Jedenfalls bewohnt es das Subjekt mit obstinater Präsenz.
15. Es bedrängt es von Anfang an.
16. Natürlich handelt es sich um eine Überforderung, aber es ist eine, die man natürlich nennen kann.
17. Sie strapaziert den Subjektkörper und treibt ihn über sich hinaus.
18. Das ist der einzige Sinn des Subjekts: nicht identisch mit sich zu sein, inkommensurabel mit sich selbst.
19. Daher sein Fieber, daher seine Nervosität und Unruhe.
20. Daher sein Mangel an Gleichgewicht.
21. Daher sein Außersichsein und seine hysterische Disposition.
22. Das einzige Subjekt, das wir uns vorstellen können, ist dieser Exilant seiner selbst.
23. Ein Außen-Subjekt, wie Jean-Luc Nancy mit Maurice Blanchot sagen würde.
24. Eine aus sich vertriebene Intimität.

25. Jacques Lacan hätte es extim genannt: in seinem Innen vom Außen dominiert.
26. Von einem Außen, das sein Innen markiert.
27. Es gehört zu seiner Natur über keine – unberührte – Natur zu verfügen.
28. Die Kontamination ist primordial (Dies ist das Grundpostulat von Jacques Derridas Dekonstruktion).
29. Immer schon ist es mit Fremdem in Kontakt, da die Fremdberührung zu seiner Normalität gehört.
30. Es ist dieser Kontakt, der es als Subjekt konstituiert.
31. Aufgabe des Denkens wäre, das Subjekt in seinem Fieber zu belassen.
32. Es zu denken als fiebrige Entität.
33. „Das Denken“, schreibt Nancy und denkt dabei an Hegel, „soll das Selbst aus sich selbst herausholen, es soll es seinem einfachen Ansichsein entreißen: Es ist selbst ein solches Entreißen, es ist das Wort, in dem das Denken aus sich herausgeht und sich exponiert.“²
34. Die Selbstexposition des Denkens beschreibt seine Öffnung auf sein Außen, das heißt auf die Domäne eines Unzuhauses, die das Fantasma des Selbstbesitzes eines in seiner Identität ruhenden Ich unterbricht.
35. Zum Subjekt gehört dieser originäre Hyperbolismus und Exzess.
36. Es ist instabil von Anfang an.

2 Jean-Luc Nancy: Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen, S. 199.

37. Offenbar denkt Nancy an diese Instabilität, wenn er schreibt, dass es darum gehe, „die bloße Vernunft auf die Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.“³

38. Unbegrenzt sind nicht die Möglichkeiten der Vernunft und ihrer Akte.

39. Im Gegenteil, die Vernunft wird durchs Unbegrenzte begrenzt.

40. In diesem Sinn markiert das Unbegrenzte eine Verschließung.

41. Es reicht als Verschließung – man kann sie mit Heideggers *lethe* = Verborgenheit konnotieren – in den innersten Bezirk des Subjekts.

42. Sie konstituiert diesen Bezirk, indem sie ihn delimitiert und begrenzt.

43. Vom Unbegrenzten begrenzt, ist das Vernunftsubjekt längst jenseits seiner Kompetenz.

44. Daher sein Fieber, daher die Unruhe.

45. Daher der Schmerz, der seine Identität glühen lässt.

46. Er markiert den Riss, der es durchzieht, um seine Selbstidentität zu kompromittieren.

47. Der Riss öffnet den Raum seiner problematischen Selbstbegegnung oder gespenstischen Identität.

48. Wie eine Grenze unterteilt er ein Territorium.

49. Er durchschneidet das Subjekt und seinen Körper.

50. Er lässt es explodieren.

3 Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion des Christentums, S. 7.

51. So fällt es auseinander, weil es doch nichts als sein Auseinanderfallen ist oder die Bewegung permanenter Selbstdekonstruktion.
52. Man kann sie einen Exzess nennen, eine Turbulenz und Inkonsistenzerfahrung.
53. Man könnte auch von seiner Zerrissenheit sprechen oder von primordialer Distraction.
54. Es ist klar, dass Theodor W. Adornos Begriff des Nicht-Identischen, Lacans gespaltenes Subjekt, Derridas *différance*, Deleuzes Chaos, etc. auf diesen Riss zeigen, über die massiven Unterschiede ihrer philosophischen Entwürfe hinaus.
55. Er ist ein weiterer Name der Inexistenz Gottes.
56. Nietzsches Denken dieser Inexistenz eröffnet den Unruheraum des Denkens.
57. Es selbst ist ruhelos und fiebrig.
58. Es konstituiert „ein Werk, das deshalb unablässig außer sich gerät vor Zorn oder Begeisterung und unsicher schwankt zwischen Übertreibung und Schmerz“⁴
59. Daher hat Deleuze Recht zu sagen, dass Nietzsche ein Denker sei, der die Ideen „dramatisiert“ (er setzt das Wort in Anführungszeichen), schließlich geht es auf allen „Spannungsebenen“ um einen toten Gott.⁵
60. Gottes Tod hinterlässt eine kaum zu füllende Lücke, was nicht heißt, dass das Subjekt nicht bereit wäre alles dafür zu tun, Gott durch ein anderes Gut zu substituieren.
61. Vielleicht ist nichts anderes Religion: Gottersatz, statt seine Affirmation.

4 Jean-Luc Nancy: a. a. O., S. 133.

5 Zit. nach Gilles Deleuze: Nietzsche. Ein Lesebuch, S. 40.

62. Nichts scheint heute schwieriger als nicht-religiös zu sein, insbesondere für die sich als atheistisch markierende Position.

63. Heutige Atheismen folgen einer Substitutionslogik, in der es darum geht einen Ersatz zu finden für die einst Gott genannte Autorität.

64. Solange etwas – Erfolg im symbolischen Gefüge, Geld, Macht, aber auch spirituelle Fetische, Esoterismen, Moralismen, etc. – an seine Stelle tritt, solange ist seine Inexistenz auszuhalten, solange also, bis man zu denken beginnt.

65. In *Nietzsche und die Philosophie* schreibt Deleuze: „Die Orte des Denkens sind die tropischen Zonen, vom tropischen Menschen heimgesucht. Nicht die gemässigten Zonen und nicht der maßvolle, methodische oder moralische Mensch.“⁶

66. Das tropische Fieber lässt den Menschen an seine Grenzen grenzen.

67. Es konfrontiert ihn mit der ontologischen Inkonsistenz seiner Realität.

68. Der Mensch begreift, dass es keinen transzendenten Sinn gibt, keine absolute Bedeutung.

69. Er erkennt sich als in der Wüste seiner ontologischen Verlassenheit taumelndes Subjekt.

70. Er ist tropischer Vagabund.

71. Kältewellen durchlaufen seinen Körper.

72. Inkommensurable Impulse durchzucken ihn.

73. Im Fieber begegnet ihm die Wahrheit seines Denkens wie seines Körpers.

6 Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 12.

74. Sie ist die Wahrheit eines inkonsistenten Agenten, dessen Aktivitäten aus passiven Affekten resultieren.
75. Von ihr bedrängt, stößt das Subjekt an die Mauer seiner Ohnmacht.
76. Es erkennt sich von Kräften bevölkert, die sein Sein dominieren.
77. Es ist der Schauplatz dieser Erfahrung.
78. Es verliert und dekonzentriert sich in ihr.
79. Es ballt sich zusammen, indem es, wie eine geschlossene Faust, seine Leere umfasst.
80. Aber diese Umklammerung des Nichts ist nicht nichts.
81. Sie markiert den Akt einer ohnmächtigen Selbstaffektion.
82. Das Selbst, das sich affiziert, ist Agent seiner Leere.
83. Es identifiziert sich, wie Heidegger sagte, als „Platzhalter des Nichts“.⁷
84. Am Punkt seiner höchsten Dichte – im Moment strenger Selbstkonzentration – erfasst es sich als Subjekt ohne Subjektivität.
85. Was auch heißt, dass es Subjekt ohne Gott ist, ohne Natur und ohne Wesen, ohne ausformuliertes Telos und Programm.
86. Weder ist es souveräner Begriffsoperator noch selbstgewisses Cogito, weder Alleskönner noch Alleswisser.
87. Es ist Schauplatz der fiebrigen Selbstvermittlung mit dem Nichts, das Lacan das Reale nennt und das bei Nietzsche Chaos oder Wüste heißt.

7 Martin Heidegger: Was ist Metaphysik?, S. 38.

88. Alles liegt daran, seinen Taumel zu begrenzen ohne ihn zu leugnen, indem man ihn zu einer Defizienz erklärt.
89. Oft taumelt das Subjekt auf die präziseste Weise.
90. Man könnte dies Philosophie nennen: diesen präzisen Schwindel, der es sich der Kontingenz öffnen lässt, der Indefinität und Inkonsistenz seiner Realität.
91. Es gibt einen Akrobatismus des Denkens, der es sich auf seine Inkompetenzen zubewegen lässt und einer unvermeidbaren Erfahrung des Scheiterns anvertraut.
92. Im Scheitern begegnet das Subjekt sich selbst.
93. Es ist nicht so, dass jede Selbstbegegnung illusorisch bleibt.
94. Im Gegenteil: Man kann Subjekt nennen, was sich im Modus der Verfehlung streift.
95. Es ist Subjekt elementarer Heteroaffektion.
96. Seine Selbsterfahrung ist Fremderfahrung.
97. Erst in der Selbstüberschreitung rührt das Subjekt an sich.
98. Die Selbstanrührung ist nicht Narzissmus.
99. Während der Narzisst auf Selbstbestätigung zielt, verliert sich das Subjekt ohne Subjektivität in der Wüste dieses Ohne.
100. Es überschreitet sich auf ein Jenseits seiner selbst, statt sich an eine Idealprojektion zu klammern, wie es das narzisstische Subjekt tut.
101. Es gibt keine Selbstbestätigung im Exzess.
102. Es gibt nur Selbstantastung, die Selbstverfehlung impliziert.

103. „Der Mensch“, schreibt Nancy, „beginnt (stets wieder) damit, den Menschen unendlich zu übersteigen (nichts anderes bedeutet die Rede vom ‚Tod Gottes‘, wie immer man sie auch deutet).“⁸

104. Das heißt: Zum Menschen gehört der Verlust des Menschen.

105. Das ist sein fiebriges Schicksal.

106. Er kommt nicht bei sich an und er kommt nicht in sich zur Ruhe.

107. Er ist sich nicht durchsichtig.

108. Er war es noch nie.

109. „Dass Gott tot ist“, schreibt Badiou, „will heißen: er ist nicht mehr dieses Lebende, das man trifft, wenn die Existenz durch ihre eigene Transparenz hindurchgeht.“⁹

110. Man trifft nicht auf Gott, indem man auf sich trifft, man trifft nicht einmal auf sich.

111. Deshalb kann – mit Nancy – der Fieber genannte Exzess als Berührung des Unberührbaren beschrieben werden: „L’excès est un access – à l’inaccessible / Der Exzess ist ein Zugang – zum Unzugänglichen.“¹⁰

112. Wie Maurice Blanchots *Pas au-delà* ist er ein (Nicht-)Schritt ins Jenseits (des Beschreitbaren).¹¹ Es handelt sich um ein Jenseits, das diesseits ist.¹²

113. Es ist kein absolutes Jenseits, weshalb es berührbar ist, während es unberührbar bleibt.

8 Jean-Luc Nancy: Der Eindringling. Das fremde Herz, S. 49.

9 Alain Badiou: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, S. 10f.

10 Jean-Luc Nancy: *Ivresse*, S. 40.

11 Vgl. Maurice Blanchot: *Le pas au-delà*.

12 Vgl. Jean-Luc Nancy: *Die Anbetung*, S. 45, und Marcus Steinweg: *Philosophie der Überstürzung*, S. 76ff.

114. Es ist der Name dieser logischen Kontradiktion.

115. In ihr verbinden sich An- und Abwesenheit, Konsistenz und Inkonsistenz, Sein und Nichts, Körper und Unkörperlichkeit.

116. Es gibt einen Widerstreit zwischen Denken und Körper, eine Dialektik und Komplizenschaft.

117. Weder kann das Denken ohne Körper existieren, noch kann der Körper ein Denken verhindern, das ihn überfliegt.

118. Denken und Körper berühren einander; sie rühren an ihre jeweilige Inkonsistenz.

119. Der Körper erweist sich als Grenze des Denkens, er ist auch sein Träger und seine Substanz.

120. Der sich selbst denkende Körper denkt immer schon gegen sich: Er ist ein Cogito, das im Nicht-Cogitalen agiert.

121. „Das Unkörperliche muß unterbrochen sein, wenn es an den Körper rührt, und der Körper muß unterbrochen oder offen sein, wenn er an das Unkörperliche rührt oder von ihm berührt wird“ schreibt Nancy.¹³

122. Es handelt sich um eine Dialektik sich unterbrechender Unterbrechungen, die ins Herz der Sexualität weisen, da doch der Sex seine Subjekte einer regelrechten Metaphysik des Körpers unterwirft, der Selbstentfremdung im Anderen, dessen Körper die Präsenz einer unverfügbaren Tatsache annimmt; seine Lust, sein Begehren, alles an ihm, was sich meiner Lust und meinem Begehren assimiliert oder widersetzt.

123. Der Körper erweist sich als ebenso resistent wie flüchtig, instabil und widerständig.

13 Zit. Nach Jean-Luc Nancy: *Corpus*, S. 109.

124. Er ist aus sich herausgetretene Entität. Dichte, luzide Masse, ein zu allerlei Experimenten bereites Cogito, von der Notwendigkeit beherrscht, Subjekt ohne Ich zu sein, ichloses Körpersubjekt, das seine Ohnmacht in den Dienst ihrer Überschreitung stellt. Körperding, das seine Affekte und Sensationen feiert und bezeugt. Muskeltierchen, mit Blut gefüllter Schlauch.

125. Es gibt eine Moral des Körpers, ein Wissen davon, was ihm entspricht und was nicht.

126. Aber diese Moral erkämpft sich ihren Amoralismus, indem sie das Negative als Quell ihrer Positivität anerkennt.

127. In der Lust, im Schmerz und in der Liebe überreizt sich der Körper auf sein Außen.

128. Er wird seine eigene Transzendenz.

Bibliographie

- Badiou, Alain: Gott ist tot. Kurze Abhandlung über eine Ontologie des Übergangs, Wien: Turia+Kant 2002.
- Blanchot, Maurice: *Le pas au-delà*, Paris: Gallimard 1973.
- Deleuze, Gilles: Kritik und Klinik, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2000.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche. Ein Lesebuch, Berlin: Merve Verlag 1979.
- Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2002.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1986 (13. Aufl.).
- Nancy, Jean-Luc: *Corpus*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2003.
- Nancy, Jean-Luc: Dekonstruktion des Christentums, Zürich/Berlin: Diaphanes 2011.
- Nancy, Jean-Luc, *Der Eindringling. Das fremde Herz*, Berlin: Merve Verlag 2000.
- Nancy, Jean-Luc: *Die Anbetung*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2012.
- Nancy, Jean-Luc: Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen, Zürich/Berlin: Diaphanes 2011.
- Nancy, Jean-Luc, Ivresse, Paris: Payot & Rivages 2013.
- Steinweg, Marcus: Philosophie der Überstürzung, Berlin: Merve Verlag 2013.

Zum Raum wird hier der Leib

Mythos und Wahrheit vom vergessenen Körper des Philosophen

VIOLETTA L. WAIBEL

Philosophieren, das sich mitteilt, ist Sprechen. Und wenn es das geschriebene Wort ist, so ist es dennoch ein Sprechen, denn Untersuchungen zeigen, dass ein Lesen, bei dem die Zunge fixiert wird, also bewegungslos ist, ein erheblich erschwertes Verstehen nach sich zieht. Es gibt keine gesprochene Sprache ohne den Körper, ohne die Körperaktion. Schreiben ist die Niederlegung des gesprochenen Wortes. Anlässlich der Einladung, an Philosophy on Stage #3 mitzuwirken, habe ich mich aufgemacht, das Sprechen und die Körperaktionen einiger bekannter Philosophen zu untersuchen. Was verraten die Stile des Denkens, so die hier aufgeworfene Frage, über die Körper der Philosophen, über den Körper, den der Philosoph implizit denkt und explizit mitdenkt?

Das Forum Philosophicum als Marktplatz der *Wissenschaftslehre* zur Verbesserung der Menschen

„Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! daß ers ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn’ ich sonst nicht. In den entlegensten Gebieten des Geistes des menschlichen Wissens die Prinzipien dieses Wissens, und mit ihnen die des Rechts aufzusuchen und zu bestimmen, und mit gleicher Kraft des Geistes die entlegensten künsten Folgerungen aus diesen Prinzipien zu denken, und trotz der Gewalt der Finsternis sie zu schreiben und vorzutragen, mit einem Feuer und einer Bestimmtheit, deren Vereinigung mir Armen one diß Beispiel vielleicht ein unauflösliches Problem geschehen hätte, – diß, lieber Neufer! ist doch gewis viel, und ist gewis nicht zu viel gesagt von diesem Manne. Ich hör’ ihn alle Tage. Sprech’ ihn zuweilen.“

Dies schrieb Hölderlin an seinen Studienfreund Christian Neuffer, im November 1794.¹ Dieses Zeugnis bestärkend, weiß Hegel an Schelling, vermutlich im Januar 1795, zu berichten:

„Hölderlin schreibt mir zuweilen aus Jena, [...]; er hört Ficht'n und spricht mit Begeisterung von ihm als einem Titanen, der für die Menschheit kämpfe und dessen Wirkungskreis gewis nicht innerhalb der Wände des Auditoriums bleiben werde.“²

Selten ist das Werk eines Philosophen so sehr Rede, so sehr gesprochenes Wort, wie dies für die *Wissenschaftslehre* Johann Gottlieb Fichtes der Fall ist. Ein Leben lang hat er die *Wissenschaftslehre* vorgetragen. Wenige Werke hat er zum Druck gegeben, die meisten Fassungen der *Wissenschaftslehre* sind Aufzeichnungen, die im Kontext der Vorlesungstätigkeit entstanden sind, sei es das Vorlesungsmanuscript selbst, sei es eine Kollegnachschrift durch die Hand eines Studierenden. Fichte machte es sich zum zentralen Anliegen, den einmal gehaltenen Vortrag nie bloß zu wiederholen. Der Vortrag musste neu durchdacht, wie eben erfunden vorgetragen werden. Wo sich Unverständnis seiner Zuhörer zeigte, suchte er klärend zu wirken, suchte nach neuen Ansätzen, sich verständlich zu machen. Es ist daher leicht nachvollziehbar, dass Max Wundt bemerkt, Fichte habe sich in Wahrheit immer nur an Zuhörer, nie aber an Leser gewandt.³

Zum Prediger sah sich Fichte früh berufen, lange, bevor er im April 1794 seine erste Professur in Jena antrat. Als Kämpfer für die Rechte der Menschheit verstand sich Fichte auch dann noch, als er 1806 beabsichtigte, als Feldprediger die Soldaten zu begleiten, die für die Sache Napoleons stritten.⁴ Sein Ansinnen

1 Hölderlin an Christian Neuffer im November 1794, in: Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke und Briefe (im Folgenden MA), hier: MA II, S. 552-554, S. 553.

2 Hegel an Schelling, vermutlich im Januar 1795, MA III, S. 584.

3 Vgl. Max Wundt: Fichte-Forschungen, S. 375.

4 Vgl. den Abschnitt „Fichte als Redner“ von Tobia Bezzola in seiner Schrift „Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik“, in: Rhetorik-Forschungen 5, S. 103-106, 104. Vgl. ferner Fichtes kurze Schriften „Anwendung der Beredsamkeit für den gegenwärtigen Krieg“ und das Fragment „Reden an die deutschen Krieger zu Anfang des Feldzuges 1806“, die den „Reden an die deutsche Nation“ als Anhang beigegeben wurden. In: Johann Gottlieb Fichte: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, (im folgenden GA mit Band- und Seitenzahl. – Soweit möglich werden Seitenangaben aus Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46 (SW mit Band- und Seitenzahl), hinzugesetzt.) Hier: GA II 10, S. 71-74 und S. 79-85; SW VII, S. 506-508 und S.509-516.

wurde abgelehnt, schöne Worte sollten den errungenen Sieg schmücken, für den Streit im Feld schien sein Wirken nicht geeignet zu sein.

Fichte unternimmt wohl als erster in der Geschichte der Philosophie eine, wenn auch recht spröde sich gebende Deduktion des Körpers, sowie eines niederen und höheren Organs als Bedingung der Möglichkeit rechtlichen Zusammenlebens im Kontext der Anwendung des Rechtsbegriffes in seiner Grundlage des Naturrechts von 1796. Fichte ist nämlich nicht nur der erste in der Geschichte der Philosophie, der eine explizite Theorie der Intersubjektivität ausgearbeitet hat, er hat auch eine Theorie vom menschlichen Leib zur Ausführung gebracht, die vor ihm wohl nur Spinoza angedacht hat.⁵

Fichtes hoch intellektualistische Theorie des absoluten Ich und seiner Freiheit erkundet zunächst den Wirkungsradius des Ich, der eine wesentliche Bedingung der Realität des Selbstbewusstseins darstellt, als ichliche Setzung des Bewusstseins. Die Anerkennung anderer freier Subjekte ist ein wichtiges Moment der *Wissenschaftslehre*, schränkt aber zugleich die Freiheitssphäre des individuellen Ich ein. Hier nun, da es um die Sphäre der Unversehrtheit des Subjekts in der Gemeinschaft geht, wird der Leib als ein Ausgedehntes im Raum deduziert, der den „Umfang aller möglichen freien Handlungen der Person“⁶ festlegt. An die Deduktion des Leibes, die ich hier nicht näher nachzeichnen werde, schließt Fichte einen Überlegungsgang, also eine weitere Deduktion an, um das Verbindende von Leiblichkeit und geistiger Präsenz zu entfalten. In diesem Kontext kommt Fichte naturgemäß auf die sinnlichen Fähigkeiten des Menschen und besonders auf die des Hörens und des Sehens zu sprechen, denn die zuvor eingeführte Aufforderung an den Anderen, sich seiner Freiheit bewusst zu werden, sie zu realisieren und sich somit zu einem reifen Vernunftsubjekt fortzubilden, kann nur auf der Basis von Kommunikation gelingen, die ein Hören und Sehen voraussetzt.

5 Zu Spinozas Lehre vom wirklichen Körper des Menschen im Verhältnis zum Geist vgl. insbesondere den Lehrsatz 13 mit seinen zahlreichen Hilfssätzen, Axiomen und Postulaten im Zweiten erkenntnistheoretischen Teil von Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, II LS 13, S. 125-139.

6 Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 5, GA I 3, S. 363; SW III, S. 59.

Sehen und Hören: Zwei Organe, zwei Materien

Das Sprachspiel, zu dem Fichte seine Leser mit auf den Weg nimmt, besteht darin, dass in diskursiver Sukzession die Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbewusstsein synthetisch entfaltet werden. Da zuletzt der Leib deduziert wurde – Deduzieren ist für Fichte ein nicht-analytisches, also ein synthetisches Verfahren – muss nun gezeigt werden, wie Bewusstsein und Leiblichkeit in der Kommunikation interagieren. Fichte versteht das Hören, Verstehen und Sprechen als einen geistigen Akt, der, wie sich zeigen wird, unabdingbar auf Leiblichkeit angewiesen ist.

Wenn sich in einem kommunikativen Prozess ein Subjekt an ein Anderes wendet, wird das aufgeforderte Subjekt im Gang seiner Handlungen beschränkt und bestimmt von außen, wie Fichte sagt. Es liege eine doppelte Artikulation vor (Artikulationen sind Bestimmungen, also Bewegungen und Handlungen der Leiblichkeit), die einem doppelten Organ zugeschrieben wird:

„[...] das erstere, in welchem die Person die aufgehobne Bewegung hervorbringt, und das wir das *höhere Organ* nennen wollen, kann modificiret werden durch den Willen, ohne daß es dadurch das andere, welches wir das *niedere Organ* nennen wollen, werde. Höheres und niederes Organ sind insofern unterschieden. Aber ferner: soll durch die Modifikation des höhern Organs das niedere nicht zugleich mit modificiret werden, so muß die Person den Willen zurückhalten, dass es dadurch modificiret werden solle: also höheres und niederes sind durch den Willen auch zu vereinigen, sind Ein und eben dasselbe Organ.“⁷

Diese Stelle lässt erahnen und der weitere Kontext bestätigt, dass mit dem höheren Organ das kognitive Geschehen der Wahrnehmung, besonders des Hörens und des Sehens, ferner des denkenden Verarbeitens, des Wollens und des Reagierens, etwa durch Sprechen, bezeichnet ist. Das niedere Organ umfasst den Körper mit seinem Bewegungsapparat und seiner nervlichen Umsetzung der Handlungsintentionen. In dieser Hinsicht sind höheres und niederes Organ zu unterscheiden. Ihr Unterschied ermöglicht, wie sich sogleich zeigen wird, dass die von außen kommende Aufforderung oder Anrede nicht maschinenmäßig und instantan wie ein Befehl umgesetzt werden muss, sondern das Denken den Spielraum hat, die Aufforderung erst zu prüfen, bevor sie mit Zustimmung

7 Ebd.: § 6, GA I 3, S. 367; SW III, S. 64.

oder Ablehnung in Handlung umgesetzt wird. Die anfangs angesprochene „aufgehobene“ Bewegung betrifft nämlich das Innehalten der aufgeforderten Person in dem von ihr selbst intendierten Tun, um die Aufmerksamkeit auf die von außen kommende Aufforderung, ein Blick, eine Anrede, jedenfalls die Aufmerksamkeit eines Subjekts für ein anderes, zu lenken.

Die zitierte Stelle sieht aber auch vor, dass überdies und in anderer Hinsicht oberes und niederes Organ auch „Ein und ebendasselbe Organ“ sind, insofern sie interagieren und mentales Wollen und reales Handeln dann auch einen Zusammenhang darstellen, indem die Aufforderung zu eigen gemacht und in ein Tun umgesetzt wird.

Fichte bezeichnet nun näher, wie Gesehenes und Gehörtes nicht bloß mechanisch verarbeitet, sondern als Akt der Freiheit identifiziert und umgesetzt werden:

„Dieses in ihrem Organ hervorgebrachte bildet sie mit Freiheit durch das höhere Organ nach, doch so, daß sie auf das niedere nicht einflüsse, indem sonst allerdings zwar dieselbe Bestimmung des artikulirten Leibes da seyn würde, nur nicht als eine wahrgenommene, sondern als eine hervorgebrachte, nicht als durch eine fremde, sondern als durch die eigne Wirksamkeit des Subjekts entstanden.“ Und dann fügt er die höchst bemerkenswerte Überlegung hinzu: „Es kann nicht gesehen werden, wenn nicht zuörderst der Einwirkung stille gehalten, und dann die Form des Objekts innerlich nachgebildet, ihr Umriß thätig entworfen wird; es wird nicht gehört, wenn nicht innerlich die Töne nachgeahmt werden durch dasselbe Organ, durch welches im Sprechen dieselben Töne hervorgebracht werden. Gienge aber diese innere Kausalität fort bis auf das äussere Organ, so würde gesprochen, und nicht gehört.“⁸

Diese Detailliebe kann überraschen, doch bei näherem Zusehen wird offenkundig, dass die auffordernde Kontaktaufnahme zweier miteinander interagierender Subjekte von Fichte stets in Rücksicht auf das Wechselverhältnis von äußerer Fremd- und innerer Selbstbestimmung verstanden und dem entsprechend rekonstruiert wird. Das aufgeforderte Subjekt wird nezessiert, aber nicht nur, es steht ihm stets auch ein Raum zur freien Selbstbestimmung offen. Der Anstoß von außen wird innerlich sowohl nachgebildet, als auch für das Subjekt selbst hervorgebracht, um beurteilt werden zu können. Höchst bemerkenswert ist, dass er von einem Nachahmen spricht, das sowohl das sehende Erfassen

8 Ebd.: S. 368; SW III, S. 65.

als auch das hörende Aufnehmen der in Frage stehenden Sachverhalte betrifft. In heutiger Sprache wird diese innere Nachahmung des Hörens und Sehens als Empathie bezeichnet, die den neuesten Forschungen zufolge auch als Spiegelungsprozess verstanden wird, wie das Team um den Neurologen Vittorio Gallese⁹ entdeckt hat. Joachim Bauer¹⁰ und andere nahmen diese Entdeckung zum Anlass, die kooperativen Verhaltensweisen des Menschen genauer zu untersuchen und in wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Schriften dem Lesepublikum nahe zu bringen. Diese These Fichtes trifft sich zudem mit der Behauptung, dass Fixierung der Zunge das Verstehen von Gesprochenem erheblich stört.

Dass Fichte diese Spiegelungsprozesse in der intersubjektiven Kommunikation beobachtet und in seinen Deduktionsgang integriert hat, zeugt von einer sensiblen Beobachtung intersubjektiver Vorgänge. Fichte betont, dass es am Willen des Subjekts liegt, ob auf es eingewirkt wird oder nicht. Das bedeutet, dass es im Ermessen eines Subjekts liegt, wenigstens dann, wenn ein Subjekt einen ausgebildeten Gebrauch seiner Freiheit machen kann, ob es sich auf eine empathische Beziehung einlässt oder nicht. Und falls es sich darauf einlässt, so ist die Aufforderung, die an es ergeht, ein Angebot, über dessen Wert das Subjekt für sich entscheiden kann. Fichte betont: „Der Charakter der beschriebenen Einwirkung war der, daß es gänzlich von der Freiheit meines Willens abhieng, ob auf mich eingewirkt seyn sollte, indem ich der Einwirkung erst stille halten, und sie, als geschehen, setzen mußte; widrigenfalls auf mich gar nicht eingewirkt gewesen wäre [...]“¹¹

Fichte zeigt mit dieser Deduktion, die dem rechtlichen Zusammensein von Subjekten vorangestellt wird, wie wichtig für das Verständnis der *Wissenschaftslehre* der Prozess ist, der mit dem Hören und Sprechen, dem Sehen und Gesehenwerden einhergeht. Er stellt ihn als einen Vorgang dar, der sinnlich

9 In einem Interview im Zeit Magazin Leben, Nr. 21, 15. Mai 2008, S. 26-33, mit Stefan Klein erzählt Vittorio Gallese von seiner Entdeckung: „Stefan Kleins Wissenschaftsgespräche (3). Mitgefühl ist Eigennutz“. „Vittorio Gallese machte eine der bedeutendsten Entdeckungen der Hirnforschung: Er fand die Spiegelneuronen. Sie befähigen uns dazu, uns in andere Menschen einzufühlen.“

10 Vgl. Joachim Bauer: Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone; Ders.: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern; Ders.: Das Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren.

11 Johann Gottlieb Fichte: Naturrecht § 6, GA I 3, S. 369; SW III, S. 67.

körperliches Tun ebenso ist, wie geistiges Aufnehmen und Verarbeiten. Kommunikative Prozesse sind naturkausale körperliche Vorgänge, die stumm und blind bleiben würden, wäre da nicht die wollende Tätigkeit des Subjekts, die das Mitgeteilte, das erklingende und erklungene Wort sich zueignen würde und darin den Sinn des Gehörten in sinnvolle Rede übersetzte.

Fichtes wollte nicht das Mitschreiben der Studierenden während des Vortrags und erteilte den Rat, sich derart die Wissenschaftslehre zu erarbeiten, dass derjenige Teil des Gehörten zuerst repetiert und eingepägt werde, der am besten verstanden wurde. Von da solle der Rest der Rede rekonstruiert und möglichst der ganze Zusammenhang hergestellt werden.¹²

Man darf wohl sagen, dass Fichte wie wenige seine Philosophie gelebt hat. Er wird als Mann von gedrungener, kraftvoller Statur beschrieben,¹³ ausgestattet mit einer auffälligen rhetorischen Gabe, deren er sich durchaus bewusst war. Sein machtvolleres Wort wird vielfach gelobt und gepriesen. Dass seine Überredungskunst zuweilen auch mit Sorge kommentiert wird, kann nicht überraschen. Fichte galt als ein wortgewaltiger Redner, der genau auf seine Hörer achtete, sie mitnahm in die luftigen Höhen seiner Abstraktionen, der sie mitriss im feurigen Eifer seiner Überzeugungen. Politisch moralisch wollte er wirken, ein Redner wie er zieht mit jeder Geste in den Bann, von seinen blitzenden Augen wird berichtet, wenn er sich in Feuer redete.¹⁴ Das geistige Auge sieht ihn auf dem Forum, dem Marktplatz sprechen, gestikulieren, die Aufmerksamkeit der Menschen mit funkelnden Augen an sich binden. Ganz sicher darf man daher sagen, dass er das antike Forum, den Marktplatz in den Hörsaal hinein geholt hat, den Hörsaal zum Marktplatz der Beredungs- und Überredungskunst verwandelt hat.

12 Vgl. etwa den Bericht von Heinrich Friedrich Theodor Kohlrausch: J.G.Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, S. 219-224, S. 222.

13 Wilhelm G. Jacobs: Johann Gottlieb Fichte – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, S. 124.

14 Für weitere biographische Literatur zu Fichte vgl. Adelheid Ehrlich 1977, Fichte als Redner, München; Kuno Fischer 1892, Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kantischen Kritik der reinen Vernunft. Johann Gottlieb Fichtes Leben und Lehre. Spinozas Leben und Charakter, Heidelberg; Wilhelm G. Jacobs 2012, Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie, Berlin 2012; August Messer 1926, Fichtes Leben und Philosophieren, Leipzig; Hans Schulz 1923, Fichte in vertraulichen Briefen seiner Zeitgenossen, Leipzig; Oskar Schwär 1937, Leben des Deutschen Johann Gottlieb Fichte, Berlin. Vgl. ferner Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhardt Lauth und Walter Schieche (Hg.) 1978 ff: J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. 6 Bände, Stuttgart/Bad Cannstatt.

Das Katheder – die Lehrkanzel

Kant kompensiert die schwächliche Körperstatur durch maximale Disziplin

Die Welt zu verändern, der Aufklärung das Wort zu reden, dazu ist vor Fichte schon Kant angetreten, der elegante Magister, von eher zarter Körperstatur, stets gut gekleidet, mit einem Zierdegen ausgestattet. 1770 wird er zum Professor für Logik und Metaphysik ernannt, nachdem er 1764 eine Professur für Poesie und Beredsamkeit in seiner Heimatstadt Königsberg und 1769 eine Professur für Logik und Metaphysik an der Universität Erlangen ausgeschlagen hatte.¹⁵ Die Professur in Erlangen lehnte Kant mit dem Hinweis auf die „Anhänglichkeit an eine Vaterstadt“, den „ziemlich ausgebreitete[n] Kreis von Bekannten und Freunden, am meisten aber meine schwächliche Leibesbeschaffenheit“ ab.¹⁶ Noch einmal erhielt er einen Ruf an eine andere Universität, als ihm 1778 die Nachfolge von Christian Wolff in Halle angeboten wurde, ein höchst ehrenvolles und sehr lukratives Angebot, überdies mit der Aussicht auf den Titel eines Hofrates. Auch diesem Angebot widersteht Kant, mit dem erneuten Hinweis darauf, dass ihm nur ein „kleine[r] Antheil von Lebenskraft [...] zugemessen“ sei.¹⁷

Kant, so darf man sagen, war ein großer Geist, der dazu verurteilt war, in einem schwachen Körper zu wohnen. Das wusste er sehr genau. Er entwickelte eine große Sorgsamkeit für den Erhalt seiner relativ zu nennenden Gesundheit und für den Körper, was ihm erlaubte, 80 Jahre alt werden. Über seinen Körperzustand schreibt Kant in einer seltenen autobiographischen Notiz von 1764:

„Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche *in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte*.“ Bemerkenswert ist, wie Kant nun fortfährt: „Aber die Überlegung, daß die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloß mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, daß ich mich an sie gar nicht kehrte, und während

15 Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S. 190/191.

16 Siehe ebd.: Kühn, S.196 mit Endnote 77 und Immanuel Kant an Simon Gabriel Suckow am 15. Dezember 1769, in: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preussischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften [im Folgenden: AA], Bd. 1ff, Berlin: Georg Reimer [jetzt: de Gruyter] 1900ff.

17 Siehe Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S. 252 mit Endnote 102 und Kant an Markus Herz, Anfang April 1778, AA 10, S. 231.

dessen, daß ich mich in der Brust bekommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte.“¹⁸

Kant wusste sehr genau um die Gefahr, sich in Hypochondrie zu verlieren, gegen die er sein eigenes Rezept entwickelte. Dazu zählte ein sorgfältig eingetilter und eingehaltener Tagesrhythmus, der sich auf die Dinge des Tagesgeschäfts konzentriert. Klare Lebensmaximen dienten auch dazu, sich in Ängstlichkeit nicht ganz zu verlieren, ganz so, wie Kant in der autobiographischen Notiz schreibt, dass die Angst um die Brustenge vergehe, sobald eine Ursache gefunden ist, die das Faktum erklärt. Und da es in dem Fall keine Abhilfe zu geben schien, so blieb zwar das Gefühl, das den Körperzustand der Enge anzeigte, dem aber war die Angst genommen, die Brustenge konnte mit Gelassenheit hingenommen werden. Wenn im Hinblick auf Kant von Körpervergessenheit gesprochen werden kann, so geschah das offenkundig in einer ganz bewussten Setzung. Der Körper zeigt sich an, macht zuweilen Angst, soweit aber die Bedrohung nicht nachhaltig zu sein schien, galt es, die Körpersymptome so gut als möglich zu ignorieren und dem geregelten Lebensrhythmus, dem Tagesgeschäft der Geistesarbeit nachzugehen. Der Körper hatte dem Geist zu dienen. Eine darüber hinausgehende Körperkultur kennt Kant offenkundig nicht.

Freilich ist der akademische Lehrer, der Redner auf der Lehrkanzel als Redner auf seinen Körper angewiesen. Vielfach wird berichtet, dass Kant ein beliebter akademischer Lehrer war, dem die Studierenden zahlreich zuströmten. Er betonte, dass er nicht Philosophie lehre, sondern Philosophieren, das heißt, er wollte nicht Wissensstoff philosophischen Gehalts vermitteln, sondern zum selbstständigen Denken anleiten.¹⁹ Mit der Professur, die Kant 1770 erwarb, reduzierte er seine vormalige Lehrtätigkeit von 22 Wochenstunden, die ihm sein Einkommen sicherte, auf immerhin noch 16 Semesterwochenstunden.²⁰ Von 1772/1773 an hielt Kant regelmäßig Vorlesungen über Anthropologie, die bei den Studierenden besonders beliebt waren. Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erschien 1798, sehr spät also, als Buch. Gefürchteter waren Kants Vorlesungen über Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik. Die meist mit eher leiser Stimme gesprochenen, gründlich vorbereiteten Vorlesungen Kants

18 Siehe Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S. 181 mit Endnote 20 und Kant, Der Streit der Fakultäten, AA 7, S. 104.

19 Vgl. Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S. 193/194.

20 Vgl. Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S. 240/241.

waren im „freie[n] Diskurs, mit Witz und Laune gewürzt.“²¹ Seinem trockenen Humor entglitt nie eine Schlüpfigkeit, wie einer seiner Schüler berichtet.

Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beschäftigt sich, wie der Titel es ankündigt, mit dem ganzen Menschen, wobei die Konzentration auf die Bedingungen der Maximierung der geistigen Potenz auch hier den Ton angibt. Der § 87 der *Anthropologie* behandelt die Frage nach dem höchsten physischen Gut, dessen Antwort den Kenner Kants kaum überraschen wird:

„§ 87. Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande *Ruhe nach der Arbeit*. – Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zustande ist *Faulheit*. – Doch ist eine etwas lange Weigerung, wiederum an seine *Geschäfte* zu gehen, und das süße *far niente* zur Kräftensammlung darum noch nicht Faulheit: weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich *beschäftigt* sein kann, und auch der Wechsel der Arbeiten ihrer spezifischen Beschaffenheit nach zugleich so vielfältige Erholung ist; dahingegen an eine schwere unvollendet gelassene Arbeit wieder zu gehen ziemliche Entschlossenheit erfordert.“²²

Beim Spiel mag Kant an seine Liebe zum Billardspiel gedacht haben. Schließlich streift er auch die Frage nach den stärksten Trieben des Lebens:

„Die stärksten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unsichtbar das menschliche Geschlecht durch eine höhere, das physische Weltbeste allgemein besorgende Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne daß menschliche Vernunft dazu hinwirken darf, sind *Liebe zum Leben*, *Liebe zum Geschlecht* und Liebe der durch Vermischung des Letzteren erzeugten Jungen und so im Ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung *fortschreitend* erhalten wird, unerachtet diese absichtlich an ihrer eigenen *Zerstörung* (durch Kriege) arbeitet; welche doch die immer an Kultur wachsenden vernünftigen Geschöpfe selbst mitten in Kriegen nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig sein wird, im Prospekt unzweideutig vorzustellen.“²³

21 Ludwig Ernst Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants (zuerst Königsberg 1804), S. 1-102, S. 76; sowie Manfred Kühn: Kant. Eine Biographie, S.130.

22 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 200; AA 7, S. 276.

23 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 200; AA 7, S. 276/277.

Kant, der elegante, zerbrechliche Magister, der geschätzt gefürchtete, scharf denkende Systematiker der Philosophie, der Professor für Logik und Metaphysik, der seine Lehren mit leiser und bestimmter Stimme in den Raum erschallen lässt, durchsetzt mit vornehm trockenem Witz, steht vor dem geistigen Auge erhoben auf dem Katheder, der Lehrkanzel, die seinem gewichtigen Wort, seiner natürlichen Autorität, zusätzliche Erhabenheit, Erhabenheit verleiht.²⁴

Eine Philosophie des Körpers, die den Denkraum des Privaten hin zum Öffentlichen übersteigt, ist bei Kant nur in Spuren zu finden. Den Körper zu vergessen, wenigstens für Stunden, bis Durst, Hunger oder Schmerz sich unausweichlich ins Bewusstsein drängen, war Kants gezielte Setzung. Die *Anthropologie* veröffentlicht er mit immerhin 74 Jahren. Gesund war der Herr Magister nie, aber im eigentlichen Sinne auch nie krank. Sein Körper diente knapp 80 Jahre hindurch einem bedeutenden Geist, einem bedeutenden Lebenswerk.

Die Lehre des Weltgeistes und Hegels mühsamer Vortrag

Hegels Satzbau überbietet die Komplexität derjenigen Kants. So mühevoll es ist, die geschriebenen Sätze dem Verständnis zu öffnen, so mühselig muss es gewesen sein, seinen Vorlesungen, seinem schleppenden Sprechfluss zu folgen. Auch er ist ein Redner, der den erhöhten Ort braucht, um seinem Wort Gehör zu verschaffen, das dann freilich mit vielfältigem Echo erhört wurde und zurücktönte. So außerordentlich die Wirkung war, die Hegel mit seinen Vorlesungen erzielte, so zahlreich er Hörer aller Fakultäten anzulocken vermochte, so bekannt ist die Nachricht über seinen gehemmten, mündlichen Vortragstil.

24 Für weitere biographische Literatur zu Kant vgl. Steffen Dietzsch 2003, Immanuel Kant. Eine Biographie. Leipzig; Manfred Geier 2004, Kants Welt. Eine Biographie. Hamburg; Arsenij Gulyga 2004, Immanuel Kant. Aus dem Russischen und mit einem Nachwort von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt am Main; Gerd Irrlitz 2002: Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart; Winfried Lenders 1970, Zur Untersuchung von Aussage- und Argumentationsformen in der Sprache Kants. In: Untersuchungen zur Sprache Kants, hg. von Gerold Ungeheuer, Hamburg, S. 76-101; Wolfgang Ritzel 1985, Immanuel Kant. Eine Biographie, Berlin; Karl Vorländer 1921, Immanuel Kants Leben, Leipzig; Ehrgott A. C. Wasianski 2006, Zuhause bei Kant. Ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgang mit ihm, Berlin; Norbert Weis 1993, Königsberg. Immanuel Kant und seine Stadt, Braunschweig; Arnulf Zitelmann 2009, Nur dass ich ein Mensch sei. Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant, Weinheim.

Heinrich Gustav Hotho berichtet in den *Vorstudien für Leben und Kunst* von 1835, also wenige Jahre nach dem Tod von Hegel:

„Abgespannt, grämlich saß er mit niedergebücktem Kopf in sich zusammengefallen da, und blätterte und suchte immer fortsprechend in den langen Folioheften vorwärts und rückwärts, unten und oben; das stete Räuspern und Husten störte allen Fluß der Rede, jeder Satz stand vereinzelt da, und kam mit Anstrengung zerstückt und durcheinander geworfen heraus; jedes Wort, jede Sylbe lös'te sich nur widerwillig los, um von der metallleeren Stimme dann in Schwäbisch breitem Dialekt, als sey jedes das Wichtigste, einen wundersam gründlichen Nachdruck zu erhalten. [...]

Ganz nur in die Sache versenkt, schien er dieselbe nur aus ihr, ihrer selbst willen und kaum aus eigenem Geist der Hörer wegen zu entwickeln, und doch entsprang sie aus ihm allein, und eine fast väterliche Sorge um Klarheit milderte den starren Ernst, der vor der Aufnahme so mühseliger Gedanken hätte zurückschrecken können. Stockend schon begann er, strebte weiter, fing noch einmal an, hielt wieder ein, sprach und sann, das treffende Wort schien für immer zu fehlen, und nun erst schlug es am sichersten ein, es schien gewöhnlich, und war doch unnachahmlich passend, ungebräuchlich und dennoch das einzig rechte. [...]

Zu welchen Abgründen ward das Denken hinabgeführt, zu welch unendlichen Gegensätzen auseinandergerissen, immer wieder dünkte alles bereits Gewonnene verloren, und jede Anstrengung umsonst. [...] Aber in diesen Tiefen des anscheinend Unentzifferbaren gerade wühlte und webte jener gewaltige Geist in großartig selbstgewisser Behaglichkeit und Ruhe. Dann erst erhob sich die Stimme, das Auge blitzte scharf über die Versammelten hin und leuchtete in stillauflooderndem Feuer seines überzeugungstiefen Glanzes, während er mit nie mangelnden Worten durch alle Höhen und Tiefen der Seele griff. Was er in diesen Augenblicken aussprach, war so klar und erschöpfend, von solch einfacher Wahrhaftigkeit, daß Jedem, der es zu fassen vermochte, zu Muthe ward, als hätt' er es selber gefunden und gedacht [...].“²⁵

Zahlreiche Dokumente bestätigen diesen Vortragsstil, der ein gewichtiger und nachvollziehbarer Grund eines kritischen Abwägens für oder wider Hegels Berufung nach Berlin (1818) war. Übereinstimmend ist auch das Urteil der Hörer,

25 Friedrich Nicolin: Von Stuttgart nach Berlin. Die Lebensstationen Hegels, S. 77/79 und Heinrich Gustav Hotho: *Vorstudien für Leben und Kunst*, S. 384-388. Vgl. ferner Günther Nicolin (Hg.): *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, wo mit dem Zeugnis 385 der vollständige Bericht Heinrich Gustav Hothos über Hegel zu finden ist, S. 245-256.

dass der Gedankenreichtum, hat man sich an den sonderbaren Vortragsstil gewöhnt, manchen glänzenden Vortrag vergessen lässt.²⁶

Das erste Kapitel von Hegels *Wissenschaft der Logik* mit ihrer Logik vom Sein von 1812 könnte in Hegels dialektaler Klanggestalt etwa folgendermaßen lauten, wobei man sich Hegels Wiederholungen und Dehnungen im Gang des Satzes noch hinzudenken muss:

A. Sey.

Sey, reines Sey, – ohne alle weitre Beschttimmung. In seiner ubeschttimten Umittelbarkeit ischt es nur sich selbscht gleich, und au net ugleich gega andres, hot koi Verschiedeheit innerhalb seiner, no nach Auß. Durch irgend a Beschttimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieda, oder wodurch's als unterschieda von em andra gsetzt wird, wird's net in seiner Reinheit feschtghalte. S'ischt die reine Ubestimmtheit und Leere. –S'ischt *nix* in ihm azumschaua, wenn von Aschaua hier gsprocha werda ka; oder s'ischt nur deß reine, leere Anschaua selbscht. S'ischt eba so wenig ebbas in ihm zum denga, oder s'ischt ebaso nur deß leere Denga. Des Sey, des ubestimmte Umittelbare ischt in der That *Nix*, und net mehr no weniger als *Nix*.

B. Nix.

Nix, s'reine Nix; s'ischt oifache Gleichheit mit sich selbscht, vollkommene Leerheit, Beschttimmungs- und Inhaltslosigkeit; Uunterschiedaheit in ihm selbscht. – Insofern Aschaua oder Denga hier erwähnt werde ka, so gilt es als en Unterschied, ob ebbas oder *nix* agschaut oder dacht wird. *Nix* Aschaua oder Denga hot also a Bedeutung; *Nix* ischt in unserm Aschaua oder Denga; oder vielmehr isch'es des leere Aschaua und Denga selbscht; und desselbe leere Aschaua oder Denga, als des reine Sey. – *Nix* ischt somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und domit überhaupt desselbe, was des reine Sey ischt.

C. Werda.

1. Einheit des Seys und Nix.

Des reine Sey und des reine Nix ischt desselbe. Was dia Wahrheit ischt, ischt weder des Seyn, no des Nix, sondern daß des Sey in Nix, und des Nix in Sey, – net übergeht, – sondern überganga isch. Aber eba so sehr isch dia Wahrheit net ihre Uunterschiedaheit, sondern daß se absolut unterschieda sind, aber eba-

²⁶ Vgl. Walter Jaeschke: Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule, S. 46.

so unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also die Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in den andern; *s'Werda*; *a'*Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar auflöst.

Und hier der Text im Original:

A. [*Seyn*.]

Seyn, reines Seyn, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich, und auch nicht ungleich gegen anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner, noch nach Aussen. Durch irgend eine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von einem andern gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. – Es ist *nichts* in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur die reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur die leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts*, und nicht mehr noch weniger als Nichts.

B. *Nichts*.

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder *nichts* angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; Nichts ist in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr [ist] es das leere Anschauen und Denken selbst; und dasselbe leere Anschauen oder Denken, als das reine Seyn. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit, und damit überhaupt dasselbe, was das reine *Seyn* ist.

C. *Werden*.

[1.] *Einheit des Seyns und Nichts*.

Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, – nicht übergeht, – sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie absolut unterschieden sind, aber ebenso unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des

einen in dem andern; *das Werden*; eine Bewegung, worin beyde unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat.²⁷

Die in sich gekehrte, in sich versunkene Sprache des Philosophen Hegel, in einem preussischen Sprachumfeld der schnellen Worte, in Schwäbischer Klangart. So anstrengend es offenkundig war, Hegels Sprechart zu folgen, das Herz, den Geist der Studierenden vermochte die schleppende Rede dennoch zu bezaubern.²⁸ Der Professor stand erhöht auf dem Katheder, wo die im Körper gefangenen, in ihn fast zurücksinkenden Worte dennoch in den Raum getragen, von begierigen Hörern aufgefangen, und, mit Fichte zu sprechen, zugeeignet wurden.

27 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Wissenschaft der Logik. Das Sein“ (1812), in: ders.: Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner 1968ff. (GW); hier: Bd. 11. „Die objektive Logik“ (1812/1813), hg. v. Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1978, S. 43/44.

28 Für weitere biographische Literatur zu Hegel vgl. Horst Althaus 1992, Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie, München; Georg Biedermann 1981, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Köln; Edward Caird 1883, Hegel, London: <http://www.gwfhegel.org/Books/CAIRD.html>; Jacques D'Hondt 1973, Hegel in seiner Zeit, Berlin 1818-1831, Berlin; Martin Gessmann 1999, Hegel. Freiburg im Breisgau; Peter Heintel 1970, Hegel. Der letzte Philosoph, Göttingen; W. Ronland Henke 1989, Hegels Philosophieunterricht, Würzburg; Heinrich Gustav Hotho 1835, Vorstudien für Leben und Kunst, Princeton University: http://books.google.at/books?id=WcJBAAAAAYAAJ&pg=PA224&lpg=PA224&dq=studien+f%C3%BCr+leben+und+kunst+hotho&source=bl&ots=_boj_sBwqD&sig=ec3XGruDH4P5PQIJrM343PD95ac&hl=de&ei=_KSyTvPeE8yY0tjY8YEC&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC8Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false; Michael Inwood 1992, A Hegel Dictionary, Oxford; Karl Rosenkranz 1998, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler, Darmstadt; Franz Wiedmann 2010: Georg Wilhelm Friedrich Hegel – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, hrsg. von Uwe Naumann, Hamburg; Daniel Zimmermann 1972, Erinnerungen an Hegels Nürnberger Gymnasial-Lehrtätigkeit, in: Hegel-Jahrbuch, hg. v. Wilhelm R. Beyer, Meisenheim am Glan, S. 325-331.

Die Philosophie auf der Bühne des Lebens – Schopenhauers Willensmetaphysik

Schopenhauer ist mit Fichte, mit Kant und mit Hegel verstrickt. Bei Fichte studierte er 1812/13 zunächst mit großer Begierde, wendet sich dann aber entnervt ab. Kant ist ihm der Denker, an dem er sich am meisten abgearbeitet hat. Mit dem Professor Hegel konkurriert er als Privatdozent an der Universität Berlin vergeblich um die Hörer. Von Schopenhauers Vorlesungsstil lässt sich wenig sagen. 24 Semester lang dauerte sein Privatdozentendasein an der Universität Berlin, gelesen hat er nur in einem Semester, im Sommer 1820, wo er „über die gesamte Philosophie oder die Lehre vom Wesen der Welt und vom menschlichen Geist“ las und vorzeitig mit der Lesung aufhörte. In den folgenden Semestern kündigte er noch ein paar Mal Vorlesungen an, hielt sie aber nie wieder.²⁹

Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung ist bekanntlich weithin eine Leibmetaphysik.

1. „Unser Leib ist die ursprüngliche Darstellung unsres ganzen ursprünglichen Willens“. ³⁰
2. „Mein reines Wollen ist anschaulich dargestellt in meinem Leibe, dieser ist die sinnliche Kraft“. ³¹
3. „der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens“. ³²
4. „mein Leib und mein Wille sind *eines* – oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise, mir bewußt bin, meinen Willen – oder mein Leib ist die *Objektivität* meines Willens – oder, ab-

29 Kuno Fischer: Arthur Schopenhauer. Leben, Werke und Lehre, S. 99/100; vgl. ferner Wilhelm Gwinner: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, S. 293. – Für weitere biographische Literatur zu Schopenhauer vgl. Walter Abendroth 2007, Arthur Schopenhauer – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, hg. v. Uwe Naumann, Reinbeck bei Hamburg; Rüdiger Safranski 2001, Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie. Eine Biographie, Frankfurt am Main; Walter Schneider 1985, Schopenhauer. Eine Biographie, Hanau.

30 Johann Gottlieb Fichte: Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hier: GA IV 3, S. 454.

31 Ebd.: S. 456.

32 Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (im folgenden WWV mit Band und Seitenzahl), Hier Schopenhauer: WWV I, S. 158.

gesehn davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille“. ³³

Vertraut klingt der Ton Schopenhauers. Der Leib hat als Wille die Bühne der Welt erobert. So glaubt man. In Wahrheit sind nur die letzten beiden Sätze dem Zweiten Buch von Schopenhauers Erster Betrachtung der „Welt als Wille“ entnommen, die beiden ersten Sätze gehören, man staune, in Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo*, sie stehen in der Kollegnachschrift von Karl Christian Friedrich Krause von 1798/99.

Der Leib als Wille, Schopenhauer beruft sich bekanntlich auf Platon, wenn er Stufen der Objektivation des Willens in der Welt als Ideen begreift. Der Wille ist das Ding an sich, die Kraft der Natur, die der Leib ist. Zu den oberen Stufen der Objektivation des Willens zählt auch der Charakter des Menschen: „Auf den obern Stufen der Objektivität des Willens sehn wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d.h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesamte Korporisation mitbegrift.“ ³⁴

Schopenhauers Philosophie kritisiert scharf das abstrakte Satzgewirre seines Berliner Kollegen Hegel, gegen den er böse Tiraden führte, ³⁵ spricht abfällig von den „Windbeuteleien“ Fichtes ³⁶ und „sämtlichen Possen der Wissenschaftsleere“ ³⁷, kritisiert aber auch den trocken abstrakten Kategorienbau Kants; der Wille des Körpers ist ihm der eigentlichere Wille in der Philosophie. Zu vermuten ist, dass Schopenhauer, der unwillige Hörer Fichtes, insgeheim doch von Fichtes rhetorischer Gewalt und Körperpräsenz profitiert hat. Die verblüffend nach Schopenhauer klingenden Sätze aus Fichtes *Wissenschaftslehre nova methodo* hat Schopenhauer zwar nicht gehört, wohl auch nicht

33 Arthur Schopenhauer: WWV I, S. 161.

34 Arthur Schopenhauer: WWV I, S. 197.

35 „Hegel, ein platter, geistloser, ekelhaft-widerlicher, unwissender Scharlatan, der, mit beispieldloser Frechheit, Aberwitz und Unsinn zusammenschmierte, welche von seinen feilen Anhängern als unsterbliche Weisheit ausposaunt und von Dummköpfen richtig dafür genommen wurden ... hat den Verderb einer ganzen gelehrten Generation zur Folge.“ Zitiert nach: http://www.unimainz.de/FB/Philosophie_Paedagogik/agas/content/HA/hegelbio.html, Zugriff am 10. November 2012.

36 Arthur Schopenhauer: WWV I, S. 187.

37 Arthur Schopenhauer: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung, Sämtliche Werke III, S. 105.

gelesen, aber die verblüffende Ähnlichkeit in der Diktion verrät mehr geistige Nähe als Schopenhauer zugestehen mochte.

Schopenhauer wendet sich mit seinem philosophischen Ansatz ab von den philosophisch spekulativen Wort- und Gedankengebäuden Kants und seiner Nachfolger, um die Unmittelbarkeit des Gelebten, Gefühlten und Gedachten in das Zentrum seines Denkens zu stellen. Dass auch seine Theorie, die von der Unmittelbarkeit des Daseins und des Willens in der Welt handelt, hochabstrakt ist, ist eine andere Sache. Schopenhauer bereitet jedenfalls den Weg, den sein „Meisterschüler“ Richard Wagner fortführen wird. Sehen, Hören und Gestik galt es, zu ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit und zu ihrer inneren Einheit zurückzuführen. Die Bühne ist der Ort für das Sagen, das in den Raum hinausschallt, um als wahres Wort-Ton-Raum-Gebilde gehört, gesehen, gespürt zu werden.

Komplexe Satzbauten, Wortungetüme lassen sich lesen, konzentriert, im stillen Kämmerlein, im abgeschotteten Raum. Sie sind raumvergessen, körpervergessen, nicht gesprochene, nicht artikuliert Sprache. Wenn sie doch erklingen im Hörsaal, so ist der Sprecher zurückgenommen zu sich, bei sich, aber nicht beim Hörer. Wer spricht, zu seinen Hörern spricht, die Hörer anspricht, weiß um den Körper als *dem* Instrument der Sprache, das den Worten der Philosophen erst Präsenz verleiht, durch die sich das Wort in seiner gelebten Fülle mitteilen. Das weiß der Redner, der für den Marktplatz spricht, das weiß der, der über Bühnenpräsenz verfügt, bei sich ist und bei den Hörern.

Bibliographie

- Bauer, Joachim: Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, München: Heyne Verlag 2006.
- Bauer, Joachim: Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, München: Heyne Verlag 2006⁸.
- Bauer, Joachim: Das Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren, München Heyne Verlag 2006.
- Bezzola, Tobia: „Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik“, in: Rhetorik-Forschungen 5, hg. v. Joachim Dyck/ Walter Jens/Gert Ueding, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1993.

- Borowski, Ludwig Ernst: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants“, in: ders./Jachmann, Reinhold Bernhard/et al.: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Darmstadt: Ulan Press 2012.
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. v. Reinhard Lauth u. a., Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1964ff.
- Fichte, Johann Gottlieb: Sämmtliche Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 8 Bde., Berlin 1845/46.
- Fichte, Johann Gottlieb: „Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99“, in: Kollegnachschriften 1794-1799, hg. v. Erich Fuchs/Reinhard Lauth/Ives Radrizzani/Peter K. Schneider/Günter Zöller, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2000.
- Fischer, Kuno: Arthur Schopenhauer. Leben, Werke und Lehre, hg. u. eingeleitet von Maria u. Werner Woschnak, Wiesbaden: Matrix Verlag 2010.
- Fuchs, Erich (Hg.): J.G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth/Walter Schieche, Bd.3: 1801-1806, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1981.
- Gallese, Vittorio: „Stefan Kleins Wissenschaftsgespräche (3). Mitgefühl ist Eigennutz“, in: Zeit Magazin Leben, Nr. 21, 15. Mai 2008, S. 26-33.
- Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig: Brockhaus Verlag 1862.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Wissenschaft der Logik. Das Sein“ (1812), in: ders.: Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner 1968ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Die objektive Logik“ (1812/1813), hg. v. Friedrich Hogemann/Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner 1978.
- Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, hg. v. Michael Knaupp, 3 Bände, München Wien: Hanser 1992.
- Hotho, Heinrich Gustav: Vorstudien für Leben und Kunst, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1835.
- Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte – mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, hg. V. Beate Kusenberg/Klaus Schröter, Reinbek: Rowohlt 1984.
- Jaeschke, Walter: Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart/Weimar: Metzler 2010.

- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen [jetzt: Berlin-Brandenburgischen] Akademie der Wissenschaften, Bd. 1ff, Berlin: Georg Reimer [jetzt: de Gruyter] 1900ff.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhard Brandt, Hamburg: Meiner 2000.
- Kühn, Manfred: *Kant. Eine Biographie*, aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. München: C. H. Beck Verlag 2003.
- Nicolin, Friedhelm: *Von Stuttgart nach Berlin. Die Lebensstationen Hegels*. Marbach am Neckar: Dt. Schillergesellschaft 1991.
- Nicolin, Günther: *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg: Meiner Verlag 1970.
- Schopenhauer, Arthur: „Die Welt als Wille und Vorstellung“, 2 Bd., in: ders: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, textkritisch bearbeitet u. hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.
- Schopenhauer, Arthur: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung“, 3. Bd., in: ders: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, textkritisch bearbeitet u. hg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.
- Schopenhauer, Arthur: Online link unter: http://www.unimainz.de/FB/Philosophie_Paedagogik/agas/content/HA/hegel/bio.html, vom 10.11. 2012.
- Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, hg. u. mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Bartuschat, Lateinisch – Deutsch, Hamburg: Meiner 1999.
- Wundt, Max: *Fichte-Forschungen*, Stuttgart: Frommann 1929 (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1976).

PS:

Im Rhizom geht es um ein Verhältnis zur Sexualität, aber auch zu Tier und Pflanzen, zu natürlichen und künstlichen Gegenständen, das sich völlig vom Baumverhältnis unterscheidet: um „Werden“ aller Art.

Gilles Deleuze und Félix Guattari
Rhizom 1977, S. 35

Wissen wir, was ein Körper kann?

ARNO BÖHLER

1. Von der falschen Herrschaft des Geistes über den Körper

Wenn wir einen Blick in die Geschichte der Philosophie werfen, fällt auf, dass Philosophen immer wieder darüber nachgedacht haben, wie Körper geistig gezügelt, gesellschaftlich diszipliniert und willentlich auf bestimmte ideelle Ziele hin ausgerichtet werden können.

Für Spinoza gründet dieses Verhalten im klassischen Bild des Denkens, das davon ausgegangen ist, *dass Körper völlig inaktiv wären*, wenn sie vom Geist nicht bewegt würden. So fest waren sie davon überzeugt, „dass der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und dass er sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 229)

Durch das Vorurteil, dass die Ursachen von körperlichen Bewegungen allein in geistigen Entschlüssen eines „Subjekts“ begründet wären, haben sie sich nie ernsthaft gefragt, ob es nicht eine *Eigenaktivität der Körper* gibt, in der sie *von sich aus (materiell) aktiv* werden, ohne von einem Geist bewegt zu werden. Im Überspringen dieser Frage ortet Spinoza eine entscheidende Forschungslücke der Philosophie. Denn: „was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt; d. h. die Erfahrung hat bislang niemanden darüber belehrt, was der Körper bloß nach Gesetzen der Natur, insofern diese allein als körperlich angesehen wird, verrichten kann und was allein dadurch, dass er von dem Geist bestimmt wird.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 229)

Was der Geist, was der Wille, was Bewusstsein und Selbstbewusstsein zu leisten vermögen, das haben viele Philosophen untersucht. Aber zu fragen, *was ein Körper kann, insofern er bloß den Gesetzen seiner Physis folgt*, das hat noch niemand philosophisch zu bestimmen versucht. Und das, obwohl es eine Reihe von Phänomenen gibt, in denen uns die Erfahrung lehrt, das Körper sehr wohl

aktiv werden können, ohne dass ihre Aktivität von uns willentlich verursacht oder geistig kontrolliert würde.

Als Beispiel führt Spinoza gerne die Körper von Nachtwandlern an, die im Schlaf vieles tun, was sie sich im wachen Zustand nicht zutrauen würden (vgl. Spinoza 2007 [3p2s]: 229, 231). Auch die außerordentlichen Leistungen niederer Lebewesen, die in ihrem Dasein Erstaunliches zu Wege bringen, obwohl sie über keinen strategisch planenden Geist verfügen, weisen für ihn in die Richtung, dass Körper ohne mentale Kontrolle unerschwerlich handeln und vieles können, worüber der Geist nur staunen kann (vgl. Spinoza 2007 [3p2s]: 229). Vor allem ist es aber die komplexe Fabrikation des menschlichen Körpers [*corporis fabricam*], den die Natur im Zuge ihres ewigen Ausdrucksgeschehens zunächst einmal *schlafwandlerisch* konzipiert hat, der Spinoza wiederholt auf die Frage zurückkommen lässt: Wissen wir, was ein Körper kann? „Denn bislang kennt niemand den Bau des Körpers so genau, dass er alle seine Funktionen erklären könnte.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 229)

Diese und andere Phänomene deuten eindeutig daraufhin, dass es eine *dunkle, nachtaktive* Zone in der Natur geben muss, in der Körper von sich aus auf höchst intelligente Art und Weise auf ihre Umgebung reagieren, ohne dass diese Operationen mental gesteuert, geistig geplant oder gar willentlich verursacht worden wären.

2. Spinozas Lehre vom Parallelismus der beiden Attribute Denken und Ausdehnung

Wollen wir uns von dem falschen Bild des Denkens lösen, das den *Handlungscharakter von Körpern* übersieht, dann müssen wir mit Spinoza einsehen, „dass der Geist und der Körper ein und dasselbe Ding sind, das bald unter dem Attribut Denken, bald unter dem Attribut Ausdehnung begriffen wird.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 227) Denn erst dann, wenn Körper und Geist als unterschiedliche Attribute ein und derselben Substanz erfasst werden, wird die Vorherrschaft des Geistes über den Körper vermieden; ebenso wie die Vorherrschaft des Körpers über den Geist. Führt jede Steigerung des Tätigkeitsvermögens in einem der beiden Attribute gemäß der Lehre des Parallelismus doch auch zur Steigerung des Tätigkeitsvermögens im anderen Attribut: Wo immer der Vermögensgrad unserer Physis erhöht wird, wird auch unsere Denkkraft erhöht und umgekehrt. Die praktische Bedeutung dieser Lehre besteht offenkundig im

Außer-Kraft-Setzen des klassischen Bilds des Denkens, das die geistige Zügelung und Beherrschung unserer Begierden forderte. Denn:

„[...] wenn der Körper handelte, litt die Seele, sagte man, und die Seele handelte nicht, ohne dass der Körper seinerseits litt (Regel des umgekehrten Verhältnisses, vgl. Descartes, *Abhandlungen über die Leidenschaften*, Artikel 1 und 2). Der Ethik zufolge ist demgegenüber das, was in der Seele Tätigkeit (action) darstellt, notwendigerweise auch im Körper Tätigkeit; das, was im Körper Leidenschaft (passion) ist, stellt notwendigerweise auch in der Seele Leidenschaft dar.“ (Deleuze 1988: 28)

Besonders deutlich zeigt sich die Gültigkeit des Parallelismus von Geist und Materie für Spinoza am Phänomen des Schlafs. Lässt sich doch nicht bestreiten, dass der Geist unfähig zum Denken wird, sobald der Körper seine Tagesaktivität einstellt. „Denn wenn der Körper im Schlaf ruht, bleibt zugleich der Geist im Schlummer und hat, anders als im wachen Zustand, nicht die Fähigkeit zu planen und zu erfinden.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 231). Besonders im Tiefschlaf zeigt sich, dass im Zustand vollkommener körperlicher Ruhe auch die geistigen Aktivitäten des Körpers gänzlich zur Ruhe kommen; – was die Wahrheit des Lehrsatzes unumwunden belegt, dass jeder Reduktion einer Aktivität im Attribut Ausdehnung eine entsprechende Reduktion der Aktivität im Attribut Denken entspricht und umgekehrt (vgl. Spinoza 2007 [2p7]: 109; [3p2s]: 227-229; [3p11]: 243-247).

Aber lehrt uns das Phänomen Tiefschlaf nicht auch, dass die *Eigenaktivität unserer Körper* die Aktivität unseres Selbstbewusstseins Nacht für Nacht überdauert? Sind unsere Körper nicht auch dann noch nacht-aktiv tätig, wenn wir uns im Tiefschlaf befinden und uns nichts mehr vorstellen? Weder die Welt um uns herum noch uns selbst? (Vgl. Böhler/Granzer 2014) Denn wenn wir in der Tiefschlafphase sogar für das Träumen zu müde geworden sind (vgl. Nietzsche GM KSA 5: 381), bleibt *die große Vernunft unseres Leibes* weiterhin damit beschäftigt, uns am Sein zu erhalten, indem sie sich abseits von jeglicher mentalen Kontrolle um die vitale Aufrechterhaltung unserer lebenswichtigen Funktionen sorgt: um das Intakthalten unserer Atmung, unserer Verdauung, Blutzirkulation, um ein funktionierendes Herzkreislaufsystem und vieles mehr.

Sollte dieser Sachverhalt Philosophen nicht zu denken geben? – Dass sie ohne die Nachtaktivität der großen Vernunft unseres Leibes nicht eine einzige Nacht als denkende Subjekte überleben würden? Und wird dieser paradoxe Sachverhalt nicht noch erstaunlicher, wenn wir bedenken, dass der Tiefschlaf in der Regel ein Zustand elementarer Regeneration und Körperentspannung

darstellt? – Kein bloßer Mangel an Bewusstheit, sondern ein schlafwandlerisch sicheres Operieren unserer Körper, in dem sie in der Tat auf beeindruckende Art und Weise ihr Know-How demonstrieren, unsere Physis ganz ohne mentale Kontrolle selbstaktiv regenerieren zu können.⁹ Fast so, als ob sie die nächtliche Absenz unserer selbstbewussten mentalen Fähigkeiten geradezu herbeisehnen würden, um die Gunst dieser mitternächtlichen Geisterstunde für die physische Regeneration unseres leiblichen In-der-Welt-Seins zu nutzen.

Dass dieser paradoxe Zustand – physisch da, mental absent –, der uns vornehmlich gegen Mitternacht heimsucht, von vielen Mythen und Geisterlegenden umwoben ist, wundert nicht (vgl. Derrida 1995: 27). Markiert er offensichtlich doch jene *Unzeit des Denkens*, von der Nietzsche am Ende von *Also sprach Zarathustra* sagt, sie sei elementar *tiefer* als der Tag gedacht.

Aber wenn es auch evident ist, dass die nachtwandlerische Performance unserer Körper im Tiefschlaf *ohne ein Subjekt* auskommt, das sie *mental* steuert und *bewusst* kontrolliert, so antizipiert Spinoza doch, dass sich seine Gegner mit solchen Beispielen, die uns ein *Unbewusstes des Denkens* zu denken nötigen, noch nicht zufrieden geben werden. Ahnt er im Vorhinein doch schon ihre Einwände:

„Auch werden sie wohl sagen, allein den Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperlich angesehen wird, könnten nicht die Ursachen von Gebäuden, Gemälden und anderen Dingen dieser Art, die allein aus menschlicher Kunst entstehen, entnommen werden, und der menschliche Körper wäre doch nie imstande, eine Kirche zu erbauen, ohne dazu von dem Geist bestimmt und angeleitet zu werden.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 231)

Aber auch auf diesen Einwand antwortet Spinoza wieder mit dem uns inzwischen schon vertrauten Argument:

„Allein ich habe schon darauf hingewiesen, dass sie gar nicht wissen, was der Körper kann oder was sich aus der Betrachtung allein seiner Natur herleiten lässt, ja dass sie selbst erfahren, dass allein nach den Gesetzen der Natur vieles geschieht, von dem sie niemals geglaubt hätten, es könne ohne Anleitung des Geistes geschehen, z. B. was Nachtwandler im Schlaf tun, worüber sie sich dann im wachen Zustand wundern.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 231)

3. Das subjektlose Begehren des *conatus*: Spinozas ethischer Immoralismus

Gilles Deleuze hat in seinen beiden Monographien zu Spinoza besonders darauf Wert gelegt, dass Spinoza seine Lehre von der nachtwandlerischen Produktivität der Körper beinahe als Kriegserklärung verstanden wissen wollte.

„Wenn Spinoza sagt, wir wissen nicht einmal, was ein Körper kann, dann ist diese Formulierung fast ein Schlachtruf [...]“ (Deleuze 1993: 225);

„[...] wir sprechen vom Bewusstsein und seinen Beschlüssen, vom Willen und seinen Wirkungen, von tausend Mitteln, den Körper zu bewegen, den Körper und die Leidenschaften zu beherrschen – aber *wir wissen nicht einmal, was der Körper alles vermag.*“ (Deleuze 1988: 27)

Durch die Art und Weise, *wie* Spinoza diese Frage seinen Gegnern an den Kopf wirft und im Gesamtkontext seiner *Ethik* inszeniert, ist klar, dass ihn diese Frage selbst emotional bewegt. Sie freizulegen ist für ihn nicht nur Programm einer erst im Kommen begriffenen Philosophie passiver *Synthesis* (vgl. Böhler 2005; Deleuze 1997: 99-130; Heidegger 1991; Husserl 1966; Rölli 2003 sowie Damasio 2009: 243-253), sie ist offenkundig auch ein „persönliches“ Anliegen von ihm, das er selbst libidinös besetzt hat. – Gerade so, als ob es sich bei dieser Forschungsfrage insgeheim um das *Herzstück* seiner ganzen *Ethik* handeln würde, an der ihm selbst *wesentlich* gelegen ist; – gerade so, als ob sich das dominante Begehren seines eigenen *conatus* gerade hier ausdrücken und zur Sprache bringen möchte.

Auf jeden Fall deckt diese Frage für Spinoza eine entscheidende Blöße der traditionellen Philosophie auf. Eine Forschungslücke, die ihr subversives Potential erst dort in vollem Ausmaß enthüllt, wo die Lehre von der prä-subjektiven Handlungspotenz der Körper nicht nur als *naturphilosophische Theorie*, sondern als *ethisch relevantes Problem* aufgefasst wird. Denn erst mit diesem Schritt realisiert er jene *ethische Umwertung* aller bisherigen moralischen Werte, die Nietzsche im 19. Jhd. wiederholt, indem sie beide ihr Denken der Körper mit praktischen Handlungstheorien verknüpften: „Hier liegen die drei großen Ähnlichkeiten mit Nietzsche. Schon zu seinen Lebzeiten bezichtigte man Spinoza deswegen des *Materialismus*, der *Immoralität* und des *Atheismus*.“ (Deleuze 1988: 27)

Nicht unsere fehlende Einsicht in die adäquaten Ursachen *physischer* Prozesse, sondern die postulierte Unwissenheit gegenüber den adäquaten Ursachen unserer *moralischen* Handlungen ist es, die an Spinoza massenhaft empörte: „[...] ihr wisst nicht, wozu ihr im Guten wie im Schlechten fähig seid, ihr wisst nicht im Voraus, was ein Körper oder eine Seele in solcher Begegnung, jener Anordnung, jener Kombination vermag.“ (Deleuze 1988: 162)

Die physiologische Unwissenheitserklärung ist eine Provokation, die ethische aber ein Skandal. Reduziert sie Freiheitssubjekte, und damit auch Fragen der Sittlichkeit und Moral, doch auf dunkle Triebtätigkeiten, die unser bewusstes Denken insgeheim dirigieren.

„So glaubt das kleine Kind, es verlange frei nach der Milch, der zornige Junge, er wolle Rache, und der ängstliche Mensch, er wolle die Flucht. So glaubt der Trunkene, er rede aus freier Entscheidung des Geistes, was er nachher, wieder nüchtern, lieber verschwiegen haben wollte. So glauben der Faselhans, das Plappermaul, der Kindskopf und viele Leute dieses Schlages aus freier Entscheidung des Geistes zu reden, während sie doch bloß ihrem Rededrang, den sie nun einmal haben, nicht widerstehen können, so dass gerade die Erfahrung nicht weniger klar als die Vernunft lehrt, dass Menschen sich allein deshalb für frei halten, weil sie sich ihrer Handlungen bewusst sind, aber die Ursachen nicht kennen, von denen sie bestimmt werden. Außerdem, dass die Entscheidungen des Geistes nichts sind als die Triebe selbst, die entsprechend der verschiedenen Disposition des Körpers verschiedenartig sind.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 233; vgl. auch ebd.: 235-237)

Deutlicher kann man nicht ausdrücken, dass das moralische Freiheitsproblem eine Mär darstellt, die ein fiktives, intelligibles Subjekt konstruiert, das, wie Nietzsche womöglich sagen würde, nirgendwo anders als in die Welt „imaginer Ursachen“ (Nietzsche GD KSA 6: 92) gehört. Für beide fungiert die Fabel freiheitlicher Subjekte vielmehr als schädlicher Freiheitswahn, der uns in Wahrheit gerade davon abhält, die *wirklichen* Ursachen unseres Handelns adäquat *einzusehen* und damit *wirklich* frei zu werden. Menschen, die sich von ihm nicht befreit haben, werden von *wirklicher* Freiheit daher wohl auch in Zukunft weiterhin nur mit offenen Augen träumen können.

„Denn wenn sie sagen, menschliche Handlungen hingen von dem Willen ab, dann sind das Worte, für die sie keine Idee haben. Was nämlich der Wille ist und wie er den Körper bewegt, das wissen sie alle nicht [...]“ (Spinoza 2007 [2p35s]: 171).

Wieder stoßen wir auf dieselbe Denkfigur. Das, was den Körper bewegt, ist weder ein körperloser Geist noch ein intelligibler Freiheitswille, sondern ein *allen* Körpern immanentes Streben (vgl. Cook 2006: 155-156), das jeden von ihnen motiviert, sich in seinem Da-sein am Sein zu erhalten.

„Bezieht sich dieses Streben allein auf den Geist, wird es Wille [voluntas] genannt, bezieht es sich aber auf den Geist und zugleich auf den Körper, Trieb [appetitus]. Er, der Trieb, ist somit nichts anderes als genau die Essenz des Menschen, aus dessen Natur das, was der eigenen Erhaltung dient, notwendigerweise folgt, mithin ist der Mensch bestimmt, es zu tun.“ (Spinoza 2007 [3p9s]: 243)

Anstatt den Versuch zu machen, die Handlungen von Subjekten aus der *selbstimmanenten Seinsaktivität* ihres *conatus* heraus zu verstehen, der ein jedes Ding so *in sich selbst* sein lässt, dass es von sich aus danach strebt, sich am Sein zu erhalten, werden Handlungen von Subjekten *moralisch* als Äußerungen eines freien Willens missdeutet. Wodurch man sich immer tiefer in den Wahn „freiheitlicher Subjekte“ verstrickt (vgl. Matheron 2006: 297-307). Denn so, wie die Sonne ihre Strahlen automatisch in völligem Einklang mit den physikalischen Gesetzen ihrer Natur (physio-logisch korrekt) aussendet, ohne dass ihr ein Geist extra befehlen müsste, dies zu tun; gerade so bringt die schaffende Natur für Spinoza die erschaffene Natur (vgl. Spinoza 2007 [1p29-1p31]: 63-67) immer schon als geometrische Folge *eines ewigen, selbstimmanenten Ausdrucksgeschehens derselben* hervor. – Im Zuge eines Ereignisses also, kraft dessen die ewigen Attribute der schaffenden Natur (*natura naturans*) in der erschaffenen Natur (*natura naturata*) modal ausgedrückt werden und damit (zeiträumlich) zum Vorschein kommen.

So wenig sich die Sonne dazu entschließen muss, zu scheinen, um zu scheinen, so wenig geht dem ewigen Ausdrucksgeschehen der Natur im Spinozismus also ein geistiger Entschluss eines (göttlichen) Subjekts voraus, die Welt erschaffen zu *wollen*, damit sie aus seiner Entschlusskraft in der Tat überhaupt hervorgehe. Alles geschieht für Spinoza vielmehr aus einer *inneren* Notwendigkeit der *schaffenden* Natur selbst. Oder, wie er im Lehrsatz 29 des ersten Buchs seiner *Ethik* schreibt: „Demnach ist alles aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur überhaupt zu existieren, sondern auch in einer bestimmten Weise zu existieren und etwas zu bewirken; und es gibt nichts Zufälliges.“ (Spinoza 2007 [1p29d]: 63)

Wie es der All-Einen Substanz *nie* frei stand, *nicht* zu sein, da sie *nicht* aus etwas anderem allererst geworden ist, sondern sich seit jeher in sich selbst und

durch sich selbst konzipiert und erfasst (vgl. Spinoza 2007 [1d3]: 5), so steht es endlichen Modi *nicht mehr* frei, *nicht* zu sein, *sobald* sie angefangen haben zu sein. Denn sobald ein endlicher Modus inmitten der Welt existent geworden ist, existiert auch er notwendigerweise gerade so, wie er existiert: mit einer *bestimmten* Wirkfähigkeit, einer *konkreten* Potenz, einem *diskreten* Optimum an Kraft, das ihm kraft seiner Geburt mitgegeben wird und daher von nun an *per se* zukommt.

Aber nicht nur Spinoza, auch Nietzsche hat uns wiederholt auf die Gefahr aufmerksam gemacht, dass uns die Grammatik von Sätzen wie „Die Sonne scheint“ verführt *zu glauben*, es gäbe unabhängig vom Prädikat „scheinen“ ein davon losgelöstes Subjekt „Sonne“, dem es *freistünde*, zu scheinen oder nicht zu scheinen. Für beide Denker handelt es sich bei solchen Propositionen letztlich um ein moralisch motiviertes Missverständnis, das den Satzbau vieler Sprachen inzwischen entscheidend prägt, sodass er jene, die eine so geartete Sprache regelkonform gebrauchen, unweigerlich dazu verleitet, inadäquate Ideen von der Welt zu bilden. D. h. illusionäre Vorstellungen wie eben die, es gäbe *hinter* dem Scheinen der Sonne oder *hinter* dem Blitzen eines Blitzes noch einen *Täter* namens Sonne bzw. Blitz, der für das Scheinen oder Blitzen *verantwortlich* zeichnen würde.

„Ebenso nämlich wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heißt, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äußerungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloß hinzugedichtet, – das Thun ist alles.“ (Nietzsche GM KSA 5: 279. Vgl. auch Nietzsche GD KSA 6: 77, 91)

Daraus folgt, und damit kommen wir erst zum wunden Punkt einer solchen Doktrin subjektloser Tätigkeiten zurück,

„[...] dass Menschen, die sagen, diese oder jene Tätigkeit des Körpers rühre von einem Geist her, der die Herrschaft über den Körper habe, nicht wissen, was sie sagen, und nichts anderes tun, als mit hochtrabenden Worten einzugestehen, dass sie die wahre Ursache einer solchen Tätigkeit nicht kennen und an ihr auch nicht interessiert sind.“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 229)

Wagen wir im Folgenden also den Versuch, gerade hier, wo Philosophen traditionell nicht mehr zu zweifeln wagen, unser großes Fragezeichen zu setzen: Ob man nämlich nicht gerade hier, wie Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, umlernen und einsehen muss, dass unser Bewusstsein unseren Affekten und Instinkten gerade *nicht* entgegengesetzt ist, wie bisher meistens vermutet wurde, weil man den größten Teil des bewussten Denkens noch zu den Instinktätigkeiten rechnen muss, „sogar im Falle des philosophischen Denkens; [...]“ (Nietzsche JGB KSA 5: 17).

4. Asketisches Begehren

Zu lange, so könnte man mit Spinoza und Nietzsche sagen, haben Philosophen bislang verabsäumt zu fragen, was der *Appetit* strebender Körper von sich aus alles zu leisten vermag. Zu lange haben sie sich auf die Analyse geistig-mentaler Tätigkeiten fokussiert und dabei die große Vernunft des Leibes aus den Augen verloren, in der die Natur schlafwandlerisch operiert.

Dass Philosophen, bekanntlich waren sie bisher fast ausschließlich männlichen Geschlechts, die Frage nach den dunklen Zonen der Körper kaum gestellt haben, geschieht, zumindest für Nietzsche, nicht rein zufällig. Hat man ihnen nämlich erst einmal lange genug zwischen die Zeilen und auf die Finger geschaut (vgl. Nietzsche JGB KSA 5: 17), kommt man unweigerlich zu der Einsicht, dass dieses Versäumnis mit ihrer *asketischen Begehrensstruktur* zusammenhängt. Irgendetwas, das ihre Leiblichkeit durchherrscht, irgendein tiefeingefleischter Instinkt hat ihnen kategorisch befohlen, der Frage nach dem Eigensinn von Körpern auszuweichen, um an die Stelle *begehrlicher* Körper ein freies, von der Sinnlichkeit unberührtes intelligibles Subjekt zu setzen. Offenkundig scheint ihnen ein solches näher zu liegen als das empirische Subjekt, auf das sie in ihrer eigenen Leibes-Tiefe stoßen. – Zumindest insgeheim; denn hier *nicht* zum Bewusstsein zu kommen, gehört ganz entscheidend zur Struktur *ihres* Begehrens; – zu jener Strebensart also, die sie grosso modo dahin treibt, nach *übersinnlichen* Ideen und einer *intelligiblen* Freiheit zu suchen, um die Blöße ihres empirischen Charakters zu verdecken; lässt sich der von Nietzsche erstmals klar eingesehene historische Tatbestand doch kaum leugnen:

„Es besteht unbestreitbar, so lange es Philosophen auf Erden giebt und überall, wo es Philosophen gegeben hat (von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen) eine eigentliche Philosophen-Gereiztheit und

-Rancune gegen die Sinnlichkeit – Schopenhauer ist nur deren beredtester und, wenn man das Ohr dafür hat, auch hinreissendster und entzückendster Ausbruch –;“ (Nietzsche GM KSA 5: 350).

Nicht der Wille zur Wahrheit, sondern der Widerwille gegen die Sinnlichkeit ist für Nietzsche also der entscheidende Beweggrund, der klassische Philosophen nach *intelligiblen* Ursachen, *übersinnlichen* Ideen und einer *interesselosen Anschauung* des Lebens Ausschau halten ließ. Sie taten dies nicht aus *selbstlosen* Beweggründen, sondern „aus dem allerstärksten, allerpersönlichsten Interesse: dem des Torturirten, der von seiner Tortur loskommt“ (Nietzsche GM KSA 5: 349). In der Regel wollten sie alle nur eines: „Ruhe in allen Souterrains;“ (Nietzsche GM KSA 5: 352). Und fehlte das asketische Begehrensmoment an einem Philosophen, dann konnte man sicher gehen, dass er nur ein *sogenannter* „Philosoph“ war. Ein Philosoph unter Anführungszeichen, dem Entscheidendes fehlte, um ein echter, wahrer, ernst zu nehmender Philosoph genannt zu werden (vgl. Nietzsche GM KSA 5: 350).

Wenn wir uns also fragen, was es bedeutet, dass Philosophen bislang dem asketischen Ideal huldigten, so bekommen wir für Nietzsche an dieser Stelle einen ersten Wink: Philosophen wollten durch die Bejahung asketischer Ideale von der Tortur der Sinnlichkeit loskommen. Sie brauchten die Konstruktion imaginärer Ursachen, um die *Blöße* ihrer Leibes-Tiefe zu verdecken. Nannte die Metaphysik diesen Akt der Verstellung bislang nicht Wahrheit?

5. Der Asket: Arthur Schopenhauer

In der neueren Philosophiegeschichte, wir haben es soeben gehört, findet Nietzsche das ehrwürdigste Beispiel einer solchen asketischen Denkfigur im Denken Arthur Schopenhauers. Wenn Schopenhauer die Erfahrung des Schönen als eine ästhetische Empfindung beschreibt, die „der *geschlechtlichen* ‚Interessiertheit‘ entgegenwirke“ (Nietzsche GM KSA 5: 348), dann bringt er ganz unverblümt den äußersten Glückszustand zur Sprache, den er selbst am eigenen Leib zu empfinden im Stande war. Ganz im Gegensatz etwa zu Stendhal, der die entscheidende Wirkung des Schönen auf unseren Appetit gerade in der „*Erregung des Willens* (des Interesses) durch das Schöne [erkennt]“ (Nietzsche GM KSA 5: 349). Ganz im Sinne Nietzsches deutet er das Schöne also als *Stimulanz des Lebens* – „das Schöne *verspricht* Glück“ (Nietzsche GM KSA 5: 349) –, während Schopenhauer in seiner höchsten ästhetischen Empfindung gerade

die Erlösung vom schnöden Willensdrang des Lebens feiert, wie er selbst sagt, wenn er schreibt:

„[d]as ist der schmerzlose Zustand, den Epikur als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdrangs entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“ (Zit. nach Nietzsche GM KSA 5: 348; vgl. Schopenhauer WWV I 231)

Nicht das aktive, schaffende „frei wozu“ (Nietzsche Z KSA 4: 81) ist bei Schopenhauer also das treibende Element des Schönen in Kunst und Natur, sondern ein den Lebenswillen hemmender, zurückdrängender Affekt, der uns vom Schmerz des Lebens befreit und damit von der Knechtschaft des Willens erlöst, die uns an das Feuerrad des Lebens bindet. Schopenhauers Schilderungen des eigenen ästhetischen Empfindens sind für Nietzsche besonders lehrreich, weil er gerade in ästhetischen Belangen völlig instinktsicher argumentiert. Die kontemplative Wirkung des Schönen auf seine Physis war ihm oberste sinnliche Gewissheit; d. h. eine Erfahrung, die ihn ohne Zweifel am eigenen Leib regelmäßig heimsuchte und bis in die äußersten Enden seiner Leiblichkeit hinein entzückte (vgl. Nietzsche GM KSA 5: 347-349).

Und doch schleicht sich für Nietzsche gerade hier, in der Selbstinterpretation seines eigenen ästhetischen Empfindens, bei Schopenhauer ein gravierendes Missverständnis gegenüber dem Leben ein. Und zwar genau dort, wo er die kontemplative Wirkung des Schönen auf sein eigenes Gemüt als Akt der Verneinung des Wollens, sprich der Lebensverneinung deutet. Bei dieser Interpretation handelt es sich für Nietzsche um eine glatte Verkehrung der wirklichen Tatbestände. Was Schopenhauer in solchen Glücksmomenten erlebte, war gerade *nicht* die Verneinung der Zuchthausarbeit des Wollens, wie er selbst sagt, sondern das Aufblitzen einer *ästhetischen* Perspektive auf das Leben, die es ihm plötzlich erlaubte, das Leben insgesamt wieder zu *bejahen* und begehrenswert zu finden. Nicht die Negation des schnöden Willensdrangs, sondern der Wille zu *seinem Optimum an Lebendigkeit* war es, der ihn nach asketischen Lebensformen und Denkfiguren streben ließ. Denn: „Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht; [...]“ (Nietzsche GM KSA 5: 350).

Wenn wir uns also fragen, was einen Philosophen klassischerweise dazu trieb, asketische Ideale zu bejahen, dann lautet die Antwort von Nietzsche nicht nur, dass er damit einfach von der Tortur seiner eigenen Sinnlichkeit und Lei-

bes-Tiefe loskommen wollte. Lächelte er beim Anblick derselben offenkundig doch auch „einem Optimum der Bedingungen höchster und kühnster Geistigkeit zu, – er verneint *nicht* damit ‚das Dasein‘, er bejaht darin vielmehr *sein* Dasein und *nur* sein Dasein“ (Nietzsche GM KSA 5, 351).

Nicht die Tugendhaftigkeit oder gar Selbstlosigkeit der Philosophen ist es, die sie beispielsweise nach rationalen Vernunftgründen streben lässt, sondern der Appetit ihrer Körper, insofern er sich auf der Suche nach *seinem* Optimum an Kraft, an Macht, an „agendi potentia“ (Spinoza 2007 [3praef]: 220) inmitten der Welt befindet. Er ließ Schopenhauer insgeheim nach asketischen Idealen streben, Platon nach übersinnlichen Ideen Ausschau halten oder Kant ein intelligibles Freiheitssubjekt postulieren. – Allesamt libidinös gefärbte Weltentwürfe, in denen nicht nur festgeschrieben wird, was *uns* das Erstrebenswerteste *überhaupt* heißen sollte, sondern auch definiert wird, was der Erreichung *unseres* Optimums entgegenläuft, das wir alle als höchstes Glück erstreben sollten; denn: „jedes Thier perhorresziert ebenso instinktiv und mit einer Witterung, die ‚höher als die Vernunft‘, alle Art Störenfriede und Hindernisse, die sich ihm über diesen Weg zum Optimum legen oder legen könnten [...]“ (Nietzsche GM KSA 5: 350).

Erst dort, wo die *rationale Maskierung* der Partikularität des eigenen Begehrens gelingt, indem ihr massenhaft geglaubt wird, kann das eigene Begehren eine normative Funktion übernehmen und damit den hegemonialen Anspruch stellen, die maßgebliche Form von Begehren *schlechthin* zu sein. In *Kontingenz*, *Hegemonie*, *Universalität* haben Butler, Žižek und Laclau die Rhetorizität dieses Verfahrens schonungslos aufgedeckt. „Damit es Hegemonie gibt, ist es nötig, dass die partiellen Ziele einer Gruppe als Name für eine Universalität fungieren, die jene transzendiert – das ist die für die hegemoniale Verbindung konstitutive Synekdoche.“ (Laclau 2013: 73-74)

Nur unter dem Schutz-Schleier des *rhetorischen* Verfahrens, in dem ein Modi des Begehrens die Funktion übernehmen konnte, die adäquate Form von Begehren überhaupt zu repräsentieren, konnte demnach die klassisch asketische Form des Begehrens den normativen Anspruch erheben, das *echte* Begehren jedes *wahren* Philosophen *überhaupt* zu sein. Solange dieser Anspruch von der Sittlichkeit der Sitte unbefragt als *konstitutiver* Bestandteil des klassischen Anforderungsprofil an Philosophen angesehen wurde, hatte diese Synekdoche eben auch die Macht, Kraft und Autorität, maßgeblich darüber zu entscheiden, ob es sich bei einem Bewerber der Philosophie um einen qualifizierten Bewerber handelt, oder bloß um einen *sogenannten* „Philosophen“ unter Anführungszeichen, dem es an der „rechten“ Art des Begehrens mangelt.

6. Der asketische Priester

Soll das ganze Ausmaß der philosophischen Relevanz ermessen werden, die mit dem Problem asketischer Ideale zusammenhängt, dann genügt es für Nietzsche nicht, diese Frage nur auf die asketische Begehrensstruktur klassischer Philosophen und Wissenschaftler¹ zu beziehen. Vielmehr muss man die Figur des asketischen Priesters in Analyse schicken, wenn man die Bedeutung dieser Frage für unser aller Leben wirklich verstehen möchte. Denn erst mit dieser paradoxen Lebensform, in der sich ein Lebewesen gegen das Leben insgesamt wendet, „rücken wir dem Problem: was bedeutet das asketische Ideal? ernsthaft auf den Leib.“ (Nietzsche GM KSA 5: 361) Wird uns in diesem Fall doch „das physiologische Ringen eines Menschen mit dem Tod“ vor Augen geführt: „(genauer: mit dem Überdruß am Leben, mit der Ermüdung, mit dem Wunsche nach dem ‚Ende‘).“ (Nietzsche GM KSA 5: 366)

Die lebensbedrohliche Gefahr, die für Nietzsche von dieser Lebensform ausgeht, ist die, dass sich in diesem Sonderfall von Leben das Leben gegen sich selbst zu wenden beginnt, in dem es Wertschätzungen von sich kreiert, die ihm selbst nicht förderlich, sondern todfeind sind.

„Dies ist Alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig *will*, welche sich selbst in diesem Leiden *geniesst* und in dem Maasse sogar immer selbstgewisser und triumphierender wird, als ihre eigene Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, *abnimmt*.“ (Nietzsche GM KSA 5: 363)

Im Gegensatz zu anderen Lebensformen, denen an der *Vermehrung* von Freude und Lebendigkeit gelegen ist, lebt diese Figur gerade von der *Reduktion* der *potentia agendi* lebender Körper. Nicht die Vermehrung ihrer Lebenskraft und Wirkfähigkeit ist das Lebenselixier, in dem sie am besten gedeiht; sie findet vielmehr gerade dort ihre günstigsten Bedingungen vor, wo das Leben in Menschen schwindet. (Vgl. Nietzsche GM KSA 5: 339, 412) Irgendein selbstdestruktiver Todestrieb lässt diese Figur offenkundig die Selbstzerstörung des Lebens insgesamt anstreben und jene dunkle Alchemie vollziehen, die schon Spinoza

1 „Man komme mir nicht mit der Wissenschaft, wenn ich nach dem natürlichen Antagonisten des asketischen Ideals suche, wenn ich frage: ‚wo ist der gegnerische Wille, in dem sich sein *gegnerisches Ideal* ausdrückt?‘“ (Nietzsche GM KSA 5: 402)

im Vorwort zu seinem Theologisch-politischen Traktat als geheime Basis tyrannischer Systeme beschrieben hat, wenn er schreibt:

„Das große Geheimnis des monarchischen Systems und sein Hauptinteresse bestehen darin, die Menschen zu täuschen, indem sie die Furcht, mit der man sie im Zaum halten will, als Religion verkleiden; so dass sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als handle es sich um ihr Heil.“ (Zit. nach Deleuze 1988: 37; vgl. Spinoza 2012: 6)

Gerade so, wie ein Tyrann die Unlust der Seelen braucht, um erfolgreich zu sein, ebenso brauchen trübselige Gemüter zu ihrer Erhaltung und Ausbreitung einen Tyrannen, um sich mit ihm an der Trübsal ihrer Leben zu rächen (vgl. Deleuze 1988: 37).

Worin aber kann das Interesse des Lebens selbst an einer solchen Lebensform liegen? Was will ein Wille, der sich gegen sich selbst wendet? Der sich selbst Todfeind geworden ist? Irgendein Interesse des Lebens muss es an diesem Typus von Lebewesen doch geben, das ihn über alle Kulturen und Stände hinweg regelmäßig zum Leben erweckt? „Erwägen wir doch, wie regelmäßig, wie allgemein, wie fast zu allen Zeiten der asketische Priester in die Erscheinung tritt; er gehört keiner einzelnen Rasse an; er gedeiht überall; er wächst aus allen Ständen heraus.“ (Nietzsche GM KSA 5: 362)

Kann die Widernatur des Lebens, in der sich das Leben selbst Todfeind wird, selbst noch zur Definition von Leben gehören? Ist der real existierende Selbstwiderspruch, Leben gegen Leben,

„[...] physiologisch und nicht mehr psychologisch nachgerechnet, [doch] einfach Unsinn. Er kann nur *scheinbar* sein; er muss eine Art vorläufigen Ausdrucks, eine Auslegung, Formel, Zurechtmachung, ein psychologisches Missverständnis von Etwas sein, dessen eigentliche Natur lange nicht verstanden, lange nicht *an sich* bezeichnet werden konnte – ein blosses Wort, eingeklemmt in eine alte *Lücke* der menschlichen Erkenntnis.“ (Nietzsche GM KSA 5: 365)

Hier taucht sie also wieder auf, die Forschungslücke der traditionellen Philosophie, insofern sie in der Regel den schlafwandlerisch operierenden Appetit der Körper, samt ihren selbstdestruktiven Möglichkeiten, übersieht. Wenn es nämlich wahr ist, dass jedes Tier, auch in „das kranke Thier“ (Nietzsche GM KSA 5: 367), insgeheim nach dem Optimum der Bedingungen Ausschau hält, von denen es sich sein höchstes Glück verspricht, dann kann das Ziel des Wol-

lens dieser selbstdestruktiven Lebensform nur in der Auslöschung des Lebens überhaupt liegen. Um lieber noch das Nichts zu wollen, als nicht zu wollen, muss für Nietzsche in der Leibes-Tiefe solcher Menschen in der Tat „ein Resentiment sonder Gleichen“ herrschen: „das eines ungesättigten Instinktes und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über Etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; [...]“ (Nietzsche GM KSA 5: 363).

7. Spinozas Analyse des Selbstmörders

Das Paradox der Selbstzerstörung des Lebens, das Nietzsche unter der Frage behandelt hat, wie die *scheinbare* Negation des Lebens in der Figur des asketischen Priesters zu denken ist, wird von Spinoza in Zusammenhang mit der Figur von Selbstmördern verhandelt. Auch für ihn weisen diese Menschen nämlich eine durch und durch paradoxe Begehrensstruktur auf, die uns vor ein Rätsel stellt. „Für Spinoza gehören Selbstzerstörer zu der gleichen Kategorie wie viereckige Kreise – sie sind ein chimärisches Nichts mit einer widersprüchlichen Essenz.“ (Cook 2006, 168)

Dass dem so ist, liegt an seiner Auffassung von Streben, der gemäß jedes Ding, *insofern es in sich ist*, notwendigerweise danach verlangt, in seinem Sein zu verharren. Kraft der von Spinoza angenommenen Strebenseinheit von Sein und Begehren ist es für ihn ganz und gar unverständlich, wie es möglich sein soll, dass ein *Modi* des Lebens von sich aus danach streben kann, sich das Leben zu nehmen. Denn dass „ein Mensch aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur danach strebt, nicht zu existieren oder sich in eine andere Gestalt zu verwandeln, ist so unmöglich, wie dass etwas aus nichts kommen könnte, wie jeder mit nur geringem Nachdenken sehen kann.“ (Spinoza 2007 [4p20s]: 415; vgl. Cook 2006: 168)

Um diesen Selbstwiderspruch von Sein und Begehren auszuräumen, war Spinoza gezwungen, zwischen dem Streben eines aktual existierenden Körpers zu unterscheiden, das ihm selbst *immanent* ist, und der äußeren Gewalt, die er von anderen Körpern erleidet. Denn nur Körper, die von äußeren Umständen von ihrem eigenen Begehren gewaltsam so entfremdet worden sind, dass es ihnen verunmöglicht wird, ihr selbstimmanentes Begehren weiterhin zu äußern, befinden sich für Spinoza in einer so widrigen Lebenslage, dass es denkbar wird, dass sie ihr Nichtsein ihrem Sein vorziehen. Gilt doch, wie Lehrsatz 4 im dritten Teil seiner Ethik zeigt, dass kein Ding anders als von äußeren Ursachen

zerstört und zur Negation seines eigenen Lebens bewegt werden kann (vgl. Spinoza 2007 [3p4]: 237).

So wie die Figur des asketischen Priesters für Nietzsche einen unerklärlichen Krieg gegen die natürlichsten Instinkte des Lebens führt, indem sie die Verneinung des Lebens betreiben, so erleidet jeder Selbstmörder für Spinoza seinen Tod kraft der Unterwerfung seines Lebenswillens unter äußere Formen der Knechtschaft, die ihn schlussendlich dazu bringen, sein Dasein zu verneinen, insofern es selbst unfähig geworden ist, seinen Lebenswillen *unter den gegebenen Umständen* weiterhin *äußern* zu können.

„Der Suizid (sofern er nicht wie Seneca als die Vermeidung des geringeren Übels von zwei Übeln erörtert wird, vgl. 4p20s) macht [für Spinoza] keinen Sinn und ist genau gesehen nicht das Resultat einer freien Entscheidung, sondern Untat (im doppelten Sinne von Passivität und Laster) der Verzweiflung, die uns durch Zwang oder äußere Umstände auferlegt wird.“ (Wolf 2006: 202)

Wo immer sich ein Lebewesen sein Leben nimmt, dort handelt es für Spinoza ohnmächtigen Gemüts; überwältigt von äußeren Ursachen, die seiner eigenen Natur notwendigerweise widerstreben (vgl. Spinoza 2007 [4p18s]: 411). Und so kommt Spinoza zu folgendem Schluss:

„Niemand, sage ich, verschmäht Nahrung oder nimmt sich das Leben aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur, nur die tun es, die von äußeren Ursachen dazu gezwungen werden, was auf viele Weise geschehen kann. Einer mag sich selbst töten, weil er von einem anderen dazu gezwungen wird, [...] ein anderer, weil er, wie Seneca auf Befehl eines Tyrannen gezwungen wird, sich die Adern zu öffnen [...].“ (Spinoza 2007 [4p20s]: 415)

Bei all diesen Fällen wird man für Spinoza wider das eigene Begehren zwanglich zum Selbstmord getrieben. Das zeigt sich besonders an der Tatsache, dass ein Wesen das Leben wieder bejahen würde, sobald es die knechtischen Verhältnisse losgeworden ist, die es zur Negation des eigenen Lebens drängen. „Denn ein jeder handhabt alles von seiner Affektivität her; [...]“ (Spinoza 2007 [3p2s]: 233). Und so besteht die ethische Aufgabe für Spinoza in Bezug auf diese Menschen darin, die Herzen all jener wieder zu befreien, die durch äußere knechtische Verhältnisse daran gehindert werden, ihrer eigenen Strebensnatur Ausdruck zu verleihen – damit es auch für sie wieder gute Gründe gibt, danach zu trachten, sich selbst im eigenen Dasein inmitten der Welt am Sein zu erhalten.

8. Denken in *affectus*

Um von der hegemonialen Vormachtstellung eines Denkens loszukommen, das vornehmlich *gegen* den Affekt, und nicht „*in affectus*“ (Spinoza 2007: 562) denkt, muss man in Bezug auf das gängige Bild des Denkens offenkundig radikal umlernen, indem man mit Nietzsche erkennt, dass „man noch den größten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen muss, sogar im Falle des philosophischen Denkens;“, denn „das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen.“ (Nietzsche JGB KSA 5: 17)

Für jene, die mit ihm gelernt haben, Philosophen bei der Bestimmung ihres höchsten Guts zwischen die Zeilen und auf die Finger zu schauen, liegt offen zu Tage, dass auch den rationalen Überlegungen der Philosophen und ihrer systematischen Suche nach Vernunftgründen ein Subtext *libidinöser* Erwägungen zugrunde liegt, die sie instinktiv dazu treiben, dem dominanten Instinkt ihres Begehrens denkerisch zum Ausdruck zu verhelfen.

Um ein *wirkliches* Gegenideal gegen asketische Wertschätzungen entstehen zu lassen, braucht es für Nietzsche daher, wie er in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, eine neue Gattung von Philosophen, die definitiv „irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen [...]“ (Nietzsche JGB KSA 5: 17). Künstlerphilosoph_innen, denen im Unterschied zu ihren Ahnen nicht mehr die Verwerfung der Sinnlichkeit, sondern ihre Nobilitierung am Herzen liegt und die daher bereit sind, die obskuren Zonen ihrer oft schlafwandlerisch operierenden Körper aufzusuchen und zu kultivieren. Dieses neue Geschlecht von Künstlerphilosoph_innen, das Nietzsche, wie er in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, schon kommen sieht, wird das Denken definitiv nicht mehr als Befreiung von der Sinnlichkeit definieren, sondern als Form der Intensivierung und leiblichen Nobilitierung unseres Begehrens.

In seinem wunderbaren Text *Die absolute Immanenz* betont Giorgio Agamben, dass schon Spinoza die Erfahrung wirklicher Freiheit als Möglichkeit der faktischen Äußerung der selbstimmanenten Natur unseres Begehrens dachte. (Vgl. Agamben 1998: 77-127; Deleuze 1993: 269-283; Hampe 2006: 260-261; Spinoza 2007 [5p42]: 593-595). Frei ist ein lebendiger Körper folglich genau dann, wenn er sich in einem Milieu befindet, das ihm die Äußerung seines selbstimmanenten Begehrens erlaubt. Da einem solchen Körper sein Da-sein notwendigerweise *begehrenswert* erscheinen wird, wird er auch danach streben, sich selbst am Sein zu erhalten. Was nichts anderes heißt: „*Im conatus fallen folglich Begehren und Sein restlos zusammen.*“ (Agamben 1998: 119)

Leben heißt für Spinoza *sein* – und zwar im Sinne des aktuellen Daseins eines wirklich existierenden Körpers. Wirklich lebendig und frei ist ein real existierender Körper für ihn aber immer erst dort, wo er sich in seinem weltweiten Dasein so *in sich selbst* befindet, dass ihm sein Dasein zum Ausdrucksgeschehen seines weltweiten Begehrens wird. Wo solches geschieht ist ein Körper notwendigerweise selig. Denn: „Bei Spinoza ist die Idee der Glückseligkeit daran gebunden, sich selbst als immanente Ursache zu erfahren. Diese Erfahrung nennt er *acquiescentia in se ipso* [Selbstzufriedenheit] und definiert sie genau als *laetitia, concomitante idea sui tamquam causa*“ (Agamben 1998, 123); als Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als Ursache.

Agamben hat darauf hingewiesen, dass es sich bei der Formulierung *acquiescentia in se ipso* um einen Neologismus von Spinoza handelt, den kein lateinisches Wörterbuch verzeichnet, so dass es sich um einen Hebraismus (oder Ladinismus) handelt, „der gebildet wurde, um den Kulminationspunkt der Bewegung der immanenten Ursache auszudrücken. Und Deleuze benutzt den Begriff ‚Glückseligkeit‘ in eben diesem Sinne, als die wesentlichste Eigenschaft, die *einem Leben...* zukommt: die *beatitudo* ist die Bewegung der absoluten Immanenz.“ (Agamben 1998: 124-125)

Selig ist ein Leben, das sein eigenes Begehren begehren kann. Wo eine solche Bejahung des eigenen Begehrens Ereignis wird, vollzieht ein Leben die ewige Selbstbejahung des Lebens selbst durch sich selbst und in sich selbst: Die Bewegung absoluter Immanenz...

Bibliographie

- Agamben, Giorigo: Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von Die absolute Immanenz, Berlin: Merve Verlag 1998.
- Böhler, Arno: Singularitäten. Vom zu-reichenden Grund der Zeit. Vorspiel einer Philosophie der Freundschaft, Wien: Passagen Verlag 2005.
- Böhler, Arno/Granzer Susanne: “FALLING Prey to Sleep”, in: Scores #6, On Addressing, Jg. 5/2014, Heft 6, Wien: Tanzquartier Wien.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Slavoj Žižek: Kontingenz, Hegemonie, Universalität. Aktuelle Debatten zur Linken [2000, 2011], übers. u. hg. v. Gerald Posselt u. Mitar. v. Sergej Seitz, Wien-Berlin: Verlag Turia + Kant 2013.

- Cook, Thomas: „Der Conatus: Dreh- und Angelpunkt der *Ethik*“, in: Michael Hampe/Robert Schnepf: Baruch de Spinoza. *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 151-170.
- Damasio, R. Antonio: Der Spinoza-Effekt. Wie Gefühle unser Leben bestimmen, übers. v. Hainer Kober, Berlin: List Verlag 2009 (5. Auflage).
- Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung [1968], übers. v. Joseph Vogl, München: Wilhelm Fink Verlag 1997 (2. Auflage).
- Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie [1981], übers. v. Hedwig Linden, Berlin: Merve Verlag 1988.
- Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie [1968], übers. v. U. J. Schneider. München: Wilhelm Fink Verlag 1993.
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1995.
- Hampe, Michael: „Das vernunftgeleitete Leben freier Menschen“, in: ders./Robert Schnepf: Baruch de Spinoza. *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 251-265.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe Band 3, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1991.
- Husserl, Edmund: Analysen zur passiven Synthesis [1918-1926], Husserliana XI, The Haag: Martinus Nijhoff 1966.
- Matheron, Alexandre: „Bemerkungen zur Unsterblichkeit der Seele bei Spinoza“, in: Michael Hampe/Robert Schnepf: Baruch de Spinoza. *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 297-307.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzimo Montinari, München/Berlin/New York: DTV Walter de Gruyter 1967-1977
- Genealogie der Moral, Band 5, S. 245-412.
- Jenseits von Gut und Böse, Band 5, S. 9-243.
- Götzen-Dämmerung, Band 6, S. 55-161.
- Rölli, Marc: Philosophie des Transzendentalen Empirismus, Wien: Verlag Turia + Kant 2003.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, Sämtliche Werke in 6 Bänden, Stuttgart: Reclam Verlag 1892 (2. Auflage).
- Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung* dargestellt, lat.-dt., übers. u. hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2007.
- Spinoza: Theologisch-politischer Traktatus, übers. und hg. v. Wolfgang Bartuschat, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012.

Wolf, Jean-Claude: „Menschliche Unfreiheit und Desillusionierung (4praef-4p18)“, in: Michael Hampe/Robert Schnepf: Baruch de Spinoza. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Berlin: Akademie Verlag 2006, S. 197-214.

Zu den Autor_innen

Arno Böhler (Univ.-Doz. Dr. phil.) lehrt Philosophie an der Universität Wien. Er ist Leiter des FWF-Forschungsprojekts „Generating Bodies“ (TRP12-G21) und Mitbegründer des Philosophie und Performance Festivals „Philosophy On Stage“.

Fawzi Boubia ist als Professor für deutsche Literatur- und Kulturgeschichte an den Universitäten Caen (Frankreich) und Rabat (Marokko) tätig und arbeitet auch als Schriftsteller, Dramendichter und Übersetzer.

Rachid Boutayeb studierte Islamwissenschaften in Rabat und Philosophie und Soziologie in Marburg. Er forscht zu dem Begriff der Andersheit in Philosophie und Literatur.

Laura Cull ist Senior Lecturer für Theaterwissenschaften an der Universität Surrey, UK. Sie leitet die postgraduale Forschung des Instituts School of Arts der Universität Surrey. 2008 gründete sie die Performance&Philosophy working group innerhalb der Psi. Sie ist Leiterin von Performance Studies International (Psi).

Rolf Elberfeld (Prof. Dr.) lehrt Kulturphilosophie an der Universität Hildesheim.

Susanne Granzer alias **Susanne Valerie** (Univ.-Prof.in Dr.in phil.) ist Schauspielerin und lehrt Schauspiel am Max-Reinhardt-Seminar Wien (Universität für Musik und darstellende Kunst).

Peter Hertz-Ohmes (PhD Stanford) ist emeritierter Professor für Deutsch und Geisteswissenschaften am Oswego Campus der State University von New York.

Krassimira Kruschkova (Dr. habil) ist seit 2003 Leiterin des Theoriezentrums am Tanzquartier Wien und Senior Lecturer für Theater- und Performancetheorie an der Akademie der bildenden Künste Wien. Gastprofessuren an der FU Berlin und an der Universität Wien.

Erin Manning hat einen Universitätslehrstuhl für Relational Art and Philosophy an der Fakultät für Fine Arts der Concordia Universität in Montreal, Canada. Sie

ist Direktorin des SenseLabs (www.senselab.ca), ein interdisziplinäres Laboratorium, das den Zusammenhang zwischen künstlerischem Schaffen und theoretischer Forschung untersucht. Ihre aktuelle künstlerische Forschung umfasst: großformatige partizipative Installationen.

Brian Massumi ist Professor für Kommunikation an der Universität Montreal. Seine Hauptforschungsgebiete sind: Philosophie der Erfahrung, Kunst- und Medientheorie sowie politische Philosophie. Gemeinsam mit Erin Manning und dem SenseLab, einem interdisziplinären Laboratorium, erforscht er das Zusammenspiel zwischen künstlerischem Schaffen und theoretischer Forschung. Jüngstes internationales Projekt des SenseLabs, als dessen Ko-Direktor Brian Massumi fungiert: *Immediations: Art, Media, Event*.

Sandra Noeth, seit 2009 Leitung Dramaturgie am Tanzquartier Wien. Veröffentlichungen, künstlerisch-theoretische Projekte und Lehrtätigkeit zu Ethik und Politik des Körpers, Dramaturgie in Tanz und Performance, insbesondere im Kontext nicht-westlicher Tanz- und Körperkulturen.

Marc Rölli (Prof. Dr. phil.) lehrt Philosophie an der Fatih University in Istanbul und leitet den Forschungsschwerpunkt „Theory and Methods“ an der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK).

Elisabeth Schäfer ist Externe Lehrbeauftragte am Institut für Philosophie der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen: Dekonstruktion, Feministische Philosophie, *Écriture Féminine* und Körper-Denken.

Marcus Steinweg, Philosoph, lebt in Berlin und lehrt derzeit Philosophie an der UdK Berlin.

Violetta L. Waibel, Professorin für Europäische Philosophie und Continental Philosophy und Institutsvorständin am Institut für Philosophie der Universität Wien; langjährige Mitarbeiterin in Forschungsprojekten zu den Anfängen des Deutschen Idealismus und der philosophischen Frühromantik an den Universitäten München und Tübingen. Hauptarbeitsgebiete: Klassische Deutsche Philosophie und ihr Kontext, Phänomenologie, Ästhetik.

Abbildungsverzeichnis

- S. 28 Kanizsa Triangle, Abbildung im Buch nachempfunden von Richard Ferkl
- S. 47 Derwisch, Grafik aus Buchblatt, © Sandra Noeth
- S. 47 Ali Moini: *My Paradoxical Knives*, © Karin Hofer, NZZ
- S. 51 Hale Tenger: *Beirut 2005 – 2007*, © Stills: Hale Tenger
- S. 139 Eric Fischl: *Imitating the Dog (Mother and Daughter II)*, 1984, Oil on Canvas, 96x84 inches; für die Abdruckrechte danken wir Eric Fischl und dem Fischl Studio New York.
- S. 156 Hans Hoffer: *Augenichts* (2014)