

# DER ANDERE KÖRPER

D. Kamper / Ch. Wulf



05 229.50,-

EDITION CORPUS

Band 1

**DER ANDERE KÖRPER**

herausgegeben von  
Dietmar Kamper und  
Christoph Wulf

Einbandgestaltung: Lothar Ruthe – Berlin

**CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek**

**Der Andere Körper**/mit Beitr. von Dietmar Kamper... Hrsg. von Dietmar Kamper u. Christoph Wulf. – Berlin: Verlag Mensch u. Leben, 1984.  
– (Edition Corpus; Bd. 1)  
– ISBN 3-88911-004-5  
NE: Kamper, Dietmar [Hrsg.]; GT

Copyright by  
© Verlag Mensch und Leben  
Bregenzer Straße 7  
D-1000 Berlin 15  
Tel. (030) 881 29 00

Alle Rechte vorbehalten.

**EDITION CORPUS**  
**Alltagswissen, Körpersprache, Ethnomedizin**  
herausgegeben von Thomas Hauschild

**Band 1**

**DER ANDERE KÖRPER**

mit Beiträgen von

Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Knut Boeser,  
Bernhard Dieckmann, Wolfgang Dreßen, Jean-Pierre Dubost,  
Jean-Luc Evard, Thanos Lipowatz, Eva Meyer, Uta Ottmüller,  
Hinnerk Peitmann, Beatrix Pfeleiderer, Edith Seifert, Walter Seitter,  
Rudi Thiessen, Michel Tibon-Cornillot, Reinold Werner,  
Michael Wimmer, Michael Wolf

herausgegeben von

Dietmar Kamper und Christoph Wulf

**Verlag  
Mensch und Leben  
Berlin**



## EDITION CORPUS

### Alltagswissen, Körpersprache, Ethnomedizin

Die Weltanschauungen fremder Kulturen und unserer eigenen Kulturgeschichte sind – so scheint es – ausreichend dokumentiert.

Aber Formen des täglichen Gebrauchs dieser Weltbilder bleiben dem Neugierigen meist vorenthalten. Wie sehen Pflanzen, Steine, Tiere aus in der Sicht von Naturmystikern oder Jägern und Sammlern? Wie vollzieht sich eine magische Heilung? Was für Körpergefühle haben Besessene, Leibeigene, Werwölfe und Tätowierte...? Auch in den Industriegesellschaften wurde selten untersucht, wie der Einzelne sein Verhältnis zu Krankheit, Körper und Umwelt einrichtet.

Dieser Ignoranz setzen Ethnologen, Soziologen und Historiker vermehrt das Studium kultureller Details entgegen: Die Strukturierung der Wahrnehmung durch mündlich oder in Bildern und Sachen überliefertes Wissen, die Sprache der Gesten, Blicke und Haltungen, Formen der Bewältigung von existenziellen Krisen werden genauer erforscht.

Die Reihe CORPUS stellt Materialien zu Umweltauffassung, Körpersprache und Heilkunde im Kulturvergleich bereit. Der Alltag *traditionaler* und *rationaler* Lebensformen soll in seiner ganzen Exotik und Banalität erkennbar werden.

Thomas Hauschild



1988. 1611  
(b 1870)

## INHALT:

Dietmar KAMPER/Christoph WULF: Zwischen Archäologie und Pathographie: Körper-Subjekt, Körper-Objekt	3
<b>I. Körper im Kontext. Objektive und subjektive Differenzen</b>	
Hinnerk PEITMANN: Der inszenierte Körper	13
Walter SEITTER: Körperrichtungen	23
Reinold WERNER: Stehen – Sitzen – Liegen. Versuch über den Körper zwischen Stillstand und Gebärde	29
Rudi THIESSEN: Mit den Ohren denken, mit dem Körper hören	41
Michael WOLF: Der Körper – die Körper	49
<b>II. Der sprechende Körper. Von der Archäologie der Subjektivität</b>	
Wolfgang DRESSEN: Infame Körper: Widerstand im Erzie- hungsprozeß	67
Michael WIMMER: Erziehung und Leidenschaft. Zur Ge- schichte des pädagogischen Blicks	85
Bernhard DIECKMANN: Der psychoanalytische und der organ- lose Körper	103
Uta OTTMÜLLER: Das Kind im ersten Lebensjahr – ein Aus- senposten	123
Beatrix PFLEIDERER: Das Spiel mit dem anderen Körper	141
Edith SEIFERT: Der Mangel dient zu nichts – er herrscht	153
Thanos LIPOWATZ: Der Körper, der Name und die Sinne	163
<b>III. Die Schrift des Körpers. Zur Pathographie des Objekts</b>	
Knut BOESER: Der blinde Blick	177
Jean-Pierre DUBOST: Don Juan oder die Stroboskopie	201
Jean-Luc EVARD: Die Sexualität des Mannequins	217
Michel TIBON-CORNILLOT: Die Expansion des Körpers	223
Eva MEYER: Das Furchtbare des Fruchtbaren. Wiederholung und Position des Weiblichen	245

#### EDITORISCHE NOTIZ

Ein Großteil der im vorliegenden Band zusammengestellten Beiträge ist in der Form des Vortrages auf einem unserer internationalen, transdisziplinären Kolloquien (im Jahre 1982 in Paris) gehalten worden. Mit diesen Kolloquien, neuerdings unter dem Titel »Logik und Leidenschaft«, verfolgen wir den Plan, mutigen und experimentierenden Gedankengängen weiten Raum zu lassen. Wir haben bei der Herausgabe dann Beiträge ähnlicher Art hinzugefügt und hoffen nun, den Lesern damit nicht nur Mühe, sondern auch einige Lust am Denken zu bereiten.

Die Bildersequenzen zwischen den Abschnitten versuchen das Thema, soweit es ins Sichtbare drängt, zu belegen. Sie stammen durchweg aus der Zeit vor der Normierung des Körpers und könnten – gleichsam spiegelbildlich – einen Eindruck von der Vielfalt des »Anderen« geben.

Berlin, im Frühjahr 1984

Dietmar Kamper

Christoph Wulf

## ZWISCHEN ARCHÄOLOGIE UND PATHOGRAPHIE: KÖRPER-SUBJEKT, KÖRPER-OBJEKT

Dietmar Kamper, Christoph Wulf

Die Beiträge dieses Bandes nehmen ihren Ausgang schon auf der Kehrseite der kurzfristigen Mode, Körper und Körperlichkeit zum Thema einer Suche nach dem verlorenen Ursprung zu machen. Jenseits der Frage, ob man wirklich authentisch oder bloß fiktiv von einer *Wiederkehr des Körpers* sprechen könne, ist etwas anderes zum Problem geworden: das Andere oder der Andere. Es hat nämlich den Anschein, daß der reflektierende Kopf einem Hohl-Spiegel mit unendlichem Durchmesser ähnelt, der jeden möglichen Gegenstand als Bild verzerrt und einer totalen Immanenz materieloser Zeichen einverleibt. Gegen solche Tendenzen setzen die folgenden Überlegungen darauf, daß auch die durchdringenden Erkenntnisse Reste lassen müssen. Der Körper ist nicht wegzu-denken. Das gilt erst recht für alle kurzfristigen Projekte eines Abschieds vom Materiellen: die Gegenrechnung kann nachweisen, daß je lichter die Geister, desto schwerer die Körper werden, und daß mit einer weiteren *Verlichtung* nichts gewonnen wäre als endloses Leiden und schließlich das Ende der Menschheit.

Man wird sich also angesichts der Körperschicksale darauf einzustellen haben, daß die Unzulänglichkeit in den Theorien mitwirkt an einer planetarischen *Pathographie*, an einer Einschreibung der riesigen Fatalität der Geschichte in die Leiber der Menschen, wie Franz Kafka es mit seiner *Erge*, in der *Strafkolonie*, vorhergesehen hat. Es ist insgesamt noch undeutlich, aber es bekommt Umrisse: entweder findet das unaufhaltsame Forschen nach den Gesetzmäßigkeiten in Natur und Kultur eine akzeptable historische Position, oder aber die Macht der Negation wird alle Bestimmtheit des Irdischen suspendieren. Der Andere Körper wäre geradezu der Garant der Zukunft einer menschlichen Erde. In derartigen Rücksicht versuchen die einzelnen Autoren des Bandes je unterschiedliche Plädoyers, wie in einem subtil differenzierten Sachverhalt von Körpersprache und Körperschrift, von Subjektivität und Objektivität der Körperlichkeit Akzente gesetzt werden können.

Zwei einander widersprechende Annahmen strukturieren nämlich die Diskussion über den Körper, wie sie in den letzten Jahren in einer großen Zahl von Publikationen sich niederschrieb. Dementsprechend gilt der Körper einerseits als unüberholbar, als Non-plus-ultra der Authentizität, als letzter Hort der Offenbarung des Geheimen. Andererseits wird angenommen, daß er schon immer überholt sei, daß er das transitorische Moment eines aufs Ganze gehenden Abstraktionsprozesses darstelle, daß er nur als Doublette einer universalen Kodierung diene. Während die erste Annahme es mit der *Körpersprache* hält, also

mit einem aktiven Körper, dessen präverbale Realität spontan zur Sprache gebracht werden kann und muß, geht die zweite von einer *Schrift des Körpers* aus, also von einer passiven, erlittenen Geschichte, die sich im Dunkel der Vorzeit verliert. Vereinfacht könnte in der einen Hinsicht von einem immer neuen *Subjekt* des natürlichen Lebens, in der anderen vom uralten *Objekt* kultureller Praktiken gesprochen werden.

Im Verhältnis der beiden Annahmen liegt das Problem, das bisher noch nicht hinreichend klargestellt wurde und an dem dieser Band arbeitet. Wahrscheinlich handelt es sich um die zirkuläre Anordnung zweier Ausgangspunkte, die in sich gebrochene Konsequenzen nach sich ziehen, die wiederum rückkoppelnd die eigenen (und die anderen) Annahmen negieren oder doch modifizieren. Denn faktisch sieht es so aus, daß die Hypothese des unüberholbaren Körpers zu massiven Strategien der Überholung geführt hat und führt, daß die Aufmerksamkeit auf die Sprache paradoxerweise ein neuartiges Verstummen des Körpers mitbewirkte, während der Ausgang von der Schrift zumindest ein erschrecktes Innehalten des Denken ermöglichte, das für alle Tendenzen, die im Gewande des Gegenteils eine weitere Zurichtung des Körpers betreiben, sensibel gemacht hat. Es gibt mehrere »Überholungen«: eine absichtslose, die gewissermaßen das Zwangsergebnis gutgemeinter und redseliger Befreiung ist, und eine absichtsvolle, die sich zunächst an die kodierende Kultur hält, dann aber in den Schriftspuren derselben auf die Grenzen jenes »Anderen Körpers« stößt, die nicht mehr hintergebar sind. – Vielleicht ist es möglich, diese Zwickmühlenstruktur des Problems noch etwas deutlicher zu formulieren. Es soll versucht werden, die hypothetischen Erwartungen jeweils mit den Ergebnissen der Überholung zu konfrontieren, um dann die Konfrontation noch einmal über Kreuz in Beziehung zu setzen. Obwohl ein Subjekt-Objekt-Zirkel vorzuliegen scheint, eine subtile Verschränkung von Sprache und Schrift, wird – aus Gründen der Darstellbarkeit – jedes der Momente des Körperthemas zunächst getrennt beschrieben.

Der *sprechende Körper*, so läßt sich typisierend und pointiert die Erwartungsstruktur zusammenfassen, hat eine unwiderstehliche Intensität. Die ihm unterstellte souveräne Kompetenz rückt ihn in die Nähe der Götter. Er nimmt den Platz des wirklichen Subjektes hinter oder unter der angemessenen Subjektivität eines »Ich« ein, das längst nicht mehr Herr im Hause ist. Er behauptet die mittlere Stelle in der Weise fast eines Menschensohn-Paradigmas. Die Zeichen, die er von sich gibt, werden wie Offenbarungen aufgenommen. Selbst die Symptome, die er bildet, wenn die falsche Herrschaft des Unnatürlichen zu weit geht, sind heilige Worte. Die eigentliche Wahrheit, die der Körper dann übers Gefühl lanciert, kann nicht bezweifelt werden: der Kopf und die anderen körperfeindlichen Mächte haben Unrecht. Es gibt untrügliche Indizien, von der Gänsehaut über das Herz, das höher schlägt, bis zu den weiten Pupillen. Deshalb bildet der Körper einen hierartigen Nukleus der Erfahrung, der immer dann hilfreich ist, wenn die Fixierungen und Panzerungen der Kultur aufgelöst werden kön-

nen: keine Frage, daß der Körper selbst es ist, der dabei die Therapie betreibt. Hilfe von außen ist letztlich nur negativ möglich. Das Heilige heilt. Doch nicht nur als Arzt auch als geschlechtlicher, partizipiert der Körper an der Wirklichkeit des Religiösen. Gesundheit und sexuelle Erfüllung sind die Versprechungen einer heilen Natur, die tief innen verborgen ist. Alle Derivate der Schönheit leiten sich von daher. Die Aura ist von Gnaden der Vollkommenheit, die als Haupteigenschaft des sprechenden Körpers gelten kann. Am meisten als nackter strahlt er, da er von sich aus übersinnlich ist. Überhaupt tendiert er zum Un-Konkreten. Alle seine Klassifikationen sind letztlich abstrakt. Der Körper, gedacht ohne die Real-Abstraktion der Vergesellschaftung, ist das Abstrakte schlechthin. Da liegt der Bruch, der auf die gegenteiligen Konsequenzen vorbereitet. Denn im Schatten, den das Licht der Erwartung wirft, sind andere Kräfte am Werk.

Umstellt von Kontrollapparaturen des Blicks hat der Körper keine reale Chance, die mangel erzeugten Projektionen zu realisieren. Man lauert ihm auf. Man will in jeglichem Augenblick dabei sein, wenn er sich verrät und sein Geheimnis preisgibt. In jeder Hinsicht, in Leistung, Sexualität, Krankheit, auf die Grenzen hingetrieben, gerät der zur eigenen Sprache befreite Körper zum Zwangsmechanismus. Er wird zur Transmaschine eines verkappten Willens zur Macht. Gerade dort, wo er nur noch seiner Wahrheit folgt, steht er unter strengen Gesetzen, wie die Entschleierungen zeigen: Sportstadion, Pornoschuppen und Intensivstation sind Orte der vorletzten Erniedrigung (obszöner ist nur der Tod!), sind zugleich Kriegsschauplätze, auf denen der alte Gott des Opfers noch einmal seine puren Zwänge spielen läßt. Dort stellt sich auch jene neue Stummheit ein, die schlimmer ist als das Schweigen, weil in ihr ein petrifizierter Vorschein des letzten Schreckens Gestalt gewinnt. Der erschöpfte, nackte, entwürdigte Körper ist das verkörperte Nichts, selbst eine Realabstraktion, ein Wert, dem noch einmal Gewalt angetan wird. Die Feindschaft zwischen Körper und Kopf, die in der ausgesprochenen Wahrheit vorherrschendes Thema war, hat hier ihre Kehrseite: das sprachlose Entsetzen, das nicht mehr enden will.

Der Auseinanderfall von Gegenwartsfülle und Zeitenleere, wie er im Bruch des sprechenden Körpers erscheint, ist ein Spezifikum, das dem *beschrifteten Körper* von vornherein nicht zukommt. Hier geht es um die Grenze, die Scheidelinie von Schrift und Materie. Denn die »Wahrheit« der Zellen hat Schriftcharakter. Neueste Erkenntnisse bestätigen in einer unerhörten Weise die Mikro-Makrokosmos-These der abendländischen Esoterik. Der Körper zeigt dieselben Strukturen wie das Kleinste und das Größte: von der Doppelhelix bis zur Weltall-Spirale gibt es durchgehende Prägungen siderisch-geologischer und genetischer Art, die am Körper als Schriftspur wiederkehren. Den nackten Körper hat es insofern nie gegeben. Immer diente er als Gedächtnisfolie für prähistorische, geschichtliche und biographische Einschreibungen. Auch die menschliche Kultur hat von Anfang an als kodierende Schrift, als universelle Tätowierung

funktioniert, die nach Maßgabe großer Ordnungen Narben der Erinnerung zeichnete. Etwas davon wiederholt sich noch in jedem Menschenleben. Die sogenannte frühkindliche Prägung, die soviel Entscheidendes vorwegnimmt, ist nichts anderes. Interstellare Strukturen werden in Form von Familienkonstellationen am Körper durchgesetzt, in der Folge der sensiblen Phasen der menschlichen Sinne. So arbeitet die symbolische Ordnung: sie läßt das noch Unbeschriftete mit hergebrachten Bedeutungen auf und setzt eine Schrift des Körpers durch, die der Betroffene nicht mehr abschütteln kann. Das sogenannte Natürliche wird also, je weiter man der Archäologie der Niederschriften folgt, immer unwahrscheinlicher. Der Körper ist bis ins Innerste der Platz einer durchgreifenden Einbildungskraft, die wie ein Spiegel des Universums funktioniert.

Und doch ist die Frage nicht verstummt, was es mit der anderen Seite der Schrift, der »Materie« auf sich hat. Es gab im Nach-Denken eine unentwegte Suche nach dem Schriftlosen, nach dem »Anderen Körper«, der jenseits der »Einen Ordnung« liegt. Bei dieser Suche war das Problem, innersprachlich eine Nicht-Sprache zu konstituieren, die als Garantie für eine außersprachliche Realität in der Sprache würde gelten können: das ist der Rest, der Abfall, das, was übrig bleibt, wenn alles ausgesprochen und abgeschrieben ist. Wahrscheinlich handelt es sich um den Schmerz, der immer dann auftaucht, wenn der verzweifelte Versuch, auf den Spuren der Schrift dem Körper sein Eigenes zu lassen, scheitert. Aber etwas geht nicht auf in die symbolische Ordnung. Es bleibt eine Wildnis zurück, die ihrerseits für Grenzen sorgt, an denen der zerstückelte Körper ebenso auftaucht wie der organlose, oder die Wüstensand-Wirklichkeit der menschlichen Haut. Aktuell ist die noch rätselhafte Aufspaltung des Körpers in eine fast-materielle Marionette und einen fast-schriftlosen Erdenkloß, wie er in den Ketten von Trauer, Melancholie und Depression sich vordrängt. Vermutlich reagiert der Mensch auf dem Gipfel der Moderne einerseits blindlings, indem er bei seinem technischen Ersatzprogramm des Lebens einer geistigen Verdopplung des beschrifteten Körpers nachhängt, andererseits depressiv, mit unhaltbarer Schwere, auf die bis zur Selbstkontrolle überspitzte, abstrakt gewordene Schrift der Welt.

Damit steht aufs Neue der Zusammenhang der verschiedenen Körper zur Debatte. Der Streit um die Priorität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist auch hier einschlägig: aber nicht die prinzipielle Frage, was denn ursprünglicher war, sondern die Akzentuierung im Rahmen einer zirkulären Vermittlung. Der Körpersprache geht offenbar eine Schrift voraus, die ihrerseits nur mit Hilfe der symbolischen Ordnung schlechthin: der Sprache des Weltalls durchgreifend sich einschreiben konnte. Ehe es zur Gegenwart der erfüllten Zeit kommt, hat der Körper schon eine unendlich lange Geschichte der Verwundungen und Vernarbungen hinter sich. Doch erst mittels der Frucht der Lippen kann der dunkle Einschlag der Opfer, deren Spuren ebenso zum Vergessen wie zum Erinnern taugen, zur Sprache gebracht werden. Gleichzeitig kommt der »circulus vitiosus«

einer in den Extremen umschlagenden Bewegung unter Druck: die Überholung des Körpers ist – so betrachtet – unvermeidlich. Doch in der Differenzierung von Sprache und Schrift liegt jene Chance des Innehaltens, die in der Moderne verfluchte Geduld, die Denken heißt. In den Perspektiven des Sprechenden und des beschrifteten Körpers je für sich steckt eine nicht auflösbare Paradoxie. Erst im gelassenen Umlauf der Gedanken scheint sich die Immanenz des widersprüchlichen Zwanges einen Spalt breit zu öffnen. Dazu ist wohl eine Verlangsamung eigener Art erforderlich, eine praktische »Verjüngung«, die der altmännlichen Beschleunigung der Theorie Widerpart zu leisten vermöchte. Hier kann es zu einer Allianz kommen mit der Schwerkraft, der Trägheit, der Dunkelheit, da der Körper an der »Jenseite« der Schrift und der Sprache, am Unbeschreiblichen und Unausprechlichen partizipiert. Doch das genau ist mühselige Anstrengung der Post-Moderne, ein Formulieren am Rande des Unformulierbaren, weil ein Denken, das nicht vergeistigt und nicht verlichtet, noch kaum denkbar ist.

Die zweifache Bewegung des Ausdruckes und der Einschreibung, die den Sprechenden und den beschrifteten Körper charakterisiert, durchzieht die Texte des ersten Abschnittes, in dem der Körper in verschiedenen Kontexten als Feld objektiver und subjektiver Differenzen behandelt wird. Bereits im ersten Text von *Hinnerk Peitmann* wird die »Überwindung« der mit dieser Situation gegebenen objektiven und subjektiven Differenzen als Ziel der (im Theater) zu leistenden Übersetzungsarbeit dargestellt. Die Frage nach der Konstitution des Sprechens und Schreibens mit Hilfe von Körperbewegungen und Richtungen des Körperredens ist das Thema von *Walter Seitter*, der zeigt, daß jede Analyse des Körpers sich zwischen Eigenkörper und Anderkörper hin und her bewegt. In seiner Analyse des Zusammenhangs von Stehen-Sitzen-Liegen greift *Reinold Werner* den Gedanken von den Körperrichtungen und den durch sie sich konstituierenden Kontexten auf und untersucht ihn als eine Bewegung zwischen Stillstand und Gebärde. Sein Material besteht in Rilkes Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in dem die mit den genannten Begriffen verbundene Körpermetaphorik zentral wichtig wird. In den Anmerkungen *Rudi Thiessens* zu *Plessners* »Anthropologie der Sinne« steht der »hörende Körper« im Mittelpunkt, der von Musik durchdrungen und unwiderstehlich besetzt wird. Wenn etwa der listenreiche, technisch reflektierende Odysseus den Seeleuten die Ohren verschließt, so daß sie gegen die Stimmen der Sirenen, der Töchter der Mnemosyne geschützt sind, dann kämpft er gegen jene Macht, deren verführende Klänge ihre Körper zu erfassen und sie ins Meer des Verlangens zu reißen droht. Auf eine solche Faszination des Hörens mit dem ganzen Körper zielt heute auch die Rockmusik. Zum Schluß des ersten Abschnittes wird in der integrierenden Sicht von *Michael Wolf* die »Grenzstruktur des Körpers« sichtbar, die die Wissenschaften – falls sie diese überhaupt wahrnehmen – beunruhigt hat. So wird gesehen, daß der Mensch immer zugleich erfahrbare Körper und etwas anderes ist. Der Körper tritt als



Objekt instrumenteller Verfügung und als Substrat des Sozialen in Erscheinung, ohne jedoch darin aufzugehen. Er bildet die Voraussetzung für die Herausbildung von Subjektivität und der sich mit Hilfe der Sprache historisch konstituierenden Sinnstrukturen.

Im zweiten Abschnitt tritt der sprechende Körper in den Mittelpunkt der Texte, die einer Archäologie der Subjektivität folgen. Der (noch nicht?) sprechende, um Sprache ringende Körper des Kindes ist notwendigerweise zunächst der Ausgangspunkt dieser Betrachtungen. In *Wolfgang Drefßens* Beitrag wird mit Hilfe reichhaltigen Quellenmaterials herausgearbeitet, welche gewaltigen Anstrengungen zur Normierung und Zivilisierung kindlicher Körper bereits am Ende des 18. und 19. Jahrhunderts gemacht wurden und welche Widerstandspotentiale in den Körpern der Kinder – besonders der unteren Schichten – herausgefordert und zum Teil massiv unterdrückt wurden. Auch *Michael Wimmer* greift diese Zusammenhänge auf und thematisiert sie unter der Frage nach dem Verhältnis von Leidenschaft und Erziehung. Unter Rückgriff auf Arbeiten zur Geschichtlichkeit der Kindheit zeigt er, wie infolge der Ausgrenzung der Kindheit aus dem Alltagsleben der Erwachsenen die Kinder eine besondere pädagogische Behandlung erfahren, in deren Verlauf ihre Körper und Gefühle zuge richtet werden. In diesem Prozeß spielt der aufgeklärte pädagogische Blick eine besondere Rolle.

*Bernhard Dieckmann* führt die Diskussion weiter, indem er herausarbeitet, wie sich der durch Sprache konstituierte Körper der Psychoanalyse und der »organlose Körper« zueinander verhalten. Während nach der Erkenntnis der Psychoanalyse alles körperlich Sexuelle einen sprachlichen Sinn hat, der seinerseits auch stets körperlich-sexuell ist, ist der »organlose Körper« nur noch virtueller Körper, reine Aufzeichnungsfläche, auf der sich die »Intensitäten« verteilen. Der organlose Körper ist unwillkürliche Empfindungsfähigkeit, »die sich selbst empfindende Wirklichkeit der Sinnlichkeit«. *Uta Ottmüller* untersucht Ausdrucksformen zwischen den kindlichen Körpern und jenen bereits codierten Wahrnehmungskörpern, mit denen Erwachsene sich den Kindern nähern. Dabei ist auffallend, wie sehr Mythenbildungen die Interpretation des sprechenden kindlichen Körpers bestimmen. Das Spiel mit dem anderen Körper ist das Thema in der ethnologischen Fallstudie von *Beatrix Pfeleiderer*. Das »Sprechen des Körpers« bedient sich in verschiedenen Kulturen unterschiedlicher Sprachen, deren Äußerungen jeweils verschieden decodiert werden müssen. *Edith Seifert* befaßt sich mit dem aus Mangel sprechenden Körper. Sie untersucht das Problem der weiblichen Kastration, indem sie den kastrierenden Effekt der Sprache herausarbeitet und die Funktion des Phallus für die Konstitution der beiden Geschlechter analysiert, gleichzeitig aber deutlich macht, daß damit eine Falle gestellt ist. *Thanos Lipowatz* behandelt zum Schluß des zweiten Abschnittes den Zusammenhang zwischen Körper, Name und Sinnen. Mit der Namensgebung und der Entwicklung der Sprachfähigkeit wird der Körper von einem Anderen besetzt. Es

kommt zu einer unaufhörlichen Wechselwirkung zwischen dem Körper und den Wörtern. Die Wörter des Anderen bilden die Voraussetzung für das selbständige Sprechen des Körpers. Da das Verlangen des Subjekts nach der Präsenz des Anderen nie befriedigt werden kann, wird der Körper gezwungen, seine Fragen an den Anderen zu stellen, d.h. in vergeblicher Hoffnung zu sprechen, um doch noch des Gegenstandes der Entbehrung teilhaftig zu werden.

Der dritte, sich vor allem mit der »Beschriftung« der Körper befassende Abschnitt beginnt mit *Knut Boesers* »Assoziationen zum Auge«. Über das Auge, das zwischen Kontroll-, Herrschafts- und Einverleibungswünschen hin- und hergerissen wird, schreiben sich die Objekte der Welt nachdrücklich in den Körper ein. Die Hypertrophie des Auges bestimmt die Sinnlichkeit des modernen bzw. postmodernen Menschen selbst noch nach dem »Ende der Szene«, wenn die Objekte »obszön« geworden sind. Dieser Situation entspricht auch das »stroboskopische Sehen«, das *Jean-Pierre Dubost* als eine Form neuzeitlichen Sehens in seiner Untersuchung der Figur des Don Juan herausarbeitet und das seine Spuren in den schenden Körpern und in den erblickten Körperobjekten gleichermaßen hinterläßt. Von der Analyse dieser Zusammenhänge ist es nur noch ein kleiner Schritt zu den künstlichen Körpern der Mannequins, die heute die Städte bevölkern, und deren Körperlichkeit und Sexualität *Jean-Luc Evard* vor Augen führt. Wie Sinnlichkeit und Technik ins Verhältnis gesetzt werden, untersucht *Michel Tibon-Cornillot*. Ihn interessiert besonders die Frage, welche Veränderungen sich durch immer neue Instrumente und Apparate ergeben, die zur Fortschreibung und Erweiterung der Sinne entwickelt werden, oder gar durch Prothesen, die die Objektwelt in die Körper der Menschen eindringen lassen und sie dadurch funktionsfähig erhalten. Den Schluß bildet der Beitrag von *Eva Meyer* über die Wiederholung und Position des Weiblichen, das erst durch den Schrecken hindurch seine fruchtbaren Wirkungen entfalten kann.

Nach allem geht es darum, die falsche Alternative von Körper und Kopf zu suspendieren. Auch der Kopf gehört zum Körper; in ihm, d.h. im Gehirn, dem immer noch rätselhaftesten Teil des Universums, spiegeln sich die gespiegelten Stücke der Körperschriften noch einmal. »Res cogitans« und »res extensa«, diese neuzeitlichen Modelle von Subjekt und Objekt sind ihrerseits überholt. Auch herrscht zwischen Kopf und Bauch, zwischen Gehirn und Geschlecht nur ein verwirrendes Scheingefecht. Das wird von den neuesten Lehren der Selbstregulation des Lebens völlig außer Acht gelassen. Der Riß im Kontinuum läuft anderswo: er geht mitten durch Kopf und Körper und spaltet auch das Herz, wenn es versteinert ist. Einzig dessen Beweglichkeit (als Inbild des Lebendigen) hält die Paradoxien in Schwung, die rational und sexuell nicht eliminierbar sind. Alle Eindeutigkeit in Gehirn und Geschlecht, sei es im Guten, sei es im Bösen, sind von Übel. Der Teufel, wenn es ihn denn gibt, steckt nicht im Detail räumlicher Anordnungen, weder unten noch oben, weder links noch rechts, weder außen

noch innen, sondern dazwischen, in der verhärteten Undurchlässigkeit der Grenzen der Filter.

Deshalb ist es so wichtig, Ansichten und Kehrseiten der Sprache und der Schrift *zusammen* darzustellen, ohne gleich Bewertungen und Bevorzugen vorzunehmen. Nur so kann sichtbar werden, daß der Körper heute, sprechend oder beschriftet, ins gleiche Verhängnis tendiert: er wird jetzt ähnlich wie das Geld zum Mittel, um die endgültige Äquivalenz, die keinen Rest läßt, herzustellen. Der verzweifelte Versuch, gegen die Überholung des Körpers, ein Unausprechliches und Unbeschreibbares zu setzen, hat nur den Sinn, an einer Berechtigung des Sinnlosen festzuhalten, ein Nicht-Identisches der Identifizierungswut des Kopfes und des Bauches abzutrotzen und die Kategorie des Restes über alle Maßen hochzuspielen. Der Körper ist Teil der Welt und über die Sinne verbunden mit dem Universum im Größten und im Kleinsten, aber nur um den Preis einer Ungleichung; der Rest ist die Zeit, das Vergehen, der Tod.

Um dem Körper sein Recht zu lassen, wäre also gerade auf etwas anderes abzuheben, auf ein Etwas am Leibe, auf das Fließen, den Stoffwechsel, den nichtgleichen Austausch. In Anbetracht von Arbeit, Liebe und Tod muß statt des Kalküls, ob es sich lohnt, ausdrücklich einem »Umsonst«, einem »acte gratuit« das Wort geredet werden. Der auf Äquivalenz gemünzte Tausch beim Arbeiten, beim Lieben, beim Sterben (Stoffwechsel mit der Natur, Beziehungen zu anderen Menschen, Austausch mit dem Tod) beschleunigt lediglich die Abstraktion und läßt die Filter-Membranen des Lebens verknöchern. Es ist – noch einmal – unvermeidlich: der Körper bleibt lebendig nur als transitorische Größe, durch eine geschichtliche Überholung. Aber es ist ein Unterschied, ob diese Überholung als paradoxes Resultat einer gegenteiligen Strategie bloß passiert, oder ob im Vergehen der Schönheit und in der Trauer darüber, im langsamen Schmerz des Seins dem Anspruch der Zeit Genüge getan wird. Die schaurige Unendlichkeit einer leeren Wiederkehr oder die Endlichkeit augenblicklichen Gelingens: das ist die kleine Wahl, die dem Denken in der Differenz des Mündlichen und des Schriftlichen immerhin bleibt.





## DER INSZENIERTE KÖRPER

Hinnerk Peitmann

*Theater ist das, was sich zwischen  
Schauspieler und Zuschauer ab-  
spielt. (Grotowski)*

... und der Rest ist Schweigen ... « Die letzten Worte verhallen, die über sechs Stunden währende Hamletinszenierung der Schaubühne am Lehniner Platz zu Berlin klingt in den Zuschauern nach. Wieder einmal ist ein Stück, von einem sehr guten Regisseur sinnlich und ästhetisch perfekt in Szene gesetzt, mit hervorragenden Schauspielern über die Bühne gegangen. – Diese fertigen Theaterkörper sollen nicht mein Thema sein, sie dienen in der Hauptsache der Repräsentation.

«Ich will meine Mutter ficken», keuchend bricht der Mann nach zwei Stunden unermüdlichen Körpertherapierens im Center zusammen. Alle Mitglieder der Gruppe sind begeistert, fallen sich in die Arme, ein tiefes Glück der Ausgesprochenheit erfüllt die Menschen – es ist wieder einmal geschafft, die Gefühle herauszulassen. Diese freigesetzten körperlichen Emotionen, die aus dem Aneinanderreiben von nackten Körpern entstehen können, meine ich hier nicht. Sie werden mir zu einseitig in einen »unwissenden«, angeblich nur erfahrenden »Naturkörper« verbannt.

In der Diskothek, der multimedialen Licht-, Bewegungs- und Musiklandschaft werden die durch Aerobic oder gar Bodybuilding im Bräunungcenter geschmeidig gemachten Körper zum visuellen Konsum ausgestellt. An diesem Ort scheinen sämtliche Mängel an Individualität, Kreativität und Phantasie für Stunden beseitigt werden zu können. Die Sehnsucht nach Geborgenheit innerhalb gemeinsamer ritueller Handlungen wird gestillt, ohne befriedigt zu werden. Die Diskothek als Ventil und Ersatzort für Handeln und Triebabfuhr<sup>1</sup> peitscht die Emotionen und Körper hoch, läßt sie in vorgefertigten Bahnen laufen. – Und auch diese Inszenierungen par excellence, die den Schein von Einzigartigkeit vorgaukeln, meine ich nicht.<sup>2</sup>

Es wird von leidigen Grenzen gesprochen, davon, sie überwinden, grenzenlos frei die »große Wahrheit« erfahren und erkennen zu müssen. Interessant in diesem Sinne der Versuch der Kubisten, eine Situation von allen Seiten betrachtbar abzubilden zu wollen, also gleichzeitig auch den Rücken der Lautenspielerin (Picasso). – Doch wenn das gelänge, eine nach allen Seiten blitzende Kugel in ihrer Totalität abzubilden, sähen wir dann nicht ein weißes Blatt Papier? Oder einen leeren Raum? Käme nicht Ort und Zeit zum Stillstand? Wäre es nicht eigentlich der Tod?

Da ich den Mythos der real herzustellenden Totale fürchte (nicht meinen eigenen Tod, der unabdingbar ist), möchte ich von Bewegungen sprechen, die zwischen den prometheischen Ansprüchen nach dem letzten Wissen und dem Jahrtausende alten Sein liegen. Begeben wir uns in Passagen, in denen wir den Fragen der Zeit nachspüren mit dem Wissen, daß die Antworten nie befriedigen können.<sup>3</sup> Werden wir Lumpensammler, die »früh im Morgengrauen eines anbrechenden Revolutionstages nach den ausgebliebenen Fetzen: Menschentum, Innerlichkeit, Vertiefung« angeln.<sup>4</sup> Setzen wir uns auf die Zäune zwischen Wunsch und Alltag, von wo das Kichern und Keckern der Hexen und Schamanen zu hören sind.<sup>5</sup> Übernehmen wir die Manie eines Spuren- und Zeichendeuters, der von der Wahrheit nur so viel weiß, daß, je näher er ihr kommt, sie sich desto weiter entfernt.<sup>6</sup>

Mich interessiert der widerspruchsvolle Körper, der lebendige, der »Mitleid« und »Furcht« erweckt,<sup>7</sup> »Interesse«<sup>8</sup> und Freude – allerdings nicht an seiner eigenen Person: im Theater. – Um zu vermeiden, daß das Theater zur Stätte der Prostitution wird, die Schauspieler zu Huren werden (wie Jahrhunderte das Synonym galt), muß der Schauspieler seinen Körper in übergeordnete Szene setzen, gerade weil er ein Mensch ist, »der öffentlich mit seinem Körper arbeitet, indem er ihn öffentlich anbietet«<sup>9</sup>: nicht exhibitionistisch, keine Selbstdarstellung, sondern Opferung. Beim Zuschauer soll es »Reinigung«, »Katharsis«<sup>9</sup> hervorrufen, in der er Teile von sich selbst und allgemeine Dinge in Beziehung setzen kann. Eine Inszenierung setzt die andere in Bewegung, jeweils stellvertretend für ein wirkliches Geschehen.<sup>10</sup> Der Schauspieler als Botschafter und Animator macht nicht nach, kopiert nicht, sondern bedeutet lediglich<sup>11</sup>, setzt Zeichen, überhöht die Realität, indem er die Realität unrealistisch macht, doch um so nachhaltiger auf die Realität rückwirkt. »Der Schauspieler muß, um echt zu sein unecht spielen . . . (er) entfernt sich von seiner Schauspielerrealität, je mehr er ihr sich nähert.«<sup>12, 13</sup> Eine Inszenierung ist Übersetzung, Bildlichmachung von Wünschen und Ängsten Einzelner und Gemeinschaften. So der Schauspieler, der »zum Repräsentanten dessen wird, was ohnehin schon, wenn auch in einer anderen Zeichenordnung . . . präsent ist«.<sup>14</sup>

Wenn Brecht seinen Schwerpunkt auf die rationale Erfassung von Realität legt und Artaud die Realität durch das Unbewußte erkennen lassen will, interessiert mich der Ort, wo das Bewußte auf das Unbewußte und gleichzeitig das Unbewußte auf das Bewußte wirken; wobei die Grenzen sehr wohl ins Schwimmen geraten: Und das ist der gesamte Leib<sup>15</sup>: Das Zusammenspiel des materiellen Körpers, des Denkapparates und der Sinne. Dort, wo das Unbewußte und das Bewußte ineinander übergehen, stehen sie gleichzeitig in Differenz zueinander (was als solche auch benannt werden muß); aber sie eben auch das jeweils andere sein können. In diesem beweglichen Rahmen arbeitet der Schauspieler, letztendlich wohl jeder Künstler.

In der Beschreibung der Körperarbeit des Schauspielers sollen mich zwei Fragen begleiten:  
Was ist das, was ich als Schauspieler mache? Was ist das, was der Zuschauer sieht?

Beginnen wir mit einigen Regeln für das tägliche Training des Schauspielers: Wenn wir von Sprache sprechen, beziehen wir im Allgemeinen die Kommunikationsmöglichkeiten des Körpers und der Sinne nicht mit ein. Um diese »Sprachen« des Menschen bewußt zu machen, erstellen wir ein Kommunikationsalphabet des Körpers und der Sinne, das einzelne akrobatische Übungen zum Training des Gleichgewichtes einschließt, wie Hand-, Schulter- und Kopfstand. Jegliche Bewegung wird aus der Körpermitte geholt: dies ein Arbeitsgang, der den meisten Menschen nicht bewußt ist, obgleich er ungleich ökonomischer ist. Verbale Sprache oder gar körperliche Berührung als einfachste Mittel der Kommunikation werden erst dann eingesetzt, wenn es wirklich Sinn gibt und nicht zur Überbrückung einer schwierigen Phase dienen soll. Wie alle physikalischen Körper träge sind, so auch der menschliche. Lebendig wird er, wenn er in Bewegung gerät, wenn gegen die Trägheit gearbeitet wird. Beim Training soll bis an die Schmerzgrenze gegangen werden: erst dann spüre ich den Körper: erst dann kommt ein Ausdruck zustande, wenn ich gegen und mit den Grenzen und Widerständen arbeite. Schmerz nicht als masochistischer Genuß, sondern als Signal, als Erzeugungsvorgang von Aufmerksamkeit über und an sich selbst. – Jeder der Mitwirkenden ist angehalten, ausschließlich den jeweils anderen zu beobachten, die Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken, ihn in seiner Arbeit zu unterstützen. – Wie kann ich der Frage des anderen Körpers auf der Bühne eine Antwort geben, die ihn zu weiteren Fragen veranlaßt? – Um eine möglichst effektive Lebendigkeit oder Präsenz der Darstellung zu erreichen, muß der Raum erforscht werden, die Linien im Raum, der Körper in Beziehung gesetzt werden zum Raum, zum Licht im Raum. – Wenn der Schauspieler seine Maske aufsetzt, sein Kostüm anzieht oder auf die Bühne geht, haben alle privaten Bedürfnisbefriedigungen, wie Lachen oder Jucken zu unterbleiben, es sei denn, sie ergäben Sinn. Auch der ernsthaft arbeitende Clown setzt seine Nase nur bei der Arbeit auf und nicht, weil es gerade Spaß macht oder er ein Witzchen machen möchte.

Die Übung des Kopfstandes findet kein Ende in der einfachen Beherrschung eines Kopfstandes – dann wäre diese Arbeit sinnlos. Sinnvoll wird sie, wenn sie nicht auf der Forderung einer einfachen mechanisch/technischen Leistung basiert, sondern auf dem immer neuerlichen Versuch, seinen Körper – auf dem Kopf stehend – bis an das Extrem möglicher Bewegung in Balance zu halten: die Grenzen seiner körperlichen Möglichkeiten immer weiter zu schieben: Selbstdisziplin aus der persönlichen freien Entscheidung zu entwickeln. – Übungen und Regeln sollen beherrscht werden, um auf sie verzichten zu können. – Jede Emanzipation schließt die Begründung einer anderen neuen Ordnung ein. – Und obwohl Regeln und Formen ihrer Natur gemäß etwas Einengendes haben,

bedeuten sie gleichzeitig Leitfaden in noch unerforschte Territorien, der losgelassen werden kann, wenn wir das ›Chaos‹ des Unbewußten nicht mehr als Wahnsinn begreifen müssen, sondern Bestandteil einer neuen Ordnung geworden ist, die ihrerseits wieder überwunden werden kann. – So dienen mir formalisierte Handlungs- und Arbeitsabläufe erst einmal als Vehikel, als Geländer: wie das Haschisch des bewußten islamischen Drogennehmers zur Sensibilisierung der eigenen Wahrnehmung mit dem Ziel, eine Droge schließlich überflüssig zu machen. Regeln sind in erster Linie Angebote und Hilfen, durch die die eigene Kreativität und Phantasie geweckt, damit bewußt und in Bewegung gebracht werden.

Der Leser möge mir nun folgen in der Arbeit, jemand Anderen in mir zu finden. Hier: den Bettler. Ich möchte berichten von dem Ort in mir, an dem ich ausgemergelt von Alkoholkonsum bin, gepeinigt von Schwären und Entzündungen. Unfähig, für mich selbst zu sorgen, kindisch angewiesen auf Mildtätigkeit. Sabbernd nach Geld greifend, vertraulich meine schwammige Hand, meinen stinkenden Atem dem Barmherzigen nähernd. Auch spekulierend auf das schlechte Gewissen, das Entsetzen, den Ekel der ›anständigen‹ Bürger. Ich bin auf einer Expedition nach Empfindungen, Gesten, Handlungen, die mich als Bedürftigen in Armut bestimmen. Dieser Vorgabe, gleichzeitig ich selbst zu sein und jemanden darstellen zu müssen, der ich nie gewesen bin und höchstwahrscheinlich nie sein werde, versuche ich mich zu nähern. –

Zu Hilfe kommt mir eine wunderbare Eigenschaft des Menschen: nämlich auf der einen Seite als ich selbst in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen verhaftet zu sein und auf der anderen, darüber reflektieren und abstrahieren zu können. Ja sogar, daß »der Mensch, der gestern noch natürliches Geschöpf war, in sich und außerhalb seiner selbst eine unechte Natur herstellen kann, die funkelnder und akkurater ist, als die echte.«<sup>16</sup> Und genau hier wird mein Arbeitsort angesiedelt sein. Nicht mein Bauch allein, noch mein Kopf, sondern der Lauf zwischen beiden wird meine Mühe bestimmen. Es ist wie ein wissenschaftliches Experiment, bei dem Ort und Zeit willkürlich festgelegt werden, und doch ein lebendiger und spontaner Vorgang stattfindet, bei der das Ziel – nämlich allgemein: der Bettler – festgelegt ist, jedoch nicht das ›wie‹ des Zieles. Es ist eine Inszenierung nicht nur des Körpers und der Gefühle, sondern des Leibes oder des Selbst. Denn erst bewegte Körper wecken Freude und Interesse, lassen eigene Reflexionen und Assoziationen beim Zuschauer aufkommen.

Meine Aufgabe, die auf einem Kurs von Zbigniew Cynkutis<sup>17</sup> gestellt wurde, heißt also, meinen Bettler zu finden. Als Werkzeuge werden uns Tische und Stühle gegeben, eine zur Decke strahlende 500 Watt-Lampe, schließlich unsere Körper und unser Verstand.

Meine Arbeit beginnt am Tisch. In welcher Beziehung stehe ich zu diesem Tisch, wenn ich unter oder auf ihm stehe, hocke, liege? Welche Beziehungsströme bewegen sich, wenn ich ihn trage, schiebe, betrachte, umstoße? Wie kann

ich ihn als Mittel benutzen, andere Menschen zu lieben, zu hassen, zu zerstören, zu streicheln? Wie kann er mir helfen, eine Erinnerung an den Ort von Kläglichkeit, Verzweiflung, Dämmerzustand, Gierigkeit in mir zu wecken und zu entdecken? – Ich liege unter dem Tisch, meine Finger klammern sich um die Kante der Tischplatte, ich ziehe mich ein Stück nur mit der Kraft aus den Schultern und den Armen in die Höhe. Die Kraft kommt bewußt nicht aus meinem Zentrum, der übrige Körper ist schlaff, ein Anhängsel, ein notwendiges Übel. – Diese kurze, kleine Bewegung, von unten nach oben mit unendlicher Anstrengung, ist ein wunderbarer Augenblick<sup>18</sup>: ich habe ein Detail des Bewegungsablaufes meines Bettlers gefunden.

Ich gehe zum Stuhl. Doch in diesem Moment sagt er mir nichts, da ich nur Handlungsabläufe mit dem Tisch an ihm wiederhole. Ich bin jetzt nicht fähig, den Stuhl wie der Clown erst mit dem zehnten Versuch zum Sitzen zu benutzen – sondern ich sitze sofort auf ihm: schwer, ratlos, leer: für einen Zuschauer langweilig. Dieses Werkzeug lege ich enttäuscht aus der Hand, werde es bei einem anderen Mal versuchen, wenn ich wacher für es sein kann.

Bar jeglicher Vorstellung gehe ich zum Scheinwerfer, stehe ohne Bedeutung daneben, sehe dem Lichtstrahl nach und stelle mir pathetisch eine Endlosigkeit vor, in der sich das Licht verliert. Ich ahne Albernheit meiner Gedanken, nämlich die Tatsache, daß ich nicht bei der Sache hier unten bin. – Doch plötzlich spüre ich Wärme am Knie, ein angenehmes Gefühl, energispendend nach innen. Dieser Wärme gehe ich mit dem Oberschenkel, der Hüfte, der Brustkorbseite, der Schulter, dem Ellenbogen, der Hand, den Fingern nach. Meine Hand beginnt, sich automatisch zu wenden, die andere kommt hinzu als wuschen sie sich, auf daß auch alle Punkte der Hände erwärmt werden. Obwohl auch dieser Vorgang ein Beispiel von wunderbarem Augenblick ist, erkenne ich ihn nicht sofort.

Der Lehrer fordert mich auf, einen anderen, menschlichen Körper als Wärme- und Lichtspender zu gebrauchen, genau wie die Lampe. Ich gehe zu einer hockenden Frau, suche mit dem Knie eine warme Stelle an ihr, lasse die Wärme an mir höher steigen, indem ich mit dem Körper dem Boden zustrebe – ganz wie bei der Lichtquelle. Und schließlich knie ich halb aufrecht, halb liegend vor ihr, meine Hände machen die Bewegung des Wärmeheischens, ich reibe die Hände wie beim Waschen; und schließlich verharret die rechte offen von der linken Hand gehalten. Mein Blick, meine Körperhaltung, all meine Bewegung richtet sich von unten nach oben – ein kleiner Teil meines Bettlers ist erarbeitet.

Diesen Bewegungsablauf, den ich in meiner Arbeit gefunden habe, kann ich nach Belieben einsetzen in jedem Stück, in dem ich einen Bettler spielen soll. Gleichzeitig als Teil meiner Natur ist er Teil eines anderen Menschen, der ich äußerlich und innerlich nie gewesen bin, noch sein werde. Eine Reise zwischen dem bewußt gemachten Körper des Anderen und meinem eigenen, eine Reise

durch, nicht in die Wirklichkeit. Ein roter Faden, den ich immer wieder streifen, doch nie festhalten kann. Ein Spiel zwischen den Polen Sein und Schein. Mein Bettler wird so nie nur das Bild eines Bettlers sein, wie er in den Medien oder im »gesunden« Menschenverstand festgelegt ist. Er wird auch ich selbst sein, eine persönliche unverwechselbare Authentizität.

Ein anderes Beispiel: Wenn ich auf der Bühne auf ein reales Ziel, nämlich auf einen Menschen, dem ich die Hand schütteln soll, zugehe, muß ich den Eindruck von alltäglicher Lebendigkeit nicht nur vermitteln, sondern lebendig sein. Ich nutze als Vehikel das physikalische Gesetz von der Kraft, die nicht existiert ohne ihre Gegenkraft. Wenn ich also nach vorn gehe, imaginiere ich hinter mir an der Wand einen Punkt, der mich nach rückwärts zieht. So entsteht in mir ein körperlicher Widerstand zwischen Bewegungszielen, der äußerlich nicht zu erkennen ist, mich aber und meine darzustellende Person bestimmt. Durch diese kaum wahrnehmbare Zögerlichkeit erscheine ich aber für den Zuschauer lebendig in dieser künstlich hergestellten Situation, in der ich mich auf der Bühne befinde. Und in der Tat bin ich auch real lebendig, weil ich gegen Widerstände kämpfe und den Gang erst am Schluß des Stückes enden lasse. Solange ich mich auf der Bühne bei der Arbeit befinde, erfährt keine Bewegung ihr Ende, mündet stets in einem neuerlichen Versuch. – Wichtig und Arbeit ist stets der Prozeß, das Ziel lediglich Leuchtturm am Wege.<sup>19</sup>

Für die Arbeit des Schauspielers heißt das, Mobilitäten zu suchen, Wege auszuforschen, mit ihnen zu experimentieren, »das vermeintlich Wichtige beständig zu vertagen.«<sup>20</sup> Und wenn es sich ergibt, in dieser Beweglichkeit auf der Bühne zu stehen und die Zuschauer mit einem Zucken um die Mundwinkel zum Weinen oder zum Lachen zu bringen, zum Nachdenken oder zum Träumen. Der Schauspieler auf der Bühne wirkt dann auf den Zuschauer, löst Gefühle und Assoziationen aus, wenn er von seinen persönlichen Gefühlen abstrahiert, ohne sie zu leugnen und gleichzeitig mit Hilfe einer gründlichen In-Szene-Setzung genau in dem Grenzbereich arbeitet, wo das Öffentliche und das Private ineinander übergehen – auch dies der Ort, an dem ich eine allgemeine künstlerische Arbeit ansiedele. Künstlerische Arbeit wird jedoch in dem Augenblick exhibitionistisch, wenn sie als angeblich anarchische Kunst ohne Form steckenbleibt in rein privatem Ausagieren von Launen. Und wenn solche Körper dann noch auf der Bühne ausgebreitet werden, kann es höchstens noch Voyeure interessieren.<sup>21</sup> Ein Beispiel für die Differenz zwischen geistigem und körperlichem Be-Greifen, die in dem Zusammenhang beide auf einer neuen Ebene von Wissen zusammenkommen, möchte ich schildern. Ich stieß beim Erarbeiten der Untersuchung »Männerphantasien« von K. Theweleit auf eine Improvisation zu einem Stück, das Monate zurücklag. Die Aufgabe: zwei Frauen unterdrücken einen Mann und vernichten ihn schließlich, äußerlich begrenzt durch den Bühnenraum und Nichtanwendung von Gewalt. Die beiden Frauen sitzen in schwarzen Trikots mir gegenüber, die Beine angewinkelt, die Arme nach hinten ge-

stützt. Durch Blicke verständigen sie sich und rücken langsam unter ständigem, ruhigem Auf- und Zuklappen der Beine auf mich zu. Meine Reaktion ist panisch, ich äußere mich mit einer Versteifung des gesamten Körpers. Ich liefere den Scheren und phantasierten, aber auch real sich öffnenden und schließenden Schlünden einen leicht zu besiegenden Phallus. Ich habe das Gefühl, in die Luft schießen zu müssen, pfeilschnell nach oben gerichtet zu entfliehen... Dem Leser seien die Interpretationen meines Wesens überlassen – ich jedenfalls konnte aus dieser Improvisationsarbeit in Zusammenhang mit den theoretischen Ableitungen Thewelets eine Wissensebene erschließen, die mein Selbst mit der (Ohn-)Macht und der Einsamkeit, mit der Angst vor der begehrenden Frau in Beziehung setzte – und mir letztendlich ein gesellschaftliches Unterdrückungsverhältnis körperlich und bildlich klar machte. In diesem Zusammenhang ist mir durchaus ein seliges Körpergefühl bekannt, diese Lust, die manchmal dem Gefühl eines Orgasmus' nahe kommt, wenn ich kluge Sätze lese.

Wenn ich im Training nach einer Geste suche, sucht nicht ein diffuser Körper der »neuen Körperkultur«, sondern meine Sinne und mein Verstand suchen, der Körper folgt ihnen. Wenn ich mich wie ein Derwisch drehe, kann ich den Körper jeden Augenblick stoppen, ohne schwindelig zu werden, da die Augen immer schon weiter sind als der Körper. Der Körper selbst kann nicht »bewußt« sein, nur meine Sinne und mein Wille können die Geste des Körpers bewußt machen. Die Geste für sich allein gibt noch keinen Sinn, bedeutet noch nichts. Erst dann, wenn sie in einem Spiel verlängert mit anderen Zeichen steht, wenn sie in Bewegung ist. Bewegung dann, wenn die Geste gegen etwas anderes steht, z.B. gegen den Widerstand des eigenen oder des fremden Körpers.

Wenn ich »Tricks« im Training oder auf der Bühne anwende, versuche ich mit ihrer Hilfe zu »authentischen« Handlungen zu kommen: keine »fiktive« Geste, da es die platterdings nicht geben kann auf der Bühne, sie weckt keine Aufmerksamkeit. Einen Unterschied kann ich lediglich zwischen »gestengenau« und »verkrampft« feststellen. Dem Alltagsverständnis des Zuschauers entspricht mein Ausdruck – durchbricht aber gleichzeitig dieses Alltagsverständnis durch augenblickliche neue Suche nach Ausdruck und bringt damit neue Komponenten mit hinein. – Ein Beispiel: In einer Improvisation oder auf der Bühne bleibe ich stekken, habe mich verheddert: Ich suche mir einen Punkt, eine reale Ritze im Boden z.B., beschäftige mich nicht nur mit ihr und betrachte sie nur, sondern frage mich, wozu verführt mich diese Ritze, wie und wozu kann ich diese Ritze gebrauchen? Wie kann sie mich unterstützen, aus der augenblicklichen Trägheit zu kommen, diese Trägheit zu überwinden? Diese Suche ist durch ihr authentisches Handeln für den Zuschauer nicht einfach Abbildung von Realität, nicht nur Wiedererkennung von Geste: sie ist neu, »irgendwie« anders, weckt Beunruhigung, irritiert den Zuschauer. Denn er sieht etwas ganz anderes im Zusammenhang mit der vorhergehenden Geste. Das Gesehene ist völlig verschieden von dem, was ich gerade mache. – Ein etwas makabres Beispiel soll dies noch näher

beleuchten: Viele ›Theaterstories‹ berichten davon, wie wundervoll ein Schauspieler gerade dann bei einer Aufführung war, wenn er kurz vorher von dem Tod eines lieben Freundes erfuhr, ohne daß das Publikum von dieser Tatsache wußte.

Ein weiteres Beispiel für die verschiedenen Ebenen der Spielweise des Schauspielers und der Sehweise des Zuschauers: Ich muß zwei Stunden auf der Bühne in einem Rollstuhl sitzen. Wenn ich davon sprach, daß, will ich Aufmerksamkeit wecken, ich in Bewegung und Auseinandersetzung auf der Bühne stehen muß, sitze ich diese zwei Stunden in dem Rollstuhl mit dem gleichzeitigen Willen, zu jeder Sekunde aufstehen zu wollen. Mein Körpergestus erhält dadurch eine Spannung, deren Ursache dem Zuschauer unbekannt ist, aber genau das Moment von Lebendigkeit verursacht, was ich brauche, um den Zuschauer zu bannen. Es ist kein einfaches ›game‹ mit Illusionen, sondern ein ernsthaftes ›play‹, kein Zynismus. Präsenz ist immer: etwas wollen, etwas vorhaben. Diese Präsenz produziert Aufmerksamkeit für Geschehen nicht nur auf der Bühne, sondern eben auch Aufmerksamkeit für die alltägliche Geste, damit Bewußtheit über und für meine eigene Geste in der U-Bahn oder auf dem Spaziergang: insofern ist meine Geste inszeniert und trotzdem authentisch.

## Anmerkungen

- 1 H.K. Jungheinrich, Frankfurter Rundschau 19. Jan. 1983
- 2 Diese Körper kommen den Statuen der kriegerisch-faschistischen Ideal-Kämpfer, der Staatsarbeiter und -bauern nahe, auch denen der Werbung. Der durch die technisch/industrielle Entwicklung in Bann gesetzte Körper durchbricht in der Concorde die Schallmauer – der gleißenden Sonne entgegen. Es mag noch nicht die absolute Schnelligkeit sein, noch nicht die absolute Blendung. Doch ›wissen‹ wir um die Erreichbarkeit unserer geheimen Wünsche: es ist bald soweit: Der Urknall (hier: nicht Alpha, sondern Omega; nicht Geburt, sondern Tod) läßt nicht mehr lange auf sich warten. Endlich werden wir uns selbst überwunden haben, wenn der letzte Knall ausgeknallt ist. – Auch diesen, dann zerblasenen Körper meine ich nicht. – Als Faust allein mache ich eine melancholische Figur. Bildnerisches Schaffen als Akt und Zeichen der Verarbeitung von Umwelt findet heute gleich im Museum statt. Die Bewegung von der gesellschaftlichen Umwelt zum Künstler und vom Künstler zum Betrachter und zurück ist reduziert auf einen einzigen Raum in einer auf ein Minimum begrenzten Zeit. (›Zeitgeist‹, eine Ausstellung in Berlin 1982) Landwirtschaftliche Arbeitsbereiche werden in bayrischen Dörfern zu Kunstwerken stilisiert. Um den Tourismus zu fördern, werden die menschlichen, tierischen und pflanzlichen Körper in eine Form gepreßt: das Dorf als Ausstellungshalle von Lebensqualität. Es sind Inszenierungen, die den Tod voraussetzen. – Auch nach diesen Museen vom ›lebendigen‹ Kulturkörper steht mir nicht der Sinn.
- 3 W. Benjamin, Das Passagenwerk; Ffm 1982
- 4 S. Kracauer, Die Angestellten; Ffm 1971. Zitat von W. Benjamin
- 5 H.P. Duerr, Traumzeit; Ffm 1978
- 6 U. Eco, Der Name der Rose; München 1982

- 7 Die beiden Begriffe ›Mitleid‹ und ›Furcht‹ tauchen in der Literaturgeschichte zum ersten Mal bei Aristoteles auf im Zusammenhang mit dem ›richtigen Schreiben‹ einer Tragödie, die eben diese Affekte wecken soll. – Aristoteles, Poetik; Stuttgart 1961
- 8 Nach Diderot kann der Dramatiker nur dadurch das Interesse der Zuschauer halten, wenn er sich *ebensowenig um den Zuschauer bekümmert, als ob er ganz und gar nicht da wäre*. Der Schauspieler soll die *Sucht, beklatscht zu werden, bemeistern*. aus: Das Theater des Herrn Diderot. Herausgegeben von Gotthold Ephraim Lessing, 1760; Leipzig 1981.
- 9 J. Grotowski, Für ein armes Theater; Hannover 1969
- 10 Nicht anders die alljährlichen Inszenierungen der Opferung in den verschiedensten Mysterien, so die Inszenierung des geborenen und getöteten Leib Christi. Heute ein langweiliger und uninteressanter Vorgang, weil die Priester die Kirche für wichtiger erachten als die Botschaft.
- 11 R. Barthes, Das Reich der Zeichen; Ffm 1981
- 12 J.P. Satre, Saint Genet, Komödiant und Märtyrer; Hamburg 1982
- 13 Wenn Lessing und Schiller das Theater als ›moralische Anstalt‹ anbieten, würdigen sie die Möglichkeit der wirklichen Trauer und Freude in ihrer gleichzeitigen Relativität, in der der Schauspieler und der Zuschauer in Bewegung gehalten werden. – Auch die Inszenierungen nazistischer Aufmärsche entfachen Bewegung – allerdings eine zum Tode hin.
- 14 Marianne Schüller, unveröffentlichter Vortrag.
- 15 In Anlehnung an Max Scheler möchte ich den Begriff des ›Selbst‹ verwenden. Es kann mir nicht um eine ausschließliche Körper- oder Seelenidentität gehen.
- 16 J.P. Sartre, a.a.O.
- 17 Z. Cynkutis war Lehrer am Grotowski Theaterlaboratorium in Wroclaw, Polen.
- 18 Der ›wunderbare Augenblick‹ ist der Zeitort, an dem annähernd genau das geschieht, was gesucht worden ist. Ich glaube, es ist ein Begriff aus der Kunstwissenschaft.
- 19 L. Kurzawa schreibt über den Schriftsteller Robert Walser, dessen Romanfiguren immer Wanderer waren: ›Die Metonymie zeigt . . . sich zunächst als ein Gleiten der Ziele . . . Auch wenn die Helden stets irgendwo ankommen, auch wenn ihre Suche beständig durch Begegnungen und Hindernisse unterbrochen wird, so ist ihre Existenz im Grunde doch vorläufig und provisorisch. Die Relevanz der Suche gegenüber dem Finden liegt für den Künstler wie für den Wanderer außer Frage. Die Kunst besteht nur jeweils darin, sich ins Suchen hineinfinden zu können . . . Das schönste Ziel sind Ziellosigkeiten.‹ in: L. Kurzawa, Robert Walsers Wanderungen; Tumult 3, Weinheim 1982
- 20 ebd.
- 21 Es ist keine Zauberei, wenn Minetti uns verzaubert. Genau so wenig, wenn der Arzt, der seinen Beruf als Heilender und Helfer ernst nimmt, einem kranken Menschen Aufmerksamkeit schenkt: auch er nutzt das Wissen über den Austausch von Energien (wobei Pharmaka durchaus eine Hilfe sein können). – Der künstlerisch arbeitende Mensch schenkt Energien dem Betrachter, ein künstlerisches Werk ist zu einem Gebrauch bestimmt. ›Die Theorie des L'art pour l'art ist viel mehr eine Forderung des guten Menschen als eine Künstlerauffassung: Euch die Bilder, mir die Realität. Diese scharfe Abgrenzung der beiden Reiche ist für das gute Funktionieren autoritärer Gesellschaften unentbehrlich.‹ Sartre, a.a.o. Sartre spielt hier auf Th. Maulnier an (franz. Abgeordneter) der im Parlament eine degagierte Kunst forderte. – Der ›gute Mensch‹ bei Sartre ist der, der sich für gut hält. Der Weg der Bewußtmachung des Körpers zum Leib, vom Ich zum Selbst ist wie ›Aufklärung nicht eine Theorie des Lichts, sondern eine Theorie der Bewegung zum Licht.‹ P. Sloterdijk, Die Kritik der zynischen Vernunft; Ffm 1983

## KÖRPERRICHTUNGEN

Walter Seitter

Die hier hingeschriebenen Wörter – winzige von woanders genommene Gestalten, gleichen sie nicht in Reih und Glied stehenden Vier-, Acht-, Zwölffüßlern? – habe ich beauftragt, für einige Dinge und Fragen Zeugnis abzulegen, die sich mir von dem Augenblick an aufgedrängt haben, da ich die Einladung erhielt, derlei Wörter zu wählen und zu sammeln. Es hat sich ergeben, daß »meine« Wörter Schwierigkeiten hatten, zu einem transzendenten Thema überzufliegen. Sie haben sich in ihrer eigenen Veranlassung verfangen – um dann doch aus ihrem Verhängnis heraus an Körper zu rühren. Körper wie Wörter.

### 1. Vom Schreiben zum anderen Körper

Als ich die Einladung zu einem Beitrag erhielt, war ich unter denen, die »ohne Wunsch« geblieben waren: unterhalb der beiden Kolonnen, deren linke die gewünschten Themen und deren rechte die schon zugeordneten Redner enthielt. So war ich denn zölibatär und konnte mich auch nicht für eines der zölibatär gebliebenen Themen entscheiden.

Doch mein Wille zu einem Thema war deswegen nicht gebrochen. Ich richtete mich darauf ein, mir nachdenkend selber eines zu finden. Ich wollte nachdenken und das Eingefallene aufschreiben. Doch es war mir nicht möglich, am Schreibtisch zu sitzen. Ich mußte im Gehen denken und schweifen und sollte mich auch zum Notieren nicht niedersetzen müssen. Der Schreibtisch war für die anstehende Schreibaufgabe nicht passend. Ich bedurfte einer Schreibanlage, die es mir ermöglichte, aus dem Gehen heraus und ohne das Stehen aufzugeben zum Schreiben überzugehen. Aufrecht mußte ich nach den Ideen haschen, die in der Luft fliegen wie Himmelskörper.<sup>1</sup> Und aufrecht mußte ich als Schreibender sein. Anstatt eines Schreibtisches brauchte ich also ein Schreibmöbel, das ungefähr so groß war wie ich. Ich brauchte ein Gegenüber, das ungefähr so groß war wie ich und wohl noch härter, um mir Widerstand bieten zu können. Denn Schreiben erfordert ein Widerlager, das der Aktion des Gravierens standhält. Ich brauchte ein Widerlager, an dem ich nach meinen Vogeljagden Zuflucht und Deckung finden konnte. Es war das Bedürfnis nach einem Gegenkörper: stabiler als mein Körper und von komplementärer Struktur. Jener Körper mußte zu dem meinen parallel sein in zwei Richtungen: er mußte so vertikal sein wie ich, und er mußte ein schräges Haupt haben – parallel zu der von meinen Augen und Händen gebildeten Sphäre, sein Haupt mußte die schräge Hochebene sein, auf der diese Sphäre aufruhren konnte. Zweifach parallele Körper: Parallelbarren.<sup>2</sup>



Es war das Bedürfnis nach einem Stehpult. Bedürfnis nach einem zweiten Körper, der dem ersten erlaubt, beinahe peripatetisch zu schreiben. Der mir erlaubt, die auf meinen Ambulationen gefangenen Ideen zu fixieren, indem ich Bleispuren auf Papier drücke. Dieses körperliche Bedürfnis nach einer körperlichen Konstellation mußte Traum bleiben. Zumal meine Eltern, die einst über ein derartiges Stehpult verfügt hatten, gemeint hatten, ihm sein altmodisches Haupt, das schräg und stolz war, nehmen zu müssen. Mangels eines solchen Gegenkörpers gelang es mir nicht, eine gescheite Idee zu fassen.

Ich dachte an dieses und jenes. Ich dachte daran, die Gedanken dieses oder jenes Denkers wiederzugeben. Doch ich mußte spüren, daß das Heil nicht von einem solchen anderen Körper kommen konnte.

## 2. Richtungen des Körperredens

Einmal hineingeraten in das steinige Gelände des Referierens und Kritisierens, beschloß ich darin zu bleiben, da ich mich daran erinnerte, irgendwo irgendwelche Invektiven gegen ein bestimmtes Körperreden gelesen zu haben. Gefangen in meinem Körpersein, genarrt von meinem Körpertraum – warum nicht über das Körperreden reden? Ich möchte also über ein bestimmtes Reden reden.

Um eine bestimmte Richtung des Körperredens vorzuführen, zitiere ich einige Sätze aus einem Buch, das zu Unrecht von den Zynikern (von diesen allerdings »zurecht«) in den Mülleimer geworfen worden ist. Dieses Buch versucht in den Dreißigerjahren eine sogenannte Französische Ideologie auszumachen, die mithilfe von vier Wunschthemen – Nation, Rasse, Erde, Körper – eine »Ontologie des Vollen«<sup>3</sup> zusammengebastelt hat: »vierte und letzte kompensatorische Identität – Körpersein, Körpermacht, Hohes Lied auf Gott den Körper . . . Blendung der rechten Presse bei der Olympiade von 1936 angesichts jener strahlenden Sportler, deren Muskel sie in der Sonne des Braunen Berlin<sup>4</sup> rollen sehen hat; und die begeisterte Rückkehr jener kommunistischen Delegation, die auf den Sportfeldern des Roten Moskau eine Jugend bewundert hat: »glücklich zu leben«, stolz »auf ihre kraftvollen Körper«, »Gesundheit atmend« und »einen unwiderstehlichen Eindruck von der Kraft ihres Landes gebend«<sup>5</sup>. Zweifellos haben gerade die profiliertesten Regimes der Dreißigerjahre eine enthusiastische Politik des Körpers getrieben, gesungen, gesprochen und sich über die Idealismen, die Abstraktheiten, die Mechanizitäten erhoben, die von einer Zivilisation herbeigeführt worden sind, die man als jüdisch-christlich oder liberal-plutokratisch denunzierte. Man wird heute nicht sagen können, daß jene Körperreden global positive Wirkungen gehabt haben. Andererseits ist nicht auszuschließen, daß auch noch »unsere« gegenwärtige Körperführung von jenem Körperreden geprägt ist. Um darüber mehr zu wissen, müßte man die Modalitäten und Effekte jener Körperreden näher analysieren und differenzieren. Wenn sie tatsäch-

lich eine Gegenbewegung gegen gewisse Wirkungen der sogenannten europäischen Zivilisation gewesen sein sollten – was haben sie auf der Ebene der politischen Ereignisse oder auf der Ebene der politischen Einstellungen effektiv herbeigeführt oder verstärkt? Wie haben sie sich etwa auf das Verhältnis zwischen dem Zivilen und dem Militärischen ausgewirkt?

Um mich auf das Problemniveau von Lévy zu beschränken, das heißt auf das Niveau der theoretischen und politischen Implikationen von real existierenden Reden, würde ich sagen, daß ein Prinzip Hoffnung wie die Körperhoffnung der Dreißigerjahre in dem Maße in Frage gestellt zu werden verdient, in dem es eine Substantialität, eine ontische Sicherheit des Menschen simuliert – sei es, daß es ihn als Seiendes setzt, das eigentlich und ganz zu sein hat, sei es, daß es ihn voll und ganz in Rasse, Nation, Erde oder ähnliche Mutterkuchen einbettet. Wenn es wahr ist, daß der Mensch etwas zu sein hat, das »ich« sagt, wenn es wahr ist, daß er von Geländen umgeben ist, die größer sind als er, so ist es nicht minder wahr, daß er hierhin und dorthin zu existieren hat. Seine Position ist eine exzentrische selbst im Innersten des Selbst. Er hat angesichts anderer Körper zu agieren, zu denen auch sein eigener gehört. Er hat angesichts anderer Masken zu agieren, unter denen auch sein eigenes Gesicht sein mag, sein muß. Er hat neue Körper zu exhibieren, unter denen auch sein alter sein mag, sein muß. Er hat neue Masken zu exhibieren, zu denen auch sein altes Gesicht gehört. »Es ist wahr, daß Instituierten immer heißt: der archaischen Ordnung der Dinge eine Sphäre von »Künstlichkeiten« und einen »Systemgeist« substituieren; für seine lieben Gemeinschaften von Blut und Boden Gemeinschaften von Sprache, von Ethik und von Gesichtern einsetzen.«<sup>6</sup>

Ich spreche hier nicht von dieser oder jener enthusiastischen Körperpraktik. Ich sage dieses: der konstitutiv sein wollende Enthusiasmus des Körpers, ob er nun den Pulsschlag des Ich singt oder das Wiegenlied der Mutter, ist falsch in seinen theoretischen Implikationen und unheilvoll in seinen politischen Konsequenzen. Derlei Setzen auf den Körper ist ebenso zweifelhaft wie gewisse spiritualistische Geistesreden.

In einer Fernsehsendung, die gegenüber dem gerade an die Macht gelangten Khomeini-Regime sehr wohlwollend war, sprachen einige Journalisten von den Problemen, die im Lande anstanden: Verhältnis Land-Stadt, Verhältnis Landwirtschaft-Industrie, Maßnahmen der Industrialisierung, Wirkungen ökologischer, ökonomischer, kultureller Art. Es handelte sich – wie ich hier sage – um Probleme, die durch und durch körperlich waren: welche Körper in der Nähe welcher Körper, organische und anorganische Körper, natürliche und künstliche Körper. Das Problemschema war: welches Körperverhältnis hat welche Wirkung auf welche Körper? Ich bin es, der hier nachträglich dieses Schema formuliert. Diese Formulierung ist einesteils eine Aktion des sogenannten Geistes, andernteils eine körperliche Entität spätestens dann, wenn sie wie hier in schwar-

zen Buchstaben auf weißem Papier dasteht: eine Buchstabenformation, die es in dieser Zusammensetzung hier zum ersten Mal geben dürfte.

Nach dieser – körperproduzierenden – Betrachtung über den ersten Teil jener Fernsehendung habe ich noch deren zweiten Teil zu berichten. Es kam Khomeini selbst auf den Bildschirm, es kam seine durchaus eindrucksvolle körperliche Erscheinung, es kam seine gut hörbare und ebensowohl körperliche Stimme. Aber um was zu sagen? Einzig und allein um zu sagen, daß der Mensch kein Tier ist, sondern ein Geistwesen, woran er dann noch einige kräftige Verdammungen des Materialismus anschloß . . .

Wenn ich das Körperreden der sogenannten Französischen Ideologie und das Geistesreden der Iranischen Bewegung nebeneinander stelle, so nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt: jedes theoretische und konstitutive (also verfassungsgebende) Reden, das eine Menschensubstanz als homogenes und sicheres Substrat ansetzt, ist theoretisch falsch und politisch gefährlich. Es mag allerdings sehr nützlich und angenehm und verführerisch sprich demagogisch sein: ebenso nützlich, angenehm, verführerisch, demagogisch wie jedwedes Prinzip Hoffnung, das sich als ontisch begründet ausgibt.

In bezug auf das theoretische Reden vom Körper ergeben sich zwei Richtungen: das Hoffen auf den Körper als solchen oder die sogenannte Französische Ideologie zum einen und die Analyse der Körper oder die »Weltweisheit« zum anderen.

### 3. Körperanalyse zwischen Eigenkörper und Anderkörper

Sehr früh wachte ich heute auf mit dem Gefühl, daß diese zweite Richtung des Körperredens doch wohl schon weiter getrieben werden kann. Schlafend, liegend – parallel gelagert nicht nur zum Bett und zum Boden sondern auch zu den mächtigen Eichenbalken König Heinrichs IV. über mir – muß ich das Ei der Körperanalyse wenn schon nicht aus – so doch angebrütet haben. Eindringlicher als zuvor sah ich die Unvermeidlichkeit der Körperproduktion, der Körperinflation, die mit dem Reden passiert. Als bloß gesprochene scheinen die Wörterreihen ganz unsichtbar zu sein und zum Menschenkörper nichts hinzuzufügen und nur zwischen ihnen als flüchtige Fastnichts aufzutauchen. Bei geschriebenen Texten verbreitert sich immerhin der Faden ins Flächige und gar Räumliche. Immerhin stapeln sich Papiere, Hefte, Bücher mancherorts zu wilden Haufen oder bedrohlichen Türmen. Aber auch die gesprochenen Wörter – umkleiden nicht auch sie die Menschen, sowohl die Sprechenden wie die Angesprochenen? Wenn wir an einen bestimmten Menschen denken, müssen wir da nicht seinen Namen mitdenken? Und wenn wir uns einen Menschen eingehender vorstellen wollen, müssen wir uns nicht an das erinnern wollen, was er gesagt haben mag? Bei Mallarmé muß irgendwo von den Wörtern als Federn und Fächern die Rede sein.

Siegward Sprotte erinnert sich an das Bekenntnis von Albrecht Dürer, »daß für ihn alles »voller Figur« sei, ob Grashalm, Wolke, Baum, Berg oder Stein«. Und er selbst stellt die Frage: »Woher aber kommen unsere Umweltkatastrophen, wenn nicht aus der Überbetonung des Menschenbildes – der Mensch gesehen als Figuration in einem Dunstkreis?«

Ich möchte mit dem Ausdruck »Anderkörper« – ausdrücklich ausgehend von unserer humanistischen Selbstverliebtheit – versuchen, das Körperreden zu erweitern. Dabei geht der Blick zunächst auf solche Körper, die eine ähnliche Struktur aufweisen wie der »Eigenkörper«. Es mag banal erscheinen, wenn ich hier zuerst den Körper des anderen Menschen, des Mitmenschen – früher sagte man »Nebenmensch« – nenne. Zweitens nenne ich hier die Statuen, doch hier stocke ich schon; denn es ist nicht sicher, ob es heute überhaupt noch Statuen gibt. Sehen wir überhaupt Statuen? Unsere Zivilisation und vor allem unsere Politik scheinen es auf das Verschwinden der Statuen abgesehen zu haben, und sie scheinen dabei schon gute Fortschritte gemacht zu haben. Eben damit aber ist der Eigenkörper zum einzigen (wenn überhaupt noch) aufgeschwollen. Mir scheint, daß wir gut daran tun, Bäume, Möbel, Fahrzeuge, gewiß auch Tiere als Anderkörper im Sinne ähnlicher, kollegialer Wesen zu sehen.

Sowohl ins Große wie auch ins Kleine verschieben sich dann die Dimensionen bei vielen Dingen und machen es uns noch schwerer, die Ähnlichkeit unser selbst mit ihnen zu sehen und mit dem Allgemeinbegriff »Körper«<sup>8</sup> zu besiegeln. Aus der Ferne mögen Häuser oder Berge als Anderkörper im Sinne eines Gegenüber erscheinen. Sind wir im Haus drinnen, sind wir auf dem Berg droben, so verschwinden sie tendenziell. Dieses Verschwinden hat mit dem Wohnen-Können, überhaupt mit dem Dasein-Können, leider etwas zu tun.

Für die Körper, die es uns wegen ihrer Kleinheit, Flüchtigkeit oder Unsichtbarkeit schwer machen, sie ernst zu nehmen, habe ich hier Wörter, die gesprochen und die geschriebenen, schon namhaft gemacht. »Il n'y a d'autres que des mots.«<sup>9</sup> Es spricht für die Humanmedizin, daß sie uns lehrt, welche anderen Fremdkörper den Menschen bewohnen müssen, damit er überhaupt zustande kommt und bleibt. Zwar beeilt sie sich, das Gold und das Eisen und die vielen Tiere, die in uns sind, als »Spurenelemente« und »Mikroorganismen« einzustufen. Aber sie läßt uns ahnen, wie weit es mit der Eigenheit des »Eigenkörpers« her ist.

Die Ausdrücke »Anderkörper« und »Eigenkörper« sollten die humanistisch selbstverständliche Supposition von »Körper« weiterhin als »Eigenkörper« aufbrechen und dann zunächst einmal die Univozität des Begriffes »Körper« strapazieren. Möglicherweise läßt sich die Analogie des Begriffes – wieder – erlernen: eine die Humaniät nicht ausschließende Transhumanität.<sup>10</sup>

PS.: An dieser Stelle muß ich einer Körperhaltung Gerechtigkeit widerfahren lassen, die bisher von mir nicht gepriesen worden ist und die auch nicht für sich beanspruchen kann, eine »reine« Körperhaltung zu sein. Das Sitzen vereinigt

in sich – stückweise, gebrochen, zusammengesetzt, es geht nicht anders – beide reinen Richtungen: den Aufstand und die Niederlage. Ich jedenfalls habe dieses hier im Sitzen geschrieben.

### Anmerkungen

- 1 Ich erinnere mich hier an die Vögel, von denen am 1. April 1981 in Berlin die Rede war.
- 2 »Barres paralleles« sind das Leitmotiv der Zeichnungen von Pierre Klossowski. Vgl. Pierre Klossowski (Antwerpen 1977) und Pierre Klossowski: Simulacra (Bern 1981).
- 3 Bernard-Henri Lévy: L'idéologie française (Paris 1981): 258.
- 4 Nicht ohne Faszination glaubte ich im April 1981 eben diese Sonne zu sehen – auf einer Serie von Photographien (wahrhaften Heliographien), die die Freiluftversion einer Performance mit lebenden Skulpturen zeigten.
- 5 Bernard-Henri Lévy: op. cit.: 30.
- 6 Bernard-Henri Lévy: op. cit.: 258f.
- 7 Siegward Sprutte: Vom Bilden und Bildermachen (Kampen auf Sylt 1978): 18
- 8 In dieser Verallgemeinerbarkeit liegt eine Chance des Wortes »Körper« gegenüber »Leib«. Der mittelalterliche Wortgebrauch von »corpus« hat diese Chance noch voll wahrgenommen.
- 9 Gesprochenes Wort von Jacques Lacan.
- 10 Nachträglich hat sich dieser Beitrag als zaudernde Vorrede zu einer von Lacan 1955 in Wien rezitierten »Rede des Pultes« herausgestellt. Jacques Lacan: Le discours du pupitre. In: ders.: Le Séminaire III: Les psychoses (Paris 1981): 83 f. und ders.: Ecrits (Paris 1966): 401-436.

## STEHEN-SITZEN-LIEGEN

### Versuch über den Körper zwischen Stillstand und Gebärde

Reinold Werner

*»Hätt ich Dich doch längst gerufen.  
Oder wär ich gegangen und hätt  
mich einen Augenblick in meine  
alten harten Sandalen gestellt: ich  
wär darüber »standhaft« geworden  
wie der Zinnsoldat, den man wie-  
der an seine wagrechte Stehplatte  
auflöthet. So steh ich schief...«  
(Rilke an L. Andreas-Salomé am  
31.10.1925)*

*»Niemand achtete seiner; ich aber,  
der ich den Blick nicht eine Se-  
kunde lang von ihm abwenden  
konnte, wußte, wie nach und nach  
die Unruhe wiederkehrte, wie sie  
stärker und stärker wurde, wie sie  
versuchte, bald da, bald dort zu  
Worte zu kommen...« (Rilke an  
L. Andreas-Salomé am 18.7.1903)*

In einer kurzen Studie für die *Deutsche Philologie im Aufriß* machte A. Langen folgende Bemerkung zu Rilkes Metaphorik: »Ein wichtiges Feld in Rilkes Sprachbildlichkeit ist die »Gebärden«-Metaphorik, die alles versinnlicht und beseelt... Aus den Stoffkreisen der Bildlichkeit hebt sich die Naturmetaphorik heraus.«<sup>1</sup> Ich möchte dem hinzufügen: aus den Stoffkreisen der Bildlichkeit hebt sich eine Verbgruppe heraus, *stehen-sitzen-liegen*, die man in Anklang an die biblische Färbung Rilkescher Verse und Prosa als eine Dreieinigkeitsbezeichnung darfst.

Beugt man sich über den Text von Rilkes *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, so begegnet man der erwähnten verbalen Dreieinigkeitsbezeichnung in einer verstreuten Regelmäßigkeit, die den Charakter einer Symptomatik hat. In der vorliegenden Untersuchung soll eben dieser Charakter einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, und zwar in Hinblick auf den metaphorischen Stellenwert der drei Verben im Textkorpus, auf ihre Signifikanz im Austausch mit anderen Ele-

menten der drei Wortfelder, die sie beherrschen, und auf die Art und Weise, wie sie sich zu dem *anderen* (Text-) Körper verhalten, dem schreibenden Körper, dem *Schriftsteller*<sup>2</sup>, dem Dichter, dessen Einmaligkeit sich mit dem Namen Rainer Maria Rilke verbürgt. Ich setze also eine intime Beziehung voraus zwischen dem einen Körper, dem Korpus des Textes, und dem anderen Körper, dem des Dichters – Beziehung, die zu demonstrieren und auf einen Begriff zu bringen wäre.

Im Text spricht ein gewisser Malte sein »Ich« aus, das in Paris einer Reihe von Schocks ausgesetzt ist, in einem Maße, daß dieses »Ich« immer wieder zu zerfallen, auseinanderzufallen droht. Jeder Schock, ließe sich sagen, fügt den Fragmenten, aus denen sich die *Aufzeichnungen* . . . zusammensetzen, ein neues hinzu; verknüpft werden die Fragmente durch ein Gerüst von Reminiszenzen, die eine verlorene Kindheit re-präsentieren bzw. die untertauchen »in die Fülle der Vergangenheit um gesund zu assimilieren, zu verarbeiten, sich selbst vom Grund an aufzubauen.«<sup>3</sup>

Dieses aufgebrochene Textuniversum, das von allen möglichen Greueln und Abscheulichkeiten bewohnt wird, von Unvorhergesehenem und Ungeahntem in seiner prekären Ordnung erschüttert wird, durch Verwirrungen und Verdrehungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird, – ein solches Universum scheint ganz und gar ungeeignet zu sein, einem Subjekt den Spiegel hinzuhalten, nach dem es auf dem Hintergrund einer Theologisierung von Raum und Zeit verlangt. Das heißt: um Zerrüttung des eigenen Körpers und der Sinne zu entgehen, beschwört das »Ich« – Malte – in Form von Anrufungen und Gebeten eine immer wieder allererste symbolische Urposition, die sich als solche unschuldig und unbefleckt aus der Masse schal gewordener und unmöglicher Sinngebungen erhebt.

Die Suche nach einem stabilen Halt zwischen Symbolischem und Imaginärem, zwischen Sinnbildungen und Sinneswahrnehmungen, liest sich im Text der *Aufzeichnungen* . . . wie eine Gegenbewegung bzw. Gegenoffensive zum sinnlosen Umherirren des »Helden« in Paris; skandiert und arrangiert wird sie, so scheint mir, von den drei Verbalelementen »stehen-sitzen-liegen« und deren pleremischen Verwandten, den Kausativen »stellen-setzen-legen« plus Komposita. Man könnte sagen, daß diese drei Verben in Hinblick auf das Subjekt eine Eingrenzung des Wahrnehmungsfeldes in die Wege leiten, welche die Voraussetzung dafür wäre, daß sich das Subjekt seinerseits im symbolischen Raum eingrenzt und setzt, der imaginär allzu überladen und überfüllt ist und sich insofern einer symbolischen Beherrschung entzieht.

Wenn Malte im Laufe einer seiner Krisen, die durchaus Wahncharakter haben, die Erfahrung der Unendlichkeit des Realen macht, so wird diese Erfahrung im Nachhinein übersetzt mit Hilfe der Erinnerung an eine durch das Sehfeld eingegrenzte Endlichkeit: »Ich lerne sehen. Ich weiß nicht woran es liegt, es geht alles tiefer in mich ein und bleibt nicht an der Stelle *stehen*, wo es sonst immer zu

Ende war. Ich habe ein Inneres, von dem ich nicht wußte. Alles geht jetzt dorthin. Ich weiß nicht, was dort geschieht.«<sup>4</sup>

Einerseits also entziehen sich die anvisierten und geschauten Objekte einer Fixierung bzw. einer Setzung, andererseits wenden sich dieselben Objekte gegen das Subjekt, sie machen nicht, einem Reflex ähnlich, an der Oberfläche der Netzhaut halt, sondern durchdringen sie und vernichten so die existentielle Schutzmauer, die das Subjekt zwischen einem Außen und einem Innen errichtet hatte, zwischen seinem Subjektsein angesichts eines Objekts und diesem Objekt als einem Gegenstand, das Zeichen geworden war.

Eine andere, ebenbürtige Bildbeschreibung der exzessiv gewordenen Innerlichkeit, die ihren maßlosen Rückzug aus der sinnlichen, d.h. auch der signifikanten Objektwelt mit dem Sinn(es)verlust als ständiger Bedrohung bezahlen muß, betrifft das Gehör; die Objekte verstummen und erstarren. – Stille, Stillstand.

»Das sind die Geräusche. Aber es gibt hier etwas; was furchtbarer ist: die Stille. Ich glaube, bei großen Bränden tritt manchmal so ein Augenblick äußerster Spannung ein, die Wasserstrahlen fallen ab, die Feuerwehreute klettern nicht mehr, niemand rührt sich. Lautlos schiebt sich ein schwarzes Gesimse vor oben, und eine hohe Mauer, hinter welcher das Feuer auffährt, neigt sich lautlos. Alles *steht* und wartet mit hochgeschobenen Schultern, die Gesichter über die Augen *zusammengezogen*, auf den schrecklichen Schlag. So ist hier die Stille.«<sup>5</sup>

Die lähmende Erwartung, der das entgrenzte Subjekt ausgesetzt ist, entspricht einer toten *Zeit*, welche das Scharnier zwischen dem drohenden Sinn- und Zeichenverlust und dem »schrecklichen Schlag« bildet, mit dessen Ankunft das, was sich *neigte* und fiel, auch schon eine neue, andere Position findet. Diese tote *Zeit* fällt nicht mit der erlebten, dauernden *Zeit* zusammen; sie ist vielmehr eine *Pause*, die sich auf eine Multiplikation von Setzungen hin öffnet, und in der sich die Sinne verausgaben und sich selbst die Empfindungen zu flüchtigen Positionen aufwerfen.

»Und aus diesen blau, grün und gelb gewordenen Wänden, die eingerahmt waren von den Bruchbahnen der zerstörten Zwischenmauern, *stand* die Luft dieser Leben heraus, die zähe, träge, stockige Luft, die kein Wind noch zerstreut hatte. Da *standen* die Mittag- und die Krankheiten und das Ausgeatmete und der jahrealte Rauch und der Schweiß, der unter den Schultern ausbricht und die Kleider schwer macht, und das Fade aus den Munden und der Fuselgeruch gärender Füße. Da *stand* das Scharfe vom Urin und das Brennen vom Ruß und grauem Kartoffeldunst und der schwere, glatte Gestank von alterndem Schmalze. Der süße, lange Geruch von vernachlässigten Säuglingen war da und der Angstgeruch der Kinder, die in die Schule gehen, und das Schwüle aus den Betten mannbare Knaben . . . Man wird sagen, ich hätte lange *davorgestanden*, aber ich will einen Eid geben dafür, daß ich zu laufen begann, sobald ich die Mauer erkannt hatte.«<sup>6</sup>

Die Identifizierung des von Sinnverlust bedrohten Subjekts mit einem von Zerfall bedrohten Objekt – man denke an die oben zitierte Skelettwand – geschieht so, als deponiere Malte alle Sinne, Empfindungen und Reminiszenzen auf dessen vertikale Oberfläche (in anderen Textpassagen steht Malte vor horizontalen, liegenden, agonisierenden Körpern), einer Oberfläche, die so ziseliert zu sein scheint, daß alle früher erlebten Wahrnehmungen von ihrer Struktur absorbiert werden können, – so als lege Malte sich selbst da ab, wo nichts mehr stehen wird, wenn erst das Niederlegen, die Niederlage, vollendet ist.

In der Metaphorik der *Aufzeichnungen* . . . übersetzt das Bild von der Einsamkeit einen Zustand, einen Stillstand, den derjenige herbeisehnt, den die Geschwindigkeit und der galoppierende Rhythmus metonymischer Bewegungen heimsuchen, mit denen sich Bedeutungen verschieben und verflüchtigen, die in einer mythischen Vergangenheit schon in Bewegung geraten waren, wenn auch der Rückblick sie in einer festen Fügung verankert sehen will. Kein Zeichen oder, wenn man so will, kein Objekt bietet die Garantie, da stehen zu bleiben, wo ein aus den Augen und aus dem Sinn verlorener Vertrag sie einmal gesetzt hatte; mehr noch, je eindringlicher das Subjekt sich über sie beugt, desto sinnverwirrender werden sie, desto zahlreichere, nie gesehene und nie gehörte, nie empfundene Facetten kommen zum Vorschein:

»Wo aber einer ist, der sich zusammennimmt, ein Einsamer etwa, der so recht rund auf sich beruhen wollte Tag und Nacht, da fordert er geradezu den Widerspruch, den Hohn, den Haß der entarteten Geräte heraus, die, in ihrem argen Gewissen, nicht mehr vertragen können, daß etwas sich zusammenhält und nach Sinn strebt. Da verbinden sie sich, um ihn zu stören, zu schrecken, zu beirren, und wissen, daß sie es können. Da fangen sie, einander zuzwinkernd, die Verführung an, die dann ins Unermessene weiter wächst und alle Wesen und Gott selber hinreißt gegen den Einen . . . «<sup>7</sup>

In seiner Auseinandersetzung mit den »Geräten«, die als Zeichen, als Eindeutiges nicht mehr zuhanden sind und gerade deshalb die Sinne herausfordern, sieht Malte nicht nur die ganze Wucht der Dinge über sich hereinbrechen und wie Pfeile den Körper durchbohren – »*au lieu de me pénétrer, les impressions me percent*«, – die Stempel, welche die Objekte seinem Körper aufprägen, bilden einen neuen Körper, einen gezeichneten Körper heraus, der sich mit Hilfe dieser Tätowierungen wieder als »Ich«, als anderes Ich bezeichnen wird:

»Ich würde so gerne unter den Bedeutungen bleiben, die mir lieb geworden sind . . . – . . . Die Zeit der anderen Auslegung wird anbrechen, und es wird kein Wort auf dem anderen bleiben, und jeder Sinn wird wie Wolken sich auflösen und wie Wasser niedergehen . . . Aber diesmal werde ich geschrieben werden. Ich bin der Eindruck, der sich verwandeln wird.«<sup>9</sup>

Man kann zweifellos in den zitierten Passagen auch die Realisierung symbolistischer Dichtung und Ideologie wiederfinden, wie z. B. das nachdrückliche Verlangen, die sog. »reale« Welt aufzulösen und deren Erscheinungen mit Hilfe

eines zersetzenden Blicks von den schwer und schal gewordenen symbolischen Übertünchungen zu befreien, sie mit einer neuen Symbolik zu bedenken.

Doch das eine nicht ohne das andere: will sagen, daß die historische Koinzidenz von ästhetischer Suche nach neuen Bildern und anderen Formen, die Welt sinnlich zu erfassen, einerseits und einem bourgeoisem Selbstgefallen an der Verfügbarkeit und der Unterwerfung ästhetischer, technologischer, handwerklicher, historischer, menschlicher Objekte andererseits im jeweiligen »Zugriff« unter anderen Implikationen auch schon diese in sich barg: die Beherrschung sowohl der historisch gewordenen wie auch der triebhaft virulenten Welt, der äußeren wie der inneren, wie auch den Widerspruch zwischen beiden Welten *buchstäblich* gemeint und entworfen zu haben. Daß eine solche historisch vorbereitete Beherrschung von technischen, industriellen, instrumentellen Körpern virtuell gleichgesetzt wurde sowohl mit der Beherrschung des trieb- und symbolbegabten Körpers als auch mit der »vernünftigen« Beherrschung des Anderen (was letztendlich auf dasselbe hinausläuft), mußte noch in diesem Jahrhundert und schon am Ende des letzten Jahrhunderts mit einer Krise des Körpers bezahlt werden, deren mannigfaltige Artikulierung von der symbolistischen Dichtung über Heideggers Philosophie und Freuds Psychoanalyse bis hin zum Ereignis des Faschismus reicht, sofern die Krise und deren Artikulierung überhaupt einen Abschluß gefunden haben.

Man kann Malte wie das Paradigma eines solchen Körpers in der Krise lesen, und die großen Metaphern des Textes, in die sich sein Körper einschreibt, wie Symptome. Daß sowohl die Metaphern wie die Symptome, auf die sie verweisen bzw. die sie bedeuten, sehr oft eine mystisch-christliche Färbung annehmen, auf diesen Tatbestand hatte ich zu Beginn der Untersuchung hingewiesen, der Terminus *Theologisierung* sollte ihn bezeugen. In der Tat, wenn Malte seinem Ich zunächst einen Stillstand (einen symbolischen Tod), dann einen Stand (eine theistische Position) verschaffen will, um von da aus ordnend und urteilend in die Unordnung der Dinge betend einzugreifen, so bedient er sich der Theologisierung von Raum und Zeit, in deren Ausdehnung er das Dasein eines Dichters eingedenk der Heiligen, der Mystiker, der Einsiedler zu führen hätte.<sup>10</sup>

Eine solche Theologisierung von Raum und Zeit führt eine Differenz (Diesseits/Jenseits) ein, von der aus alle anderen Differenzierungen vorgenommen werden können, auch die der Gegenstände und ihrer Bedeutungen untereinander, – Differenzierung, die aber gleichzeitig ihre eigene Überschreitung mitsetzt: »Und in der Tat, wieviel rechthaberische Verbissenheit gehörte dazu, sich vorzustellen, daß während hier so dichte Wirrsal geschah, irgendwo Gesichter schon im Schein Gottes *lagen*, an Engel zurückgelehnt und gestillt durch die unausschöpfliche Aussicht auf ihn. – Da *sitze* ich in der kalten Nacht und schreibe und weiß das alles.«<sup>11</sup>

Zu dieser Verklärungsstrategie, die eine überschreitbare Differenz beinhaltet, gehört auch, daß schließlich die fürchterlichen, ambivalenten Spiegel, die stets

an den Tod, den Einschnitt, die Kastration gemahnen und an das symbolische Leben danach, ersetzt werden durch das Bild des Lichts. Das lebhaft und lebendige Licht lädt den Körper ein, sich in seinem Abglanz zu gestalten, wobei ohne Zweifel die ganze Symbolik im Spiel ist, die sich im Laufe der christlichen Jahrhunderte um das Herz Jesu, um den Christkönig, um den konzentrischen Einen gebildet hat<sup>12</sup>:

»Du zündest ein Licht an, und schon das Geräusch bist du. Und du hältst es vor dich und sagst: ich bin es, erschrick nicht. Und du *stellst* es hin, langsam, und es ist kein Zweifel: du bist es, du bist das Licht um die gewohnten herzlichen Dinge, die *ohne Hintersinn* da sind, einfältig, *eindeutig*.«<sup>13</sup>

Der Textkörper seinerseits artikuliert sich im Umkreis solcher Passagen, wo die Ordnung der Sinne und die Eindeutigkeit des Sinns beschworen werden als unbeweglich, neutral, handhabbar und verfügbar. Und im Innern dieses diskontinuierlichen, ja zerstückelten Textkörpers – ähnlich einem Mosaik, in dem Übergangslos in Raum und Zeit entfernte Zonen nebeneinander gruppiert sind, die aber jeweils um Eigennamen zentriert sind (Abelone, Karl VI., die Päpste von Avignon, Sappho, Bettina v. Arnim, Grischa Otropiow, etc.) – im Innern dieses Textkorpus verausgibt sich dieser andere Körper Malte, der den Einen (das Eine, die Eins) anruft oder aber ein ganzes Netz zerbrechlicher Identitäten beschwört. Eben diese Alternanz von Anrufungen und Beschwörungen<sup>14</sup> wird überlagert und kontrapunktisch akzentuiert von den drei Verben *sitzen-stehen-liegen*.

In einer ersten Zeit stellen die drei Verben und die Art, wie sie in den Text eingelassen sind, in ganz bestimmter Hinsicht das dar, was in der Linguistik und Semiotik nach Jakobson als *shifter* bezeichnet wird; wenn ein *shifter* ein Sprachelement ist, das den Aussagenden oder die Zeit und den Raum der Aussage in das Ausgesagte einführen, so könnte man sagen, daß im hier behandelten Text *stehen-sitzen-liegen* unterschiedslos, »dreieinig«, den schreibenden Körper als Position in den Text als geschriebenen einführen und ihn dort bezeichnen. Das hieße (und das betrifft die Texttheorie): die drei Verbelemente würden hier wie ein wiederholter Verweis auf die Tatsache funktionieren, daß der Autor im Text präsent ist, sie übersetzten seine Präsenz in dem Maße, wie das schreibende Subjekt seine signifikante Position im Text selbst bezeichnen bzw. signalisieren kann.

Ausgehend von der Tatsache, daß Rilke für die Aufzeichnungen die Erzählform einer fiktiven und fingierten Geschichte gewählt hat, ergeben sich in Zusammenhang mit den drei Positionen *stehen-sitzen-liegen*, die nach meiner Deutung die eine Position signalisieren, die des Dichters im Text, folgende Frage: wie vermittelt sich die Präsenz des Subjekts im Text da, wo diese Präsenz im Text vom schreibenden Subjekt nicht beabsichtigt ist?<sup>15</sup>

Rilke schreibt am 30. Juni 1903 an Lou Andreas-Salomé, indem er auf die Besserung seines körperlichen Befindens nach einem Aufenthalt in Viareggio bezug-

nimmt: »Und als ich mich besser fühlte und schon ein wenig zu tönen begann, da kamen verschiedene schmerzhaft Zustände, die ich für eingebildet hielt, für ein irrendes Schöpferischsein am eigenen Körper . . . «<sup>16</sup> – Und im folgenden Brief vom 13.7.1903: »Was mir wehe thut hat vielleicht dieselben Ursachen wie die Angst. Hinter beidem sind wohl Unregelmäßigkeiten im Blutumlauf, die entweder ungewöhnliche Geisteszustände erzeugen oder die und jene Stelle des Körpers schmerzhaft betonen.«<sup>17</sup>

Etwa ein Jahr später, – es handelt sich um den Zeitraum der Arbeit am »Lieben-Gott-Buch«, das zu den *Aufzeichnungen* . . . gedeihen wird – schreibt Rilke an Lou und berichtet abermals von Störungen, die nicht aufhören, ihn heimzuseuchen: »Als ob die voreilige Glut jener brütenden Apriltage ganz in meinen Gliedern geblieben wäre und in meinen Nerven *stünde* wie in ungelüfteten Zimmern, so ging ich beladen und angefüllt umher, jeden Morgen den Kampf gegen alle Last beginnend, jeden Abend *unterliegend* unter ihr. Jene merkwürdigen Unstabilitäten im Gange meines Blutes, von denen ich Dir vor einem Jahr schrieb, traten wieder auf und verursachten mir Tage und Nächte, die unter den heftigsten Kopfschmerzen, Zahnschmerzen qualvoll langsam und nutzlos vergingen, – je nachdem an welcher Stelle gerade der Zufluß des Blutes am ungestumsten, sein Dasein am drängendsten war. Alle Anstrengung etwas zu thun, endet in solchen Tagen immer damit, daß schließlich alles Blut an der angestregten Stelle ist.«<sup>18</sup>

In ihren Tagebuchaufzeichnungen vom Herbst des Jahres 1913 – dem Jahr, in dem die angehende Analytikerin Rilke mit dem Lehrmeister Freud bekannt gemacht hat – kommt Lou Andreas-Salomé auf das alte und neben anderen weiterwirkende Symptom der Blutstauungen unter psychoanalytischen Gesichtspunkten zu sprechen. Interessant im Kontext dieser Untersuchung ist allein die Hartnäckigkeit des Symptoms, die das Tagebuchdokument bezeugt, wie auch die Tatsache, daß Rilke es als hysterische Produktion nicht in Zweifel stellt.<sup>19</sup>

Die somatische Aktion der Symptombildung (als solche schon Verdichtung und Aufhebung eines Konflikts zwischen einem bewußten und einem unbewußten Wunsch, wenn man der Lehre Freuds folgt) erhält ihre symbolische Wirklichkeit erst durch die Metapher bzw. die Metaphorisierung, mit der Rilke auf das Symptom sprachlich reagiert, mit der er es bespricht. Der immer wieder stöckende Kreislauf des Blutes schreibt sich ein, schreibt sich *fest* im Kreislauf seiner Dichtung: die somatische Verdichtung bildet sich ab, verdoppelt sich in der Dichtung von und mit Symbolen. Vermutlich findet zwischen beiden ein Austausch statt, der jeweils über beide hinausweist. Wenn sich das Blut staut, d.h. wenn es in bestimmten Körperzonen *stehen* bleibt, stockt auch der dichterische Fluß. Und wenn der metonymische Lauf der Signifikanten sich zu einem unentwirrbaren und unbeschreibbaren Knäuel verdichtet, in dem alles zu Einem (zu Keinem) wird, stockt das Blut und deutet der behinderte Kreislauf auf eine Stel-

le, die schmerzt und deshalb bezeichnenbar wird – Stelle, wo ein Stillstand, wenn auch nur vorübergehend, dafür sorgt, daß Eines dem Anderen folgt, und daran erinnert, daß anders (in Zeit und Raum) nicht differenziert werden kann.

*Stehen-sitzen-liegen* als Gruppe medialer Verben, d.h. als Verbgruppe, die »einen Prozeß anzeigt, dessen Sitz das Subjekt ist«, <sup>20</sup> bezeichnen in den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* die Nahtstelle, an der sich verdichteter Textkorpus und dichtender Textkörper berühren, und zwar in der Intimität eines dreieinigen Verbs, das Fleisch geworden ist.

*Stehen-sitzen-liegen* leiten als Signale eines provisorischen, aber unumgänglichen Stillstands <sup>21</sup> alle denkbaren und undenkbaeren symbolischen Verausgabungen des Körpers ein. Das heißt, daß der mit der genannten Verbgruppe angezeigte Stillstand, der ein sogenannter des Blutkreislaufs war und mit dem Körper als solidarischem Ort auf einen Symbolisierungsmangel deutete, in einem gegebenen Moment aufgehoben wird und Bewegung wird sowohl auf der Ebene des Textflusses der *Aufzeichnungen* . . . als solchem wie auf der Ebene dessen, was im Laufe dieses Flusses bedeutet wird: nämlich Gebärden, die der Text Rilkes für den Körper Rilkes auffängt, – eine »Gebärden«-Metaphorik, die alles versinnlicht und beseelt, die Bilder des Öffnens und Schließens, des Heraus und Hinein, des Nehmens, Darreichens und Gebens, des Steigens und Fallens oder Stürzens, des Sich-Festhaltens und Loslassens, des Verhüllens und Entdeckens oder der räumlichen Bewegung – . . . <sup>22</sup>

Auf einer anderen Ebene der Textanalyse, auf der sich die Konnotationen vor dem Hintergrund der Denotationen profilieren, zerfällt die »Dreieinigkeit« wieder in drei unterscheidbare Verbelemente mit unterschiedlicher Aussagefunktion. In Hinblick auf die verschiedenen Abstufungen zwischen Produktivität und Rezeptivität, Aktivität und Passivität findet man die vertikale Markierung (*stehen*) auf Seiten der Teilnahme und die horizontale Markierung (*liegen*) auf Seiten der Hinnahme, wobei der dritte, synthetische Term (*sitzen*), auf den ich weiter unten noch zu sprechen komme, ausgeklammert bzw. von der Opposition eingeklammert wird.

In dem Maße wie sich diese Opposition zwischen Horizontal und Vertikal als eine graduelle Positionsfolge von Senkrecht nach Waagrecht (oder umgekehrt) denken läßt, wird der Leser mit jenem mythischen Bild konfrontiert, welches das Menschenleben, wenn nicht Natur überhaupt, als diskontinuierlichen Weg von der horizontalen zur vertikalen Position und zurück beschreibt. Rilke legt dieses Bild nahe, wenn er von dem »Kinderkorb« spricht, »in dem ein ganz Kleines auf festen Beinen steht, vergnügt in seiner Haube, und sich nicht mag setzen lassen. Von Zeit zu Zeit dreht die Frau am Orgelkasten. Das ganz Kleine stellt sich dann sofort stampfend in seinem Korbe wieder auf . . . <sup>23</sup>

Oder jene Passage, wo der Moribunde dank der sitzenden Position noch vor sich hin lebt: »So saß er da und wartete, bis es geschehen sein würde. Und wehrte sich nicht mehr.« <sup>24</sup>

Abgesehen von solchen Bildern, die das Werden und Vergehen des Körpers mit Hilfe jener drei Stationen: Stehen-Sitzen-Liegen beschreiben und in denen archaische, mythische Töne anklingen, läßt sich im Text eine Opposition isolieren, die dieses Mal *liegen* als Rest ausschließt, Opposition also zwischen *stehen* und *sitzen* entsprechend den performativen Ergänzungen, die bedeutungsmäßig beide Verben fortführen: wenn *stehen* als Zustand aufgehoben werden kann und in eine Bewegung, *gehen*, münden kann, so scheint *sitzen* auf ein Niederlassen und Verweilen hinzudeuten:

»Da stand ich nun zwischen ihnen und freute mich, daß ich nicht reiste.« <sup>25</sup> Und:  
»O was für ein glückliches Schicksal, in der stillen Stube eines ererbten Hauses zu *sitzen* unter lauter ruhigen, seßhaften Dingen . . . <sup>26</sup>«

Beide Verben und ihre unmittelbaren Kontexte resümieren so zwei Archetypen, die sich die Zivilisationen streitig machen: Nomadentum und Seßhaftigkeit. Und es könnte so aussehen, als sei das Seßhafte auch die eigentliche Zuständigkeit des Dichters. Darauf würden jedenfalls die zahlreichen Variationen eines Themas hinweisen, das »Ich sitze und lese einen Dichter« lautet. <sup>27</sup>

Doch muß dieses Thema (durchaus musikalisch verstanden) so wörtlich wie möglich genommen werden: als eine weitere Beschwörung, den durchtriebenen Körper da zu fixieren, wo er ständig nicht sein kann, nicht sein will, sitzend umgeben von seßhaften Dingen, von Büchern und wunschlosen Buchstaben. Die Ausgeburten eines solchen Zwanges, die ein Dichter des 19. und angehenden 20. Jahrhunderts als Abfall erzeugen konnte (mußte?), waren Körperkrisen, die sich in dem Maße, wie sie vermieden werden wollten, bei Rilke wieder am Schreibtisch einfanden und dort erst – poetisch – abgetötet wurden. Bewegungsdrang und extrem vom Körper abverlangte Seßhaftigkeit, Ruhelosigkeit und Standhaftigkeit als perpetuierende Opposition zwischen *stehen-sitzen-liegen* und *stehen-setzen-legen*, zwischen Stillstand und Gebärde.

Rilke traf sich selbst und seinen »Anderen« <sup>28</sup> immer wieder im Dichten und Texten – einsam, doch nicht allein, und eingedenk derer, welche in der »Salpêtriëre« den Abstand zwischen Stillstand und Gebärde in Charcots Manier artikulierten: als hysterisches Spektakel zwischen Lähmung und schamanistischer Verausgabung ihrer Körper. <sup>29</sup> Rilke muß die »Salpêtriëre« aus nächster Ferne (»Aura«?) kennengelernt haben und vorgezogen haben, sich im geheiligten Korpus des Textes zu vergessen. <sup>30</sup> Ausstand und Kontemplation hier, Paralyse und Exhibitionismus dort – das Eine und das Andere als Wiederkehr einer fantasmatischen gewordenen Differenz und/oder als fantastische Differenzierung einer Wiederkehr . . .

## Anmerkungen

- 1 In: Deutsche Philologie im Aufriß, hrsg. v. W. Stamler, Berlin 1957, Bd.I, p. 1365. – Wenn auch die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge von Rilke die folgenden Ausführungen wie ein webender Faden begleiten, handelt es sich dabei keineswegs um ein Nachdenken, das immer dem philologischen Diskurs folgt. – Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung des Vortrags, der auf dem Kolloquium gehalten wurde.
- 2 Auf die Etymologie des Wortes »Schriftsteller«, auf seine Wörtlichkeit ist im gegebenen Untersuchungsrahmen durchaus hinzuweisen; in einem langen Brief an L. Andreas-Salomé vom 12.5.1904 schreibt Rilke in Zusammenhang mit der Lektüre eines mittelalterlichen Dichters: »... jene Gotik, die, bildend, so unvergeßliches und weites zu geben hatte, sollte sie nicht auch eine plastische Sprache gehabt und geschaffen haben, *Worte wie Statuen und Zeilen wie Säulenreihen?*« in: R.M.Rilke/L.Andreas-Salomé, *Briefwechsel*, hrsg.v. E.Pfeiffer, Zürich 1952, p.161; Hvhg. (wie alle weiteren Hervorhebungen, außer in Anm.8) v. mir, R.W.
- 3 L.A.-S. am 26.1.1901 an Rilke, *op.cit.*, p.42.
- 4 R.M. Rilke, *Sämtliche Werke*, Bd.6, hrsg. v. Rilke-Archiv, Frankfurt/M. 1966, p.710 sq.
- 5 *Ibd.*, p.710.
- 6 *Ibd.*, p.750 sq.
- 7 *Ibd.*, p.878.
- 8 *Briefwechsel*, *op.cit.*, p.285.
- 9 *Aufzeichnungen* . . . , *op.cit.*, p.756.
- 10 Daß die Zerstückelung des Körpers in Zonen der Lust den Heiligen verfolgt und daß da, wo diese Zerstückelung bewältigt wird, immer noch die Teilung des Geschlechts in das eine oder das andere Wirklichkeit bleibt, das hatte der Dichter Rilke, der die Sprache zerstückelte, um sie zu wunderbaren Bildern zusammensetzen, wohl erkannt: »Diese Kessel, die kochend herumgehen, diese Kolben, die auf Gedanken kommen, und die müßigen Trichter, die sich in ein Loch drängen zu ihrem Vergnügen. Und da sind auch schon, vom eifersüchtigen Nichts heraufgeworfen, Gliedmaßen und Glieder unter ihnen und Gesichter, die warm in sie hineinvomieren, und blasende Gefäße, die ihnen den Gefallen tun. – Und der Heilige *krümmt* sich und zieht sich zusammen; aber in seinen Augen war noch ein Blick, der dies für möglich hielt: er hat hingesehen. Und schon schlagen sich seine Sinne nieder aus der Lösung seiner Seele. Schon entblättert sein Gebet und *steht* ihm aus dem Mund . . . Seine Geißel trifft ihn schwach wie ein Schwanz . . . Sein Geschlecht ist wieder nur an einer Stelle, und wenn eine Frau kommt . . . so zeigt es auf sie wie ein Finger.« *Ibd.*, p.878 sq.
- 11 *Ibd.*, p.915. – Cf. Rilkes Brief vom 8.1.1910 an die Fürstin von Thurn und Taxis, in: Rilke/M. v. Thurn und Taxis, *Briefwechsel*, Zürich 1951, 1.Bd., p.8.
- 12 Ich denke hier auch an das, was D.Kamper über den Körper des Königs entwickelt hat, in: D.K., *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, München 1981, p.205 sqq.
- 13 *Aufzeichnungen* . . . , *op.cit.*, p.778.
- 14 Die Anrufungen verbinden sich im Text übrigens mit der Suche, die Beschwörungen mit dem Umherirren, s.o.
- 15 Ernst Pfeiffer, der den Briefwechsel zwischen Rilke und L.Andreas-Salomé kommentiert, bemerkt zum langen Worpssweder Brief vom 18.7.1903, in dem Rilke seine Pariser Erlebnisse *fast* so mitteilt, wie sie aus der Feder »Maltes« wiederklingen: »Auch bei der Darstellung des Veitstänzers vom Boulevard St-Michel . . . hat Rilke den Erinnerungseindruck offenbar unabhängig von dessen brieflicher Wiedergabe gestaltet, nach dem Gesetz der Dichtung.« In: *Briefwechsel*, *op.cit.*, p.527. – Die Frage lautet dann: welche Textelemente unterlaufen im *Malte* . . . das Gesetz der Dichtung?
- 16 *Ibd.*,
- 17 *Ibd.*, p.51.
- 18 *Ibd.*, p.149 sq.
- 19 Cf. den Brief vom 12.5.1904, *op.cit.*, p.150.

- 20 – im Unterschied zu den aktiven Verben, die einen »Prozeß denotieren, der sich vom Subjekt aus und außerhalb seiner vollzieht.« – Cf. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris (Gallimard), 1966, t.1, p.172.
- 21 Aufschlußreich ist, an dieser Stelle auf die semiotisch und psychoanalytisch fundierte poetologische Theorie von J.Kristeva hinzuweisen (*Die Revolution der poetischen Sprache*, Ffm. 1978), die sich in erster Linie auf die Freudsche Triebtheorie beruft und insofern in Hinblick auf eine Erhellung poetischer Produktion Begriffe entwickelt (Verwerfen, Stillstand, Bahnung, Stase, Ladelung, Gegenladung), die *lexikalisch* einer energetischen Vorstellung von den signifikanten Prozessen des Körpers verpflichtet sind. Cf. R. Werner, *Das befleckte Zeichen in: Zeichenkonstitution*, hrsg. v. A. Lange-Seidl, New York/Berlin 1981, Bd.II, p. – Freud und Rilke, die sich im Leben und im Denken nicht sehr nahe kamen, waren verbunden durch die historisch vorgegebene Art und Weise, Körperprozesse in Worte zu *kleiden*, die der eine in dem Maße durchschaut hat, wie der andere sie geschaut hat.
- 22 A.Langen, *op.cit.*, p.1365.
- 23 *Aufzeichnungen* . . . , *op.cit.*, p.723.
- 24 *Ibd.*, p.755.
- 25 *Ibd.*, p.932.
- 26 *Ibd.*, p.746.
- 27 *Ibd.*, p.741. – Hier einige Variationen: »Und ich sitze und habe einen Dichter« (id.) – »Ich habe etwas getan gegen die Furcht. Ich habe die ganze Nacht gesessen und geschrieben.« (p.721) – »Ich sitze hier und bin nichts. Und dennoch, dieses Nichts fängt an zu denken und denkt . . . « (p.726) – »Dieser junge, belanglose Ausländer, Brigge, wird sich fünf Treppen hoch hinsetzen müssen und schreiben . . . « (p.728) – » . . . und dann bin ich zwischen diesen Büchern, bin euch weggenommen, als ob ich gestorben wäre, und sitze und lese einen Dichter.« (p.745)
- 28 Cf. den »Letzter Zuruf« überschriebenen Brief Lou Andreas-Salomés vom 26.2.1901, in: *op.cit.*, p.41.
- 29 Cf. G. Didi-Huberman, *Invention de l'Hystérie – Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris (Macula), 1982.
- 30 Cf. den langen Brief an Lou vom 18.7.1903, in: *op.cit.*, p.5 sqq. und die Aufzeichnungen . . . , *op.cit.*, p.758 sqq. (Abschnitt: »Der Arzt hat mich nicht verstanden . . . ich sollte um ein Uhr in der Salpêtrière sein.«).



## MIT DEN OHREN DENKEN, MIT DEM KÖRPER HÖREN

Rudi Thiessen

*»ich kann die Augen schließen, mir die Nase und Ohren zuhalten – und, in gewissen Grenzen, Berührungen vermeiden. Trotzdem ist es merkwürdig, daß das menschliche Ohr sich selber nicht schließen kann wie das Auge.«<sup>1</sup> Unentrinnbar: »Töne dringen ein.«<sup>2</sup> (Hellmuth Plessner)*

Erstaunlich, das Selbstverständliche begegnet einem als Entdeckung. Es wurde vergessen, über das, was jeder weiß, nachzudenken. Ich will noch einige der Selbstverständlichkeiten, an die Plessner erinnert, nennen, um sie dann zu beziehen auf Offensichtliches, auf der Hand Liegendes, eben auch Selbstverständliches in der modernen Musik, und auf diese Subjekte, die diese Musik machen, hören, verabscheuen, lieben, jedenfalls: ihr nicht entgehen, entrinnen können.

Nur für Töne, Klänge gilt uneingeschränkt die »rezeptiv-produktive Zweiseitigkeit. Wir empfinden Klänge und machen sie.«<sup>3</sup> Sicher, wir können mit unserer Stimme nicht jeden Klang erzeugen. Aber die ausdehnbaren Grenzen unseres Stimmumfangs vorausgesetzt und vorausgesetzt Übung und Freude an der Übung, ist es doch erstaunlich, wie viele Töne und Klänge, die wir hören, mit angemessenen Tönen beantwortet werden können. Wichtiger noch: wir hören, kraft unseres Vermögens, Klänge hervorzubringen, die Klänge und Töne, die in unser Ohr dringen, in ihrer Nähe zur menschlichen Stimme. Das begründet die Dominanz des Saxophons im modernen Jazz und zum Teil die der elektrischen Gitarre in der Rock-Musik. Zugleich läßt sich hieran, in der Differenz zum Gehörssinn, die andere folgenschwere Selbstverständlichkeit festhalten: wir können nicht in allen Farben schillern, und die wenigen, die wir annehmen können, vermögen wir kaum artifiziell einzusetzen.

»Der Laut kehrt zum Ohr zurück«. Vorausgesetzt, daß meine Identitätsbildung soweit fortgeschritten ist, daß ich mein Ich vom Außen, oder gar von anderen Ichs, unterscheiden kann, ist es unabweislich, daß ich weiß, daß ich es war, der geschrien hat, der gerufen hat, ich spüre es nicht nur, ich höre es, meine Stimme dringt in mein eigenes Ohr. (Erstaunlich allerdings: meine Stimme wird außen anders gehört. Will ich wissen, wie meine Stimme in anderen Ohren klingt, so muß ich mir einen Finger ins Ohr stecken und sie innen hören.)

An der Schwelle zum Free Jazz produziert John Coltrane »clusters«: der Versuch, so viele Töne des Saxophons wie möglich auf einmal zum Erklängen zu bringen. Ornette Coleman entwickelt später ein Violinspiel, das technisch getragen ist von der Idee, möglichst immer alle Seiten auf einmal zum Klingeln zu bringen. Das verweist auf das, was bis dahin selbstverständlich war: Töne ereignen sich sukzessiv. Sie können zu Akkorden, zu Konsonanzen, Dissonanzen verschmolzen werden, und zwar weit über die Grenzen hinaus, an der wir den einzelnen Ton noch identifizieren können, aber damit das entsteht, was wir Musik nennen, müssen diese Klänge geordnet werden in der Zeit. Musik ist Bewegung in der Zeit, unterliegt also immer schon rhythmischen Ordnungen, und das begründet ihre Übersetzbarkeit in einen anderen Modus von Verkörperung: Tanz.

Metaphorisch läßt sich von der rhythmischen Gliederung einer Fassade sprechen, tanzen kann ich sie nicht. Die Übersetzbarkeit von Musik in eine andere Verkörperungsform schillert eigentümlich zurück auf die musikalische Verwandlung von Sprache. (Nicht abreißen soll das ovidische Lied der Verwandlung und dies »entschieden als Nährboden der Triebe« (Ezra Pound). So wie Musiksprache immer schon gestisch ist, in Gesten wiederholt wird, macht sie buchstäbliche Sprache gestisch. Kein Ton bleibt dieser physikalische Ton, wenn er Musik geworden ist. Ein f, daß in einem Stück für peace steht, muß ganz anders klingen, als ein f, das in einem anderen Stück für sadness steht, auch wenn jedes f stimmungsmäßig gleich ist (Coleman). Kein Wort, das Billie Holiday singt, hat danach noch die Bedeutung, nur die Bedeutung, die es vorher hatte. Musik mobilisiert, aktualisiert oder zieht in sich hinein nicht-sprachliche Räume in einen exquisit sprachlichen. Lachen und Weinen sind solche nichtsprachlichen Räume, die sich immerhin meistens in akustischen Modi abspielen, hörbar sind. Die Präsenz des Lachens und des Weinens, des Schluchzens, Kicherns, Wisperns, Schreiens, in aller Musik, die vom Blues kommt, unterläuft alle europäische Reinheit des Tons, untergräbt die Herrschaft des geordneten Systems. Überdeutlich: kaum ein anderer Modus künstlerischer Verkörperung, in dem die Verarbeitungsformen des Materials so streng geordnet, verordnet sind, die technische Kalkulierbarkeit dessen, was kommen muß, so zwingend ist, wie in aller Musik – insbesondere wieder der, die vom Blues kommt – und doch keine zugleich, die sowenig in diesem Modus – Nachvollzug vernünftiger Konstruktion – verstehbar wäre. Kein Zweifel: Adorno zog die Partitur der Aufführung vor, auch kein Zweifel: mit den Ohren denken, ist die geniale Formel für ein angemessenes Hören von Weberns Bagatellen. Aber noch einmal, kein Zweifel auch: Musik wird, auch wenn sie nicht in körperliche Bewegung übersetzt wird, mit dem Körper gehört. Das, die Selbstverständlichkeit, die Plessner übersah. Resonanzkörper ist nicht nur das Mittelohr, sondern zum Beispiel auch die Bauchdecke. Töne sind schwingende Luft, und die Vibrationen im Raum

machen nicht halt vor den Gegenständen im Raum, machen nicht halt vor meiner leiblichen Präsenz im Raum. Töne dringen ein. Nicht nur ins Ohr.

Darüber hinaus fügt sich die Notwendigkeit, das Klangmaterial sukzessiv zu ordnen, es in der Zeit zu organisieren, in eine, dem abstandslosen Eindringen der Töne verwandte Unentrinnbarkeit: Rhythmus ist physiologische Erfahrung, lange bevor ich das erste Stück Musik gehört habe. Es wurde gesagt, die physiologische Grundlage der symphonischen Musik sei der Atem gewesen, die des Blues, des traditionellen Jazz, der Rockmusik, der Herzschlag, die des Jazz nach Charlie Parker der Puls. Über das Methaporische hinaus beansprucht der Hinweis auf den Herzschlag Stimmigkeit. Musik als immer auch intrauteriner Raum, in dem man den eigenen Herzschlag als Doppelschlag hört. Der Swing, Off-Beat und Synkopierung, das artifizielle Zentrum, an dem sich entscheidet, ob das Stück Musik gelungen ist, oder ob die verbrauchten Töne Abfall geblieben sind, stünde dann nicht nur in einer sublimativen Spannung zu Regression, sondern das regressive Trampeln jenes Beats, das den Swing verloren hat oder ihn nicht erreicht, wäre gerade nicht jenem regressiv besetzten intrauterinen Raum geschuldet, sondern der tödlichen Sicherheit des Taktes der Maschinerie. Im Zugleich von Arbeitsprozeß und Eros gründet die Realitätsmacht des Blues. Immer noch wird ein alter Tanz getanzt: der auf den Trauben.

»Ich höre Stimmen.« Ein Satz über eine empirische Wahrnehmung. Aber auch ein Satz der Schamanen, der Propheten und der Religionsstifter, die die Stimmen ihrer Götter hörten. Nur sie hörten sie, und sie konnten nicht entrinnen dieser Stimme dieses Gottes. Auch ein Satz, der – zumindest in der Frageform: »Hören Sie Stimmen?« – dem Repertoire einer unfreiwillig kalauernden Psychiatrie zugehört, die nach den Stimmen forschend, dem Wahnsinn auf der Spur zu sein glaubt.

Es sind die Nymphen, unter ihnen Psyche, die Herakles die Stimmen hören lassen, die ihn ein letztes Mal zum Massenmörder werden lassen, um sich dann auf dem selbstgeschichteten Scheiterhaufen zu verbrennen. Der Wahnsinn wird eingeflüstert. Sich verbergen, sich die Ohren zuhalten, nützt nichts.

Dem Lied der Sirenen entkommt keiner. Wahnsinniges Verlangen ignoriert die Warnungen und das Wissen, und der Wahnsinnige stürzt sich in das Meer des Verlangens und wird von den Ungeheuern zerrissen. Die Sirenen sind Töchter der Mnemosyne, der Göttin der Erinnerung. Ihr Lied bewirkt Totalerinnerung, und unter dieser wird das Subjekt wahnsinnig, sie ist tödlich. In der »Dialektik der Aufklärung« wird darauf hingewiesen, welch unendliche Leiden sich die Menschheit hat zufügen müssen, um ihren gefestigten zivilisierten Charakter annehmen zu können, und wir brauchen nur hinzuzufügen, daß in jeder Kindheit all diese Leiden wiederholt werden müssen. Diese furchtbaren Opfer sind der Preis für das, was euphemistisch das Selbst genannt wird. Tief verschüttet müssen sie sein, damit keine Erinnerung dieses Selbst bedroht, desintegriert. Eben dies bewirkt das Lied der Sirenen. Odysseus begegnet der Gefahr, indem

er das tut, was die Natur nicht vorsah: technisch versiert verschließt er seinen Seeleuten die Ohren.

»Er hat es fertiggebracht, die Schaffergeschichte interessant zu machen. Er sagt: Denken sie sich, Herr Leser, gestern tunk ich ein Biskuit in meinen Tee, da fällt mir ein, daß ich als Kind auf dem Land war – dafür verwendet er achtzig Seiten und das ist so hinreissend, daß man nicht mehr der Zuhörende, sondern der Wachträumende selbst zu sein glaubt.« (Walter Benjamin, Zum Bilde Prousts). Benjamin hat es nicht nur offenbar gefallen, Max Unholds Interpretation der *memoire involontaire* als Schaffergeschichte zu zitieren, sondern es lag ihm auch daran, die eigentliche physiologische Basis dieser *memoire involontaire* zu nennen.

»Der Geruch, das ist der Gesichtssinn dessen, der im Meer der *Temps perdu* seine Netze auswirft.« und »So wird niemand, der die besondere Zähigkeit kennt, mit der Erinnerungen im Geruchssinn (keineswegs Gerüche in der Erinnerung!) bewahrt werden, Prousts Empfindlichkeit gegenüber Gerüchen für Zufall erklären können.« Der Grund dafür – Benjamin nennt ihn in seinen Baudelaire Studien – ist: »daß Bestandteil der *memoire involontaire* nur werden kann, was nicht ausdrücklich und mit Bewußtsein erlebt worden ist.« Auch die Nase läßt sich nur unzureichend schließen. Eigentümlich scheinen Unentrinnbarkeit der Wahrnehmung und Unwillkürlichkeit der Erinnerung zu korrespondieren. Dazu kommt: je niedriger die Intelligibilität des Sinns eingeschätzt wird, desto größer seine Fähigkeit, Vorgänge in der Erinnerung zu bewahren, die nie zu Bewußtsein gekommen sind, nie Teil des Gedächtnisses wurden. Erinnerung und Gedächtnis sind einander ausschließende Systeme.

Töne dringen ein, nicht nur ins Ohr. Rockmusik setzt auf synästhetische Wahrnehmung, auf Wahrnehmung mit dem ganzen Körper. Zweifellos ist das Hören von Musik mittels körperlicher Vibrationen unendlich weniger intelligibel, als das Hören mit dem Ohr. Musik, die virtuos auf solche Rezeption setzt, produziert – ob sie will oder nicht – ein unendliches Feld für die *memoire involontaire*, gerade, weil dieser Teil ihrer Rezeption, ihrer Wirkung nicht durch bewußten Einsatz wiederholbar wäre. Zu diffus, zu sehr vorsprachlich bleibt diese Rezeption – ganz im Unterschied zum Hören mit dem Ohr – als daß diese Wirkungsmacht des konkreten Stück Musiks Teil eines abrufbaren Gedächtnisses werden könnte. So bleibt jene Zufälligkeit, der es anheim gestellt ist, ob wir jenem Gegenstand, der die *memoire involontaire* in Gang setzt, je begegnen oder nicht, in Kraft. Und selbstverständlich: die Zeilenfetzen, Textfragmente, die ins Ohr dringen, während die Töne nicht nur das Mittelohr in Schwingung versetzen, sind in der Regel gebaut nach dem Muster von Schaffergeschichten: spielen mit Beiläufigkeit, Trivialität, Banalität.

»Ein Tier in freier Wildbahn wird deshalb auf Berührung – immer im Rahmen seiner biologischen Möglichkeiten – »empfindlicher« reagieren als der Mensch

(bis zur Schmerzgrenze), weil er den Reiz von sich abheben und einklammern, d.h. vergegenständlichen kann.«<sup>4</sup>

Damit ist die Kehrseite der Eindringlichkeit von Tönen und Klängen angezeigt. So wie die Unmittelbarkeit ihres Eindringens physiologisches Substrat der *memoire involontaire* sein kann, so korrespondiert dem die Organisation eines Reizschutzes gegen die Übermacht der eindringenden Klangwelt. Freud notierte (und für Benjamin wurde dies zentral in seiner Theorie des Choks), daß dem Bewußtsein die Funktion des Reizschutzes zukomme, und daß dem Unterlaufen dieses Schutzes in der Regel mit Unlustreaktionen geantwortet wird. Georg Simmel hat schon in seinem 1903 erschienenen Essay »Die Großstadt und das Geistesleben« auf die überwältigende Zunahme der auf das Subjekt einströmenden Sinneseindrücke aufmerksam gemacht, und auch damals schon darauf, daß der Großstädter seine Umwelt nur meistert, wenn er sich der geforderten Steigerung des Nervenlebens gewachsen zeigt. Seine Bemerkung zielt dabei nicht auf die Zunahme reflexhafter Reaktion, sondern auf das Bewußtseinsquantum, das die Großstadt dem »Unterschiedswesen« Mensch abverlangt. »Daraus wird vor allem der intellektualistische Charakter des großstädtischen Seelenlebens begreiflich.«<sup>5</sup> Der überrasche Wechsel der Sinneseindrücke überfordert schließlich das Unterschiedswesen Mensch, und es wird unfähig, auf »neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren.« Hieran vermerkt er die Blasiertheit des großstädtischen Kindes, und eben diese Blasiertheit wird ihm zur Grundlage einer spezifisch großstädtischen Intelligenz. Von der Reizempfindlichkeit der Tiere auf freier Wildbahn bis zur Organisation des Seelenlebens durch die blasierte Intellektualität des Großstädters, dessen Bewußtsein vorbereitet ist auf jene Meisterleistung (Benjamin), der es bedarf, um jeden Reiz und jeden Chok abzufangen, reicht die Skala, auf der sich Intensität und Voluminösität menschlicher Sinneswahrnehmung einzeichnen ließe. Als Leib bleibt dieser Mensch auch immer dieses Tier, spürbar auch immer dort, wo auch der blasierte Großstädter – oder dann gerade er – sein »eigenes Körper-Sein als Konflikt« (Plessner) erfährt. Eine sehr schöne Verdichtung fand dies in den ersten Einstellungen von Bertoluccis »Der letzte Tango von Paris«. Unter der Hochbahn geht ein grüblerischer, in sich versunkener Marlon Brando seines Wegs, und vom Krach der über ihn hinwegdonnernden Hochbahn überrascht, reißt er die Arme hoch, legt sie schützend um den Kopf – das Gesicht schmerzverzerrt, empfindlich; verletzlich eben wie das Tier auf freier Wildbahn – und das Gesicht des aus seiner Versunkenheit aufgeschreckten Brandos überrascht in seiner unmittelbaren, unverstellten Schönheit.

Töne dringen ein und dies zuweilen sehr schmerzhaft. Von bestimmten Lautstarken an beschädigen sie oder vernichten sie das Gehör. Auch Töne, die wir nicht »hören«, die oberhalb des Frequenzbereiches liegen, in dem das menschliche Ohr Töne wahrnimmt, dringen bis zur Folter schmerzhaft ein.

»Nur ein Schall schwillt.«<sup>7</sup>

Plessner legt großen Nachdruck darauf, daß die Eindringlichkeit des Tons nicht verwechselt wird mit dessen Intensität und seine Voluminosität nicht mit Lautstärke. Noch einmal: Eindringlichkeit gehört zur Abstandslosigkeit, Intensität dagegen ist Folge der Voluminosität des Tons. Voluminosität des Tons, das ist seine »Räumigkeit«, ist schwingende Luft im Raum. Der Ton, der das Glas zersingt, zum Bersten bringt, muß nicht lauter werden, es ist einfach sein konstantes Klingen, das die Vibrationen im Raum so anschwellen läßt, daß das Glas zerbricht. Die klassische Beschreibung dieses Vorganges als synästhetische Wahrnehmung gab Sartre im »Ekel«.

»Der letzte Akkord ist verklungen. In dem kurzen Schweigen das nun folgt, fühle ich es gewaltsam: jetzt ist es da jetzt *ist etwas geschehen*.

Some of these days you'll miss me, honey.

Und was ist geschehen? Der Ekel ist verschwunden. Als die Stimme aus dem Schweigen brach, fühlte ich meinen Körper hart werden, und der Ekel war auf und davon. Mit einem Schlag: es war beinahe peinvoll, ganz hart, ganz glänzend zu werden. Gleichzeitig weitete sich die Musik, schwoll an wie ein Sturmwind. Sie erfüllte den Raum mit ihrem durchsichtigen Metall und schmetterte das ganze Elend unserer Zeit gegen die Mauern. Ich bin *in* der Musik. Feurige Kugeln wälzen sich in den Spiegeln, Rauchringe umgeben sie und drehen sich, bedecken und enthüllen das harte Lächeln des Lichts. Mein Bierglas ist kleiner geworden, steht fest auf dem Tisch, es sieht festgefügt und unentbehrlich aus. Ich will es ergreifen, heben, ich strecke die Hand aus . . . Mein Gott! *Das* hat sich vor allem geändert – meine Gesten. Die Bewegung meines Armes ist zu einem majestätischen Thema geworden. Er hat sich im Rhythmus des Gesanges der Negerin vorgeschoben; ich hatte den Eindruck zu tanzen.«<sup>8</sup>

Das Anschwellen des Tons wischt den Ekel weg. Sartre beschreibt sowohl einen Auflösungs Vorgang, der die Form einer Regression hat: er löst sich auf im Anschwellen der Musik und im Raum, als auch eine Erektion, die den ganzen Körper befällt. Im vibrierenden Raum wird der ganze Körper zur erogenen Zone, und dann hat Roquentin den Eindruck zu tanzen. Bei dem ganzen Vorgang scheint das Ohr keine Rolle zu spielen. Wahrnehmung und Reaktion sind solche des ganzen Körpers.

Schmerzen. Lustschmerzen. Unter Umständen ein Modus, in dem sich das Triebsubjekt seiner Existenz vergewissert. Unsicher geworden, ob irgend etwas noch wahrnehmbar ist, und ob dies dann wirklich die eigene Wahrnehmung war, nimmt es sich selbst wahr an der Schwelle zum Schmerz. Die Erfahrung, die ein ums andere Mal provoziert, produziert wird, ist rauschhafte Selbstwahrnehmung, exstatische Präsenz dann, wenn dem Reflex des Ohrenzuhaltens widerstanden wird. Ästhetisch dabei immer wiederkehrend: Pete Townsends Konzept der Inszenierung der Großen Autodestruktion. Das rebellierende Triebsubjekt, dessen Schrei ungehört blieb, jedenfalls ohne Antwort, zerstört die Instrumente seines Ausdrucks in infernalischem Lärm. In diesem Augenblick scheint es ihm

gesichert: es ist noch da. Dies die List, mit der das Triebsubjekt seine Autodestruktion unterläuft. Der redende Trieb erweist sich in inszenierter Sprachlosigkeit als listiger.

Kein Zufall, daß Townsend zu den Musikern gehört, die regelmäßig ihren Abschied zumindest von der live Präsentation ihrer Musik ankündigen müssen, weil sie die Schädigungen ihres Gehörs nicht länger riskieren, aushalten können. Die Who setzte immer auf Lautstärke an der Grenze, zunächst des Möglichen, später dann des Erträglichen, häufig jedoch jenseits des Zumutbaren. Der immer wiederkehrende Hinweis von Rockkritikern an Bands, man habe keine Lust, zum Konzert zu gehen, nur um sich die Ohren kaputt machen zu lassen, hat etwas Scheinheiliges. Wirklich vorgebracht wird er häufig anlässlich von Konzerten zweit- oder drittklassiger Bands. Deren Musik hätte allerdings auch leiser das Hören nicht gelohnt. Gegenüber der Who »Live at Leeds« hätte sich einer solchen Kritik keiner entblödet. Virtuos auf die Erträglichkeitsgrenze, Schmerzgrenze zu setzen, gehört zu den Kunstgriffen der Rockmusik. Darüber hinaus resultiert die Abwehr des Lauten meist aus einem bildungsbürgerlichen Vorurteil. Das Leise, das sei das Differenzierte, Feine, Sublime; das Laute, das Grobe, Primitive, etc.; auf Lautstärken setze eben der, dessen Ohr dem Differenzierten nicht gewachsen sei. Das ist schon auf der Wahrnehmungsebene Unsinn: der »Feinsinnige« nimmt Musik von bestimmten Lautstärken an nur noch, oder vor allem als Lärm wahr. Das heißt, ihm fehlt das Differenzierungsvermögen im Lauten. Anders: auch wenn es unbestreitbar sein sollte, daß bestimmte Lautstärken gehörschädigend seien, so läßt sich ein medizinisches Argument doch nicht zum ästhetischen strapazieren. Die Lautstärke als technisches Mittel des synästhetischen Rausches ermöglicht das Spiel zwischen Reizabwehr, Blasiertheit und dem Durchbrechen der Abwehr im selbstzugefügten Schmerz, der zur Identitätsgarantie wird.

»Das sinnliche Substrat geistiger Gebilde« (Plessner)

Synästhesie, sicherlich das entscheidende Merkmal des Wahrnehmungsmodus von Rockmusik, ist ebenso selbstverständlich kein ihr exclusives Vermögen. Dabei fällt auf, will man andere nennen, daß es nicht so sehr der Jazz in seinen modernen Stilen ist, sondern daß es die Rauschcelebrationen Wagners, vor allem in Tristan und Isolde, sind, die sich aufdrängen. Die Differenz ist erhellend: beide setzen auf Regression, wobei Wagner die Triebmacht seines Regressionssoges, Isolde die Wunschmaschine, schließlich als Täuschung entlarvt, um Tristans Apotheose in einem transzendenten – sowenig ästhetischen wie synästhetischen – Raum der Regression anzusiedeln. Rockmusik mobilisiert mit Synästhesie ebenfalls Regressionsmächte, ohne jedoch beim Wiederauftauchen aus der Regression die Synästhesie zu verraten. Man will sagen: nur deshalb ist das Wiederauftauchen möglich. Um diese Modi präziser analysieren zu können, bräuchte man das, was Plessner »eine Hermeneutik der sinnlichen Substrate geistiger Gebilde« nannte.

Konnte man eine solche Analyse in der Tradition abendländischer Kunstmusik mißverstehen als Analyse des Rohmaterials, gar des Naturstoffes, so fordert eine Analyse der Rockmusik diese Hermeneutik der sinnlichen Substrate als Kunstprodukte. Das sinnliche Substrat ist so sehr Kunstprodukt wie das geistige Gebilde. Der Apperceptionsapparat ist nicht nur ganz selbstverständlich ein historisch modifizierter, auf den artifiziell gesetzt werden kann, was seine Kenntnis voraussetzt, sondern ein artifiziell erzeugbarer.

Unbedingte Voraussetzung dafür ist, daß die Musik erklingt, Luft und Körper, Räume zum Schwingen bringt. Das ist ja die Ironie der Adornoschen Formel: der mit den Ohren Denkende, braucht die Musik nicht zu hören. Plessners »Notwendigkeit des musikalischen Vortrages« ist rückständig gegenüber der Formel Adornos und stimmt unbedingt gegenüber der Rockmusik. Der Hörer kann mit den Ohren erst denken, wenn er mit dem Körper gehört hat.

Für jede Bedürfnisanalyse gilt: mit der Kenntnis von Bedürfnissen wächst das Potential ihrer Ausbeutbarkeit, wie das ihrer Widerständigkeit. Interessanter jedoch: stimmt die These über eine Beziehung von Rockmusik und Memoire involontaire, bleiben die Möglichkeiten der »Gefühlstapeten« begrenzt auf das Niveau von Muzak, bzw. dem Stimmung erzeugen durch Kerzen anzünden. In Übereinstimmung zum alten zivilisationskritischen Schwindel vom Verlust natürlichen Vermögens, wird die Angst vor der Wiederkehr des Primitiven von dem Bildungsmilieu mobilisiert, das zivilisationskritisch auf Kultur setzt.

Währenddessen feiert Synästhesie nicht nur musikalische Triumphe. Nicht einfach »Wiederentdeckungen des Körpers«, schon gar nicht »natürliche Körpersprachen« sind es, sondern der Körper als hochartifizielles Kunst- und Inszenierungsmedium wird (von den Primitiven abgeschaut) zum Selbstdarstellungs- und Selbstkorrekturmodus großstädtischer Jugend in verfallenen Metropolen.

## Anmerkungen

1 H. Plessner: Anthropologie der Sinne, Ges. Schriften III, Frankfurt 1980

2 ebenda S. 344

3 ebenda S. 368

4 G. Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben, in: Brücke und Tür, 1957, S. 228

5 ebenda S. 232

6 H. Plessner: Die Einheit der Sinne, Ges. Schriften III, Frankfurt 1980, S. 231

7 J.P. Sartre: Ekel, ro ro ro TB Nr. 581 S. 32

8 H. Plessner: a.a.O.

## DER KÖRPER - DIE KÖRPER

Michael Wolf

### *I Körper als Bedeutung*

Der Körper ist offenbar eine Grenzstruktur: Thema der Wissenschaften und doch immer auch mehr, erfahrbare Existenz unserer selbst, ohne darin aufzugehen, wie umgekehrt wir immer Körper sind und zugleich Anderes.

Noch die Psychoanalyse, die den subjektivsten Zugang zum Körper beansprucht, den über die affektbesetzten Äußerungen des Menschen, sträubt sich im Grenzbegriff des Triebes gegen ein Aufgehen des Körpers im subjektiv Erlebbar und somit sinnhaft Erfahrbaren: dem Trieb wird eine somatische Reizquelle supponiert, Energien drängen, leib-seelische Simultaneität zerreißt in der Krankheit – alles Grenzen, deren Jenseits in ein Jenseits der Kultur zu führen scheint. An diesen Grenzen der Zivilisation beginnt dann das Reich des Raunens und der Spekulation, der Mystik und Magie, nicht zuletzt der im naturwissenschaftlichen Gewand.

Die Soziologie setzt dagegen das Diesseits erfahrbarer Bedeutungen, und so erfordert die Erörterung des Körpers als sozialwissenschaftliches Sujet allererst, ihn als deutbares Sinngebilde zu konzipieren, und nichts sonst. Ein Körper also, der, obwohl nicht substantiell eine symbolische Struktur wie ein Normsystem oder ein Text, doch dermaßen symbolisch durchstrukturiert, »vertextet«, verstanden wird, daß er als Sinnstruktur gedeutet werden kann. Das impliziert, daß zwischen dem Körper »selbst« und der symbolischen Struktur ein wirksames Passungsverhältnis besteht, keine beliebige Beziehung. Grundsätzlich sind natürlich alle Deutungen Sinnstrukturen, ein Jenseits der Bedeutung kann es nicht geben, nur gewissermaßen ein »unterhalb« (eine defizitäre Bedeutungszumessung). Im Falle des Körpers besteht dies »unterhalb« aus spezifischen Vor- und Mißverständnissen, gegen die hier ein Rekurs auf anthropologische Überlegungen unternommen wird. Mit seiner Hilfe soll der Bedeutung des Körpers, genauer, der Körper nachgegangen werden.

Ein solcher sozialwissenschaftlicher Zugang stellt sich nicht neben andere Körperparadigmata, sondern beansprucht, im Prinzip konstitutiv zu sein. Symbolische Struktur in letzter Instanz ist die Sprache selbst und das mit ihr korrespondierende soziale Handeln, und eine auf dieses Medium der Realitätsstrukturierung rekurrierende Bedeutungsanalyse kann andere Paradigmata nur umgreifen, nicht sich neben sie stellen, wie es ein neokantianischer Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften nahelegen würde, sie kann auch nicht den Körper als Ausgegrenztes oder Nichtidentisches stillschweigend, metaphorisch oder ex negativo zur Geltung bringen wollen, und sich damit begnügen.

Sinnstrukturen sozialen Handelns als Grundeinheiten sozialwissenschaftlicher Analyse bilden bzw. reproduzieren sich in diesem und sind die Basis von bewußtseinsnahen Bedeutungen, latenten oder manifesten Wissensbeständen der Akteure selbst. Solche Bedeutungen bilden sich durch »Semantisierung« (Habermas) objektiver Sinnstrukturen, ontogenetisch durch ihre kognitive Ausdifferenzierung im Verlauf der sozialisatorischen Entwicklung, phylogenetisch oder historisch durch Akkumulation solcher Ausdifferenzierungen und deren Tradierung zu kulturellen Deutungsmustern.

Konstitutiv für das Entstehen von Bedeutung in diesem Sinne ist (Mead) die über das »taking the role of the other« vermittelte Antizipation der Reaktion von Alter durch Ego, wodurch Ego seine eigene Aktion (bzw. Geste) virtualisiert und stellvertretend, symbolisch, vollziehen kann, ohne sie schon wirklich vollziehen zu müssen und dann erst ex post an der Reaktion von Alter ihre Bedeutung identifizieren zu können.

Schon hier ein materialer Rekurs auf Anthropologisches: zwei Akteure, zwei Körper müssen miteinander interagieren, auch wenn die Realität der Interaktion virtualisiert wird, monologisch kann Bedeutung nicht entstehen, soziales Handeln (Inter-aktion) ist Voraussetzung.

Diese Antizipation der Reaktion des Anderen ermöglicht den Übergang von gestenvermittelter zu symbolvermittelter Handlung, von instinktgesteuertem Verhalten nach Reiz-Reaktions-Mustern zu sozialem Handeln.

Dieser Bedeutungsbegriff läßt sich nun weiter ausdifferenzieren. Angeleitet von der Sprechakttheorie, hat dies m.E. am plausibelsten J.Habermas angenommen. Bedeutung strukturiert sich danach in einem Verweisungszusammenhang von vier Weltbezügen, die von den Handelnden gleichermaßen durch die Typen der von ihnen »performierten« Handlungen (teleologisches, normatives, dramaturgisches und kommunikatives Handeln) wie durch die von ihnen vorgenommenen Äußerungen erschlossen werden: die objektive, die soziale, die subjektive und die Lebenswelt. Bezüglich des Körpers als eines ubiquitären Substrats sozialen Handelns muß gegen Habermas allerdings darauf hingewiesen werden, daß er nur um den Preis eines monologischen Hypersymbolismus vernachlässigt werden kann. Zu Recht meint die genannte »Semantisierung« einen Symbolisierungsprozeß, der vermittelt Virtualisierung und Internalisierung praktizierter Bedeutungsstrukturen an die Stelle solcher körpergetragener Aktionen tritt. Zugleich bleibt aber das Semantisierte im sozialen Handeln als Vollzug symbolisch vermittelter Interaktionen stets körperrelativ (Brede 1972), was spezifische Diskrepanzen mit sich bringt. Identität kann zwar als symbolische Struktur begriffen werden, »lebt« aber durch Körper, die sie realisieren. Nicht nur das Mead'sche »I« ist Medium auch körperlich fundierter Spontaneität und Expressivität, Körperlichkeit schwingt im sozialen Handeln stets bedeutsam mit, und Bedeutung wird erst körperfrei, wenn sich die Symbole ganz aus

dem Handlungskontext lösen wie in der Schrift oder in anderen entkörperlichten kulturellen Objektivationen.

Das hat für die hier in Anspruch genommene Vier-Welten-Konzeption die Folge, daß nicht nur in der subjektiven Welt, in der das Individuum analog dem »I« einen privilegierten Zugang zu seinen Erlebnissen und den ihnen korrespondierenden »leibgebundenen Expressionen« (Habermas) hat, sondern auch »in« der objektiven, der normativen bzw. sozialen und der intersubjektiven bzw. Lebenswelt Bezüge zwischen bedeutungsvollem Weltbezug und Körperlichkeit bestehen. Der Körper ist in diesen Weltbezügen stets präsent und über sie in je verschiedener Weise bedeutungsvoll erschließbar.

Habermas unterscheidet im Einzelnen vier »Welten«, in denen das Soziale bedeutungsvoll erschlossen werden kann: die objektive Welt als Gesamtheit der Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind, Entitäten, die Dinge oder Ereignisse sind oder als solche behandelt werden, weiter die soziale oder normative Welt als Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen mitsamt den sie regelnden Normen und Institutionen, dann die subjektive Welt als Gesamtheit der nur dem einzelnen Individuum privilegiert zugänglichen Erlebnisse und schließlich die Lebenswelt, in der dies alles vorverständnis fundiert ist, und die zugleich Basis kommunikativen, also umfassend rationalen Handelns ist. Diesen Welten korrespondieren unterschiedliche Handlungsmuster, die pragmatische Basis unterschiedlicher Einstellungen auf den jeweiligen Objektbereich sind. Ich möchte hier zunächst nur den Begriff der Lebenswelt problematisieren, weil hierauf der Kern der hier vorgelegten Überlegungen zum Körper zielt, zentral auf das Verhältnis von Lebenswelt und Intersubjektivität. Die Lebenswelt bildet den Hintergrund und übergreifenden Bezugsrahmen der anderen Welten, stellt in der vermittelt Kultur und Sprache eingelebten und aktuell vollzogenen Intersubjektivität das Medium des Zugangs zu den anderen Welten zur Verfügung.

An dieser Theoriekonstruktion fällt auf, daß hier eine Identifikation von Intersubjektivität und Lebenswelt vollzogen wird, die zwei miteinander verschränkte Probleme herunterspielt. Einmal wird – wie Oevermann gegen Habermas einwendet – die objektive Sinnhaftigkeit der Lebenswelt mit ihrer subjektiven bzw. intersubjektiven Bedeutungshaftigkeit identifiziert, ohne den Primat der ersteren deutlich zu machen, der ja erst »Semantisierungs«probleme aufwirft. Zum Anderen wird hierdurch das Thema einer erst herzustellenden Intersubjektivität und Verständigung als inhaltliches Verständigtsein (nicht nur als sprachliche Verständigung) zu Gunsten des Eingelebteins intersubjektiver Beziehungen herunterspielt. Die Welt der Intersubjektivität, die Lebenswelt, gerät damit sehr in die Nähe der normativen Welt. Kulturelle und kommunikative Bestände erscheinen damit ebenso »hart« wie tradierte moralische oder rechtliche Normen, und d.h. ebenso verpflichtend, d.h. stets als legitim anerkannt und anzuerkennen. Abweichungen, die in einem fragiler gefaßten Konzept von Intersubjek-

tivität in ihrer jeweiligen Besonderheit zur Geltung kommen könnten, werden damit vorschnell um ihr relatives Recht gebracht und auf normative Bestände eingeschworen, wo doch gerade in ihnen das Nichtverständigtsein zum Ausdruck kommt. Aber noch mehr. Riskiert man die Hypothese einer gewissermaßen konstitutiven Abweichung vom Modell *einer* Identität, die in *einem* Körper fundiert sei, und setzt dagegen die Evidenz der Zweigeschlechtlichkeit, der »Zweikörperlichkeit« des Menschen, dann erscheint es plausibler, daß wegen des prinzipiellen Defizits an Modellen körperrelativer Intersubjektivität in unserer Kultur und des Mangels an inhaltlichen Traditionsbeständen hierfür Intersubjektivität zwischen den Geschlechtern lebensgeschichtlich immer erneut hergestellt werden muß – nicht zufällig wird dies von Parsons als diffuse (im Unterschied zu spezifischen) »Rollen«beziehung bezeichnet. Natürlich gibt es auch hierfür kulturelle Regeln und Normen, objektive Strukturvorgaben »zweikörperlicher« Interaktion, v.a. »ödipale« Triaden entwicklungsgeschichtlicher und »reifer« Art. Doch die Spannung zwischen narzißtischer (die unaufhebbare Differenz leugnender) Pseudoödipalität und der triadischen Strukturvorgabe bleibt individuell und intersubjektiv bestehen und einzuholen. Nicht zufällig findet eine Psycho- oder Soziopathologie immer auch eine abweichende »Lösung« dieses Problems. Damit ist die Argumentationsperspektive angedeutet, in der im Folgenden der Dualismus zwischen dem Körper und den Körpern erörtert wird. Dabei soll zunächst besprochen werden, worauf sich das kulturelle Selbstmißverständnis in Form der unzureichend ausdifferenzierten kulturellen Deutungsmuster des einen Körpers stützt: die Bedeutung des Körpers in Weltbezügen, die Intersubjektivität mit scheinbarem Recht unterschlagen können, weil es für sie vordergründig keine Rolle spielt.

## II Der Körper als Objekt instrumenteller Verfügung und Eingriffe

In der objektiven bzw. in objektivierender Einstellung erschließbaren Welt wird die Bedeutung des Körpers paradigmatisch durch die Naturwissenschaften und die naturwissenschaftliche Medizin repräsentiert.

Der Körper gilt in ihren neueren Varianten als offenes System, das in verschiedene (Organ-) Subsysteme differenziert ist, die untereinander und mit der Umwelt des gesamten Systems unter dem Prinzip der Homöostase in Austausch stehen. Naturwissenschaftler wie naturwissenschaftlich orientierte Mediziner wenden sich dem Körper als Organismus in objektivierender und instrumenteller Einstellung zu, und der Arzt versucht nach einem teleologischen Handlungsmodell Funktionsstörungen zu beheben.

Dieses Bild des Körpers als physiologischer Organismus, der nach kybernetischen Prinzipien funktioniert, ist das kulturell und pragmatisch weitaus vorherrschende und findet als solches Eingang in normative Regelungen ebenso wie in die laienmedizinischen Vorstellungen der Individuen und der Öffentlichkeit. Ich werde hierauf nicht weiter eingehen, es ist zu offenkundig, wie hier die Dia-

lektik der Aufklärung zwischenzeitlich zugeschlagen hat. Ich möchte nur noch einmal explizit auf die Pointe hinweisen, die darin steckt, dieses Bedeutungskonzept von Körperlichkeit im Rahmen einer interaktionslogischen Bedeutungstheorie zu reformulieren. Monologische und szientistische Modelle verlieren in einem solchen Kontext ihren erfahrungswissenschaftlichen Letztbegründungsanspruch, und ihr Rationalitätsbegriff stellt sich als Unterfall und spezifische Restriktion einer umfassenden »interaktiven Rationalität« dar. Dies nicht zuletzt an die Adresse einer psychoanalytischen Psychosomatik, die in aller Regel mühsam ein Feld sinnhafter Körperlichkeit neben oder über physiologischen Funktionszusammenhängen beansprucht, anstatt in einer konsequenten hermeneutischen Einstellung eine apriorische Sinnhaftigkeit allen Körpergeschehens anzunehmen – die nur im scheinbar subjektiv und interaktiv sinnfreien Organgeschehen auf die der »objektiven Welt« verkürzt ist.

## III Der Körper als Substrat von Sozialem und die Körperrelativität des Sozialen

In der sozialen bzw. normativen Welt ist der Körper normalerweise eine neben anderen latenten Bedeutungsdimensionen. Er ist das organismische Substrat der Individuen, die miteinander als identische Subjekte oder Rechtssubjekte verkehren, d.h. als symbolische Systeme, die sich der Körperlichkeit als Substrat und Mittel der bestehenden Rollenverpflichtungen und/oder als Ausdrucksmedium leibgebundener Expressionen bedienen.

Es gibt allerdings drei Sozialbereiche, in denen der Körper über diese Funktion als latentes Relativum von Interaktionsprozessen hinaus eine prädominante »eigene« Bedeutung gewinnt, die selbst als körperbezogene entsprechend normativ geregelt ist. Es handelt sich hierbei um die Krankheit, in der der Körper sich asozial oder antisozial zur Geltung bringt, weshalb subsidiäre Spezialnormierungen eingreifen, um den Sport, in dem typische Handlungsmuster v.a. aus dem Funktionskreis teleologischen Handelns konkretistisch und sinnlich zugleich körperlich reproduziert werden und die Sexualität, in Gestalt der auf körperliche Lust und Reproduktion der Gattung gerichteten Intimbeziehung.

In diesen drei Sonderfällen ist die jeweils inbegriffene Körperlichkeit in spezielle normativ geregelte Interaktionsmuster eingebunden oder von ihnen durchdrungen, wiewohl und weil sie zugleich Momente von Entbindung des Körpers aus seiner sonstigen »Mitläuferrolle« enthalten – sicher ein Hinweis darauf, daß Konflikte zwischen der Körperlichkeit der Individuen und den jeweiligen kulturellen Anforderungen an »Affektkontrolle« (Elias) strukturell bestehen und die Ventile der aggressiven und libidinösen Dynamiken des Körpers besonderer normativer Aufmerksamkeit bedürfen.

Krankheit ist (vgl. Parsons 1968) die unter bestimmten Bedingungen einzig legitime Weise, in der sich das Individuum den geltenden Rollenverpflichtungen entziehen kann. Das gilt dann, wenn dieser Entzug auf Zeit erfolgt, wenn das Individuum sich verpflichtet zeigt, alles in seiner Macht stehende zu tun, die übli-

chen Rollenverpflichtungen wieder erfüllen zu können, d.h. an seiner Heilung mitarbeitet und wenn dies durch einen Arzt als Vertreter einer hierauf spezialisierten Instanz sozialer Kontrolle gebilligt wird. Die Körperlichkeit, die sich im Krankheitsgeschehen als regressivem Konfliktlösungsmuster als Substitut äußerer Objekte überwertig zur Geltung bringt, bleibt durch diese Spezialnormierungen ein Element der sozialen Welt. Sie ist ein körperrelatives Interaktionsgeschehen, auch wenn sie, mit Parsons gesprochen, einen Einbruch des Verhaltensorganismus in die Persönlichkeitsorganisation bzw. in Interaktionszusammenhänge darstellt. Gerade deshalb muß sie subsidiär speziell normiert werden. Welche Brisanz hier herrscht, wird ex negativo daran deutlich, daß die moralischen und rechtlichen Normierungen der Krankheit inhaltlich auf die naturwissenschaftlichen Deutungsmuster der szientistischen Medizin zurückgreifen, womit der Körper als Substrat von Vitalität und Dynamik wie ein sächliches Objekt gedeutet wird.

Sport ist in erster Linie eine Reproduktion verschiedener Interaktionsmuster aus dem Umkreis teleologischen Handelns, die abgelöst von der ansonsten von ihnen beherrschten Berufssphäre und statt als symbolische Struktur an der sozialen Realität als unmittelbar körperliche Aktionen an einer hierfür ausgebildeten Sonderrealität realisiert werden. Als körperliches Handlungsgeschehen ist der Sport allerdings gleichwohl strikt symbolisch organisiert und geregelt, wobei der subjektive Interpretationsspielraum der jeweils geltenden sozialen Normen deutlich geringer ist – vermutlich ist dies neben der dabei ermöglichten Abfuhr körperlicher, vor allem aggressiver Spannungen ein zweites wichtiges Entlastungsmoment des Sportes gegenüber der Alltagsinteraktion. Körperliche Intimität in Gestalt sexueller Beziehungen ist – allen empirischen Trends der Gegenwart zum Trotz – eine ebenso normativ lizenzierte Weise der Verkörperlichung sozialer Beziehungen. Sowohl die sozialisatorischen Interaktionsstrukturen, im Kern die Vorgabe und Internalisierung von Geschlechts- und Generationsrollen als Lösung des ödipalen Konflikts als auch die strukturelle Realisierung der Intimbeziehung im Wege des Ausschlusses Dritter von der Körperlichkeit der Gatten qua ehelicher Treueverpflichtung sind normativ durchstrukturiert. Welche Konflikte das mit sich bringt, soll an dieser Stelle dahingestellt bleiben, ebenso die eindeutige positive Normierung heterosexueller und die negative Sanktionierung homosexueller Beziehungen. Die genitale Intimität als die Form, in der durch den Orgasmus die Spannungen der Relativierung des Körpers im Alltagsleben somatisch angemessen und befriedigend aufgelöst werden können, ist nur in bestimmten, kulturell vorgegebenen und moralisch, z. T. auch rechtlich sanktionierten Formen legitimiert.

Für alle drei Sonderorte der Zulassung der unmittelbaren Körperlichkeit zum Sozialen gilt so gleichermaßen, daß die Lizenzierung nur in den Mustern erfolgt, die normativ anerkannt sind. Das verweist auf die entsprechenden sozialisatorischen Voraussetzungen ebenso wie auf die mit deren eventueller Mangelhaftig-

keit einhergehenden Konflikte. Daß die Sexualität mit Freud ins Zentrum der Analyse psychischer Störungen gerückt ist, und daß die Psychoanalyse als Wissenschaft und Praxis der Thematisierung dieser Zusammenhänge seit ihrem Entstehen in permanenten Auseinandersetzungen mit der Medizin und gegen sie verstrickt ist und dies von einer Position, die teils innerhalb, teils außerhalb derselben liegt, hat offenbar systematische Gründe.

#### *IV Körper und Subjektivität: zwei Körper und triadische Sinnstruktur*

Die Bedeutung des Körpers für die subjektive Welt läßt sich nur strukturell aufzeigen, weil deren Charakteristikum gerade die Einzigartigkeit des jeweiligen Subjektes in seiner besonderen Biografie und Identität ist. Zudem wird mit dem Begriff der »subjektiven Welt« eine Überinterpretation vollzogen, die von den Intentionalitäts- und Zurechenbarkeitsunterstellungen der Alltagskommunikation her nahegelegt wird, ohne in diesem Ausmaß je eingelöst zu sein. In der Rede von der subjektiven Welt wird der für sie konstitutive Anteil intersubjektiver Beziehungen vernachlässigt. Zwischen der grundlegenden empirischen Tatsache der jeweiligen Besonderung des einzelnen Individuums und der berechtigten Zuschreibung von Individualität im Vollzug kommunikativer Handlungen liegt ein weiterer Zwischenbereich gewissermaßen unterausgestatteter Subjektivität, die eben deshalb allererst intersubjektiv zu erschließen ist. Gleichwohl bleibt natürlich unstrittig, daß es sich grundsätzlich bei der subjektiven Welt um eine Bedeutungsdimension sui generis handelt, die prinzipiell gegeben ist, in Sprache und Kultur angeboten und unterstellt wird und lebensgeschichtlich im Wege der Automatisierung des Subjekts erst wirklich ausgefüllt wird. Sie ist der Ort des privilegierten Zugangs zu den Bedeutungsstrukturen der Expressivität des Leibes (i.S. Plessners) bzw. der Triebrepräsenzen (i.S. Freuds) – beides Konzepte, mit denen der »innere Zugang des Subjekts zum Körper als Integration von Gefühlen bzw. Wünschen und Bedeutungen erschlossen werden kann. In der für den Menschen charakteristischen Stellung der »exzentrischen Positionalität« erschließt sich der Zugang des Subjektes zum Körper über eine zweifache Doppelaspektivität. Einmal ist es die zwischen dem Subjekt als Selbst oder Ich, jedenfalls einer symbolischen Struktur und als Körperleib als Mitte und Medium der Subjekt-Umwelt-Beziehung.<sup>7</sup> Zum zweiten die zwischen dem Leib als unmittelbarem Medium des Selbst i.S. eines somatischen Substrats und dem Körper als gewissermaßen gegenständlichen Mittel, als Instrument der Subjekt-Umwelt-Beziehung (Plessner: Körperding) in einer Reformulierung von Brede: als Körpersubjekt (expressiver Leib) und als Körperobjekt (Mittel der sozialen Handlung).

In dieser zweifachen Doppelaspektivität bildet sich eine triadische Struktur aus. Selbst, Leib und Körper sind ihre einzelnen Elemente, die aus dem Subjekt »heraus« in Beziehungen zu drei Welten stehen (bei Plessner: Mitwelt, Innenwelt und Außenwelt). Der notwendig intersubjektive Zugang zur Bedeutungen des



Körpers verweist auf den Weg zur Mitwelt, in der das eigentlich Innere, die von Leib und Seele geteilten leibgebundenen Expressionen kommunikativ zum Ausdruck gebracht und verstanden werden und sich umgekehrt auch erst ausbilden.

In derselben Perspektive läßt sich das psychoanalytische Konzept körperlicher Bedeutungshaftigkeit vom Subjekt her aufschließen. Im Strukturmodell des psychischen Apparats, das eine Ausdifferenzierung der »Innenwelt« des Subjekts in verschiedene Subsysteme metaphorisiert, wird das eigentlich Subjektive i.S. des bewußten Kerns des Selbst vom Ich bzw. den bewußten Teilen desselben repräsentiert. Sein Antagonist sub specie Deutung der Körperlichkeit ist das Es, der unbewußte, unorganisierte Pool psychischer Energien, »Reservoir« der Triebe. Wiewohl dem Körperlichen nahestehend, ist das Es nicht mit ihm identisch, es ist eine Instanz des psychischen Apparats.

Die Triebe sind somatisch fundierte (Quelle) dynamische (Drang) Prozesse, die auf eine Lösung i.S. einer Spannungsminderung (Ziel) und dafür geeignete soziale Objekte gerichtet sind (vgl.<sup>8</sup>). Ihre Definition als »Reize im Seelenleben«, die sie repräsentieren, verweist auf den Körper bzw. bestimmte Organe/Körperteile, von denen (Quelle) dieser Reiz ausgeht.

Die Freudsche Konstruktion stellt sich damit gleichfalls als eine Trias dar, bestehend aus Ich, Es und Körper. Ein verstehender, d.h. Bedeutungen aktualisierender Zugang zur Körperlichkeit erschließt sich prima facie von »innen«. Das Subjekt versteht sich vermittelt einer Ausdeutung vorher latenter (unbewußter) Sinngehalte im Wege der analytischen Kur, d.h. durch die kommunikative Beziehung zum Analytiker. »Wo Es war soll Ich werden« (Freud). Dabei setzt die Körperlichkeit einem deutenden Zugang im Prinzip keine Schranken. Im hierfür einschlägigen Department der Psychoanalyse, der psychoanalytischen Psychosomatik, wird zwar immer wieder behauptet, daß bestimmte »genuin organische« oder »ohne psychische Vermittlung« ablaufende organische Prozesse eben deshalb nicht zugänglich und deutbar seien. Solche Auffassungen verdanken sich jedoch immer den szientistischen Vorurteilen medizinisch verbildeter Psychoanalytiker. Grundsätzlich ist »Es« deutbar, soweit es verbalisiert und kommuniziert (»talking cure«) werden kann. Hinsichtlich seiner körperlichen Basis also bis zur Ausdifferenzierung des individuellen Körper-Ichs oder Körper-Schemas (Mahler 1968<sup>9</sup>) aus der »psychosomatischen Matrix« (Jacobson 1978<sup>10</sup>) der Mutter-Kind-Dyade, als deren noch unabgegrenzter Teil sich das Kind bis zur psychophysischen Individuation bzw. Autonomisierung erlebt – dem Beobachtereindruck der körperlichen Trennung durch Geburt bzw. Trennung der Nabelschnur zum Trotz.

Hier liegt allerdings grundsätzlich eine Grenze und ein Übergang von subjektiver zu objektiver Bedeutungshaftigkeit des Strukturmusters der Mutter-Kind-Dyade bzw. des Familiensystems, in die der Körper des Kindes bedeutsam inkorporiert ist, weil und sofern die Bedeutungen der Körperlichkeit im Verlaufe der

Autonomisierung erst wirklich subjektiv werden und nicht a priori solche sind. (Die Autonomisierung impliziert die über den Spracherwerb gegebene Möglichkeit der Interpretation »innerer« Erlebnisse und deren Artikulation als solche.) Ein Argument, das über seine entwicklungsgeschichtliche Bedeutung hinaus systematisch gilt, da sich Individuierung stets als Vergesellschaftung, Subjektivierung stets über Eingehen auf und Abgrenzen von Intersubjektivität konstituiert. Und es gilt wie für die genuin symbolische Struktur der Identität bzw. des Selbst auch für die symbolisch durchstrukturierte Körperlichkeit, die i.S. der Psychoanalyse verschiedene Phasen (oral, anal, phallisch oder ödipal) durchläuft (vgl.<sup>11</sup> Freud 1905). Sollen diese nicht nur als körperliche Reifungsvorgänge, sondern als soziale Interaktions- und Sinnzusammenhänge rekonstruiert werden, dann sind sie als zugleich körperliche Verhaltensgestalten wie Ausdruck unterschiedlicher Substrukturen der sich ausbildenden personalen und sozialen Identität anzusehen: Identifizierung, Objektbesetzung und Verinnerlichung<sup>12</sup>. Spätestens auf der ödipalen Stufe wird das ganz offensichtlich. Der ödipale Konflikt basiert auf der Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und seine Lösung ist die Selbstverortung des Individuums in der Doppelstruktur von Geschlecht und Generation. Die empirisch »ab ovo« vorhandene Zweigeschlechtlichkeit wird hier realisiert, und zwar auch und gerade durch den unterschiedlichen Verlauf (wegen der zwischen den Geschlechtern verschiedenen Identifikations- und Wunschobjekten und die dadurch bedingten unterschiedlichen Verlaufsgeschichten ihrer Besetzung sowie der unterschiedlichen Stellung zum Kastrationskomplex). Alles dieses ist nur in einer Interaktionsstruktur möglich, die triangulären Charakter hat. Das verweist erneut auf die Welt intersubjektiver Bedeutungen und macht außerdem darauf aufmerksam, daß diese Welt gerade sub specie Körperlichkeit von besonderer Relevanz ist, weil es nicht nur den, sondern die Körper von Mann und Weib gibt.

#### V Die Körper, die Triade und die Sprache

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die weitgehende Identifikation der Welt intersubjektiv erst herzustellender geteilter Bedeutungen mit der Lebenswelt qua Tradition oder Routine geteilter Bedeutungen bei Habermas mir nicht unbedingt einleuchtet. Dies wird nun besonders unter der Frage nach der Bedeutung des Körpers in der sich abzeichnenden Pointierung seiner Zweigeschlechtlichkeit deutlich.

Wenn es stimmt, daß Krankheit, Sport und Sexualität die drei Interaktionszusammenhänge sind, in denen die Körperlichkeit legitim, weil speziell normiert, aus ihrer Latenz (dem Beiher der Körperrelativität aller Interaktion) heraus und in den Vordergrund treten darf, fällt auf, daß Krankheit und Sport moralisch wie rechtlich weitgehend normiert und ebenso kognitiv bzw. (natur)wissenschaftlich durchdrungen sind. Im Bereich der Sexualität dagegen, in dem die Zweigeschlechtlichkeit im Unterschied zu den anderen beiden Bereichen im Mit-

telpunkt steht, ist das anders. Er ist in unserer Kultur noch dem Modell der Moral des »staatsbürgerlichen Privatismus« (Habermas) öffentlich nur formal (Einhalten bestimmter Sitten, Familien- und Erbrecht) und negativ (moralische Verdikte, einschlägige Strafrechtsbestimmungen) geregelt, ansonsten aber der freien und autonomen Ausgestaltung der Gatten bzw. Partner überlassen oder überantwortet. Von den Resten religiöser Moralkodices abgesehen gibt es nur private, familial tradierte Deutungsmuster und die Individuen stehen jeweils selbst vor der Aufgabe, aus diesen sowie aus Fragmenten kultureller Überlieferung, massenmedialer Deutungsangebote bzw. entsprechendem »Aufklärungs«-material miteinander, d.h. intersubjektiv (und je für sich) ein ihren körperlichen Wünschen und deren Repräsentanzen angemessenes Bedeutungsmuster auszubilden. Eben deshalb ist es hier nicht möglich, diese Muster inhaltlich zu identifizieren. Das wäre Aufgabe empirischer Falluntersuchungen, aus deren Rekonstruktion sich typisierbare Bedeutungsmuster ergeben könnten. Hier soll lediglich die Struktur intersubjektiver Bedeutungshaftigkeit des Körpers bzw. der Körper umrissen werden.

Aus der sozialisationstheoretischen Einsicht, daß einerseits Subjektivität sich stets in sozialisatorischer Interaktion, d.h. qua Intersubjektivität, bildet<sup>13</sup> und daß Identität sich allererst durch die Hereinnahme (Internalisierung bzw. Interiorisierung)<sup>14</sup> interaktioneller Muster »ins« Individuum bildet, wird der wechselseitige Verweis der subjektiven und der intersubjektiven Welt aufeinander unübersehbar. In diesem Sinne knüpfe ich an die oben unter dem Aspekt der subjektiven Welt bereits getroffenen Binnendifferenzierungen subjektiver Bedeutungsstrukturen des Körpers an und versuche, sie intersubjektiv zu reformulieren und weiter zu entfalten.

Das Plessnersche Modell der Struktur Selbst-Leib-Körper verweist auf unterschiedliche (Um)Welten als überindividuelle Referenzen, in denen die einzelnen Elemente der Struktur realisiert (und ausgebildet) werden.

Das Selbst oder Ich kann sich zum Einen symbolisch (sprachlich) äußern und damit Intersubjektivität kontextfrei herstellen bzw. reproduzieren. Es kann aber auch wegen seiner Substantiiertheit in der leiblichen Existenz mimische und gestische Expressionen unmittelbar körperlich darstellen.

Schließlich tritt das Selbst mittels des Körpers als quasi instrumentellem Medium in sozialen Verkehr, für den bei aller empirischen Unterschiedlichkeit gilt, daß die somatische Basis des Individuums im Sinne einer allgemeinen Handlungs- und Leistungsbereitschaft verfügbar sein muß.

Alle drei Elemente der Selbst-Leib-Körper-Struktur sind also genuin intersubjektiv bezogen, was auch in den Darstellungsmodalitäten des Ausdrückens bzw. Äußerns und der Funktion eines instrumentellen Einsetzens bereits enthalten ist. Dennoch bleibt die Plessnersche Konstruktion, wie Honneth und Joas bemerken<sup>15</sup>, eine solipsistische: die Bedeutung des Leibes und Körpers wird nicht aus einer intersubjektiven Erfahrungsstruktur entfaltet.

Brede hat versucht<sup>16</sup>, mit Mead die Plessnersche Doppelaspektivität von Leib und Körper handlungstheoretisch aufzuschließen.

Als »I« tritt das Individuum als Handlungssubjekt auf, das als zugleich »Körpersubjekt« spontane, somatisch fundierte Impulse in Interaktion einbringen kann. Analog vom »me« aus gesehen wäre der Organismus Körperobjekt, als welches er in Vorstellungen, mit Hilfe derer das Individuum antizipiert und erinnert, repräsentiert ist.<sup>17</sup> Diese »Übersetzung« hat eine gewisse Plausibilität. Hinsichtlich der intersubjektiven Konstitution der Bedeutung des Körpers scheint das aber eine konkretistische Reduktion zu sein. Die Antizipation der Reaktion Alters auf die Aktion Egos durch Ego selbst als konstitutives Moment des Übergangs von einem Reiz-Reaktions-Handeln zu einem auf Erwartungserwartungen basierendem (sinnhaften) Handeln abstrahiert ja auch die körperliche Form der Reaktion Alters zu einer (symbolischen) Interpretation, die vom Körper lediglich ausgedrückt wird. Allerdings könnte der Körper wirklich in der Funktion dieser Symbolisierung aufgehen – er wäre dann eben nur soweit und so deutbar, wie er – hier als Ausdrucksträger des Anderen bzw. der Interaktionsspirale zwischen Ego und Alter gewissermaßen symbolisch reformulierbar und mit Bedeutungen belegt wäre.

In diese Richtung zielt anscheinend ein Hinweis von Habermas an Plessner.<sup>18</sup> Er weist darauf hin, daß Plessner die Reziprozität der Perspektiven hinsichtlich des Körpers aus dem Spiegelbild herleitet. »Indem ich mich im Spiegel sehe, erfahre ich mich über den im Spiegel gegenständlich gewordenen Leib, meinen Körper . . . Diese Struktur, die in der Spiegelung nur aufgedeckt wird, soll auch der intersubjektiven Beziehung zum Anderen, in dessen Blick ich mich spiegele, zugrunde liegen.«<sup>19</sup> Habermas schlägt statt dessen vor, »die Struktur des Spiegel-Ichs . . . unmittelbar aus der Struktur der sprachlichen Kommunikation abzuleiten . . . insbesondere aus der Einübung in das System der Personalpronomina. Dann würde sich dem Doppelaspekt von Leib und Körper die Doppelstruktur der Sprache bloß abbilden . . . «<sup>20</sup>

Ich möchte diesen Hinweis in einer bestimmten Weise aufnehmen. Einmal dient die im System der Personalpronomina repräsentierte Intersubjektivitätsstruktur der Verknüpfung von intersubjektiver und objektiver Welt (Ich – Du, Ich/Du – Er/Sie/Es), d.h. der Diskriminierung von Teilnehmer- und Beobachterperspektive, kommunikativer und objektivierender Einstellung und hinsichtlich der Sprechakte bzw. Äußerungen der Subjekte der von illokutionärem und propositionalem Gehalt.<sup>21</sup>

Looser weist darüber hinaus auf die Leistung der Personalpronomina zur Diskriminierung von Ich und Nicht-Ich hin, wozu er interessanterweise zur Identifikation des Nicht-Ich als Du, d. h. als zweite Person (soziales Objekt i.S. von Alter) gleichzeitig die dritte Person als Nicht-Du (und Nicht-Ich) einbezieht.<sup>22</sup> Das entspricht der triangulären Struktur der ödipalen Triade im Sinne der Psychoanalyse, nach der die Selbstverortung des Subjektes die Abgrenzung

von Objekt 1/ Mutter durch die Anerkennung der spezifischen und exklusiven Beziehung zwischen ihr und dem Objekt 2/ Vater sowie die Einsicht in deren Unterscheidung vermittelt unterschiedlicher Beziehungsmuster (Wunsch nach 1, Identifizierung mit 2 bzw. umgekehrt und deren beider Virtualisierung qua Verzicht und Aufschiebung) verlangt. Dieser Hinweis ist keine zufällige Analogie. Das erweist der Hinweis auf den Körper als der hier in Rede stehende Aspekt der identitätsbildenden Selbstverortung. Als stets körperrelative Objekte sind Mutter und Vater Personen unterschiedlichen Geschlechts. Im Unterschied zum Spiegelbild (Plessner, Lacan) kommt damit immer ein qualitativ andersartiger Körper und nicht nur symbolische Strukturen ins Spiel. Die Identifikation des eigenen Leibes als eines sexuell spezifischen (männlichen oder weiblichen) erfordert die Anerkennung eines ganz anderen Körpers, der man nie sein kann und den man vergeblich begehrt, wodurch die grundsätzliche Differenz beider Körper erst verinnerlicht werden kann. Erst darüber ist die Selbstidentifikation mit dem eigenen Leib als einem sexuell spezifischen möglich – nach der Anerkennung der Differenz und der Unerreichbarkeit des Anderen wegen der Existenz eines Dritten, d.h. letzten Endes im Wege der Internalisierung dieser triangulären Struktur. Im System der Personalpronomina ist diese Einsicht darin enthalten, daß das Nicht-Ich und Nicht-Du in Er und Sie differenziert ist, was je nach Geschlecht die Muster Ich (Junge) – Du – Er bzw. Ich (Mädchen) – Du – Sie ermöglicht. In der dritten Person ist weiter die Generationsdifferenz im Sinne der vollständigen Triade Er-Sie-Es repräsentiert, wobei die Neutralität des Es auf die in der Inzestschranke normierte genitale Neutralität des Kindes hinweist.

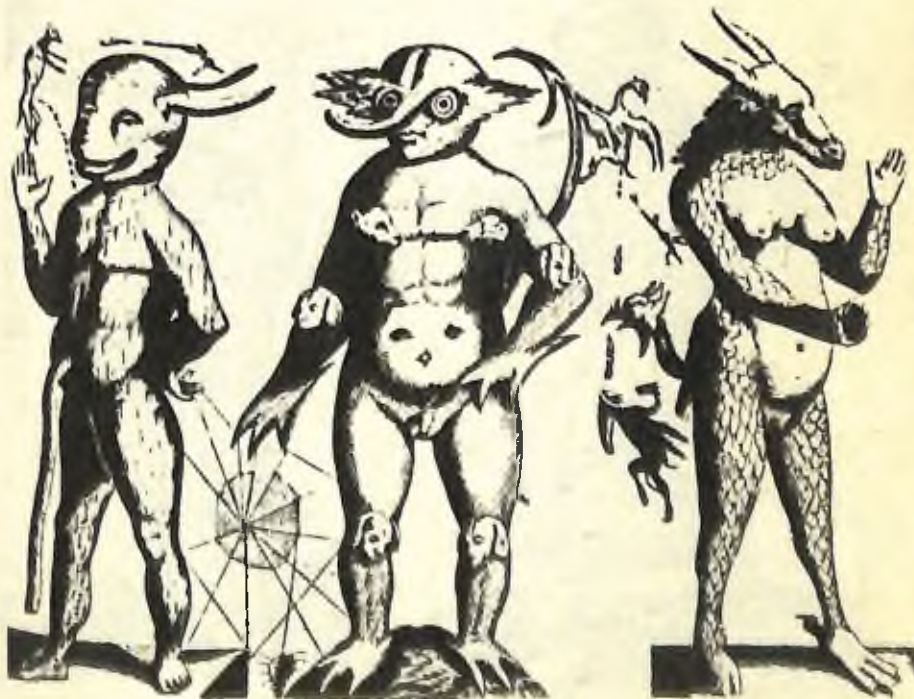
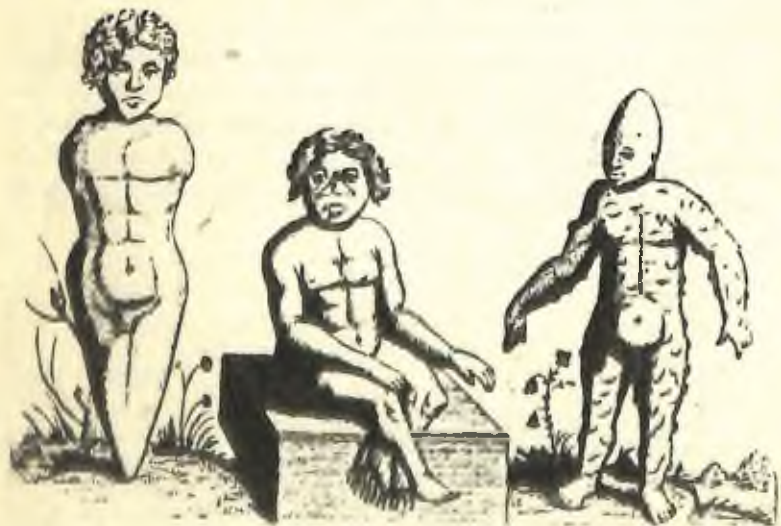
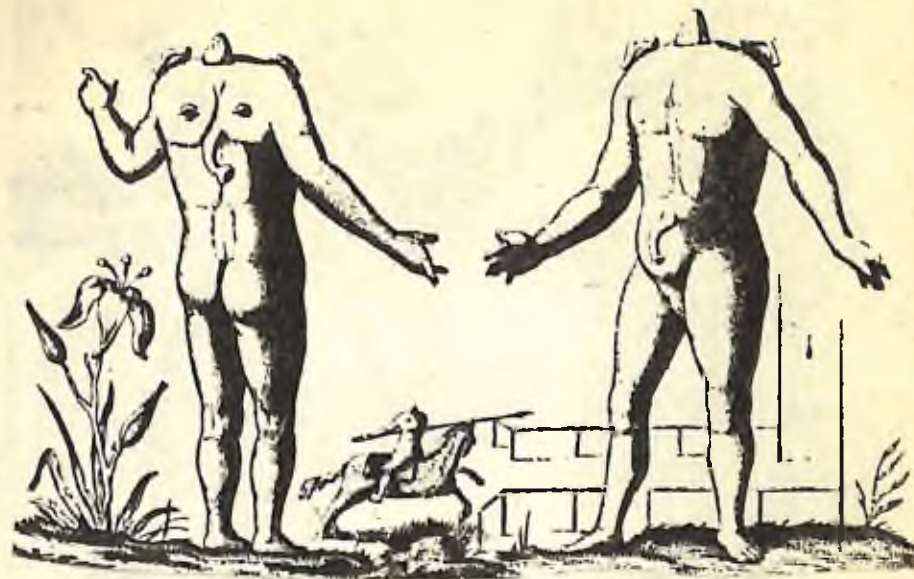
Darüber hinaus verweist es auf das Es der Psychoanalyse: das hinsichtlich der Genitalität noch undifferenzierte Ensemble aggressiver und libidinöser leiblich fundierter Triebregungen. Im Laufe der Entwicklung und Auflösung phasenspezifischer Objektbeziehungen werden diese im Sinne des triadischen Musters der (heterosexuellen) Genitalität sozialisiert und bilden die konstitutive leib-körperliche Basis sozialer Identität, ohne je darin aufzugehen.

Die Differenz zwischen Natur und Kultur bleibt als eigenwilliger Rest immer übrig, dafür sind »Es« wie »es« ein bleibender Hinweis.

## Anmerkungen

- 1 J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt 1981
- 2 K. Brede: Sozialanalyse psychosomatischer Störungen. Zum Verhältnis von Soziologie und psychosomatischer Medizin, Frankfurt 1972
- 3 J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, II S. 193

- 4 T. Parsons: Definition von Gesundheit und Krankheit im Lichte der amerikanischen Werte und der Sozialstruktur Amerikas, in: ders.: Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt 1968, S. 323-366
- 5 A. Mitscherlich: Krankheit als Konflikt II, Frankfurt 1968
- 6 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Frankfurt 1981
- 7 R. Döbert/J. Habermas/G. Nunner/G. Winkler: Einführung zu diess. (Hrsg.) Entwicklung des Ich, Köln 1977, S. 9-31
- 8 S. Freud: Triebe und Triebchicksale, in: GW X S. 209-233, Frankfurt 1969 (1915)
- 9 M. Mahler: Symbiose und Individuation, Stuttgart 1968
- 10 E. Jacobson: Das Selbst und die Welt der Objekte, Frankfurt 1978
- 11 S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW V, S. 27-146, Frankfurt 1972 (1905)
- 12 T. Parsons: Sozialstruktur und Persönlichkeitsentwicklung: Freuds Beitrag zu einer Integration von Psychologie und Soziologie, a.a.O. S. 99-139
- 13 U. Oevermann: Sozialisationstheorie, in: KZSS, SH 21/1979, S. 143-168
- 14 R. Döbert u.a.: a.a.O.
- 15 A. Honneth/H. Joas: Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1980, S. 83
- 16 K. Brede: a.a.O. S. 146 ff
- 17 K. Brede: a.a.O. S. 150
- 18 J. Habermas: Aus einem Brief an Helmut Plessner, in: ders., Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, S. 234/35
- 19 ebenda
- 20 ebenda
- 21 vgl. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Personalpronomina und Subjektivität, in: A. Leist (Hrsg.): Ansätze zu einer materialistischen Sprachtheorie, Kronberg 1975, S. 234-278
- 22 M. Loser: a.a.O., S. 248





## INFAME KÖRPER: WIDERSTAND IM ERZIEHUNGSPROZESS

Wolfgang Dreßen

... der Kopf kann sowenig wirken, wenn die übrigen Glieder und Muskeln des Körpers nicht geübt sind, als ein Hausherr, der von lauter plumpen, faulen und ungeschickten Gesinde bedient wird.«<sup>1</sup>

So ermahnt ein Pädagoge gegen Ende des 18. Jahrhunderts seine Schüler, Kinder »gesittet Stände«. Sie sollen nach einer ermüdenden Wanderung eine Leiter als Turngerät benutzen. Der Lehrer achtet nicht nur auf die Bildung des Kopfes, er nimmt den Körper wahr, den er als Instrument der Vernunft interpretiert. Der Körper »dient«, wie das Gesinde. Die Disziplinierung der unteren Klassen muß jeder Einzelne gegen sich selbst wiederholen. Der Körper muß beobachtet werden, um jeder Trägheit und ungeordneten Bewegung zuvorzukommen.

Die Schüler sollen ihre Körper selber üben. Der Pädagoge zwingt sie nicht. Wie die Gesellschaft soll auch der Einzelne durch Selbstregulierung frei werden. Die Schüler werden überzeugt, der oben zitierte Gymnastik-Lehrer in einer Schrift »für die Jugend«:

»Laßt uns den Körper mehr abhärten, so wird er mehr Dauer und Nervenstärke erhalten; laßt ihn uns üben, so wird er kraftvoll und tätig werden . . . «<sup>2</sup>

Auch die Körper der bürgerlichen Kinder müssen sich der Arbeitsdisziplin fügen, soll ein allgemeiner gesellschaftlicher Frieden erreicht werden, in dem jede Willkür von Oben oder von Unten überflüssig ist. Von dieser Aufklärung werden die Körper der Herrscher und der Armen kritisiert. Beide sind müßig, sie stören den Frieden durch Gewalt, Diebstahl oder Bettel. Aber es geht nur um ihr Bestes, wenn sie sich reguliert verhalten. Der Herrscher kann seine Macht-Willkür selber kritisieren, der Körper des Armen ist nicht mehr »steif, plump, ungeschickt, verkrüppelt«. Der Arme kann arbeiten und sich friedlich selbst ernähren.

Die »innere Bildung des Menschen«, so Wilhelm von Humboldt in seiner Schrift über »die Grenzen der Wirksamkeit des Staates«, wird gefordert. Der Körper soll selbstverständlich gehorchen. Der alltägliche Zwang in der Gesellschaft und in der Erziehung wird überflüssig, denn die Gefahren eines Widerstands sind gebannt. Wenn aber täglich neu Gehorsam erzwungen werden muß, dann versucht jeder »den Gesetzen des Staates . . . soviel er vermag, zu entgehen und hält jedes Entweichen für einen Gewinn«. Das Gesetz darf nicht als bloß äußerliches Gebot wahrgenommen werden. Es wird mit dem Körper verknüpft, Humboldt:

»Die besten menschlichen Operationen sind diejenigen, welche die Operationen der Natur am getreuesten nachahmen.«<sup>5</sup>

Wenn die Armen und ihre Körper gehorchen, so geht es um deren eigenes Wohl. Denn wenn die Integration eingeübt ist, werden sie nicht mehr gezwungen. Widerstand ist deshalb nicht nur unvernünftig, sondern vor allem unnatürlich. Der Körper richtet sich in seiner Willkür gegen sich selbst, so die Armenordnungen seit der Reformation, wie die Armen, die nicht arbeiten, denen nur geholfen werden soll, wenn sie Fleiß beweisen.

Solche Interpretationen können die müßigen und stehlenden Bettler und Vaganten nicht aufweisen. Sie verweigern sich und berufen sich dabei nur auf sich selbst. Die Wünsche ihrer Körper sollen hier und jetzt erfüllt werden. Politische Interpretationen des Widerstands stammen aus der Bourgeoisie; der Faule, der lieber bettelt als arbeitet, widersteht im Augenblick, ohne eine Hoffnung, die nur erneut die Körper über die Pläne des Kopfes dirigiert. Für den Armen wird dagegen erklärt, daß er lieber arbeitete, wenn er die Gelegenheit dazu hätte, daß nicht die Arbeit, sondern der Diebstahl aufgezwungen würde.

Der Widerstand bleibt politisch, er folgt der Natur und verwirklicht den Menschen. Der Frieden, die Ordnung folgen aus der schließlich hergestellten realen Allgemeinheit. Die Körper verschwinden im einheitlichen sozialen Körper, den jeder Einzelne in sich selbst abbildet. Dieser einheitliche Körper verwirklicht den monotheistischen Heilsplan, der Andere und das Fremde in der Gesellschaft und den Körpern werden missioniert oder ausgeschlossen:

»Der Mensch muß in uns hergestellt werden und gingen wir armen Teufel darüber auch zu Grunde.«<sup>6</sup> (Max Stirner)

Tagediebe, die Bettler, die ab und zu arbeitenden Tagelöhner verweigern solche Allgemeinheit. Sie lehnen einen gesellschaftlichen Frieden ab, mit dem alle auf den Gesellschaftsvertrag verpflichtet werden sollen. Zu einer solchen einheitlichen und menschlichen Vergangenheit müssen die verschiedenen Menschen erst erzogen werden: Diese Natur wird in die Körper »eingebildet«, der Kopf wird aufgeklärt und der Körper zivilisiert. Eine Weltgeschichte wird entworfen, die als Erziehungsanstalt dient: In ihr werden die alten Verhaltensmuster von Nahrung und Genuß ersetzt durch Arbeitsdisziplin und allgemeine, gegenseitige Anpassung. Der Körper wird gepriesen, als »Instrument der Vernunft«: Auf dem »gesunden Körper« sitzen »gute Köpfe«.<sup>7</sup>

#### *Der vorbildliche Körper*

Rousseaus Emile lebt gesund, er pflegt seinen Körper, er kennt ihn, er weiß, ihn einzusetzen. Der Körper wird nicht einfach vernachlässigt, er wird wahrgenommen, erforscht und gepriesen. Der Erzieher kümmert sich um ihn, er gibt Ratschläge schon für das Kleinkind. Der Körper soll fähig sein, »in der eisigen Kälte Islands oder auf den glühenden Felsen Maltas zu leben«.<sup>8</sup> Er soll Widerstand leisten können, seine geordnete Natur wird gegen die Willkür der Natur gerichtet. Die »Erziehung durch die Natur« betrifft nur die bewußtlose Entwick-

lung »unserer Organe«, darüber steht die »Erziehung durch die Menschen« und »durch die Dinge«, durch die zweite Natur gesellschaftlicher Institutionen: Das »Ich« wird auf die »Einheit der Gemeinschaft« übertragen.<sup>9</sup> Erst in einer solchen zweiten Natur wären natürliche und gesellschaftliche Erziehung vereinigt. Die Wirklichkeit darf nur noch als geordnete Wirklichkeit wahrgenommen werden. Der Trick des Rousseauschen Erziehers, seinen Zögling zu isolieren und auf dem Lande zu erziehen, entspricht nur der noch nicht erreichten bürgerlichen Gesellschaft. Die »Ordnung der Dinge« muß noch vom Pädagogen um Emile herum aufgebaut werden. In dieser Ordnung leidet der Zögling an seinem eigenen Widerstand. Wenn er willkürlich ein Fenster zerbricht, wird es nicht repariert, Emilés Körper muß frieren. Der Körper wird benutzt, um Unterwerfung zu erreichen. Er wird beobachtet, um die Wege zu entdecken, Lust und Unlust als Methoden der Missionierung einzusetzen. So kann der Erzieher, »bevor der Körper seiner eigene Gewohnheit hat . . . ihn ruhig und ohne Gefahr diejenigen beibringen, die man für richtig hält«.<sup>10</sup> Dann wird der Körper selber zum Vorbild, mit dessen Pflege auch die gesellschaftlichen Pflichten erfüllt werden. Rousseau:

»Der Körper muß Lebenskraft haben, um der Seele zu gehorchen. Ein guter Diener muß kräftig sein . . . Je schwächer der Körper ist, um so mehr befiehlt er. Je stärker er ist, um so eher gehorcht er. Alle sinnlichen Leidenschaften wohnen im verweichlichten Körper.«<sup>11</sup>

Die »sinnlichen Leidenschaften« werden als Subjekt nicht anerkannt, sie ziehen in die Tiefe, in eine Haltung, die die bürgerliche Gesellschaft als Passivität interpretiert. Was im Körper noch immer nicht ganz unterworfen werden konnte, wird zum Bösen.<sup>12</sup> Das bürgerliche Subjekt soll keine Lüste kennen, sondern nur das Glück, das es an der Stelle genießt, die im Heilsplan der Geschichte dafür vorgesehen ist. Es folgt den allgemeinen Vorschriften, die vernünftig sind. Die »Empfindungen, die das Rohmaterial seiner Kenntnisse bilden«, werden bereits dem kleinen Kind »in angemessener Ordnung« dargeboten.<sup>13</sup> Auch die Augen sollen nur das sehen, was der zweiten Natur der bürgerlichen Gesellschaft entspricht. Wenn die Sinne noch nicht ausgerichtet sind, bleibt der Körper gefährdet, Rousseau:

»Haltet sie fern von den großen Städten, wo Eitelkeit und Schamlosigkeit der Frauen die Lehren der Natur beschleunigen und ihnen zuvorkommen, wo alles vor ihren Augen Lüste ausbreitet, die sie erst dann kennen dürfen, wenn sie ihre Auswahl treffen können.«<sup>14</sup>

Im Anderen und Fremden, in der »grundlosen Begierde« könnten aber auch die »starken« Subjekte sich selbst entdecken. Sie haben gelernt, »ihre Wünsche ihren Kräften anzupassen«<sup>15</sup>, sie dürfen gar nicht erst merken, daß ihre Kräfte gerade deshalb nicht ausreichen, ihren Wünschen zu folgen. Sie könnten sich sonst eine Frage stellen, die Georges Bataille formuliert hat: »Wenn ich mich

nicht mehr kümmern um das, was sein wird, sondern nur noch um das, was ist, warum sollte ich dann irgend etwas zurückhalten?<sup>16</sup>

Rousseau warnt vor der »Raserei eines heißen Temperaments«, das in der Selbstbefriedigung jederzeit seinen Lüsten folgen kann. Der masturbierende Körper wartet nicht, er verweigert die Einordnung. Gegen solche Wunscherfüllung werden Wahnsinn und Schuld eingesetzt: Der Körper wird verurteilt, um ihm zu helfen. Er ist krank, – Ärzte und Pädagogen werden ihn heilen. Sie entwerfen Felder, auf denen der Körper gesündigt und auf denen sie wiederherstellen können. Noch die ungeordnete Wunscherfüllung soll festgelegt werden, auf die Kataloge der Verfehlungen und Abirrungen, auf die sich spezialisiert haben. Der Körper wird nicht mehr verbrannt oder verstümmelt, um die Seele zu retten, er selber wird jetzt geheilt: Jedem Laster und jeder Strategie der Gesundheit wird ein genau bestimmter Platz zugewiesen. Die Willkür der Strafen folgte bis dahin der Willkür der Macht: Die Herrschenden selber, so wurde kritisiert, verhinderten eine allgemeine Ordnung, die als Natur ausgegeben werden konnte. Die absolutistischen Fürsten versuchten, sich selber zu geometrisieren, um solcher Kritik zuvorzukommen. Damit isolierten sie sich selber aber auch zu einem für alle sichtbaren und angreifbaren Machtzeichen. Eine Automatik der Ordnung könnte nur dann erreicht werden, wenn keine einzelnen Körper mehr Macht ausübten, sondern alle Einzelnen, getrennt und doch vereinigt im Gesellschaftsvertrag, – die frei sind, weil sie sich selber beherrschen. Diese gesellschaftliche und individuelle Identität folgt aus der Unterdrückung jedes Besonderen, das böse, unmenschlich ist, weil es diese allgemeine Freiheit verhindert.

#### *Gefangen und beobachtet*

»Der Müßiggang füllet die Gassen mit Bettlern, die Bordelle mit Lustdirnen und Wollüstlingen, die öffentlichen Plätze mit Spitzbuben, die Landstraße mit Räubern.«<sup>17</sup>

Die Erzieher verweisen auf das faule Gesinde, auf Bettler und Diebe, denen die Moralisierung ihrer Körper noch nicht gelungen sei, die deshalb arm wären, oft stehlen und eingesperrt werden müßten. Einige bürgerliche Pädagogen haben bereits einen Ausweg entdeckt: die Arbeit in Manufakturen und dann in den Fabriken. Der Müßiggang der Bettler sei nur erzwungen, sie würden der Natur folgen und arbeiten, wenn sie Gelegenheit dazu hätten. Damit wird die Erziehung zur disponiblen Arbeitskraft gerechtfertigt. Noch in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts müssen in Preußen Manufakturen geschlossen werden, weil zu wenige Arme dort arbeiten wollen. Die preußische Regierung holt »fleißige« Kolonisten, die dann wiederum oft selbst überwacht werden müssen. Die Weber des Kolonistendorfes Nowawes z. B. sind als »rebellische und liederliche Einwohner« den Behörden bekannt.<sup>18</sup> Die »natürliche Arbeit« muß erzwungen werden, in Waisen-, Zucht- oder Arbeitshäusern; Soldaten und ihre Familien stehen unter Militäraufsicht und können deshalb leichter zur Arbeit gezwungen

werden. Der sich selbst gegen die Launen seines Körpers reproduzierende Lohnarbeiter ist noch nicht herangebildet. Die »technische Unterordnung des Arbeiters unter den gleichförmigen Gang des Arbeitsmittels«, diese »kasernenmäßige Disziplin« (Marx) wird erst erreicht werden, wenn bisherige traditionelle Überlebensmöglichkeiten polizeilich und juristisch versperrt sind.

In den Zwangsanstalten wird experimentiert: Die Eingeschlossenen sollen umerzogen werden. Sie sind einer genauen und möglichst ununterbrochenen Beobachtung unterworfen, über die Ergebnisse wird in der bürgerlichen Öffentlichkeit diskutiert.

Im geschützten Raum der Anstalt sollen Methoden einer dann auch gesellschaftlichen Erziehung erprobt werden. Die Gefängnis-Pädagogen über Widerstände: Die Gefangenen lachen, sie »schäkern«, »sagen Zoten«, singen »sündliche Lieder«. Sie machen sich über die Erzieher lustig, die die Ursachen eines solchen Verhaltens durch ein »psychologisches Verhör« zu erforschen suchen. Die Gefangenen bleiben meist stumm. Die Aufseher verstecken sich, um die Gefangenen zu belauschen. Die Körper werden beobachtet, um eine Besserungsstrategie zu entwerfen:

»So muß er z. B. zu sanguinischen, leichtsinnigen anders reden als zu abgefeimten Bösewichtern.«<sup>19</sup>

Die Gefangenen verstellen sich, sie passen sich nur äußerlich an. Dauerhaft wäre die Besserung erst dann, wenn die Gefangenen sich selber so prüfen, wie der Erzieher sie erforscht hat; sie sollen sich fragen:

»Wie lerne ich mich kennen – oder wie muß ich mich prüfen – und wozu muß ich diese Prüfung und das Resultat derselben anwenden?«<sup>20</sup>

Die Krankheiten der Gefangenen werden als Widerstände interpretiert. Die Gefängnisärzte behandeln und strafen. Sie intensivieren die Überwachung. Detaillierte Vorschriften regeln das Waschen, die Reinigung der Zellen, die Sauberkeit der Kleidung, die Zeiten der »Notdurft«.

Die Armenordnungen verlängern solche Überwachung in die Städte; unterstützt werden sollen nur die Arbeitswilligen. Die anderen Armen werden möglichst in Arbeitshäusern interniert, um sie zu erziehen. Sie versuchen, sich durch Krankheit zu schützen. In »Gesundheits-Visitationen« und »Ocular-Inspektionen« wird die Krankheit überprüft.<sup>21</sup> Auch der behinderte Körper wird von den Behörden als Gefahr empfunden, er kann nicht arbeiten, reizt auch die Gesunden zum Betteln. »Krüppel« werden möglichst gar nicht in die Städte eingelassen.

Die Erforschung der jeweiligen individuellen Ursachen der Nicht-Arbeit weitet das Verhalten aus, das als Widerstand interpretiert und verfolgt wird. Zu Anfang des 19. Jahrhunderts werden in das Detmolder Arbeitshaus eingeliefert: »Menschen, die sich der Trunkenheit fortdauernd ergeben und überhaupt einen anstößigen, unsittlichen Lebenswandel führen . . . Zänker, Spieler und unruhig-



ge, der öffentlichen Sicherheit gefährlichen Menschen . . . ungerathene Mitglieder einer Familie . . . Verschwender . . . «<sup>22</sup>

Ein solcher Widerstand stört, läßt sich nicht behandeln, das allgemeine Wohl wird abgelehnt, nicht mit Argumenten, sondern mit anderem Leben. Der bürgerliche Widerstand zielt dagegen auf die Abschaffung feudaler und plebejischer Willkür, der Widerstand der Armen will ihre eigene Willkür erhalten, sie kümmern sich um keine »Universalverbesserung«. Ihr alltägliches Leben, ihr »Selbsterhaltungstrieb« wird verglichen mit dem »Thier, welches zur Erreichung seines Vortheils oft Zeit und Gelegenheit sehr geschickt zu nutzen weiß.«<sup>23</sup> Wenn die allgemein menschliche Gesellschaft erreicht werden soll, dann ist der Andere nicht einmal mehr ein Mensch. Mit einem politischen Gegner kann innerhalb der bürgerlichen Öffentlichkeit diskutiert werden, das »Thier« selbst lehnt die Diskussion ab, die ihm vom Gefängniswärter oder Armenbeobachter angeboten wird. Es lacht und reißt Zoten. Die Pädagogen müssen aber in jedem Einzelnen, auch in sich selbst, einen solchen Widerstand zugeben, der nur verdrängt werden kann. Mit diesem möglichen Widerstand des Körpers wird erneut Macht begründet:

»Im Menschen liegt ein Hang zur Trägheit (Man denke hierbei nur an das dolce far niente der Italiener, an Türken, Araber und Wilde) und Unordnung, nämlich ein Trieb, nach Willkür und Laune zu handeln. Eben diesem Hang entgegen wirken die Gesetze und Ordnungen.«<sup>24</sup>

Diese Gesetze bleiben allerdings nur äußerlich, sie ändern nicht. Hierzu muß der Körper selber benutzt werden, um seine Willkür zu besiegen. Das theoretische Modell hat Rousseau entwickelt. Emiles Liebe zu Sophie, die heimlich vom Pädagogen ausgesucht wurde, wird als »Regel und Zügel« der »Neigungen« eingesetzt. Rousseau:

»Welche Beschränktheit, in den ersten Begierden eines jungen Menschen nur ein Hindernis für die Lehren der Vernunft zu sehen! Ich sehe darin das einzig richtige Mittel, ihn eben diesen Lehren gefügig zu machen. Nur durch Leidenschaften gewinnt man Macht über die Leidenschaften; durch ihre eigene Herrschaft muß man die Tyrannei bekämpfen und der Natur selbst muß man die Werkzeuge entnehmen.«<sup>25</sup>

Emile wird von den Pädagogen vor einer falschen Erfüllung seiner Wünsche geschützt. Das allgemeine Ziel heißt Selbstbeobachtung. Die Körper sollen besetzt werden mit Ritualen der Schuld und der Sühne, schließlich werden sie durch Einsicht in den »allgemeinen Gang der Dinge« gelenkt. Wünsche sollen geregelt und erst dann als Glück und Zufriedenheit erfüllt werden. Ein solches Programm wurde bereits zu Beginn der Aufklärung entwickelt, Johann Christoph Gottsched schrieb 1739 in seinen »Gründen der gesammten Weltweisheit«:

»So ist die Selbsterkenntnis die allererste sittliche Tugend. Um nun dieselbe zu erlangen: So gebe man fleißig auf sich selbst und andere Achtung. Man beob-

achte nicht nur alle Handlungen, sondern auch Worte und Gebärden, das Angesicht und dessen Minen . . . «<sup>26</sup>

Einer solchen Selbstfixierung entziehen sich die »uneinsichtigen« Armen. Sie »sträuben« sich gegen die Erziehung, denn sie sind »im erbärmlichsten Landstreicherleben eines gänzlichen Müßiggangs gewohnt«; Pestalozzi klagt bei den Kindern seiner Erziehungsanstalt über ihren bisherigen »freien wilden Lebenslauf«. Oft flüchten sie aus der Anstalt:

»Mütter, Väter, Brüder, Schwestern« kamen »in ganzen Haufen, zogen meine Kinder auf die Straße und in dem Haus in alle Winkel, redeten meistens mit nasen Augen mit ihnen, dann weinten meine Kinder auch, und wurden heimweg.«<sup>27</sup>

Aus den meisten Erziehungsanstalten flüchteten aber so viele Kinder (z. B. von 865 »Zöglingen« in einem Jahr 115<sup>28</sup>), daß besonders Widerspenstige noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts angekettet werden.<sup>29</sup> In der Berliner »Anstalt zur Erziehung sittlich verwahrloster Kinder« wird versucht »sehr verwilderte Kinder« durch Züchtigung, einsamen Arrest und selbst durch Festbinden (Zwangsjacke) zu der Überzeugung zu bringen, daß ihr böser Sinn bestimmt gebeugt werden würde«, so der Anstaltsbericht aus dem Jahre 1825.<sup>30</sup>

Eine andere Flucht ist die Krankheit. Pestalozzi berichtet »von einem Schulfiebere«, das die Kinder »befalle«, wenn sie den ganzen Tag lernen sollten«, von »beunruhigendem Husten«, »Fieber mit Erbrechen«. Der Pädagoge erklärt sich diese Krankheiten mit der bisherigen Lebensweise der Kinder. Er berichtet aber auch, kritisierend, daß die Eltern über das elende Aussehen ihrer Kinder in der Anstalt klagten, ihnen ginge es jetzt schlecht. Dagegen beansprucht der Pädagoge seine Objektivität, die von den Eltern und Kindern abgelehnt wird. Ihnen geht es nur um ihr bisheriges besonderes Leben, das durch keine Allgemeinheit reguliert wird. Die Kinder müssen in der Anstalt erst lernen, »stundenlang Leib und Kopf gerade zu tragen und die Augen nicht herumschweifen zu lassen.«<sup>31</sup> Ihre Körper sind noch nicht festgestellt, ihre Bedürfnisse äußern sich nicht zu bestimmten Zeiten. Der Lehrer einer Anstalt für Vagantenkinder klagt noch 1831: »Sehr verwerflich war auch der Umstand, da sie zu aller Zeit und Stunde den Magen mit Speisen anzufüllen gewohnt waren«, ein anderer Lehrer empört sich, daß »ihnen der Gebrauch des Abtritts etwas unnatürliches« ist.<sup>32</sup> Sie sehen nicht nur das, was sie sehen sollen, sie lassen sich deshalb auch nur schwer auf die Gesprächs- und Lernangebote des Pädagogen konzentrieren. Gegen das »gefährliche Schweifen« soll die »Anschauungskraft« nach »bestimmten Regeln« entwickelt werden. Das Vagabundieren der Armen wiederholt sich in ihren Köpfen und Wahrnehmungen. Sie brechen aus, flüchten, blicken überall hin, sie sind wie der »Wilde«, der »Zahl und Form in sich selber feindet.«<sup>33</sup> Erziehung kann erst gelingen, wenn ihre Körper und Blicke ausgerichtet sind. Pestalozzi versucht durch eine pädagogische Liebe, die Kinder auf sich zu konzentrieren, in den Zuchthäusern gelingt eine solche Fixierung meist nur, wenn der Einzelne

völlig isoliert ist: Außer mit den Gefängnis-Pädagogen darf er mit niemandem sprechen, er soll keinen anderen Gefangenen sehen oder hören, ihm werden Masken angelegt, damit ihn niemand erkennt und sich mit ihm verständigt, die Ohren werden mit Klappen verschlossen, er wird in eine Einzelzelle gesperrt, die Mauern werden verstärkt, damit er keine Klopfzeichen machen kann, – wenn er den Pädagogen nicht hören will, bleibt er allein, »Einsamkeit bei quälender Langeweile«. <sup>34</sup> Überzeugt werden kann der Gefangene erst, wenn sein Körper sich nicht mehr wehren kann: Er »wird zur Reinlichkeit gehungert«, »seine Zunge wird zu schwach werden, um die Flüche . . . auszusprechen«. <sup>35</sup>

Mittel, sich einer so geordneten Welt zu entziehen, bleiben der Freitod und der Wahnsinn, der oft aus einer im Gefängnis isolierten Wahrnehmung folgt. Der Arzt kann nur feststellen: »Er leidet an der fixen Idee, daß er unschuldig sei«. <sup>36</sup>

Der Wahnsinn steckt an, er fordert den Protest der anderen Isolierten heraus. Die Zellen der Kranken und Protestierenden liegen deshalb abseits, so daß auch »Schreien, Toben und Lärmen . . . nicht bis zu den Ohren der Sträflinge in den Zellen dringen kann«. <sup>37</sup>

Der sich verweigernde Körper wird zum kranken Körper erklärt. Als Objekt der Medizin kann er verstanden und vielleicht geheilt werden. Der Arzt sieht sich dabei auch als Pädagoge, der zum Wohle des Körpers Anpassung erreichen will. Karl Wilhelm Ideler in seinem »Grundriß der Seelenheilkunde« (1838): Wenn der Wahnsinnige »alle Ordnung und Zusammenhang der Verhältnisse . . . zerstören« will, so ist der »Wahnsinn . . . also nur jede den herrschenden Begriffen widersprechende Ungereimtheit, welche den Kampf mit jenen nicht bestehen kann, und deshalb dem Gemüt alle Haltung raubt . . .«. <sup>38</sup>

Krankheit folgt aus der Willkür des Körpers, der Arzt empfiehlt ein geregeltes Leben. Er unterteilt den Körper in kranke und gesunde Wünsche und Gewohnheiten. Die bürgerlichen Kinder werden vor der Onanie gewarnt, die Armenkinder können nur in den Anstalten genau genug beobachtet werden, um Selbstbefriedigung zu verhindern. Und sie müssen sich daran gewöhnen, sich der Lohnarbeit zu fügen. Bei ihnen werden gröbere Mittel eingesetzt, die Ärzte warnen vor Schmutz, Tabak, Alkohol und Promiskuität, vor jeder »unsteten Lebensweise«, sie schreiben »Gesundheits-Katechismen«, in denen Körperregulierung und moralische Maximen aufeinander bezogen sind.

Sehr genau hat Balzac diese medizinische Pädagogik in seinem Roman über einen »Landarzt« erzählt. Diesem gelingt es, ein Elendsdorf zu reformieren: Es wird geplant, gearbeitet, alle sind gesund. Dazu mußten vor allem die »Kretins« interniert werden, um die »körperliche und geistige Ansteckung« zu vermeiden. Der nicht regulierte Körper muß verschwinden, damit die »Ordnung der Dinge« wirken kann. Die »Kretins« besaßen zunächst noch Verbündete, die sich gegen die Internierung wehrten: »Frauen, Greise und Kinder«, Ungebildete, die sich

von ihren Leidenschaften leiten ließen, die dem Tod zu nahe standen, der nicht mehr zu verdrängen war, oder die noch nicht erzogen werden konnten.

Während Balzac vom Glück erzählt, das aus dieser Unterwerfung folgt, bleibt Büchners Woyzeck unvollkommen. Der medizinische Experimentator kritisiert ihn. Er kann »seinen Harn nicht halten«, der Arzt ermahnt ihn, seinen Willen einzusetzen:

»Woyzeck der Mensch ist frei, im Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit.«

Woyzeck erwidert, »manchmal hat einer so 'nen Charakter, so 'ne Struktur«. Er leistet gar keinen Widerstand, er ist nur anders, als der Mediziner es verlangt. Woyzeck kann deshalb in der Natur auch andere Zeichen als der Mediziner entdecken, seine besondere Wirklichkeit wird noch nicht durch eine kategoriale Objektwahrnehmung verallgemeinert, was der Arzt nur als eine »aberratio mentalis« diagnostizieren kann.

Außerhalb der Anstalten versuchen die Armen, Vagabunden und Diebe sich noch immer der Aufsicht zu entziehen. Die Überwachungssysteme werden im beginnenden 19. Jahrhundert intensiviert. Die Straßen werden beleuchtet, die Polizei arbeitet über Ländergrenzen hinweg zusammen, in vorgeschriebenen Pässen sollen schließlich (preußisches Paß-Edikt von 1817) die Körper mit ihren besonderen Merkmalen beschrieben und jederzeit erkennbar gemacht werden.

Gegen das »Wirrwar« bildet die Polizei eine »fliegende Cohorte«, ihre »wachenden Augen« durchdringen »Herzen und Nieren«. <sup>39</sup>

Die Armen in den Städten entwickeln verfeinerte Techniken des Verbergens. Die Behörden legen Statistiken an, in Tabellen werden die Gründe der Armut, Körpergebrechen, besondere Laster erfaßt. Gegen solche Ausforschung verweigern sich die Armen erneut. Sie geben keine Auskunft. Wenn der psychologisch geschulte Armenbeobachter sie fragt, wie sie in ihrer Kindheit behandelt worden seien, lachen sie ihn aus. Dieser kann die Regelung zumindest der nächsten Generation nur mit Polizeigewalt durchsetzen: Wenn die Eltern seinen Sauberkeits- und Erziehungsanweisungen nicht folgen, können ihnen die Kinder fortgenommen werden. Inzwischen haben die Armen es aber gelernt, sich zu verstellen, den Schein eines angepaßten Lebens vorzuspielen. Die Beobachter werden dagegen angewiesen, die Verstellung an den Körpern zu entdecken:

»Ihr müßt zu beobachten wissen; ein Blick, eine Gebärde hätte das Geheimnis, das man euch verbarg, verraten . . . Die Trägheit wird sich an fast unfehlbaren Kennzeichen, an der Weichlichkeit der Stellung und des Ganges . . . erkennen lassen . . . lauern wir . . . lassen wir es uns angelegen sein, alle Spuren dieses verdächtigen Lebens aufzufinden . . .«. <sup>40</sup>

Auch in den Gefängnissen wird die Beobachtung intensiviert. Um Kassiber oder Zeichen früheren Lebens zu entdecken, werden die Körper durchsucht:

»Die Kopshaare kämme man sorgfältig durch . . . Der nackte Körper werde besichtigt . . . Die Schaamtheile . . . Der After . . . Man lasse . . . dem eingebrach-

ten Gauner durchaus die Hände nicht eher frei, bis er zum Stuhle gegangen und sehe . . . was sich zugetragen.«<sup>41</sup>

Die beginnende Industrialisierung, die Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft produzieren eine »Ordnung der Dinge«, der gegenüber ein bloßes anderes Leben nicht mehr genügt. Die Traditionen der bisherigen Vagantenbevölkerung sind nicht mehr aufrechtzuerhalten, die Armen werden nicht nur in den Anstalten, sondern gegenüber den Behörden auch in den Städten vereinzelt. Die erfolgreichen Kriminellen haben sich bereits äußerlich angepaßt. Sie operieren immer seltener in Banden, leben möglichst unauffällig. Sie widerstehen auf Dauer nur noch deshalb, weil sie nicht sichtbar sind.

*»Martin schlug zu und der Gutsbesitzer flog zum Fenster hinaus«*

In den Anstalten ist es nicht gelungen, den Rousseauschen vorbildlichen Körper heranzubilden. Die Zahl der Rückfälligen steigt, trotz der Versuche, in »Gefängnisvereinen« die Zuchthäuser auch nach ihrer Entlassung weiter zu beaufsichtigen. Die neue, regelmäßige Lohnarbeit fordernde Ordnung erzwingt nicht nur Anpassung, sondern vernichtet auch bisherige Lebensmöglichkeiten, die »Verwilderung« nimmt zu. Traditionelle Vaganten überleben nur noch in stigmatisierten Minderheiten, bei »Zigeunern« oder »Jenischen«, aber zwischen 1854 und 1869 werden allein in Preußen gegen 12- bis 16 000 Menschen Untersuchungen wegen »Vagabondieren und Bettel« eingeleitet.<sup>42</sup> Auch Kinder und Jugendliche werden immer noch in Zuchthäuser eingeliefert.

Die Aufhebung bisheriger besonderer Rechte wird mit Diebstahl beantwortet (Anstieg der Diebstahlsquote in Preußen seit 1821, dem Jahr, in dem gemeinschaftliches Eigentum an Wäldern, Wiesen und Äckern aufgehoben wurde).

Diese Unordnung der Körper kann erst dann überwunden werden, wenn auch die letzten Reste feudaler Willkür beseitigt sind, so die »fortschrittlichen« bürgerlichen Pädagogen. Der alltägliche und sichtbare Zwang verhindert immer noch eine Automatik der Körper, mit der jeder Ausnahmezustand, dazu gehören auch die Zwangsanstalten, überflüssig wäre. Das wichtigste Mittel bleibt die Bildung. Adolf Diesterweg in seinem »Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer« über die »wahre Freiheit«:

Sie »kennt um so weniger Belieben und Willkür, je mehr sich der Mensch vervollkommnet . . . Je unwissender und roher ein Mensch ist, desto größer ist das Gebiet der ihm möglichen Vorstellungen und Handlungen. Er stellt sich Dinge vor, die sich kein Vernünftiger vorstellen kann, und er tut Tausenderlei, was einer sittlichen Natur ganz unmöglich ist.«<sup>43</sup>

Befürchtet wird, daß der Widerstand gegen Unterdrückung gerade die Willkür wiederholt, die in der bürgerlichen Gesellschaft doch beseitigt werden soll. Die bereits »Gebildeten« klagen darüber, daß die Barrikadenkämpfer in den bürgerlichen Revolutionen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich in ihren Aktionen auf die geplante Ordnung der Zukunft gerade nicht festlegen lassen. Ent-

setzt berichten Pädagogen aus Frankreich über »jene Brut von 12-15 jährigen Knaben«, von »Mädchen«, die »unter Kugelregen die von ihren Aeltern erschossenen Soldaten entkleideten und unter höllischem Gelächter verstümmelten. Wer diesem Geschlechte von Lernen, Sitte und Ausbildung reden wollte, wurde mit Koth- und Steinwürfen . . . empfangen.«<sup>44</sup>

Diese Revolutionen sind keine traurige Notwendigkeit, in der Gewalt unumgänglich ist, sondern sie werden gefeiert: Feste in einem gegen das Allgemeine erkämpften Raum besonderen Lebens. Erst die ideologischen Interpretationen und staatlichen Konsequenzen ordnen sie wieder in den bürgerlichen Fortschritt ein. Die Aktionen dagegen verwirklichen keinen Heilsplan, sondern retten kurzfristig vergangene Lebensmöglichkeiten.

Daran erinnern auch die regelmäßigen Volksfeste, durch die der »ruhige Bürger« in seiner Ruhe gestört« wird. Sie setzen die alltäglichen Regeln außer Kraft:

»Man erblickt bei dergleichen Gelegenheit eine Menge Weibspersonen, welche durch ihr wildes Geschrei zu erkennen geben, wie sehr sie des Branntweins übermäßig genossen. Der Lärm und das wilde Toben an jenen Festtagen dauert . . . die Nacht hindurch bis zum hellen Morgen . . . «<sup>45</sup>

»Öffentliche Vergnügungen« dürfen deshalb nur noch unter Polizeiaufsicht stattfinden. »Maskeraden« werden auf die Fastnacht beschränkt.<sup>46</sup>

Trotz intensivierter Überwachung (»das polizeiliche Institut als Fernrohr . . . brauchen«<sup>47</sup>) sind Orte anderen Lebens übriggeblieben: Wirtshäuser, »Tanzböden«, »Winkeltheater«, in denen »die obzönsten Gassenhauer« gesungen werden. Aus den »Spelunken« der Berliner Köpenickerstraße hört man »wüste Lieder, schallendes Gelächter, Gekreische und Geschrei«. Die überfüllten Wohnungen der Armen unterstützen noch die »Ausschweifungen«. Die Bewohner können in ihnen nicht, wie die Gefangenen, aufgetrennt und serialisiert werden. Sie drängen sich zusammen, an eine »gehörige Absonderung der Geschlechter« ist nicht zu denken.<sup>48</sup> Die Zahl der unter polizeilicher Aufsicht stehenden Personen steigt (sie verdoppelt sich in Berlin zwischen 1838 und 1849), die Krisen der Industrialisierung selber, die »Freisetzung« aus traditionellen Berufen vergrößern die Gefahr »umherschweifender« Tagelöhner, die nicht bereit sind, sich der industrialisierten Arbeit anzupassen. Die Vagantenbevölkerung ist ausgerottet, eingeschränkt oder umerzogen, aber die Gefahr wiederholt sich auf einer breiten Basis: Die von der bürgerlichen Gesellschaft selber produzierten »Pauper« bedrohen erneut reguliertes Leben. Sie lassen sich auf keine handlungsorientierte politische Strategien festlegen, verprügeln Armenwächter, die durch Polizisten ersetzt werden müssen, stehlen, plündern Lebensmittelläden und Marktstände. Beteiligt sind an Plünderungen in diesem plebejischen Vormärz, so die Berichte aus Berlin, vor allem »junge Leute der niederen Volksklasse von 16-24 Jahren und schreiende Weiber«, »Diebsgesindel, welches sich sonst am Tage in seinen Schlupfwinkeln zu verbergen pflegt.«<sup>50</sup> Bürger warnen die Plünderer:

Sie würden das Militär provozieren, sie sollten gegen überhöhte Preise protestieren, aber nicht plündern. Die Diskussionsangebote werden verweigert, die Bürger ausgelacht: Diese sozialen Erklärungen unterstellen gerade ein »natürliches« geregeltes Verhalten, das nur in Notsituationen aufgegeben würde; in ihnen werden der Diebstahl, die Wünsche und Lüste, die sofort befriedigt werden, ausgeschlossen, und nur die geregelte politische Demonstration wird anerkannt. Nach der Berliner Märzrevolution wird es vor allem darum gehen, diese Tagelöhner von jeder Aktion abzuhalten. Befreit werden »politische« Gefangene, aber das Arbeitshaus wird nicht geschlossen. Die bereits industrialisierten Arbeiter, so die Maschinenbauer bei Borsig, solidarisieren sich eher mit den Bürgern als mit den »Lumpen«. Die frühe organisierte Arbeiterbewegung, etwa die »Arbeiterverbrüderung« Stephan Borns, warnt vor den »lasterhaften« Tagelöhnern, denn diese lassen sich auf keine Strategien festlegen, sondern handeln, hier und jetzt. Born glaubt nicht, daß sie noch erzogen werden könnten:

»... so müssen wir uns ... gestehen, daß es ein schöner Traum ist ... wenn wir daran denken, ... die Klasse der Gesellschaft, welche durch Laster und Verbrechen auf den Namen Mensch kaum noch Anspruch machen kann, wieder aufzurichten und zu nützlichen Geschöpfen zu machen.«<sup>51</sup>

Die industrialisierten Arbeiter werden davor gewarnt, sich von der Willkür dieser »Lumpen« anstecken zu lassen. Einen solchen Einfluß fürchten auch die bürgerlichen Pädagogen. Selbst Gymnasiasten lassen sich während der Revolution beeinflussen. Adolf Diesterweg klagt im Juli 1848 in seiner Lehrerzeitung, daß in der Nacht vor dem Hause eines Schuldirektors gelärmt würde:

»Daß ein aufgeregter Pöbel, hungernde Volksmassen hier und da Volksjustiz üben und Exzesse begehen, begreift sich; es sind zuchtlose Haufen. Daß aber Schüler, Primaner ... sich zu der Frechheit erheben ... das ist weit stärker.«<sup>52</sup>

Gegen diese Schüler, bei denen Erziehung nicht gelungen war, ruft auch der liberale Pädagoge die Polizei zu Hilfe. Aber diese »Katzenmusiken« der Gymnasiasten bleiben Ausnahmen. Kollektive Gewalt geht 1848 nicht von der bürgerlichen Oberschicht aus, kaum von den Industriearbeitern. Bei diesen war es gelungen, Widerstand auf eine durch Selbstregulierung vorgeprägte Form abzu- drängen und auf eine allgemeine gesellschaftliche Regulierung zu verpflichten. Nur die nicht in den alltäglichen Arbeitsprozeß integrierten Tagelöhner, die Beschäftigungslosen, bei diesen Schichten wiederum besonders die Frauen, Kinder und Jugendlichen wehren sich »hemmungslos«, mit direkter und nicht organisierter Gewalt. Sie »argumentieren« mit ihren gegenwärtigen Körpern und Bedürfnissen, nicht mit einer politisch zu erreichenden Zukunft.

Davon erzählen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch viele Märchen, die dann von ihren Sammlern, etwa den Brüdern Grimm, von dieser Willkür gereinigt wurden, z. B. das Märchen vom »starken Hans«:

»... Martin schlug zu und der Gutsbesitzer flog zum Fenster hinaus. Die Tagelöhner fanden ihn auf der Grenze seines Feldes mit arg zugerichtetem Kör-

per. Nun mußte er sich noch einmal auf den Stuhl legen, und wieder flog er zum Fenster hinaus bis zur äußersten Grenze des Gutes, wo er seinen Geist aufgab.«<sup>53</sup>

Die allgemeine Schulpflicht sollte auch die Willkür der Pauper-Kinder begrenzen, damit verbindet sich die Hoffnung, sie von ihrer Herkunft zu trennen. Das preußische Militär und die Bourgeoisie erwarteten regulierte Körper, die für ihre jeweiligen Zwecke fungibel sind. Aber noch bis in die 50er Jahre wird über vagabundierende Kindergruppen geklagt:

»Rudelweise ziehen die kleinen und jungen Herumtreiber zusammen bettelnd und stehend durch Dörfer und Flecken«, »ganze Heerden Kinder kamen aus Böhmen und den sächsischen Weberdörfern.«<sup>54</sup>

Auch gegenüber diesen Kindern wird von der bürgerlichen Kritik wiederum sozial argumentiert: Die Not habe sie dazu gezwungen, – nicht das Vagabundieren, sondern der geregelte Schulbesuch sei natürlich. Aber gerade bei diesen kriminellen Kindern wird eine hohe Rückfälligkeit festgestellt. Dies lag an der Fabrikarbeit der Kinder, der gegenüber die Schule vorzuziehen sei. Die Schulpflicht muß wiederum erst mit Zwang durchgesetzt werden, gegen Eltern und gegen Kinder: In den 50er Jahren sind in Preußen weitaus mehr Kinder unter 14 Jahren in den Erziehungsanstalten und Zuchthäusern interniert als in den Fabriken arbeiten.

Diese Kinder haben die Selbstregulierung immer noch nicht »gelernt«, die die organisierte Arbeiterbewegung auch gegen das bürgerliche Eigentum weiterentwickeln will. Wie die feudale muß auch die bürgerliche Willkür abgeschafft werden, denn auch das bürgerliche besitzende Individuum sperrt sich gegen allgemeine Selbstregulierung.

Ferdinand Lassalle:

»Die Unsittlichkeit ist das Laster, sich zu verschanzen in seine Ichheit, sich zu sperren gegen das Allgemeine.«<sup>55</sup>

Dem Arbeiterführer ist es allerdings gelungen, seinen Körper zu unterwerfen:

»... ich brach den Trotz meines Körpers. Ich hob auf den Unterschied zwischen ihm und meinem Willen, raubte ihm jede Eigenheit ... Der zitternde Ton meiner Stimme und der leuchtende Glanz meines Auges, jedes Zucken der Mine hat knechtisch ... wiederzugeben das Gepräge, das ich ihm aufdrückte ...«<sup>56</sup>

Diesen Brief über seine geradezu triumphierende Selbstunterwerfung bezeichnet Lassalle als sein »Kriegsmanifest gegen die Welt«. Aus der eigenen Unterwerfung folgert er das »Vernichtungsrecht ... gegen das Sodom und Gomorra der gott- und substanzlosen Welt«.

Die monotheistische Zuspitzung wird von der Arbeiterbewegung übernommen: Der e i n e Gotteskörper wird gegen jedes Besondere durchgesetzt. Jeder Widerspruch bleibt nur ein Durchgangsstadium zu einer neuen noch positiveren Allgemeinheit, er wird, ob er will oder nicht, in diese dialektische Maschinerie integriert.

Die »faulen« Körper, die noch nicht eingeordneten »Lumpen« stören solchen

Fortschritt, sie verneinen nicht einmal, sie sind einfach nicht an dieser »List« der Geschichte interessiert, sie bleiben unpolitisch selbst in ihrer Gewalt. Sie haben, wie Hegel klagte, die »harte Arbeit« gegen sich nicht durchgemacht und sind in der »Unmittelbarkeit der Begierde« gefangen. Hier liegt auch der Grund ihrer Kriminalität. Hegel: »Damit man den Gedanken des Rechts habe, muß man zum Denken gebildet sein und nicht mehr bloß im Sinnlichen verweilen . . .«, man muß »sich im Willen nach einem Allgemeinen richten«.<sup>57</sup>

Das Industrieproletariat selber entstand als Ergebnis eines Kampfes gegen besondere Populationen<sup>58</sup>, der dann von der Arbeiterbewegung fortgesetzt wurde. Ihr politischer Widerstand richtete sich nicht nur gegen die Bourgeoisie, sondern auch gegen die Gewalt »lumpenproletarischer« Unterschichten. Der geregelt arbeitende, auf medizinische und juristische Vorschriften orientierte Körper wird in der Organisation einer politischen Anatomie unterworfen. Solche »Serialisierung« (Sartre) muß nicht nur gegen Kriminelle, Faule und »Ver-ruchte« durchgesetzt werden, sie soll ein dauerndes Ziel jedes Einzelnen bleiben. Nur in solcher sozialisierenden Arbeit an anderen und an sich selber wird garantiert, daß die Realität anerkannt und die Universalmaschine weiter reformiert wird: Auch der allgemeine Frieden, die heile Natur oder das gesellschaftliche Gewissen richten sich gegen Körper, die sich nicht berechnen und auf keinen Gesellschaftsvertrag verpflichten lassen. Die geforderte Universalisierbarkeit aller Handlungen läßt dem Besonderen nur noch Raum im polizeilich und medizinisch gesicherten Gehäuse der Kriminalität und des Wahnsinns. Die »natürliche Gesellschaft« dient »als Integrationsmuster für alle triebhaften Individuen«.<sup>59</sup>

Die Universalmaschine erfaßt nicht jeden Rest. Im 19. Jahrhundert wird über das »Gemurmel« der Waschfrauen geklagt, ihren »Gassenjargon«, ihre Heimlichkeiten. Weniger als die Männer sind die Frauen in die Maschinerie integriert und bewahren Reste besonderer Kommunikation. Auch die Schuldisziplinierung verweist darauf, daß die in den Gefängnissen erprobte Ausrichtung der Blicke und Bewegungen immer neu eingeübt werden muß. 1887 empfiehlt ein »Wegweiser zur Führung einer geregelten Schuldisziplin«, daß »sämtliche Schüler dem Lehrer fest ins Auge schauen, weil demzufolge alles Sprechen, Plaudern, Lachen, Flüstern, Hin- und Herrücken, Essen, heimliches Lesen, neugieriges Umhergaffen, träumerisches Hinstarren nicht vorkommen kann«.<sup>60</sup>

Plebejische Traditionen überlebten noch bis in den beginnenden Nazismus, dessen europäischer Vernichtungskrieg nach Innen einen Raum geschaffen hat, in dem Fremd- durch Selbstdisziplinierung, der Ausnahmezustand durch den Rechtsstaat ersetzt werden kann. Trotzdem, die infamen Körper bleiben, – der französische Gangster Jacques Mesrine schreibt 1977 in seiner Autobiographie:

»Nach zwei Mißerfolgen habe ich die Revolte gewählt und von diesem Tag an bedeuteten die Weigerungen der Gesellschaft nichts mehr für mich. Mit Freude habe ich ihre Gesetze verletzt und nicht nach ihnen gelebt. Ich habe das

Recht aufs Nehmen für mich in Anspruch genommen. Ich habe alle Grenzen überschritten, da ich keine mehr hatte, wie ich schon sagte.«<sup>61</sup>

## Anmerkungen

- 1 Reisen der Salzmannischen Zöglinge, Erster Band, o.Jg., S. 124
- 2 J. Ch. F. Guthsmuths, Gymnastik für die Jugend, Schnepfenthal 1793, S. 140
- 3 a.a.O., S. 238
- 4 Wilhelm v. Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen, Stuttgart 1974, S. 34,
- 5 a.O., S. 15
- 6 Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig 1893, S. 95
- 7 Grundsätze der Universal-Cameral-Wissenschaft, Frankfurt/M. 1783, S. 141
- 8 Jean-Jacques Rousseau, Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart 1978, S. 117f
- 9 a.a.O., S. 109ff
- 10 a.a.O., S. 127f
- 11 a.a.O., S. 140
- 12 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966, S. 238
- 13 Rousseau, a.a.O., S. 160
- 14 a.a.O., S. 477
- 15 a.a.O., S. 169
- 16 Georges Bataille, Der verfemte Teil, in: G.B., Das theoretische Werk, Bd.I, München 1975, S. 89
- 17 J.W. Reche, Evergesia oder Staat und Kirche in Bezug auf die Armenpflege, Essen 1821, S. 116
- 18 Horst Krüger, Zur Geschichte der Manufakturen und Manufakturarbeiter in Preussen, Berlin 1958, S. 405ff
- 19 Heinrich Balthasar Wagnitz, Ueber moralische Verbesserung der Zuchthaus-Gefangenen, o.O.1787, S. 57
- 20 a.a.O., S. 276
- 21 Hamburger Armen Collegium, Vollständige Einrichtung der neuen Hamburger Armen-Anstalt, Hamburg 1788, Bd.3, S. 22; Bd.4, S. 9
- 22 L.F.A. v. Cölln, Vorschläge und Versuche zur Beförderung des Menschenwohls und der Volkskultur, 2. Heft, Frankfurt/M. 1803, S. 79
- 23 E.F. Klein, Nachrichten von dem Armenhaus in Berlin, in: Archiv des Criminalrechts, 5.2, 1803, S. 39
- 24 F.E. v. Rochow, Berichtigungen, in: F.E. v. Rochows sämtliche pädagogische Schriften, Bd.II, Berlin 1908, S. 276f
- 25 Rousseau, a.a.O., S. 665
- 26 J. Ch. Gottsched, Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, Praktischer Theil, Leipzig 1739, S. 357ff
- 27 Pestalozzis Brief an einen Freund über seinen Aufenthalt in Stanz, in: Pestalozzi, Werke, Bd.II, München 1977, S. 52
- 28 Heinrich Holzschuher, Volks-Spiegel, Erfurt 1829, S. XXV
- 29 Zweiter und dritter Bericht an Alle Menschenfreunde in Deutschland, Dusseldorf 1823, S. 39f

- 30 Erster Jahres-Bericht über die von dem unterzeichneten Verein errichteten Anstalt zur Erziehung sittlich verwahter Kinder, Berlin 1825, S. 5
- 31 Pestalozzi, a.a.O., S. 58
- 32 J. A. Schlipf, Die Erziehungs-Anstalt für Kinder aus Vaganten-Familien in Weingarten, Göppingen 1831, S. 49f. J.F.H. Schwabe, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichtes sittlich verwahter und verlassener Kinder in Beschreibung einer diesem Zwecke gewidmeten Anstalt, Eisenleben 1833, S. 96f
- 33 Pestalozzi, Denkschrift an die Pariser Freunde über Wesen und Zweck der Methode, in: a.a.O., S. 79
- 34 C.A. Zeller, Grundriß der Strafanstalt, die als Erziehungsanstalt bessern will, Stuttgart 1824, S. 91ff
- 35 G. v. Beaumont/ A. v. Tocqueville, Amerikas Besserungssystem, und dessen Anwendung auf Europa, Berlin 1833, S. 373f
- 36 vgl. Bericht des Zuchthausarztes von Lausanne, in: Joseph v. Würth, Die neuesten Fortschritte des Gefängnisses, Wien 1844, S. 248ff
- 37 J.A. Fießlin, Das neue Männerzuchthaus nach dem System der Einzelhaft in seinen baulichen Einrichtungen, Carlsruhe 1854, S. 5
- 38 K.W. Ideler, Grundriß der Seelenheilkunde, Berlin 1838, Bd.II, S. 249ff
- 39 Gustav Zimmermann, Die Deutsche Polizei im 19. Jahrhundert, 1. Bd., Hannover 1845, S. 161, S. 403ff
- 40 v. Gerando, Der Armenbesucher, Quedlinburg 1831, S. 9ff
- 41 G.B. Klappenbach, Ueber Gefangene und deren Aufbewahrung für Beamte, Aufseher und Wärter ingleichen für Amts- und Gerichtsdienere aus eigener mehrjähriger Erfahrung zusammengestellt, Hildburghausen 1825, S. 46ff
- 42 W.G. Starke, Verbrechen und Verbrecher in Preußen 1854-1876, Berlin 1884, S. 32
- 43 Adolf Diesterweg, Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer, Essen 1850 (4. Auflage, erste Auflage: 1834), S. 100f
- 44 J.C. Kröger, Die Waisenfrage oder die Erziehung verwahter und verlassener Kinder, Altona 1848, S. 11f
- 45 J.B. Ristelhueber, Wegweiser zur Literatur der Waisenspflege, des Volks-Erziehungswesens, der Armenfürsorge, des Bettlerwesens und der Gefängnißkunde, Bd.1, Köln 1831, S. 124
- 46 F.H. Ungewitter, Encyclopädie der Polizeiwissenschaft, Ilmenau 1832, S. 399f
- 47 Zimmermann, a.a.O., S. 96f
- 48 C.W. Zimmermann, Die Diebe in Berlin, Bd.II, Berlin 1847, S. 427
- 49 Alf Lütke, Die »gestärkte« Hand des Staates, in: Leviathan, J. 1979, S. 217
- 50 Adolf Streckfuß, Berlin im 19. Jahrhundert, Bd.3, Berlin 1867, S. 330 in: Dora Meyer, Das öffentliche Leben in Berlin, Berlin 1912, S. 93
- 51 Stephan Born, Die sociale Frage. Das Lumpenproletariat, in: Die Verbrüderung, 12.12.1848, S. 82
- 52 A. Diesterweg, Was ist es an der Zeit unter den Lehrern?, in: Rheinische Blätter für Erziehung und Unterricht, 38. Bd., 1848, S. 134ff
- 53 in: Andrea Kuhn/Johannes Merkel, Sentimentalität und Geschäft. Zur Sozialisation durch Kinder- und Jugendliteratur im 19. Jahrhundert, Berlin 1977, S. 48
- 54 Mittheilungen aus den amtlichen Berichten über die zum Ministerium des Inneren gehörenden Königlich Preussischen Straf- und Gefängnißanstalten betreffend die Jahre 1858, 1859 resp. 1860, Berlin 1861, S. 174; Anonym, Die Noth der Armen und die Hülfe aus der Noth, Görlitz o.Jg., S. 58
- 55 Konzept eines Briefes Lassalles, Winter 1844/45, in: Nachgelassene Reden und Schriften (hrsg. v. Gustav Mayer), Bd.1, Berlin 1921, S. 146
- 56 Brief Lassalles, Mitte September 1845, a.a.O., S. 230
- 57 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke, Bd.7, Frankfurt/M. 1970, S. 361

- 58 Dazu: Wolfgang Dreßen, Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Berlin 1982
- 59 Ahlrich Meyer, Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte Bd.XIII, 1969, S. 164
- 60 Carl Kehr, Die Praxis der Volksschule, Gotha 1887, S. 62f
- 61 Jacques Mesrine, Autobiographie. Der Todestrieb, Hamburg 1980, S. 334

## ERZIEHUNG UND LEIDENSCHAFT - ZUR GESCHICHTE DES PÄDAGOGISCHEN BLICKS

Michael Wimmer

### *Verschwundene Kinder*

Kinder sind ohne Zweifel recht flüchtige Wesen. Gerade wenn man eins verstanden zu haben glaubt und seiner Reaktionsweisen sicher ist, genügt ein Blick, ein Wort oder eine Handlung, diese Gewißheit wieder in die Schwebelage zu versetzen. Es ist das Unerwartete, welches der Gewißheit jenes Quantum Überraschung injiziert, die sie untergräbt und den Boden für die Enttäuschung bereitet. »Wenn man enttäuscht ist«, sagt Lacan, »hat man immer unrecht. Man darf niemals enttäuscht sein von Antworten, die man bekommt, denn wenn man's ist, das ist wunderbar, dann beweist das, daß es eine wahre Antwort war, das heißt das, was man gerade nicht erwartete.«<sup>1</sup> Kinder sagen ihre Wahrheit, doch man versteht sie nicht, solange man seine Vorstellungen von der Antwort nach dem modelliert, was man imaginiert, wenn man von der Kindheit und kindlichen Verhaltensweisen spricht. Ob erwünschte oder unerwünschte Verhaltensweisen, immer steht ein Modell bereit, das einem die Enttäuschung erspart und das die jeweilige Interventionsstrategie strukturiert, je nach dem, ob man das psychologische, pädagogische, juristische oder das psychiatrische Register wählt. Das Kind ist gefangen in diesem Netz von Diskursen, das den Raum der Kindheit vollständig durchdringt; ihn nicht durchdringt, weil es nachträglich über ihm ausgebreitet wurde und niedersinkend mit der Realität der Kindheit sich verstrickt hätte, sondern ihn durchdringt, indem es die Kindheit als System zugleich konstituiert und repräsentiert. In diesen Diskursen existiert das Kind lediglich als Symbol, das als solches nur in die reale pädagogische Interaktion eingreift, als es eine imaginäre Funktion erfüllt. Das wird nicht wenige überraschen, stellt es doch die vertrauten und liebgewonnenen Auffassungen von Erziehungswirklichkeit und Erziehungstheorie, von der Funktion des Pädagogen und von den Wirkungsweisen erzieherischen Denkens und Handelns in Frage. Wie es zum Verschwinden der Kinder kommen konnte, und warum das kaum einer bemerkt hat, davon soll im folgenden die Rede sein. Doch zunächst wollen wir langsamer zurückgehen, nachdem wir uns so schnell so weit vorgewagt haben, um uns dann dahin wieder zurückführen zu lassen.

### *Fragen über Fragen*

Soviel scheint zunächst klar: Erziehung soll im Individuellen wie auch im Sozialen Wirkungen hervorbringen, und das tut sie auch. Sobald man jedoch weiterfragt, wie und wodurch sie wirkt, welche Effekte sie hervorbringt, wel-

ches die Bedingungen ihrer Wirksamkeit sind und nach welchen Regeln sich erwünschte und unerwünschte Resultate verteilen, dann verliert man sich leicht im Labyrinth der die unterschiedlichsten Theorien und Erfahrungsberichte beherbergenden Bibliotheken. Resigniert man nicht angesichts dieser ungeheuren Wucherung des pädagogischen Diskurses und zieht man sich nicht auf das bereits erlangte Wissen zurück, das mitsamt seinen impliziten Vorurteilen die Erfahrung strukturiert, dann gewahrt man zunächst eine Ordnung der theoretischen und methodologischen Positionen, Standpunkte und Ansätze, die sich gegenseitig kommentieren, kritisieren und abgrenzen. Nach Michel Foucault wird diese Ordnung durch interne Kontrollprinzipien systematisiert, die befolgt werden müssen, sofern man gehört und verstanden werden will.<sup>2</sup> Man muß sich einer Position (Doktrin) unterwerfen, wenn man sie vertreten will; man muß der Gruppe der Pädagogen (Diskursgesellschaft) angehören, die als Experten sich einen bestimmten Diskurs angeeignet haben; man muß Ritualen entsprechen, spezifische Qualifikationen haben und bestimmte Wirkungen erzielen. Diesen Prinzipien, die eine bestimmte eingeschränkte Gruppe dazu autorisiert, zu sprechen, entsprechen andere, die eher die inhaltliche Seite betreffen und die Identität des Fachs und des Gegenstandes herstellen. Der Kommentar als endlose Wiederholung des selben im neuen Gewand; der Autor, der unter der Form des Ich einem Text seine Einheit gibt; die Disziplin, die als Ensemble von Themen, Methoden und als wahr geltender Sätze (Paradigmen) ein System von Regeln, Definitionen, Techniken und Instrumenten umfaßt, die bestimmen, ob man im anerkannten Raum des Wahren spricht oder nicht. Ereignisse und Zufälle, die nicht dieser »diskursiven Polizei« gehorchend formuliert sind, werden nicht wahrgenommen, bleiben draußen, damit sie nicht stören. Sie werden ausgegrenzt, die von ihnen ausgehenden Gefahren werden gesellschaftlich kontrolliert, organisiert und kanalisiert durch das Verbot, die Grenzziehung zwischen Wahnsinn und Vernunft<sup>3</sup> und dem Gegensatz zwischen Wahrem und Falschem, dem Willen zur Wahrheit. »Wenn der wahre Diskurs seit den Griechen nicht mehr derjenige ist, der dem Begehren antwortet oder der die Macht ausübt, was ist dann im Willen zur Wahrheit am Werk – wenn nicht das Begehren und die Macht? Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht anerkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.«<sup>4</sup>

Diese Geschichte des Unkenntlichwerdens des Willens zur Wahrheit im pädagogischen Diskurs beginnt mit Sokrates und Plato und findet ihre Fortsetzung mit dem Beginn der Entdeckung der Kindheit Ende des Mittelalters. Eine ungeheure Beschleunigung erhält der Prozeß im Zuge der Aufklärung, mit Rousseau erlangt er in den Grundzügen die Gestalt, die uns immer noch vertraut ist, und nach der Vergesellschaftung und Verwissenschaftlichung der Erziehung hat der

Wille zur Wahrheit im Feld der Wissenschaften vom Menschen nichts mehr zu suchen. Bestenfalls im vorwissenschaftlichen Bereich sucht man nach der »Motivation«, die jedoch dem Subjektiven angehört. Als Frage nach den »erkenntnisleitenden Interessen« (Habermas) wird er in seiner Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit rehabilitiert, um daraus sogleich ein noch besseres Instrument zur Wahrheitsfindung zu machen. Anstatt den Willen zur Wahrheit gegen das Wahrheitsprinzip zu wenden, durch das das Verbot legitimiert, der Wahnsinn definiert und das Kind gefangengesetzt wird, kommt man der herrscherlichen Wahrheit derart zu Hilfe, daß sie erneut das Interesse an ihr sich subsumieren kann. Die Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse entlarvt die Ideologien und setzt sich selbst als Funktion der Wahrheit. »Indem aber die Aussage sich im Besitz des Wirklichen hält, wird letztlich die »Wirklichkeit« pädagogisiert und die Geschichte zur großen Erziehungsanstalt, wie uns heute der Sozialismus überall zeigt.«<sup>5</sup> Das aufgeklärte kritische Bewußtsein ist bestimmt durch ständige »Vergewisserung der sozialen Wahrheiten«<sup>6</sup>, fortwährende Selbsterneuerung, permanente Selbstlegitimation. Die Kritik äußert in der Demaskierung und Denunzierung von Macht und Herrschaft selbst einen Machtanspruch, ist Strategie der Macht als totalisierender Wahrheitsdiskurs der bürgerlichen Gesellschaft. Sie funktioniert als »Polizei des Wissens«<sup>7</sup>; verdächtigt wird, wer sich ihr entzieht.

Die Geschichte der Verdrängung des Willens zur Wahrheit ist eine der Verkennerung der Machtmechanismen, der Sprache und des Begehrens, die zum Ausschluß des Kindes führt. Die Verkennerung ist keine transitorische Randscheinung, sie ist weder bloße Ideologie noch für die Erziehung in Theorie und Praxis wirkungslos. Vielmehr sind es schon lange die Wirkungen der Verkennerung, mit denen Pädagogik zu tun hat. Die Mißerfolge, Enttäuschungen, Katastrophen der Erziehung sind Resultat ihrer Blindheit. Seltsam genug, daß sie ebenfalls Resultate erzielt, die sie erwartet, ohne ihre eigene Wirkungsweise jedoch zu erfassen. Obwohl Pädagogik Zielvorstellungen und Handlungsstrategien begründet, die in ihrer Realisierung andere Effekte haben mußten, entfaltet sie in ihrer Praxis Wirkungen, die ihre Vorstellungen zwar immer begleiten, ohne aber in ihnen formuliert worden zu sein. Es ist ein Paradox, daß gerade durch die Realisierung der Vorstellung ein erwartetes Ziel erreicht wird, das gar nicht in ihr enthalten ist, obwohl so getan wird, als sei es in ihr enthalten. Ihrem Erfolg liegt ein heimliches Scheitern zugrunde, ihrem Mißerfolg ein unheimliches, das aber ebenso verkannt wird.

Was sind nun ihre Erfolge und Mißerfolge? Wie kommen sie zustande und was hat das mit der Verdrängung des Willens zur Wahrheit zu tun? Um uns diesen Fragen zu nähern, – was hier nur fragmentarisch und annäherungsweise möglich ist –, wollen wir uns an ein paar Punkten in der Geschichte der Pädagogik ihrem prekären Verhältnis zum Begehren zuwenden. Die pädagogische Beziehung, den einen Herzstück jeder Erziehung, den anderen stets suspekt, ist ihr privile-



gierter Ort. Egal, ob man dort das pädagogisch Eigentliche zu finden glaubt, oder ob man in einer derartigen Reduktion das ideologische Zentrum lokalisiert, in jedem Fall verteilt der Mechanismus der Verkennung hier, wenn auch nicht ausschließlich, seine Wirkungen. Die Kritik, die den Vorwurf des Reduktionismus formulierte, setzt den Mechanismus nicht außer Kraft. Sie trägt im Gegenteil nur zu seiner Verschärfung bei, denn sie setzt alles auf eine Karte: das Bewußtsein. Daß das Bewußtsein eine Karte ist, die stets von jemand anderem ausgespielt wird, gehört dabei zu den Regeln, die das Spiel inaugurierten. Wer ist der Spieler, wo ist er zu finden und was sind das für Regeln, in diesem Käfig einer gemeinsamen aber nicht-reziproken Beziehung Erzieher-Zögling?

### *Die Liebe und die Stimme der Wahrheit*

Wir befinden uns in Griechenland. Sokrates verweigert sich den Umarmungen von Alkibiades. Obwohl er ihn liebt, muß er auf die Befriedigung seines sinnlichen Verlangens verzichten. Das sinnliche Verlangen und die Bewunderung des schönen Körpers sind noch nicht verschwunden. Sie sind unverzichtbare Bestandteile der Erziehung, denn nur sie können den Wunsch zu erziehen entstehen lassen. Aber die Knabenliebe, die noch bei den Doriern in der griechischen Antike allein eine Beziehung begründete, in der der auserwählte Knabe dann auch Techniken lernte<sup>8</sup>, diese Liebe wird gepaart mit der Liebe zur Weisheit, die jene reinigt. Die Liebe wird zum Lehren: »Und gerade weil das Lehren die Liebe zur Grundlage hat, bringt es nach Sokrates kein fertiges Wissen, gibt es, was der Liebhaber (Sokrates) selbst nicht besitzt; die Möglichkeit für den anderen, von sich aus das zu entdecken und zu entwickeln, was er in sich vergraben hielt, ist das ursprüngliche Ziel eines Lehrens, das nur in einer Liebesverbindung entwickelt werden kann.«<sup>9</sup> Um die Weisheit zu erwecken, muß sich die Beziehung entkörperlichen, ein Verzicht auf die Befriedigung des Verlangens erfolgen, das nun aus der so geschaffenen Distanz in die Stimme eingeht. Nicht das Begehren wird ausgeschlossen, sondern seine Befriedigung kann sich nur noch im Logos realisieren. Es wird von der Wissensbegierde langsam verdrängt, die die idealen Wahrheiten hervorbringt und dem körperlichen Begehren der Schüler nur noch antwortet, wenn diese ebenfalls auf dessen Erfüllung verzichten und in die Gemeinschaft der Geister eintreten. »Die Weisheit . . ., diese Umkehrung des sinnlichen Verlangens in Weisheit, trägt die Idee der Umformung des Schülers in das in sich, was der Lehrer will, zu seinem eigenen Wohl, genauer gesagt, für das nivellierende indiskutable ›Wohl‹ der politischen Philosophen oder des Staates. Sie bekräftigt den Rückzug der sinnlich – verlangenden körperlichen Gegenwart des Erziehers, wovon fortan jegliche Theorie und jegliche Praxis geprägt wird.«<sup>10</sup>

### *Geburt der Kindheit*

Es dauert jedoch noch lange, bis das sinnliche Verlangen als Konstitutionsbedingung des pädagogischen Diskurses endgültig aus dem Blickfeld verschwindet, um denjenigen Konfigurationen Platz zu machen, die es überlagern. Dennoch bleibt es das geheime Zentrum bis in die Umkehrung von heute hinein: man will das Kind nun nicht mehr erziehen, weil man es liebt, sondern man muß es lieben, weil man es erziehen will. Es ist jedoch eine andere Liebe, die heute gefordert wird, und eine andere Erziehung. Das Zentrum ist leer, das Kind als ihr Objekt hat sich verflüchtigt, ist verschwunden in der vollständigen Transparenz einer Technik der Entdeckungen, die die Sprache der Befreiung spricht. Doch wie gesagt, es ist noch ein langer Weg mit vielen Um- und Rückwegen, die sich verzweigen und auch parallel laufen. Das Erscheinen neuer Verhaltensweisen und Anschauungen läßt die vorausgegangenen nicht notwendig untergehen. Sie bestehen zeitweise zugleich oder tauchen wieder auf, nachdem sie fast vergessen waren, und modifizieren sich je nach den Bedingungen ihrer Wiederkehr. Trotz der Unbeständigkeit und Ungradlinigkeit läßt sich in diesem Prozeß eine Richtung ausmachen.<sup>11</sup> Die Geschichte der Kindheit, ihre Entdeckungsgeschichte ist Bestandteil des Zivilisationsprozesses<sup>12</sup>, in dessen Verlauf sich langsam ein Erwachsenenhabitus herausbildete. Vermittels des Zwangs zum Selbstzwang, des Zwangs zur Langsicht und der Dämpfung der Triebe, veranlaßt durch die Zunahme des sozialen Drucks einer komplexer werdenden Gesellschaft, setzt sich ein Vergesellschaftungsprinzip durch, das die Kontrolle »äußere« Natur in steigendem Maße auf die »innere« Natur ausdehnt. Distanzierung, Repression, Instrumentalisierung und Ausgrenzung des Körpers und der Leidenschaften konstituieren einen Bewußtseins- und Affekthaushalt, der stärker in sich differenziert ist. Das »Bewußtsein wird weniger triebdurchlässig und die Triebe weniger bewußtseinsdurchlässig«<sup>13</sup>, es entsteht die Trennung von innen und außen, von Antrieb und Handlung, von Affekt und Ausdruck. So wie die Menschen Abstand von ihrem Körper und ihren Leidenschaften nehmen, wie sich die Psychologisierung und Rationalisierung durchsetzt und die Menschen sich selbst fremd werden, so werden ihnen alle fremd, die diese Form der Selbstkontrollmechanismen nicht haben oder bei denen sie sogar ganz fehlen: Wahnsinnige, Kinder, Wilde.

Ab einer bestimmten Stufe dieses Prozesses – in der politischen Philosophie etwa ab dem 16. Jahrhundert – beginnt man, um einer besseren Staatskunst willen, die menschliche Natur zu zerlegen. Die Frage, wie die destruktiven Leidenschaften gezähmt werden könnten, wurde unterschiedlich beantwortet: Zwang und Repression als Strategie wurde abgelöst durch detaillierte Analysen und Klassifikationen der Leidenschaften im 17. Jh., die die Idee ihrer Instrumentalisierung entstehen ließen. Diese wurde jedoch wieder verworfen, und im 18. Jh. trat man allgemein die Auffassung, daß die destruktiven durch harmlose Leiden-

schaften neutralisiert werden müßten.<sup>14</sup> Dieser politische Diskurs über die Zähmung der Leidenschaften verläuft in etwa parallel mit der Veränderung der Strategien zur Hervorbringung des Sozialen: den Disziplinen.<sup>15</sup> Sie bilden das Kernstück einer mikropolitischen Anatomie des Körpers, der gänzlich von der Macht durchdrungen wird, die ihn in einen neuen Raum stellt, der es erlaubt, ihn neu zu erforschen und für andere Zwecke nutzbar zu machen. »Die Disziplin ›verfertigt‹ Individuen: sie ist die spezifische Technik einer Macht, welche die Individuen sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt.«<sup>16</sup> Die Disziplinierung ist also eine Machttechnik, die sich entkörperlicht hat und weniger offene Gewalt und Repression ausübt, als vielmehr mittels subtiler Anordnungen und Techniken eine neue Körperlichkeit durch Individualisierung und Normierung hervorbringt.

In dem neuen Raum der Sichtbarkeit, wo die Macht zunehmend unsichtbar wird, findet in der Geschichte der Kindheit eine Veränderung statt: es haben sich nicht zuerst die Kinder gewandelt und dann die Art, wie sie wahrgenommen wurden, sondern insgesamt die Beziehung der Kinder zum Blick, dem sie sich darbieten und den sie zugleich konstituieren. Auf dieser Ebene sind Erfahrung und »Theorie« ununterscheidbar. Was immer verborgen war und sich auf einmal dem Blick öffnet ist nicht in erster Linie das natürliche Ergebnis einer unvoreingenommeneren Erfahrung, sondern verdankt sich den neuen Formen der Sichtbarkeit, in denen sich die Grenze zwischen Sichtbar und Unsichtbar verlagert und das Kind und der pädagogische Blick durch Wissenscodes aneinandergesetzt werden. Was die Entdeckung der pädagogischen Kindheit ermöglicht, ist demnach zum einen die Herausbildung des Erwachsenenhabitus, des zivilisierten Verhaltens und damit die Distanzierung Erwachsener von Kindern, die die je erforderlichen Selbstkontrollmechanismen und Verhaltensstandards noch nicht ausgebildet haben. »Der Heranwachsende wird in dem Maße zum ›Zögling‹, wie es der Erwachsene historisch werden mußte. Der Sozialtypus ›Kind‹ setzt die Entwicklung des Sozialtypus ›Erwachsener‹ voraus.«<sup>17</sup> Zum anderen basiert die Entdeckung auf der Herausbildung des pädagogischen Blicks, der seine Bedingungen im Wissen jedoch erst dann findet, wenn sich die Tiefenstrukturen gewandelt haben.

#### *Permanenz des Selbstopfers*

Je geringer noch die Distanz von Kindern und Erwachsenen, je instabiler die psychischen Strukturen Erwachsener waren, desto rigider mußte die Trennungslinie gezogen werden. Solange die Selbstbeherrschung noch nicht in Form von Automatismen gewährleistet war, war jede Erziehung ein Akt der Selbsterziehung. Kinder wurden direkt als Bedrohung empfunden, da sie als Verkörperung der schlechten Natur, von der man sich mühsam gelöst hatte, den erreichten Zustand gefährdeten. Ihre Leidenschaftlichkeit galt zum einen als natürlich geordnete Wesenheit, andererseits als Gegennatur in ihrer Gefährdung der gött-

lichen Ordnung. Der Erzieher war demzufolge Repräsentant Gottes. Das Opfer seines eigenen sinnlichen Begehrens mußte er bringen, um in der Nachfolge Jesu<sup>18</sup> die Menschen lieben zu können. Eine Liebe, die auf Haß basierte. So berichtet A.H. Francke, daß seine Bekehrung zum Erwachsenen damit begann, »daß er das ›eitle Wesen der Jugend‹ zu hassen begann und sich von seinen Kameraden zurückzog.«<sup>19</sup> Wenn Willibald Russ über die pietistische Erziehung Franckes schreibt: »Der kindlichen Wesensart wird noch wenig Verständnis entgegengebracht«<sup>20</sup>, dann deshalb, weil man sie noch sehr gut verstand, so gut, daß das Opfer der eigenen Wünsche fortwährend wiederholt werden mußte. Das Bewußtsein des Selbstopfers als Voraussetzung für Erziehung ist noch 1874 lebendig: »Damit nun der Erzieher sich dessenungeachtet mit der Hingabe, von welcher einzig und allein der Erfolg abhängt, seinem schweren Beruf widmet, muß er das nötige Maß von Selbstverleugnung besitzen. Ohne dieses – kein Erzieher.«<sup>21</sup> Doch keine 100 Jahre nach Francke hat sich das Verhältnis zur Natur und damit zur Kindheit bereits entscheidend gewandelt. Aus dem Kampf der Tugend gegen das Laster auf dem Feld der Seele wird ein Kampf der Leidenschaften untereinander, aus dem Erzieher als Repräsentant Gottes der Doppeltgänger des Kindes, sein Anwalt später in der Reformpädagogik und schließlich sein Partner.

#### *Die Entdecker*

Die Pädagogik der Pietisten war noch unmittelbar bestimmt durch die Nähe und Präsenz des Kindes, von dem man sich mühsam zu distanzieren hatte gerade wegen der ständig von ihm ausgehenden Versuchung und Gefährdung der Gesetze der Tugend, die der Erzieher bei jedem Stockschlag, der das Kind traf, gleichzeitig sich selbst einbleuen mußte. Erst Ende des 18. Jh. löst sich das Auge von seinen alten Affinitäten, die Kindheit wird ent – deckt, sie bekommt Eigenwert. Die Natur des Menschen ist nicht mehr das, was unterdrückt werden muß, um eine ideale gesellschaftliche Ordnung hervorzubringen, sondern ihre vollkommene Vollendung allein garantiert eine harmonische menschliche Gesellschaft, in der alle glücklich sind. Die Kindheit erhält eine doppelte Macht: sie ist der Geburtsort der Wahrheit und der Prüfstein der wirklichen Gesellschaft, der verspäteten Wahrheit der Menschen, die ihrem Naturzustand wieder nähergebracht werden müssen. Das Kind repräsentierte nun nicht mehr das, wovon man sich entfernt hatte und was wiederzufinden war. Es gestattete einen absoluten Gesichtspunkt auf die natürliche soziale Ordnung der Erwachsenen, die Öffnung ihrer Wahrheit. Nicht weil der Mensch erzogen wird, wird er glücklich und frei, sondern weil er nur im Naturzustand glücklich und frei sein kann, geschieht es dem Menschen, daß seine Entwicklung überwacht werden muß, damit keine Perversionen auftreten. Unter der diachronischen Reihe Kind-Erziehung-Erwachsener zeichnet sich eine tiefere synchronische Gestalt ab, die das Kind mit dem Erwachsenen, die Unfreiheit mit der Freiheit, die Leidenschaf-

ten mit dem Gesetz eint, um darüberhinaus die Zeichen des Zwangs, der Disziplinierung und der Erziehung freizumachen.<sup>22</sup> Rousseaus negative Erziehung, Kants programmatische Schrift »Über Pädagogik«, Pestalozzis Armenerziehung, die Philanthropisten Basedow und Salzmann, die Revisionisten Campe, Villamae und Trapp und nicht zuletzt Herbarts »Allgemeine Pädagogik« etablieren die Pädagogik als System der Bildungsnormen, das aus der entdeckten Wahrheit der Kindheit abgeleitet wurde, um ihr in Form von Erziehung wieder zugeführt zu werden. Der pädagogische Blick beginnt, sich im Wissen zu begründen.

Freilich ist es noch nicht so weit, daß die idealen Vorstellungen vom Kind die Wahrnehmung und Erfahrung seiner Realität ganz überlagern und durchdringen und es vollständig in diesem System der Kindheit verschwindet. Die Kräfte seiner Verführung sind noch nicht gebannt, wovon sowohl die Biographien der o.g. Entdecker und Begründer, als auch ihr subjektives Scheitern in ihrer eigenen Erziehungspraxis beredtes Zeugnis ablegen.<sup>23</sup> Sie können noch nicht so, wie sie wollen, noch stehen die Erzieher sich selbst im Weg. Das Begehren der Erzieher und der Kinder durchkreuzt die von jenen entdeckte Wahrheit der Kindheit. Der Wille zur Wahrheit, vor dessen Intensität wir heute beim Lesen der »schwarzen Pädagogik« zurückschrecken und von dessen Resultaten wir uns mit Empörung abwenden, versetzt mit einem wohligen Schauer und der Gewißheit einer humaneren Erziehung auf der Basis wissenschaftlicher Erkenntnisse, dieser Wille zur Wahrheit stand noch in Konflikt mit ihr selbst. Die Wahrheit als Programm zur Hervorbringung des glücklichen Menschen diente auch und zunächst dazu, die brüchigen Erfahrungen zu rationalisieren, das Begehren, das eigene wie das der Kinder, in geordnete Bahnen zu lenken. Der Wille zur Wahrheit antwortet noch in pervertierter Form dem Begehren und bringt ein Bild des Kindes und ein Modell der Kindheit hervor, das die Notwendigkeit der Erziehung und die Natürlichkeit der Leidenschaften in eine untrennbare Beziehung setzt. Es ist ein Modell, das es erlaubt, die Erfahrung des Kindes seitens der Erzieher an eine Sprache über das Kind zu koppeln, dessen Wirklichkeit in Zukunft allein in diesem diskursivierten Raum einer natürlichen Kindheit zu finden ist.

Von der Erfahrung des Konflikts und der Ambivalenz der Entdecker ist bei ihren Nachkommen, die die Eroberung einleiten und durchführen, nicht mehr viel zu spüren. Für sie herrscht wieder Klarheit. Doch handelt es sich nicht um eine Abwendung von der Erfahrung schlechthin, um Erfahrungslosigkeit, wie Katharina Rutschky schreibt, sondern um die Geburt eines neuen Erfahrungstypus, der alle Macht dem Auge gibt und damit dem Imaginären Tür und Tor öffnet in dem Maße, wie er sich um den scheinbar neutralsten, objektivsten und distanziertesten Sinn zentriert.

Der Blick, der sich bei den Pietisten nur auf das Schlechte im Kind richtete, um es zu sanktionieren und sich sofort wieder abzuwenden, reinigt sich. Das Auge wird Hüter und Quelle der Wahrheit. Nur die klare, offene Naivität des Blicks kann, an die Kindheit anknüpfend, deren fortwährende Reproduktion der Wahrheit wiederholen. Der Blick muß sich entsubjektivieren und entkörperlichen, wenn er die Wahrheit der Kindheit entziffern und die Natürlichkeit von ihrer Perversion trennen will. Die Beobachtung vollzieht sich ohne Eingriff, distanziert, stumm, ohne Geste, für sie ist nichts verborgen. Der reine Blick hat das Privileg, das Unsichtbare aufzunehmen, da er mit der ganzen Logik ausgestattet ist, die das Sichtbare innerhalb einer gegebenen begrifflichen Konfiguration verteilt. Der beobachtende Blick verhilft nicht dazu, zu erkennen, sondern nur wiederzuerkennen. Der Blick muß bei seiner Entzifferung der Natur den Namen passieren, die Zeichen lesen, die den Abweg und die Verirrung markieren. Der überwachende Blick hatte schon bei Francke die Funktion, die kindlichen Verhaltensweisen im Tableau zu registrieren. Der »Präzeptor« hatte die Kinder unter »sorgfältiger Inspektion« zu halten, dem »eigentlichen *nervus* der Erziehung«, und er hatte »seine Kinder nach dem *Katalog*, so er auch immer bei sich trägt, immer zu übersehen.«<sup>24</sup> Die visuelle Zergliederung der Verhaltenskomplexe führte zu einem Wissen, das es gestattete, alle Zeichen der Gefährdung zu erkennen.<sup>25</sup> »Die Sünden, von denen ich schreibe, sind so beschaffen, daß sie immer Spuren von sich hinterlassen. So wie der Insektensammler aus den Exkrementen gewisser Raupenarten, die er unter einem Baume findet, schließt, daß auf den Zweigen sich diese Raupenart aufhalte, so schließt der Pädagoge aus den Spuren dieser Sünde auf ihr Daseyn.«<sup>26</sup> Dazu bedurfte es eines polizeilichen Blicks: »Man muß also auf das Kind aufmerksam sein, doch aber so, daß es davon nichts merkt, sonst verbirgt es sich, wird mißtrauisch, und es ist ihm gar nicht beizukommen.«<sup>27</sup> Das Sehen allein reicht nicht hin, die Wahrheit muß produziert, bestätigt, auf die Probe gestellt werden durch das Geständnis.<sup>28</sup> »Wenn das Kind auf der Tat ertappt worden ist, ist es auch nicht schwer, ihm das Geständnis abzulocken.«<sup>29</sup> In dieser Ausforschung der Kinder durch Selbstdarstellung<sup>30</sup>, in diesem Hin und Her von Wort und Blick spricht die Kindheit ihre Wahrheit aus und wird den Kindern ein Wissen über die Schädlichkeit ihrer Unachtsamkeit eingepflanzt. Zugleich ist dieser panoptische Blick, der sieht, ohne gesehen zu werden, mit einer Zwingkraft ausgestattet, die ohne Gewaltanwendung Wirkungen erzielt. Die Sichtbarkeit ist eine Falle. »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung.«<sup>31</sup>

Bei dem Blick, der Machteffekte begründet und ein Wissen zu Tage fördert,

handelt es sich um den »Mythos vom freien Blick, der in seiner Treue zum Entdecken die Kraft zum Zerstören empfängt: der gereinigte Blick ist ein reinigender Blick; von jedem Schatten befreit, vertreibt er die Schatten.«<sup>32</sup> Mythos des reinen Blicks, der reine Sprache ist: »Mythos eines sprechenden Auges«, denn »je mehr und je besser es sieht, umso mehr wird es Wort, das aussagt und lehrt.«<sup>33</sup> Dieses Auge ist Herr der Wahrheit, Diener der Dinge, und sieht das Sichtbare nur, sofern es die Sprache kennt. Die Pädagogen bringen die Kindheit zum Sprechen, die alle sehen, ohne sie zu sehen, da sie nicht in den wahren Diskurs eingeweiht sind. Ihr Blick ist ein horchender und sprechender Blick, der auf dem Postulat basiert, »daß alles Sichtbare aussagbar ist und daß es in seiner Gesamtheit sichtbar ist, weil es in seiner Gesamtheit aussagbar ist.«<sup>34</sup> Daß dieses Ideal noch heute gilt, ersieht man z. B. in folgenden Äußerungen: »Eine wichtige Voraussetzung für das Reagieren des Lehrers auf Interessen und Bedürfnisse der Kinder ist eine ausgebildete Beobachtungskompetenz für verbale Äußerungen, für Gestik und Mimik.«<sup>35</sup> Und: »Die Entwicklung der einzelnen Kinder und Erwachsenen werden in den Mitarbeiterbesprechungen . . . verfolgt. Die entsprechenden Beobachtungen werden . . . durch die beteiligten Erwachsenen mitgeteilt.«<sup>36</sup>

#### Die Eroberer

Damit die pädagogische Erfahrung als wissenschaftliche Erkenntnisform möglich wurde, bedurfte es einer Neuordnung des Schulwesens, in dem die Klassen als »lebende Tableaus« eingerichtet wurden, in denen Manöver, Übungen und Taktiken in einer positiven Ökonomie die Körper, die Tätigkeiten und Fähigkeiten äußeren Zwecken gemäß herstellte und das so eine Individualität hervorbrachte, deren Kräfte nutzbringend eingesetzt werden konnten.<sup>37</sup> Es bedurfte außerdem einer Neudefinition der Stellung des Kindes in der Gesellschaft und eines bestimmten Bezugs zwischen Erziehung und Erfahrung, zwischen Erziehen und Wissen. Man mußte das Kind in einen kollektiven und homogenen Raum stellen und die Sprache einem neuen Bereich öffnen, in dem eine stetige und objektive Korrelation zwischen Sichtbar und Aussagbar herrschte. Ein neuer Gebrauch des Diskurses, der der Erfahrung treu blieb und sie neu begründete, mußte entstehen. Beide verschränken sich gegen Ende des 19. Jh. neu, denn man macht nun sichtbar, indem man sagt, was man sieht, und indem man sie beschreibt, enthüllt man die Geheimnisse der Kindheit dem Blick. Obwohl sich »durch die gesellschaftliche Realität in der Disziplinar-Gesellschaft alle forschungsrelevanten Vorarbeiten bereits erledigt hatten, als Psychologen ihr wissenschaftliches Interesse am Kind zu formulieren begannen: Zeitbegriff, Entwicklungsdefinition, Erziehungsauftrag, Inspektions- und Kontrollverfahren, Meß- und Normierungsverfahren – und nicht zuletzt die »Kinder«<sup>38</sup>, muß der Blick in neue Tiefendimensionen stoßen.

Die wissenschaftliche, psychologisch-pädagogische Erschließung des Kindes

geht auf ein Inneres, in höchstem Maße Unsichtbares, so daß Entdecken nicht mehr nur die Entzifferung eines Zusammenhanges sein kann, sondern ein Verborgenes sichtbar machen muß. Die Fremdheit kindlicher Wahrnehmung und kindlichen Denkens, die untergründigen Motive seines Handelns, alles, was bei den Erwachsenen in völlige Vergessenheit geraten ist, sich einem verfügenden Zugriff entzogen hat und im Dunkel liegt, muß transparent gemacht werden. Die Klassifikation der menschlichen Leidenschaften, die sich über ihre offensichtlichen Manifestationen unmittelbar bewahrheitet hatten, wich einer Analyse der individuellen Triebstruktur mit ihren verborgenen und geheimen Vorlieben und privilegierten Objekten. Die Sprache mußte in das diffuse Dämmerlicht gelockt werden, wo der Blick keine Worte mehr hatte, wo er zwar noch sehen, doch im Code der Alltagssprache nicht mehr reden konnte. Diese Wahrnehmungs- und Wissensstruktur der »Unsichtbaren Sichtbarkeit« ist nicht mehr Domäne des freien, reinen und prüfenden Blicks, sondern des zuschlagenden, erspähenden Blicks, der die Erscheinungen durchquert, unterwandert und den zentralen Punkt trifft. Wie der Traum, der seine Bedeutung gerade dadurch preisgibt, daß er maskiert, was nicht gezeigt werden darf, enthüllt sich die Wahrheit dem Auge des Pädagogen heimlich in dem, worin sie zu verschwinden drohte. In diesem Spiel von Verbergen und Entlarven, das der kritische Blick des psychologisch geschulten Pädagogen beherrschen muß, kommt das eigentliche, das wirkliche Kindheits-Kind zum Vorschein. Das Geständnis seiner Wahrheit ist nahezu überflüssig, da sie sich in dem durchorganisierten und codierten Raum immer wiederholen und somit konstatieren läßt. Die Wahrheit der Kindheit muß nicht mehr produziert werden, sie ist da, man muß sie nur sehen können.

Der neue psychologisch-pädagogisch-therapeutische Blick, der das individuellste Kind umschleicht und analysiert und seine geheimsten Defizite aufdeckt – das ist der konzentrierte, focussierte Blick, der von der Höhe der Normalität aus bereits sein Urteil über das Kind, die Ordnung seiner Wünsche und die Formen seines Ausdrucks gefällt hat. Die Pädagogik hat als Wissenschaft die Ergebnisse der Psychologie eingesogen und die Kindheit mit Entwicklungsgesetzen wie mit Kanälen für das Leben durchzogen. Sie ist nicht mehr nur die Gesamtheit der Techniken und des nötigen Wissens, sondern sie umfaßt auf jeder Stufe der Entwicklung die Erkenntnis der normalen Kindheit, d. h. sowohl die Erfahrung des nicht-gestörten Kindes, wie eine Definition des ich-identischen Modellmenschen. Und wenn es nur individuelle Kindheiten gibt, dann nicht deshalb, weil sich jedes Kind in seiner Kindheit anders entwickelt, sondern weil sich die Entwicklung der Kindheit immer schon in der Form der Individualität vollzieht.

Die Sprache »für« das Kind, die sich in der Pädagogik »vom Kinde aus« gebildet hat und die in ihren modernen Varianten die gesamte Kindheit überschwemmt, feiert enthusiastisch diese Form der Individualität. Das »leidenschaftliche Verhältnis eines reifen zum werdenden Menschen um seiner selbst

willen«<sup>39</sup> ist die »Liebe zu einem Ideal«, zu einer Norm der Persönlichkeit, in der das Kind (um seiner selbst willen) sterben muß, um als Erwachsener geboren werden zu können. Der Sophist Dionysodoros zu Sokrates und Plato: »Und das sind mir vortreffliche Liebhaber und Freunde, welche so über alles darauf ausgehen, daß ihr Liebling untergehe.«<sup>40</sup> Ein »dialogisches Verhältnis« (Buber), das nach »einseitiger Umfassung« das Ziel der »gegenseitigen Umfassung« nur durch umfassende Erstickungsmaßnahmen erreichen kann, muß so widersprüchlichen Anforderungen wie Askese und Leidenschaftlichkeit genügen. Doch anstatt daß der Pädagoge sich ins Abenteuer der Leidenschaft stürzt, »seinen fixen Ort im Zentrum verläßt, durchs maßlose Elend vagiert und sich tapfer in »Mitleidenschaft« ziehen läßt«<sup>41</sup>, zieht er durch den normierend- normalisierenden Entfaltungs- und Selbstverwirklichungsimperialismus die Leidenschaftlichkeit der Kinder in Mitleidenschaft. Diese streben am Ende sogar noch in den Formen der Gegenwehr, ihrem Widerstand und ihrem Protest zur Verwirklichung des Ideals, ist doch der Aufstand gegen den Vater und gegen die Autorität nichts, was geeignet wäre, ihre Freiheit zu begründen. Eher gibt heute das Fehlen dieser Widerstände Anlaß zur Besorgnis und deutet auf Entwicklungsstörungen hin. Der Widerstand ist als Ablösephase ins Entwicklungskonzept eingegangen: keine Norm-Erfüllung ohne den Widerstand der Norm-Erfüller. Man kann die Türen des Kindheitsgefängnisses ruhig öffnen, nicht weil man ohnehin weiß, daß die Flüchtigen wiederkommen, sondern weil auf dieser Ebene ein Entkommen unmöglich ist: es gibt kein Außen. Der Späherblick durchdringt es, umzingelt die Fehler, Defizite und Abweichungen mit Markierungspunkten und ersetzt die massiven Betonwände der Gesetze und Verbote durch transparente Glas- und Spiegelkonstruktionen, die die räumliche Bestimmung des Unsichtbaren ermöglichen.

### Spiegelbilder

Die Sichtbarkeit ist eine Falle. Der Blick, der ganz Sprache geworden ist und aus der Distanz heraus eine entsubjektivierte Nähe zum Kind herstellt, erfaßt dessen Wahrheit. Doch diese Wahrheit ist immer bestimmt als Mangel. Der Blick, der auf das Kind fällt, mißt den Abstand zum Ideal, zum Modellmenschen in Form von Defiziten. Die Beziehung hat sich umgekehrt: statt daß die Theorien und Vorstellungen von der Kindheit diese abbilden, repräsentiert das je individuelle Kind die Vorstellung in mehr oder weniger großen Abweichungen. Das Ideal als Modell und das System der Kindheit sind die Spiegel, in denen das pädagogische Wissen das Kind betrachtet. Dieser Mangel, auf den der Blick verweist, ist jedoch nicht nur das Unvollendete, sondern der Bezug des Blicks zum Mangel ist gleichzeitig davon bestimmt, wovon der Erwachsene sich trennen mußte, um ein solcher zu werden: das Kind als Repräsentant des Opfers der Leidenschaften und des sinnlichen Verlangens, »Symbol der sozial akzeptierten Kastration.«<sup>42</sup> Davon ist jedoch im Diskurs nicht die Rede. Das beobachtende

Auge erkennt diese Abhängigkeit unter dem Mantel des perzeptiven Bewußtseins, das scheinbar von jedem sinnlichen Verlangen gereinigt ist. Und indem es das Thema des Begehrens fast vollständig umgeht, erfaßt es nur ein Bild vom Kind, das die Funktion hat, das Opfer des eigenen sinnlichen Verlangens weiterhin zu verdrängen, worauf ja letztlich seine Macht als Erwachsener basiert.

Die durch das Sehen hergestellte Wahrheit der Kindheit läßt ein Bild des Kindes entstehen, das als Spiegelbild die imaginäre Funktion hat, die Einheit des Erzieher-Subjektes, die in der Trennung von seinem Kindsein verloren wurde, wiederherzustellen. Mit Bewußtsein sieht der Pädagoge das Kind als Oberfläche, die ein Bild bei ihm produziert. Dieses Bild, so imaginär wie illusorisch, fungiert als Phantasma, doch ganz und gar nicht bloß subjektiv, sondern objektiv, objektivierbar. Es hat die Funktion, den Blick des Kindes zu bannen, der den Erzieher überraschen könnte, indem er unter den Mantel taucht, der über das Begehren gedeckt ist. Das Kind wird als Spion empfunden, vor dessen widerständiger Realität man sich schützen muß, und der beste Schutz ist das Bild. Nur wenn das Kind sich mit ihm identifiziert, wird es anerkannt. Indem das Kind das Bild reproduziert und es den Erwartungen – auch den negativen – entspricht, rückt es sich in die Funktion des Phantasmas ein, bei deren Erfüllung es selbst von ihm erfaßt wird.

Das bewußte wahrnehmende Sehen, dem sich die wissenschaftliche Wahrheitsproduktion verdankt, umgeht die Problematik des Blicks und verkennt so die Funktion des sinnlichen Verlangens in der Beziehung Erzieher-Zögling. Das Auge will über den Blick herrschen, doch es wird getäuscht. »Generell ist das Verhältnis des Blicks zu dem, was man sehen will, ein Verhältnis des Trugs. Das Subjekt stellt sich als etwas anderes dar, als es ist, und was man ihm zu sehen gibt, ist nicht, was es zu sehen wünscht.«<sup>43</sup> Das Kind entzieht sich und das Begehren, die Körperlichkeit und die Leidenschaftlichkeit verlagern sich an für das theoretische Auge unzugängliche Orte, wo sie ihre Wirkungen entfalten. Das Sehen hat das Berühren und Tasten, von dem es ontogenetisch in seiner Entwicklung abgängig ist, abgedrängt, tabuiert und es ersetzt. Der Blick berührt. »Nirgends ist daher die Schaulust größer als in Hinblick auf das, was sich voll Intensität berühren läßt und was von sich aus berührt zu werden begehrt.«<sup>44</sup> Doch obwohl der Pädagoge eher »etwas im Auge als in der Hand« hat<sup>45</sup>, ist das sinnliche Verlangen gleich doppelt anwesend: Einerseits reichen alle Anstrengungen des neutralen und neutralisierenden Auges nicht aus, das im Blick tätige Begehren nach dem Kind als Verlorenem zum Verschwinden zu bringen. Das pädagogische Auge frißt gleichsam auf, was ihm zu sehen gegeben wird: Das Kind als Wunschbild, dem es angepaßt werden soll, »um dem, der es betrachtet, ein Bild seiner selbst vorzuspiegeln, das stark genug ist, ihm den Gedanken an seine eigene Sterblichkeit und an seinen Tod zu entreißen.«<sup>46</sup> Andererseits kommt es zu tatsächlichen Berührungen und einem Austausch auf einem Schwarzmarkt.<sup>47</sup>

Deren Bedeutung, direkte Antwort auf das Begehren zu sein, wird jedoch ebenfalls verkannt, denn der pädagogische Blick ist blind für das wirkliche Kind.

So umfaßt der pädagogische Blick mehr, als das Wort vermuten läßt. Er vereinigt die verschiedenen Sinnesfelder zu einer Struktur, in dem der Blick horcht, berührt und auch, aber nicht zwangsläufig, sieht. Dieser Erfahrungs- und Diskurstypus, der dem Begehren nicht mehr so antwortet, daß er seine eigenen Wirkungen noch erfassen könnte, zehrt parasitär von dem, was die Kinder an Leidenschaftlichkeit in die Beziehung einbringen, ohne daß dieses als ihre eigene Bedingung, ihr konkretes Apriori erkannt wird. Hat Erziehung Erfolg, so vermutlich deshalb, weil ihre Bemühungen, die Identität des Kindes mit dem Bild herzustellen, heimlich scheitert. Die Kinder unterlaufen die Bilder und das Begehren kann sich noch einen unterirdischen Weg bahnen, beim Erzieher wie beim Kind. Da, wo die Programmatik Realität wird, kommt es zum unheimlichen Scheitern, sei es dadurch, daß ein Mensch zum Schweigen gebracht wurde, sei es, daß sich das Objekt entzieht und mit der Maske spielt.

#### *Kein Ort zum Leben*

Das Kind ist personalisiert worden und gerade weil die Abhängigkeitsbeziehung durch eine affektive Beziehung verdeckt wird, ist es nötig, die kindlichen Affekte zu neutralisieren. Die zwanghafte Beherrschung der Leidenschaften, Kennzeichen der Zivilisation, wird zu einer psychologischen Konstante. Doch »es gibt keine Psychologie des Kindes, es gibt nur Felder, familiäre, pädagogische oder andere, in deren Rahmen sich gewisse Fragestellungen und Antworten entwickeln. Bei der Entstehung dieser Felder, bei dem Herausbilden dieser Netze, die darauf abzielen, das Kind aus dem öffentlichen Leben fernzuhalten, wo es sich allzu leicht verlieren könnte, ist als erstes die Fessel der »Beobachtung« zu nennen.«<sup>48</sup> Die Personalisierung und Psychologisierung reduziert das Kind auf eine Zeichenfunktion. Das durch den pädagogischen Blick geformte Bild des Kindes, das Modell der Kindheit wird von seiner realen Existenz getrennt und in dem Maße, wie die Sprache, das Wissen, kurz: das Symbolische sich verselbständigt, wird das Bild real und die Realität fiktiv. Das Kind wird Ausgangspunkt eines Phantasmas, das es durch seine Identifikation mit dem Bild verifizieren muß. Sein Fehlen, die Lücke, die es in seiner körperlichen Materialität im pädagogischen Diskurs hinterläßt, ermöglicht eine fortwährende Produktion seiner Wahrheit und immer neue Bilder, Modelle und Mythen. Als imaginäres, d. h. letztlich gewünschtes Objekt, verweist es darauf, daß der pädagogische Diskurs selbst ständig nur eine Lücke zu schließen versucht, die in ihm selbst liegt und die seine Struktur, sein Gleiten und seine Wucherung bewirkt. Für die Pädagogik ist das reale, d. h. das leidenschaftliche und mit einem Wunschkörper ausgestattete Kind das Unmögliche. Mit den Worten René Schérrers: »das Kind ist außerhalb des Spiels der Imagination nicht zu lokalisieren«

und »das Kind greift nur in das Wirkliche ein, insofern dieses das Imaginäre erweckt.«<sup>49</sup>

#### *Ent-Führungen*

Doch nicht das Bild der Person, sondern nur der Körper des Kindes ermöglicht einen Zugang zu ihm. Der Weg des Begehrens, der nichts mit der Wechselseitigkeit einer Dialog-Liebe oder Partnerschaftlichkeit gemein hat – denen gerade die Illusion einer unüberbrückbaren körperlichen Entfernung zwischen identischen Erwachsenen und unberührbaren Kindern zugrundeliegt – , der aber auch nichts mit narzißtischen Selbstprojektionen zu tun hat, sondern mit einem Austausch zwischen Kind und Erwachsenen, auf diesem Weg des Begehrens liegen die Spuren, an die sich Kinder heften, um den Erwachsenen zu finden. Der Wunschkörper, das Spiel der Verführung und Entführung entziehen sich dabei einer objektiven Beobachtung genauso, wie einer subjektiven Pädagogik, die es sich verfügbar machen möchte. »Was auch immer sei: bei den Anstrengungen, die der Erwachsene macht, um das Kind zu umfassen, wird das Kind immer zurechtgestutzt sein. Der repressiven Zurechtstutzerei, die den Mythos konstituiert, unter dem das Kind erstickt, muß man die befreiende Kraft einer Konstruktion entgegensetzen, die das Kind verstehen kann und die es selbst bis zu einem Perfektionsanspruch tragen kann, daß es sich über seine eigenen Produktionen entzückt.«<sup>50</sup> Dabei kann es sich nicht um den Mythos der Befreiung handeln, der, um das reale Kind wieder zum Vorschein zu bringen, nur eine neue Variante vom Bild der natürlichen Kindheit hinzugefügt hat. Die Macht des Symbolische selbst muß aufs Spiel gesetzt werden, nicht dadurch, daß es sich endlich doch in den vollen Besitz des wirklichen Kindes bringt, oder daß man – ebenso illusorisch – ganz auf die Seite der Kinder übergeht und die Differenzen einfach leugnet, sondern im Auffinden von Lücken in seinem Netz, durch die ein Zugang zum Außen möglich wird und ein Blick hinter den Spiegel. Es kommt darauf an, eine a-signifikante<sup>51</sup> Anschauung vom Kind zurückzugewinnen, die die bekannten Codierungen der Bilder und die Hoffnung auf immer schon erwartete Antworten ent-täuscht. Im Rahmen einer programmatischen Pädagogik wird das allerdings kaum möglich sein, da jeder Erzieher nur das Beste von seinen Zöglingen will, sei es auch, daß er sie zu ihre Glück zwingen muß.<sup>52</sup> Doch das Beste geben ihnen die Kinder so nicht, höchstens das, was von ihnen erwartet wird. »Das Kind ist geschaffen, um entführt zu werden, kein Zweifel. Sein kleiner Wuchs, seine Schwäche, seine Anmut laden dazu ein. Kein Zweifel, damit müssen wir anfangen.«<sup>53</sup>

## Anmerkungen

- 1 Lacan, J.: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Olten 1980, S. 302
- 2 Foucault, M.: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt-Berlin-Wien 1977
- 3 Vgl. auch Ders.: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969
- 4 Foucault: Die Ordnung des Diskurses, S. 14/15
- 5 Bahr, H.-D.: In Teufels Küche, in: Konkursbuch 5, Tübingen, S. 39
- 6 ebenda, S. 40
- 7 ebenda, S. 42
- 8 Siehe Schärer, R.: Das dressierte Kind, Berlin 1975, S. 84
- 9 ebenda, S. 94
- 10 ebenda, S. 96
- 11 Vgl. Ariès, Ph.: Geschichte der Kindheit, München 1975
- 12 Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., Frankfurt/M. 1978
- 13 ebenda, Bd. II, S. 390
- 14 Vgl. Hirschmann, A.O.: Leidenschaften und Interessen, Frankfurt/M. 1980, S. 22ff
- 15 Foucault, M.: Überwachen und Strafen, Frankfurt/M. 1977, S. 173ff
- 16 ebenda, S. 220
- 17 Elschenbroich, D.: Kinder werden nicht geboren, Bensheim 1980, S. 106. Siehe auch Rutschky, K.: Einleitung zu: Dies.(Hg.): Schwarze Pädagogik, Frankfurt-Berlin-Wien 1977, S. LII f.
- 18 Z.B. Blasche, B.: Der Erzieher ist ein Organ der Gottheit (1828), Gräfe, H./Schumann, J.: Der Erzieher in der Nachfolge Jesu (1878), Campe, J.H.: Notwendige Willkür des irdischen Vaters als Vertreter des himmlischen (1779), in: Rutschky, a.a.O., S. 65f, S. 73f, 83f.
- 19 Elschenbroich, a.a.O., S. 165
- 20 Russ, W.: Geschichte der Pädagogik, Bad Heibrunn 1973<sup>9</sup>, S. 56
- 21 Selbstverleugnung, die Tugend des Erziehers, in: Rutschky, a.a.O., S. 83
- 22 Vgl. Basedow, J.B./Campe, J.H.: Von der eigentlichen Absicht eines Philanthropins (1777), in: Rutschky, S. 61ff
- 23 Siehe dazu Rutschky, S. LVff
- 24 ebenda, S. 161
- 25 Z.B. Villaume, P.: Die physiologische Theorie der Selbstbefleckung (1778) und Niemeyer, A.H.: Die Indizien für onanistische Betätigung (1810), in: Rutschky, S. 300ff und S. 303ff
- 26 Salzmann: Über die heimlichen Synden der Jugend, Leipzig 1819, S. 155, zit. nach Elschenbroich, a.a.O., S. 141
- 27 Villaume, P.: In flagranti (1787), in: Rutschky, S. 316
- 28 Zur Problematik des Geständnisses vgl. Foucault, M.: Sexualität und Wahrheit, Frankfurt/M. 1977, und: Ders.: Macht-Wissen, in: Basaglia u.a., Befriedungsverbrechen, Frankfurt/M. 1980, S. 63ff
- 29 Villaume, P.: Wodurch man das Geständnis der Onanie erlangt (1787), in: Rutschky, S. 19
- 30 Vgl. Sulzer, J.: Der Nutzen einer genauen Ausforschung der Kinder (1748), in: Rutschky S. 188
- 31 Foucault, Überwachen und Strafen, S. 260
- 32 Ders.: Die Geburt der Klinik, München 1973, S. 68
- 33 ebenda, S. 128
- 34 ebenda, S. 130
- 35 Krovova, A./Negt, I. in Ästhetik und Kommunikation 22/23, S. 53
- 36 Offene Kinderschule, Bremen 1979, S. 6
- 37 Vgl. Foucault, Überwachen und Strafen, S. 216 und Hausmann, U.: Das Glück stellt seinem Volk nach, in: Konkursbuch 5
- 38 Gstettner, P.: Die Eroberung des Kindes durch die Wissenschaft, Reinbek 1981, S. 70

- 39 Nohl, H.: Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie, Frankfurt 1970<sup>7</sup>, S. 134
- 40 Plato, Sämtliche Werke, Hamburg 1957, Bd. II, zit. nach Schärer, a.a.O., S. 97
- 41 Kamper, D.: Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981, S. 10
- 42 Schärer, a.a.O., S. 24, vgl. dazu Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten 1978, S.89ff
- 43 Lacan, Die vier Grundbegriffe, S. 111
- 44 Schneider, G./Laermann, K.: Augen-Blicke. Über einige Vorurteile und Einschränkungen geschlechtsspezifischer Wahrnehmung, in: Kursbuch 49, S. 51
- 45 Karpenstein, Ch.: »Bald führt der Blick das Wort ein, bald leitet das Wort den Blick«. Sehen, Sprechen und sprachloser Körper, in: Kursbuch 49, S. 60
- 46 Schärer, A.a.O., S. 107
- 47 Vgl. dazu Wünsche, K.: Die Muskeln, die Sinne, die Reden. Medien im pädagogischen Bezug. in: WPB, Heft 6, Braunschweig 1981, S. 245
- 48 Schärer, R./Hocquenghem, G.: Co-ire. Kindheitsmythen. München 1977, S. 57f.
- 49 Schärer, Das dressierte Kind, S. 105ff
- 50 Schärer/Hocquenghem, a.a.O., S. 143
- 51 Vgl. Deleuze, G./Guattari, F.: Mille Plateaux, Paris 1980, S. 140-184.
- 52 In einer neueren Studie über Lehrerbewußtsein ist das die Ansicht von fast 75% aller befragten Lehrer. Repräsentative Antworten: »Nein, man muß manche zu ihrem Glück zwingen. Kann sich doch nicht freiwillig der Wohltat entziehen.« und: »Nein, man muß zu seinem Glück gezwungen werden, sonst tut keiner was. Ich selber wäre auch nicht zur Schule gegangen – manchmal.« Bauer, W.: Lehrarbeit und Lehrerbewußtsein, München 1980, S. 129
- 53 Schärer/Hocquenghem, S. 9

## DER PSYCHOANALYTISCHE UND DER ORGANLOSE KÖRPER

Bernhard Dieckmann

### I.

Lange war der Körper nur das Objekt einer Naturgeschichte der Kunst, war ein fabulöser Körper oder nur einer der Anatomie, nur umschließende Haut und Armatur aus Nerven und Muskeln. Er war irgendein, nie mein Fleisch und dieses elementische und heilige Fleisch war der Name für das doch Unbezeichnenbare dieses manifestierten Körpers, war der selbst unbezeichnenbare Ort seiner Sensationen, seiner sei es inneren sei es äußeren Impulse, seiner Fasern aller Art, seines Sterbens. Der Körper verblieb als Fleisch apriorisch unterstellt, sein Begriff jedem anatomischen Examen, der *scientia non humana sed divina* einfach evident, die nur die Adoption eines definitiven Klassifikationssystems und durch dieses die Erkenntnis seines Schöpfers anstrebte.

Die Anthropologie, wiewohl sie diesen Empirismus des Fleisches und den Apriorismus nicht tilgte, hat aus dem Körper als Fleisch den Leib gemacht, indem seine physiologischen, selbst biochemischen Variationen zur repräsentativen Wirkung sozialer Gründe, die Somatisierung zum Effekt der »Prosa des Lebens«<sup>1</sup> avancierten und evolutionstheoretisch jeden metaphysisch legitimierten Präformismus widerriefen. Damit war endlich die Kategorie des Anderen in den Begriff des Körpers selbst eingeschlossen, so daß jetzt in ihm »sinnlich, auf ein anschaulbares Faktum reduziert« erscheinen konnte, »inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist«<sup>2</sup>. Doch basierte dieser profanisierte Körperbegriff (immer noch<sup>3</sup>) entweder auf der Theorie zweier Welten, der des Körpers und der der Seele, ihrer Äußerlichkeit und ihrer Kosubstantialität, und mit dieser Theorie auf weiteren Dualismen: etwa der *qualitas*, die man den subjektiven Empfindungen und dem Bewußtsein zuschlug, und der *quantitas*, die man den meßbaren Bewegungen attribuierte. Bis das (naturalisierte) Seelische selbst dinglich und daher mit den der Dinglichkeit angemessenen Kategorien erfaßt wurde. Oder aber sie gründete auf der Annahme einer körperlich-seelischen, ungeschiedenen Ganzheit, etwa einem ausdruckspsychologischen Gestaltismus, der eine Identität der seelischen Tatsachen und der Physiologie des Körpers postulierte, deren Harmonie als prinzipiell garantiert wurde.

Die Psychoanalyse schließlich verwarf in ihrem Einwand, daß der menschliche schon daher den Körpern oder Seinsweisen des außermenschlichen Lebendigen oder des nur dinglich Vorhandenen unvergleichlich sei, da letztere zum Psychischen unfähig seien und die Physiologie der Wut etwa von der der Freude eben durch die Bewußtseinstatsache eines psychischen Ereignisses qualitativ unterschieden sei, jede empirische oder naturphilosophische Anthropologie, ver-



neinte den Körper als substantialisierten, auch wenn er als solcher gegen jeden Präformismus noch zu morphologischen Veränderungen fähig sein sollte, weil die Menschen ja aus der Metaphysik evakuiert, aus den an ihren Körpern erschienenen Plänen der Natur heraustreten, die natürlichen Attitüden zurücklassen und jener Erfahrung entkommen könnten, deren Fundament zuvor als körperliche Natur verkündet wurde. Die Psychoanalyse interessiert nicht das Vitale, sondern die Repräsentationen, mit denen dieses Vitale vorgestellt wird. Der repräsentierte Körper, der schon bald nur noch als Terrain den psychischen Synthesen eines Subjektes zugrundelag, geht dem ihn Repräsentierenden nicht mehr voraus, die Repräsentation erst bringt den ganzen Körper hervor. Die Vitalsphäre, das leibhaft-triebhaft Moment werden zum Zeichen, das auf eine reine Transzendenz verweist, zum psychogenetischen Effekt einer symbolischen Repräsentation eines konstitutionellen Bewußtseins wie seiner schöpferischen Transzendenz. Am Ende interessiert die Psychoanalyse nicht mehr das Reale, dessen Imitation jede Repräsentation bis dahin legitimierte, sondern nurmehr die Majestät des Symbolischen; und selbst die Wirkung des Symbolischen als einer verdrängenden Repräsentation wird nicht mehr sein, was einstmals Fleisch oder naturalisierter Leib war, sondern als etwas Neues, als verschobenes Repräsentiertes induziert, das gar nicht mehr mit der rationalen Gesetzen unterliegenden unberührten Natur (des Leibes) identisch ist.

Darin nun finden alle Figurationen des menschlichen Körpers ans Ende, die ihn als inertes oder reales Objekt unterstellten, das einem Subjekt gegenüber sich direkt objektiviere; denn allein schon durch die Idee oder die reflexive Vorstellung des Körpers, durch die Tatsache des inneren Sinns ist jeder, der einen Körper anschaut, als handle es sich um ein Ding, selbst in seinem Körper betroffen. Umgekehrt eignet der Erkenntnis der Körper ein leibhaftes Moment. Der Körper, der den Psychismus passiert hat, ist nicht mehr das Fleisch der Anatomen, sondern beleuchtet in seiner Organisation die Ordnung seiner Genese. Spätestens mit der Psychoanalyse ist der Körper in sein genealogisches Schicksal eingetreten. Er ist nicht mehr nur gewordener und so erfahrbarer Körper, wenn zu ihm wesentlich nun sein Werden gehört; die Organisation der Körper wird in den Repräsentationen generativer Prozesse und damit von Erwartbarkeit verankert (seither gibt es sogar Entwicklungsstörungen und sogar Regressionen).

Doch auch der psychoanalytische Körperbegriff, ausgezeichnet durch ein stetes Schwanken zwischen dem Triebhaften und dem Seelischen, zwischen der Erregung und der sprachlichen Repräsentation, ist seit längerem Revisionen ausgesetzt; ideengeschichtlich hat das »Auftauchen der enigmatischen Figur des postmodernen Körpers« die Sequenzen der anatomischen, soziogenetischen und psychogenetischen Determinismusvarianten – das Fleisch, den Leib, den sprechenden Körper – aufgelöst und neue Zweifel an unseren Vorstellungen vom Körper bewirkt. Der ganzheitliche Körper, jetzt als illusorisch projektierte Einheit seiner polymorphen und prinzipiellen Offenheit erkannt, sei nur ein uns

gegebenes Heilsversprechen, verheißenes und doch vorenthaltenes Glück als Analogon unserer, der industriellen Zweckmäßigkeit und der technischen Automatisierung (die aber doch nur das Detailgeschick treibhausmäßig förderten) dargebrachten Opfer gewesen.

Die heute vorfindliche Polysemie des Körperbegriffs ist Folge aller Versuche, den Körper zum Schauplatz zugleich natürlicher Biologien, psychologischen Ausdrucks, organologischer Versuche, kultureller Phantasmen zu machen. Besondere epistemologische Konsequenzen erwachsen dabei aus einer Logik und Dynamik des Zeichens und der Spur, deren Untersuchung hinsichtlich des Körperbegriffs die Humanwissenschaften in ihrer Erkenntnis sich zuwandten, daß der Körper wie ein Zeichen funktioniere und das Zeichen selbst eines der wesentlichen Strukturen des Leibes sei<sup>5</sup>. Zwischen dem organischen Körper und dem phantasmatischen verfällt sein Schauplatz als vereinheitlichter, homogener. Den physischen Körper trennt von den Artikulationen der Sprache fortan etwas selbst Unkörperliches. Dieses Unkörperliche ist suppositiv, da es das Zeichen an den Ort der Sache selbst setzt; so daß der Körper nicht als bedeutsam erscheint, wo ihm die Sprache begegnet, sondern die Bedeutung des Körpers in den Spuren der Zeichen, zwischen den Grenzen der Sprache erscheint, die erst die Verstehbarkeit der Bedeutung aufdrängen. Was immer die Repräsentation durch Zeichen an konnatural Seiendem gegenwärtigt, bedeutet solche Gegenwartigung stets auch eine Abwesenheit.

Zuletzt mit der Psychoanalyse wurde, nachdem schon die Welt als Gesamt signifikanter Tatsachen und als Inbegriff von Zeichenbeziehungen, als Text durchschaut war, der Körperbegriff mit der Prämisse des Zeichens und der psychischen Realität konfrontiert, die ihn seiner Aussagbarkeit, der Logik des Ausdrucks und dem Triumph der Bedeutung unterwarf. Für Freud sind körperliche Energien keine biologischen Instanzen mehr, wenn für das Bezeichnete das Zeichen konstitutiv wird. Das Schicksal des Körpers erscheint fortan als symptomatologisches, da der Ausdruck auf der logischen Struktur einer Verschiebung zwischen dem Körperlichen und dem Psychischen aufruht. Die Wahrheit des Körpers wird man im Sinn des Lapsus, im Fiktiven finden. Sich auszudrücken heißt jetzt, das eine in etwas anderem zu lesen geben, mittels der Expressivität von Zeichen unterstelltes Reales in Erscheinendes zu übertragen, doch auch, alte Kausalvorstellungen zwischen Ausdruck und Bedeutung zurückzuweisen. Denn der menschliche Körper erscheint nur noch im »wechselseitigen Ausdruck zwischen dem leiblichen-fleischlichen Dasein und dem Psychismus«.

Bis in seine letzte Faser hinein wird der Körper zum Effekt eines Sinns, der zugleich als artikulierter das psychologische Symptom und die organische Pathologie differenziert (so daß Geistes- keine Gehirnkrankheiten mehr sind) wie auch beide parallelisiert; zum vielgestaltigen Körper, zur heterogenen Realität. Zusehends wird er innerhalb der Wissenschaften des Symptomatischen außerhalb jener Kategorien gedacht, durch die er strictu sensu erscheint; er unterliegt

keinem ästhetisch-metaphysischen Providentialismus mehr, sondern der Entwicklung.

Konsequent hält heute niemand mehr eine Organisation (als Assoziation von Organen als Körperteile) oder einen Organismus (als Gesamtheit der durch Organe ausgeübten Funktionen) schon für einen Körper, gewährt niemand mehr dem holistischen Begriff eines Totums oder eines Ensembles unserer Sensationen Asyl.

Wir wollen hier daher zunächst die Regeln nachzeichnen, denen gemäß die Psychoanalyse, namentlich die sprach- oder sprechtheoretischer Provenienz ihren Begriff des Körpers organisiert hat, da sie – wie zu zeigen sein wird – einerseits die klassische Theorienbildung abschließt, alle bisherigen Körperbilder im Licht ihrer eigenen Theorie und Texte »reinterpretiert«, also den Begriff des Leibes aufnimmt, zum anderen aber, insofern sie ja den Körper als Leib zum Sprechen zu bringen vermocht hat (man bekennt nicht mehr, man gesteht den Körper), bereits selbst als bedeutend enthält, was ihre Kritik als interpretative Disziplin (Interpretation dessen, was als solches nicht vor seiner Interpretation existiert<sup>7</sup>) ermöglichen wird. Diese Kritik hat sich als Theorie des organlosen Körpers vorgestellt, von der wir dann zeigen wollen, inwiefern sie sich aus der Bedeutung der Psychoanalyse für den Begriff des Körpers, also ausgehend von den durch sie allein entworfenen Begriffen notwendig ergibt.

## II.

Die durch Lacan inspirierten Fassungen der Psychoanalyse bringen den Begriff des Körpers in Abhängigkeit von linguistischen Zeichentheorien sowie den Theorien des Sprechens und der Sprache. Als wesentlich wird demnach die Existenz einer fundamentalen Beziehung zwischen einem Signifikanten und dem Körper und seinen Bewegungen unterstellt, wobei diese Beziehung nicht als die Bedeutsamkeit gegebener körperlicher Gesten, Haltungen, als bloßes Ausdrucksverhalten des Körpers gefaßt wird, das nur durch eine Zeichentheorie, also unter pragmatischer Perspektive zu interpretieren sei, sondern gerade in ihr der für Freud unverzichtbare Naturalismus situiert wird als »Versuch, der psychischen Realität einen Körper zu geben, ohne ihn zu substantifizieren«<sup>8</sup>. Umgekehrt kann dann der Körper auch in der Vielzahl seiner organischen Funktionen, etwa als Fortpflanzung und als Sexualstrebung nicht länger unvermittelt als Körper aufgenommen werden, da Geschlechtlichkeit wie Lust nun unwiderruflich im Psychismus durch etwas anderes als sie selbst repräsentiert werden, nämlich durch eine Subjektbeziehung.

Die Beziehung zwischen den Zeichen und ihren Regeln sowie dem physiologischen Körper, zwischen Repräsentation und organischer Dynamik haben wir uns in einer dreiphasigen Entwicklungsreihe vorzustellen: erstens in der Verbindung eines Phonems mit einer besonderen erogenen Zone des Körpers, wobei

letztere (im linguistischen Sinn) bezeichnet wird; zweitens in der Verbindung eines Morphems mit einer körperlichen Zone, wobei die Morpheme (im linguistischen Sinn) manifestieren; drittens in der Verbindung zwischen einem Semantem und dem Kastrationskomplex, wobei erstere signifizieren. In ihrem Verhältnis zum Körper haben diese Zeichen, die hier noch kein volles Sprechen sind und als körperliche trotz ihrer Assoziation noch nicht an der syntagmatischen Kette eines entwickelten Sprachsystems, eines entwickelten und artikulierten Diskurses teilhaben, sondern wesentlich eine sexuelle Referenz aufweisen, zu denotieren oder zu markieren, dann zu repräsentieren, dann zu bedeuten. Sie haben also zunächst die Beziehung zwischen dem Realen des Körpers, seinen Organen und den Zeichen, zum Schluß eine Beziehung zwischen den Signifikanten als Bedeutung herzustellen.

In einer ersten Entwicklungsphase konfrontiert die Psychoanalyse das Zeichen mit einer erogenen Zone und der mit ihr verbundenen Körperbewegung. Der Aufschlag eines Auges oder das Schließen eines Mundes vereinigen sich mit einem Zeichen, einem Buchstaben, der als solcher die jeweilige Körperzone markiert und die mit der Körperlichkeit der jetzt spezifizierten erogenen Zone gegebene Intensitätsdifferenz zwischen dem Öffnen und dem Schließen des Auges, des Mundes, dieses sinnliche Intervall mit einer mit ihm jeweils verbundenen phonematischen Differenz zusammenbringt. Jede einzelne Körperzone ist so stets mit einem markierten Schnitt verbunden. Diese Verbindung läßt an der erogenen Körperstelle, am Ort dieser Intensitätsdifferenz eine andere Differenzierung zurück: ein Zeichen, eine (Erinnerungs-) Spur. Dieses Zeichen erfüllt die Funktion eines Hinweisens auf eine Binarität der Körperzone: die Markierung einer Zone als X verweist zugleich immer auf ein Nicht-X, also auf ein Fehlen oder eine Abwesenheit. Eine andere Funktion kommt hier dem selbst noch schwankenden, jedem möglichen Sinn noch offenstehenden Zeichen nicht zu.

In einer zweiten Entwicklungsphase entwickelt sich das Zeichen, indem es mit einer Referenz auf eine libidinale Körperbewegung beladen wird und so von der Binarität der die Bewegung tragenden, nur durch eine Differenz gezeichneten, noch unverbundenen Körperzonen zu ihrer globalen Integration und zu ihrem wechselseitigen Anschluß hinführt. Verwies mittels des Zeichens zunächst jede erogene Zone auf alle anderen und war ihr Verhältnis daher noch schwankend, eines der globalen Referenz, so verweist nun in einer partikularen Referenz jede Körperzone auf eine besondere Zone eines anderen Körpers. Eine zweite Bewegung wiederholt die erste, in der die Zeichen denotierten. Jetzt organisiert sich das Verhältnis der Zonen bipolar, indem die erogene Zone X auf eine andere Zone Y und damit auf einen anderen Schnitt und eine andere markierte Spur verweist. Das Zeichen konnotiert eine libidinale Bewegung, während es zunächst doch nur auf die Pluralität möglichen Sinns verwies. In dieser zweiten Bewegung werden die Zeichen nicht addiert, nicht zusammengetragen, um so ihren

gegenseitigen Anschluß zu garantieren, sondern versichern die Kontinuität und die Konvergenz aller heterogenen Zonen.

In der dritten Entwicklungsphase wird das jeweils mit den Zonen verbundene Zeichen zum Signifikanten, der die Binarität (Verbindung zweier Körperzonen) sowie ihre Bipolarität (ihre Konjunktion) in sich wieder aufnimmt und durch seine Wirkung in allen körperlichen Bewegungen konditioniert.

Die Darstellung dieser drei Phasen – der Konstitution des Partikularen, der Verbindung und dann der Unterordnung des Partikularen und seiner Verbindungen unter das Allgemeine – soll zeigen, daß mittels des Zeichens und seiner unterschiedlichen Funktionen – eine Körperzone zu markieren, eine andere zu repräsentieren und ohne Referenz auf sein Signifikat eben dieses einem anderen Zeichen als Signifikanten zu repräsentieren, also die Zeichen zu verketteten (Verbindung, Vereinheitlichung, Totalisierung) – jede erogene Zone auf einen grundlegenden Mangel hinweist, auf die Abwesenheit der erogenen Zone des anderen Körpers zunächst, sodann auf die erogenen Zonen desselben Körpers sowie auf alle nicht-erogenen Körperzonen. In dieser Konjunktion eines Zeichens und einer Körperbewegung, durch die erst die Unterscheidung spezifischer Lusterlebnisse möglich und von dort aus dieser Unterschied und seine Bedeutung, das Reale des Körpers als zum Bedeuteten gewordene körperliche Erfahrung erfaßt werden, hat die Psychoanalyse den Körper der Sprache und ihrer Zeichenhaftigkeit ausgeliefert, so daß es nunmehr möglich wird, von einer Homologie der Struktur der Signifikanz und der Struktur des Körpers als Gesamtheit erogener Zonen, vom menschlichen Körper als einem hervorragenden Modell der Signifikanz zu sprechen. Man muß deutlich sehen, worin hinsichtlich dieses Beziehungstypus das Neue des psychoanalytischen Gedankens besteht: die Repräsentationen des Körpers unterwerfen sich denen des Wortes und am Ende wird jede Körperbewegung, alles Sexuelle dem sprachlichen Sinn, der gesprochenen Bedeutung kopräsent sein; wird jeder sprachliche Sinn zugleich stets auch sexueller Sinn sein und gerade ob solcher Bindung an den Körper der reinen Logifizierung entgehen.

Für die Psychoanalyse ist folgerichtig der Körper der »Ort eines Doppelgängers«<sup>9</sup>: einerseits ist er unleugbar der anatomisch - physiologische Körper, zum anderen ein Körper der Lust, wobei diese Lust auf einem Bruch, einem sensiblen Intervall als Spannung und Spannungsausgleich aufruht. Insofern der organische den erotischen Körper als dessen Bedingung trägt, sind beide solidarisch und entsprechen sich Punkt für Punkt, so daß zu Beginn der Entwicklung die erogene Körperzone sich kaum vom organischen Bedürfnis unterscheidet. Doch spätestens die Devianzen lehrten die Psychoanalyse, daß der Lustkörper auch dem organischen widerstreitet, wenn etwa ein Masochist die Vergrößerung der Erregungsspannung in Form des Schmerzes sucht, anstatt wie ein organischer Körper im Sinne eines thermodynamischen Modells in der Befriedigung bloß physiologischer Bedürfnisse die Spannungsminderung anzustreben. Die

Lust wird durchaus fähig, die physiologische Organisation des Körpers aufzulösen. Was der Physis des Körpers schaden kann, dient kontrapunktisch dem Lustkörper zum Erwerb der Lust, bis daß diese »als Brucheffekt () überhaupt keinen Platz in der auf Kohärenz ausgerichteten organischen Ordnung«<sup>10</sup> mehr findet und der Körper als Gesamtheit konfliktueller Orte begriffen werden muß. Der physiologische Körper strebt seinem Zusammenhang zu, während die Lust den Abstand zwischen seinen Teilen, die Intervalle des Ganzen und damit die Subversion des Körpers betont. Die Lusterfahrung bewirkt einen Bruch mit dem organischen Zusammenhang und entwirft gegensätzlich (durch die drei Synthesen, in deren Verlauf die erogenen Zonen und die ihnen eigenen Repräsentationen sich differenzieren) den Körper der Lust. Der physische, der reale Körper wird auf die Funktion einer materiellen Oberfläche, zum Träger erogener Einschreibungen reduziert. Darin wird die Referenz einer Theorie des Körpers als physio - semantische verschoben: diese ist nicht mehr die Biologie, sondern am Ende die symbolische Mentalisierung; so daß noch vor der physiologischen Reife, in deren Zustand das Subjekt endlich die Motrizität des Körpers zu integrieren erlernt hat und beherrscht, sich »das Subjekt seines Körpers als einer Totalität bewußt«<sup>11</sup> und die somatische von der psychischen Aktivität zu diskriminieren fähig wird.

Während des Spiegelstadiums findet dieser Lustkörper als »der zerstückelte Körper () seine Einheit im Bild des anderen, das sein eigenes antizipiertes Bild ist«<sup>12</sup>. Das Kind erlebt im vorgehaltenen Spiegel sein idealisiertes Bild als Imago des eigenen, vordem zerstückelt geahnten Körpers als ganzheitliche Gestalt, die auch von anderen als solche wahrnehmbar ist, als imaginierte Totalität des Körpers, und identifiziert sich mit dieser Gestalt des eigenen, von der des anderen unterschiedenen Körpers. Das Spiegelbild des Körpers wird wahrgenommen und ineins erkannt, daß hier der eigene, mindestens ein ähnlicher Körper dargestellt wird. Zugleich identifiziert sich das Kind projektiv mit diesem fremden, geschauten Körper als anderen und verwirklicht den erlebten Mangel an motorischer Identität antizipierend im anderen. Die Wahrnehmung des eigenen beruht auf der Negation des zerstückelten Körpers als Funktion dieses Imaginären, die jede aus ihr folgende Identität, jede imaginäre Synthetisierung des in Partialobjekte aufgelösten Körpers zur ambivalenten, zur trügerischen macht. Denn ausgehend vom Bild des anderen begreift sich der Mensch als etwas anderes. Vor dieser ersten spiegelbildlichen Situierung dessen, was das Ich sein wird, findet sich »schlicht und einfach die Realität, die sich in nichts begrenzt, die das Objekt irgendeiner Definition noch nicht werden kann, die weder gut ist, noch böse, aber zugleich chaotisch und absolut, ursprünglich«<sup>13</sup>, die aber durch den Anblick der integrierten Form des Körpers, durch das Imaginäre eingeschlossen und als anders geformt wird, als sie ist. Das Bild, die imaginären Repräsentationen geben den realen, den Partial-Objekten eine imaginäre Anordnung und trennen unwiderruflich das Bewußtsein vom Körper, ohne beide voneinander

abzulösen. Das Bewußtsein läßt den Menschen seinen Körper nur als diesen anderen erkennen, ist nur noch als Bewußtsein vom Körper möglich, insofern auch die anderen einen Körper haben »oder genauer, daß wir ihn wie sie haben«<sup>14</sup>. Ist der Körper zunächst realer, zerstückelter, eigentlich nicht Körper, doch partiales, leibgebundenes Begehren, wird er im Bild idealisiert, zugleich auf der Seite des Subjekts als zerstückelter erst reprojiziert und als anderer oder vollständiger Körper des anderen angeschaut; so daß selbst der ursprünglich zerstückelte Körper erst durch solche Reprojektion zergliederbares Bild eines Körpers ist und zugleich die Form des anderen Körpers nur als Bild gegeben wird. Wiewohl er doch schon Körper ist, d. h. »darin steckt«<sup>15</sup>, lernt der Mensch durch die Imago, Repräsentation und erogene Zone zu unterscheiden, lernt er sich als leere Form des Körpers kennen, weiß er sich als Körper.

Was gestattet, dieses nur imaginäre Bewußtsein vom Körper zu übersteigen, das von sich aus schon zur Auflösung der Spannung zwischen dem Realen und dem Vorgestellten hintreibt? Was ermöglicht den Repräsentationen, sich gegenüber den erogenen Zonen sowie ihrer Gesamtheit zu autonomisieren?

Dazu liefert uns die Natur »Signifikanten, und diese Signifikanten organisieren auf inaugurierende Weise die menschlichen Verhältnisse, geben ihnen Struktur, modellieren sie«<sup>16</sup>. Mit der Theorie des Signifikanten und seiner symbolischen Funktion ist jener Begriff erreicht, in dem Bewußtsein und Körper, physische Repräsentation und somatische Dynamik getrennt und in dieser Trennung vereint werden, denn das menschliche Subjekt gewinnt seine körperliche Identität vollkommen unabhängig von anatomischen, anschaulichen Unterschieden der Personen nur durch seine relative Stellung zum Signifikanten, wobei dieser seine aktive Funktion ausübt in der Bestimmung jener Wirkungen, über die das Bedeutbare, das ja als solches auf seine eigene Latenzexistenz verweist, seine Prägung erleidet und durch dieses Erleiden zum Signifikat wird. Der Körper wird zum Organismus, wo Formen seine Materie organisieren. Der Signifikant reorganisiert das Reale des Körpers aus Abstraktem, sein Werden aus seinem Wesen und hat daher nicht nur eine projektiv-darstellende, sondern ebenso eine produzierend-formative Funktion, wenn es ihn auszeichnet, die Latenz, »eine solche »case vide« verleblichen zu müssen«<sup>17</sup>.

Vor dem Spiegelstadium gab es den Körper nur als Partialobjekt, das selbst opak und unzerteilbar war, sowie als Trieb, dem seinerseits alles zum möglichen Objekt werden konnte. Objekt und Trieb waren rein funktionale Elemente, bildeten gleichsam corpora simplicissima, die nur der Dringlichkeit des Bedürfnisses, der Unbefriedigtheit des Organs unterlagen. Auch das Zusammentreffen mit dem Körper eines anderen machte diesen nur zum Objekt, so daß alles an ihm noch zum Gegenstand dringlichen Begehrens werden konnte. Das Spiegelstadium ließ dann in der induzierten Trennung zwischen dem Realen und dem Gesehenen, zwischen Ego und dem anderen den ganzen Körper als Objekt und dieses Objekt wie ein abgetrenntes, verlorenes also erfahren, das nunmehr als

ausgestoßen und fehlend zur Sprache gebracht wurde. Das Reale (Positivität) avancierte zur Ordnung des Verlorenen (Negativität) und jeder Kontakt mit einem realen Objekt war fortan nur die umgeleitete Rückkehr zu einem vergangenen. Auf paradoxe Weise war das Objekt gegenwärtig nur noch, wenn es sich sprachlich als ein Fehlen aufzeigen ließ, das, sich jeder Spiegelung entziehend, durch den Signifikanten nun bedeutet wird. Die Körperorgane oder ein anderer Körper als Objekt sind real, da abwesend und unmöglich, sind zwar greifbar, dann aber nur Repräsentanten einer sinnlichen Differenz, eines Mangels. »Das Objekt, das tatsächlich nicht mehr ist als das Dasein einer Höhle, einer Leere, die () mit jedem beliebigen Objekt besetzt werden kann«<sup>18</sup>, wird virtuelles Objekt, gehorcht der strukturierenden Funktion eines Fehlens, die die Signifikanten in ihren Artikulationen ausüben werden, bis jeder Zugang zum Realen des Körpers nur über eine Symbolisierung der Abwesenheit möglich wird. Seitdem ist der Mensch nicht mehr »so sehr auf der Suche nach einem Objekt als vielmehr auf der Suche nach einem Mangel, der der Garant seines Wunsches sein wird«<sup>19</sup>. Die Organe und Objekte sind wohl gegenwärtig, doch eben nicht dort, wo sie sind, existieren einerseits nur noch als immer wiedergefundene und sind andererseits nur als verlorene. Das Organ ist nur eine Hälfte seiner selbst, während seine andere Hälfte abwesende Differenz ist. Das Organ ist leere Form, pure Möglichkeit. So wird es zum »Objekt a«, zum stellvertretenden Darsteller aller möglichen und nicht-aktualisierten Objekte, situiert indes aber auch, soweit es ist, in der Ordnung des Realen und widersteht als solches jeder repräsentativen Symbolisierung. Als realer Rest ist es nicht repräsentiert. Die Beziehung der Signifikanten als Sprachstruktur spaltet das Organobjekt, indem sie es repräsentiert und darin zugleich als nicht metabolisierbaren Rest erschafft. Wenn es denn das Wesen jedes Signifikanten ist, etwas, dessen Ursache er ist, einem weiteren Signifikanten zu repräsentieren, darin also dieses Etwas zwar hervorzu bringen, doch als reales aus dieser Repräsentation auch auszuschließen, dann weist er in solcher Verkettung voraus (Potentialität), doch stets auch zurück auf einen notwendigen Grund, von dem er ausgeht (das Reale).

Dem Fehlen also überträgt die Psychoanalyse prinzipiell die Funktion des Strukturierens der Genese des Körpers wie seiner Natur, deren Totalität selbst nicht real, doch übersinnlich, nur eine Idee der Totalität sein wird, auf die nun jede sinnliche Erfahrung eines körperlichen Organs verwiesen bleibt, ohne daß daher schon eine solche körperliche Erfahrung eine inferiore oder sinnliche Referenz der Signifikanten darstellte. Der Lustkörper ist ihr ein Buch, lexikalisches Ensemble von tausend Buchstaben. Doch jede »Lektüre des Genießens« bleibt verwiesen auf die Kenntnis des Aufbaus dieses Lexikons, den Signifikanten, der nicht apriorisch angibt, wie die Organe beschaffen sein müssen noch wozu sie vorhanden sind, sondern als regulative Instanz die Formen ihrer Zusammensetzung als Wirkung seiner Kausalität anweist.

Die Psychoanalyse hat in ihrer Ausrichtung auf die Matrix sprachlicher Re-

präsentationen die Organe, die Zonen und ihre ideale Gesamtheit als Körper entsubstanzifiziert, insofern sie sie unter dem Zeichen des Fehlens entwirft, ihre Veränderungen, ihre Differenzierungen dem Signifikanten unterworfen und den Körper somit zum Patienten seiner metonymischen Bewegungen gemacht hat. Der Körper bleibt auf Bedeutungsverkettungen bezogen, die ihn animieren und artikulieren. Die Sprache präskribiert alle den Körpern möglichen Handlungen, obgleich diese insofern redundant bleiben, als sie die Befehle des Signifikanten übermitteln, in ihnen ja erst solche Verfügung zum Vorschein kommt, die vorschreibenden Artikulationen sinnfällig werden. Der Körper ist nur noch die Gelegenheit, dergemäß die Bedeutsamkeit sinnlich erfahrbar wird. Der Signifikant differenziert und organisiert, doch nur im Differenzierten und Organisierten kommt er zur Ausführung, zur Welt, nur in seinen Wirkungen wird er erschlossen, wenn die Signifikanz als gesetzmäßiger Zusammenhang nicht unmittelbar als Erlebnis offenbar werden kann. Dann aber ist er reine Insistenz und nicht mehr in Händen zu halten.

Um den so entwickelten Zusammenhang zwischen der Sprache und dem Körper zu garantieren, gibt die Psychoanalyse eine dreifache Order aus: sprich, damit Du kein Wüstling wirst (nimm also Deinen Organismus und Deinen Körper als Träger der Sinnzeichen, der natürlichen Bestimmungen und der territorialen Repräsentation an); sprich, damit Du kein Monstrum wirst (sei zugleich Dein eigener Interpret und interpretiert, versieh mit Bedeutungen und sei zugleich bedeutet, kompensiere jede Deiner Abweichungen); sprich, damit Du nicht heimatlos wirst (begreife Dich als Subjekt und bleib auch genau dies, indem Du das, was Du sagst, durch Dein Sagen selbst eingrenzt).

### III.

Hatte die sprachtheoretisch orientierte Analyse in ihrem Versuch einer Verbindung von Linguistik und Psychologie den Begriff des menschlichen Körpers an jenem Schnittpunkt ausgemacht, der Repräsentation, symbolische Redundanz der Körperteile in einem Ganzen heißt, und folglich den *corpus organicum* nur als *corpus organisatum* vorgestellt, so sammelt sich das Wesentliche einer Theorie des organlosen Körpers<sup>20</sup> unter dem Motto eines neuen »Funktionalismus«; nicht als Beantwortung der Frage, welche Funktionen der Körper habe oder welche Naturzwecke er mit Hilfe seiner Organe verfolge, sondern der, wie er eigentlich funktioniere. Wie bilden sich organlose Körper und was geschieht auf ihnen?

Der organlose Körper ist zunächst das Ende des ganzen; soweit überhaupt noch von seiner Vereinheitlichung, von seiner Totalität gesprochen werden kann<sup>21</sup>, ist er nur noch virtueller Körper, seine Vereinheitlichung seine reine Virtualität, seine reine, bloße Wirkfähigkeit. Der Körper als ganzer, wie die Psychoanalyse ihn noch unter den von ihr bevorzugten Formen der Repräsen-

tation entwarf und einem Individuum zuteilte, hat sicherlich Teile; doch bezeichnet jetzt seine Ganzheit nichts aktuell oder sinnlich wahrnehmbar Gegebenes mehr. Seine Ganzheit ist nicht die Einheit als Form des Zusammengesetzten. Das gegebene Partiale des Körpers, die Organe des zerstückelten Körpers lassen sich nicht mehr äußerlich, durch die Wirkung einer Idee, durch ein Prinzip apriori zusammenfügen. Es gibt den Körper als ganzen, dann ist er eine abstrakte Maschine, es gibt den zerstückelten Körper und den Wiederhall seiner Interaktionen, dann ist er eine konkrete Maschine. In beiden Fällen ist er wirklich. Dieser Begriff des Maschinellen deutet auf eine erste wesentliche Neuerung des Körperbegriffes hin: beruhte die alte Unterscheidung zwischen dem Ontischen und dem Pathischen, zwischen den Determinismen der physischen Welt und den Gesetzen der vitalen Welt auf der Überzeugung, die Welt des Physischen und des Vitalen seien sicherlich essentiell getrennt, da sie ja auch phänomenal unterscheidbar seien, so haben jetzt beide teil an einem einzigen und selben Phylum.

So liegt der organlose Körper, wenn er sowohl virtuell ganzer wie aktuell partialer ist, gleichsam zweimal vor und vermag einzig durch einen transzendentalen Empirismus begriffen zu werden: nicht weil etwa der Körper auf apriorische Formen, auf Ursachen reduzierbar wäre oder aber eine transzendente Abstraktion, eine strukturelle Unveränderlichkeit darstellte, sondern weil er einerseits reine Virtualität ist, die aber andererseits stets schon im Begriff steht, sich zu aktualisieren; er ist Totalität nur, sofern diese sich immer schon teilt; er ist einfacher statt zusammengesetzter Körper nur, wenn er zugleich schon dabei ist, sich unendlich zu differenzieren. In diesem Sinn drückt alles, was auf dem Körper sich ereignet, drückt jede einzelne passive körperliche Erfahrung das Gesamt aller virtuellen Erfahrungen oder körperlichen Ereignisse aus, das jedoch niemals unabhängig von seiner Aktualisierung gegeben sein kann. Der organlose Körper ist zugleich Modell der Erfahrung, in dem alle seine einzelnen virtuellen Erfahrungen, seien sie kontingente, lebensweltliche oder auch experimentelle, schon koexistieren (sie sind sowohl simultan), ist aber als Modell dieser Erfahrung von seiner Aktualisierung untrennbar (wie ebenso sukzessiv). Der organlose Körper als Erfahrung ist die Explikation des virtuell Implizierten; er ist die aktuelle Entwicklung der *natura naturans*. Er ist also doppelt charakterisiert: er ist reines Immanenzfeld all dessen, was sich möglicherweise auf diese oder jene Weise ereignen kann oder wird, ist also die Konsistenz des Möglichen auf dem abstraktesten Niveau (Aufzeichnungsfläche) und zugleich Konsistenz seiner Anordnungen als der konkreten und sinnlich wahrnehmbaren Manifestation und Interaktion partialer Bestandteile (Phylum konkreter Maschinen).

Wie etwa zwischen die Erregung des Körpers und seiner Reaktion, zwischen die sinnliche Wahrnehmung und die motorische Abfuhr ein zerebrales Intervall als dem Raum der Reaktionsselektion zwischengeschaltet ist, in dem unsere körperlichen Bewegungen ihren Ursprung finden, so nimmt doch die körper-

liche (Reaktions-)Bewegung trotz ihres zerebralen Ursprungs das Physische und seine Determinismen auf, benutzt diese gleichsam, entwickelt sie, so daß der ganze Determinismus unserer Natur (der reinen Virtualität all unserer Erfahrungen) nur durch die durch ihren zerebralen Ursprung bewirkte Freiheit unserer körperlichen Bewegungen oder Erfahrungen entfaltet wird. Das Physische ist nicht mehr Ursache des Vitalen und ist dennoch zugleich nur durch letzteres gegeben. Der organlose Körper als reines Immanenzfeld aller virtuellen körperlichen Erfahrungen (als Modell) ist nicht der Ursprung des organlosen Körpers als bewirkte Erfahrung; er ist wohl konstitutiv, nicht jedoch konstituierend – so wie etwa der Tod als nur denkbare, abstrakte Möglichkeit seiner nie gegebenen Erfahrung, als *causa finalis* nicht die Ursache des Sterbens ist, obgleich er doch nur durch die Erfahrung des Sterbens gegeben werden kann. Insofern scheint uns der Begriff des organlosen Körpers in dieser paradoxalen Doppelung zunächst als Folge der bekannten »Paradoxie, daß nämlich der Mensch von Natur keine Natur hat«<sup>22</sup>.

Bleibt ein solcher Begriff des organlosen Körpers nach diesen ersten Hinweisen, daß er sowohl als Körper überhaupt zu denken, reines Immanenzfeld wie zugleich jede einzelne körperlich Erfahrung sei, nicht ganz widersinnig? Ist nicht ein Satz unsinnig: als virtuell implizierter sei der organlose Körper nur in den Verläufen seiner Explikation gegeben? Gibt es etwas Abstraktes, das wirklich sein soll und doch nicht-gegeben? Wie kann der Körper denn zugleich die bloße Fähigkeit zur immer differenzierteren Erfahrung und Erneuerung seiner Komposition, zu allen erdenklichen Metabolismen sein und gerade als solcher zu jeder aktuellen Bewahrung unfähig? Ist ein solcher Körperbegriff, der ja weder nur organologisch (Biosphäre) entworfen scheint noch nur den qualitativen Repräsentationsformen unterliegt (Noosphäre), überhaupt ein testabler Begriff eines Empirischen als der Referenz unserer Aussagen? Wird nicht auch hier wieder, wie immer schon, erneut die reine Transzendenz *principium vitale* des Begriffs?

Es gibt den organlosen Körper in den unterschiedlichsten Arten: der hypochondrische Körper etwa zerstört seine Organe, so daß sich am Ende auf ihm nichts mehr ereignet; ein weiteres Beispiel der psychiatrischen Kasuistik dieser Exile des Körpers bildet der paranoische Körper, dessen Organe durch äußere Einflüsse attackiert werden; sodann etwa der Schizo-Körper, der einen aktiven Kampf gegen die Organe des Körpers und ihre Organisation begonnen hat und dabei unablässig in der Gefahr der Katatonie steht; der Drogen-Körper, der von Kälte-Intensitäten bevölkert, von Kältewellen durchzogen wird; oder der masochistische Körper, der Schmerzintensitäten ausbildet und von Schmerzwellen erschüttert wird – nicht weil er willkürlich seinen Schmerz oder die durch ihn verwandelte Lust, sondern jenen Körper herzustellen sucht, der sodann von den Vibrationen des Schmerzes durchlaufen wird. Man hat überhaupt zumeist die Perversionen in ihren stilisierten Formen und die Monstren der Psychopathologie,

die »Gestalten des Bösen« (L. Szondi) benutzt, um vom organlosen Körper zu sprechen: weil z.B. im Masochismus, in dem man sich wirklich ernsten und blutigen Handlungen unterwirft, jede Unterscheidungsmöglichkeit zwischen den Kontrahenten und dem Objekt ihres Kontraktes, dem Körper endet und eine wirklich direkte, niemals nur phantasmatische Beziehung sich herstellt, in der die Herrin reines Objekt und nur lebende Materie ist, die hört, die fordert, die als Droge des Masos ihre eigene Dosis festsetzt, die als Kugel ihre eigene und immer die vom Maso unerwartete Zahl sucht.

Zwischen jedem Typus eines organlosen Körpers (Masokörper, Drogenkörper etc.) und dem Modus dessen, was sich konkret ereignet (Schmerzwellen, Kältevibrationen mit zugehörigen Erregungsfeldern) besteht eine zweifache Beziehung: zunächst bildet der Körper sich auf eine bestimmte Art und Weise, ohne daß man schon genau oder im einzelnen wüßte, was sich auf diesem Körper ereignen wird: *apriori-Synthese* oder *Typus des organlosen Körpers*. Was sich sodann konkret auf diesem Körper herstellen oder ereignen wird, bildet als Hergestelltes (als Empfindung oder *Sensation*) selbst einen Teil der Herstellung dieses organlosen Körpers, ist stets schon in ihm inbegriffen. Was sich unverhofft auf dem Körper ereignet, steht schon im Verhältnis zum Erwarteten (die »Venus im Pelz« wird ihren Maso überraschen; aber überraschen kann sie ihn nur, wenn ihre Handlung umgekehrt den schon hergestellten Körper einbegreift, impliziert, ihn also wiederholt): Unendlichkeit der Analyse (wegen der Unendlichkeit vom möglichen und unverhofften Übergängen) oder *Modus des organlosen Körpers*.

Dieser Moment der reversiblen Inhärenz der beiden Seiten des organlosen Körpers, der Konstitution seines Typus und des Rhythmus seiner Modi scheint uns am schwierigsten zu erfassen, da er die Koexistenz aller körperlichen Bewegungen im Modell (Simultaneität) und zugleich seines Modells in jeder Erfahrung (ihrer Sukzessivität) darstellt. In einer körperlichen Aktivität auf ihr Modell zurückgehen nämlich ist kein entropisches Abgleiten; heißt nicht, in jeder einzelnen *Sensation seinen* unterstellten Körper wiederzufinden, sondern zeigt an, daß jede körperliche Intensität, jede Schmerz- oder Kältewelle ihr Modell als die Pluralität aller virtuellen (und damit erwartbaren) Intensitäten umfaßt: diese virtuelle Pluralität jeder konkret gegebenen Intensitätsgröße kann nur durch die Null (0) vorgestellt werden. Das heißt, daß der irreduzibel synthetische Charakter des organlosen Körpers nicht darin besteht, daß er auf den diversesten Ebenen oder in den unterschiedlichsten Ordnungen als sich stets gleicher agiert, jede *Sensation* nur eine Doublette seiner erwartbaren Identität ist, so als müsse man in allem Einzelnen das Komplexere, eine Hierarchie zwischen dem Komponierten und dem Elementaren wiederfinden, als müsse man immer wieder alle Prozesse und Intensitäten auf eine subjektive Totalisierung und alle Arten der Subjektivierung auf *mein* Bewußtsein rückbeziehen, sondern daß der organlose Körper umgekehrt schon die differentesten Ordnungen oder Ebenen,

auf denen er wirken wird, d.h. als abstrakter die Fähigkeit zu allem Bestimmten in sich umfaßt. Der organlose Körper umfaßt unterschiedene Ordnungen und agiert ganz unvermittelt auf allen Ebenen, die er kontinuierlich durchläuft. Als Nullintensität, d.h. – thomistisch gesprochen – als *sensus in potentia* ist er die reine, unausgedehnte, bloße Virtualität, die jedoch von ihrer Aktualisierung untrennbar ist. Aktualisierung des organlosen Körpers aber heißt: seine Differenzierung auf unterschiedenen Linien, getrennten Serien, heißt Schaffung von Naturdifferenzen und differenten sensiblen Resonanzen durch Bewegung; oder anders: das bloß Fühlbare ändert jedesmal, sobald es fühlbar wird, seine ganze Natur. Jeder Differenz entspricht eine andere Natur und allen Differenzen unterliegt kein gemeinsamer oder einheitlicher, doch eben nur verschieden gefühlter oder wahrgenommener Körper mehr. Als Modell ist der organlose Körper unanschaulich, doch daher nicht taumelnde Begriffserdichtung, da er ja wirklich ist in Bezug zum organlosen Körper als Erfahrung oder zur unendlichen Menge der Körper. Insofern ist er zwar nicht-gegeben, doch nicht übersinnlich, denn es gibt nichts außerhalb der organlosen Körper.

Der organlose Körper verteilt die Intensitäten in einem Spatium, das seinerseits intensiv, nicht ausgedehnt ist. Der Körper ist selbst weder Raum noch im Raum, sondern die noch ungeformte Materie (die Welt des Details, des Infinitesimalen) selbst, die den Raum in diesem oder jenem Grad, also graduell besetzt. Er fällt mit seiner empirischen, d. h. ausgedehnten Erscheinungsform (im Bereich der Qualität) nicht zusammen, wie sie uns anschaulich begegnet. Umgekehrt ist das Transzendente dieses Empirismus nicht der Form unseres Erkennens geschuldet. Einerseits können wir das Endliche des Körpers nicht übersteigen, zum anderen aber ist die Zahl seiner Modi unbegrenzt.

Die Psychoanalyse hatte die Partialobjekte<sup>23</sup> (das Auge, den Mund, die Brust etc.) noch als extensive Teile des ideell synthetisierten Körpers aufgefaßt, als Besonderes, das auf ein Ganzes als Endursache zu reflektieren sei. Noch nie hat die Psychoanalyse ein Organ als ein Organ gesehen, sondern stets nur als Teil einer Organisation, als ihre notwendige Bedingung. Nach Kant sind *extensive Größen* Anschauungen, die apriorisch gegeben und von aller Erfahrung unabhängig sind, in denen also die Vorstellung, nicht die sinnliche Wahrnehmung der Teile die Vorstellung des Ganzen (des Körpers) möglich macht. Wo den Partialobjekten, den noch präpersonalen Elementen die Verbindung untereinander fehlte, stellte die Psychoanalyse deren Verbindung ideell her. Das Fehlen eines Bandes nannte sie konstituierende Abwesenheit. Der Organismus ist ihr die Organisation als der zweckmäßigen Anordnung der Teile. Der Grund der Einheit des Mannigfaltigen liegt ihr also – kantisch gesprochen – im Ideellen, das dem organischen Funktionieren seine Physiognomie verleiht. Der Körper ist ihr nur noch ein Signifikat. Die Theorie des organlosen Körpers, die ja nicht sagt, es gebe keinen Organismus, sondern nur den »zerstückelten Körper« als den organlosen und dem Organismus adjazenten Körper zu entwickeln sucht, begreift

dieses vermeintliche Fehlen hier als positive Kraft, die die passive Synthese und die direkte Interaktion aller körperlichen Intensitäten ermöglicht. Zwei Partialobjekte werden nicht mehr über die symbolischen Repräsentationen des Mangels, sondern durch einen intensiven Verlangensstrom verbunden.

Der organlose Körper besteht also vor allen modi operandi einer symbolischen Repräsentation (des Phantasmas, der Subjektivation, der Signifikanz) zunächst aus Intensitätsdifferenzen, die wiederum Unterschiede ihres Grades, also Graddifferenzen sind, differenzierte Erfahrungen. Letztere entfalten sich späterhin im Ausgedehnten und stellen die extensiven Teile des Körpers, seine provisorische Existenz in der Dauer dar. Was wir dann im Ausgedehnten oder im Entwickelten wahrnehmen werden, ist ihre Naturdifferenz im Zustand der Qualität. Die Qualität stellt Formen der Repräsentationen dar, die Quantität ist der Grad des Verlangens. So ist etwa ein uns überkommendes Gefühl kein neues intensives Ereignis, sondern dessen subjektive Signifikation, jene Art also, auf die das Subjekt seine Ereignisse erlebt. Die intensive Quantität hingegen bleibt un-fühlbar und unwahrnehmbar, da sie einen Fühlenden oder sinnlich Wahrnehmenden als existent bereits voraussetzen würde. Der Begriff der intensiven Quantität ist daher wohl ein transzendentes, kein wissenschaftliches Prinzip. Sie bewirkt erst die Individuation und das Individuierte hört nicht auf, unentwegt seine Natur zu verändern, sich zu teilen – je nach Variation der Intensitätsdifferenz. So ist zwischen dem Rhythmus einer Erregung und der subjektivierten Empfindung kein Synchronismus möglich. Denn es läßt sich niemals von einer Kontinuität dessen sprechen, was sich in dem ihm Folgenden fortsetzt, nicht von einer ununterbrochenen Kontinuität der Intensität ohne Diversität. Die Intensität ist nicht mit ihrem Ausdruck im Entwickelten identisch, gar mit ihrer Empfindung, denn sie ist schon Differenz und nicht-subjektiv. Das Kleinkind z.B. entzieht sich in der Schnelligkeit seiner jeweiligen Ortswechsel ganz der Strukturlogik der Erwachsenen und kann in der »Bejahung seiner radikalen Autochtonie auf der Basis seiner schöpferischen Aktivität«<sup>24</sup> zum Wolf ebenso wie zu einem Wiwi-Macher, zum Husaren wie zum Meteoriten werden. Die Psychoanalyse aber unterstellt, wenn sie das Individuelle spezifiziert und das Individuum organisiert, bereits dieses zu organisierende Individuelle. Für sie sind die Qualitäten, die Ausdehnungen und Formen, nicht die Kräfte primär, während doch die Differenzen, wiewohl sie durch das Individuum getragen oder im Ausgedehnten kompensiert werden, keineswegs individuelle sind. Wirkt etwa in der Psychoanalyse das Symbol des Phallus entdifferenzierend, indem durch ihn die Unterschiede des Ich, des Selbst in einem System kompensiert werden, das diese Differenzen uniformiert, so wird in einer Theorie des organlosen Körpers die positive Kraft der Differenz dessen bejaht, was sich, da immer schon Teil des Körpers als virtuellem Immanenzfeld, nicht mehr wechselseitig ausschließt oder aufhebt (der organlose Körper folgt keinen Widerspruchssynthesen).

Würden die Organe also von der Psychoanalyse partielle Objekte genannt,

werden sie hier zu reinen Intensitäten. *Intensität* ist nach Kant kein Begriff vom Ding an sich (vom Mund, vom Auge etc.), sondern vom Grad dieses Dings. Die Objekte sind intensive, sind Grade der Materie, sofern der Inhalt der Erscheinungen als in größerem oder geringerem Grad gegeben gedacht wird. Die intensiven Größen sind durchaus Qualitäten, aber nur soweit die Qualitäten selbst eine intensive Größe besitzen, also gemäß dem Begriff der Quantität gedacht werden. Hinsichtlich des kinetischen Dynamismus des Körpers sind die Formen der körperlichen Organe bloß zufällig. Der organlose Körper ist Materie, die den Raum in unterschiedlichem Grad ausfüllt, mithin lineare oder serielle Deformationen, aber keine symbolisch vermittelten Ähnlichkeits-Transformationen zuläßt. Hierin also besteht die strikte Koexistenz des organlosen Körpers (des Modells) und dieses Körpers als Intensität (der corpora simplicissima, der letzten Elemente, der Partialobjekte) als der Produktion von Wirklichkeit von Null an aufwärts. Wobei dieser Aufstieg zur Erfahrung, zur »Intensität, die mich durchquert und etwas in mir zum Vibrieren bringt«<sup>25</sup>, das wir dann durch die Zeichen denotieren, repräsentieren, signifizieren, immer die *Deszendenzbewegung zum Modell interiorisiert*: der Körper ist jene Möglichkeit, die bereits Wirklichkeit ist, ohne daher schon Gegenwart zu sein: als transzendentes Prinzip ist er wirklich und doch nicht-gegeben, ohne als solcher Abstraktion seiner Erfahrung zu sein.

Noch vor seiner Ausweitung zum Organismus, vor der Organisation seiner Organe, die wir bisher stets unter dem Aspekt unserer Fähigkeit ihrer Nutzanwendung betrachtet haben, ist der Körper ein volles, intensives Ei mit seinen Achsen und Vektoren, mit Gradienten und Schwellen, mit noch namenlosen dynamischen Tendenzen (als Kraftäußerungen) und Wanderungen (Naturdifferenzen durch Bewegung).

Soweit reichen die kantischen Aspekte dieses Körperbegriffs (Analyse/Synthese, Intensität/Ausdehnung, Quantität/Qualität); doch es gibt auch spinozistische.

Denn der organlose Körper wird komponiert aus *Attributen*, die seine verschiedenen Typen oder die Genres des Körpers darstellen. Die Unendlichkeit all dieser Attribute ist die Natur des Körpers. Jeder einzelne Typus des Körpers oder jedes substantielle Attribut hat seine Null als Produktionsprinzip, als intensive Substanz, zu der es hinabsteigen muß (Remissio). Von hier ausgehend verbinden die Intensitäten, die Wellen oder Vibrationen, also die jeweiligen körperlichen Ereignisse als *Modi* sich in Beziehungen der Ruhe oder der Bewegung, der Geschwindigkeit oder der Langsamkeit (*Longitudo* des Körpers). Diese Sukzession der Bewegungen (das Kinetische des Körpers) definiert die Individualität oder die charakteristischen Beziehungen eines Körpers, der also nur noch aus differentiellen Geschwindigkeiten besteht. Der intensive Zustand der Elemente des Körpers zeichnet sich aber auch durch seinen maximalen oder minimalen Grad, durch seine Breite gleichsam, durch seine (Affekt-)Kapazität aus:

durch sein Vermögen, andere Intensitäten zu affizieren oder selbst affiziert zu werden (das Dynamische des Körpers oder seine *Latitudo*). Um diese Affektkapazität zu kennen, bedarf es des Experiments, da wir vom Körper ja nie zuvor schon wissen, was er vermag (das Unverhoffte relativ zum Erwartbaren). Der organlose Körper zeichnet sich also durch charakteristische Beziehungen aus wie ebenso durch seine *Wirkpotentialität*: durch die Gesamtheit seiner Elemente, die zu ihm in dieser oder jener Beziehung gehören (*Kinese*), wie auch durch die *Affektgrade*, zu denen er fähig ist, also durch die Ferne oder Nachbarschaft der Intensitäten einerseits wie auch durch ihre Distanz oder Nähe andererseits (*Dynamik*). Die *Longitudo* bezeichnet die extensiven Teile des Körpers unter dem Aspekt einer Beziehung, die *Latitudo* die intensiven Teile unter dem Aspekt ihrer Wirkfähigkeit.

Ein namenloser Strom, eine unbezeichnete Vibration, eine intensive Welle in ihrer spezifischen Breite durchströmt den Körper in einer spezifischen Länge. Darin zeichnet eine solche Welle entsprechend den Variationen ihrer Amplitude Zonen und Ebenen des Körpers. Sobald diese Welle einer ihr äußeren Kraft begegnet, kommt es zur Empfindung (beim Zusammenfließen zweier Ströme und der Addition ihrer Intensitätsquanta: *Konnexion*; beim relativen Anhalten der Wellen, der Unterordnung der einen und der Übercodierung der anderen Welle: *Konjugation*). Ein körperliches Organ wird durch eben diese Begegnung bestimmt werden, doch als ein provisorisches Organ ist dessen Dauer gleich der Dauer dieser Begegnung: »Die Farbe hat mich, ich und die Farbe sind eins. Ich bin Maler« (P. Klee). Die körperlichen Organe verlieren jede Konstanz (ihrer organismischen Funktion), und soweit sie Grenzen haben, sind diese nur noch bewegliche Barrieren, Intensitätsschwellen. Dem organlosen Körper fehlt es keineswegs an Organen, also vorübergehenden Begegnungen, sondern am Organismus, wenn er sich durch indeterminierte Organe bestimmt, deren Gegenwart nur temporär und provisorisch bleibt. Die körperliche Empfindung resultiert nicht mehr, wie noch im phänomenologischen Begriff des gelebten Körpers, aus den auf ein besonderes Objekt oder Organ bezogenen sinnlichen Qualitäten (als wäre das Objekt schon vor dem Verlangen) sowie aus der Tatsache, daß jede dieser Qualitäten ein nur für sie selbst gültiges Feld konstruiert (die Hand und das Greifen, das Auge und das Sehen, das Ohr und das Hören), das jedoch mit den anderen Feldern interferiert. Die Empfindungen sind hier ausschließlich intensive, intensive Quanta und noch keinem Individuum beizufügen: sind nur noch Grade des Verlangens

Hier liegt die bedeutsame Veränderung gegenüber dem psychoanalytischen Körper: denn in diesem wurde die Fusion des ganzen Körpers durch aktive und reflexive Synthesen der Repräsentation, also durch die Reflexion als selbständige Erfahrung des inneren Sinns bewirkt (die Rolle der Interpretation). Hier hingegen werden die Synthesen (diverser Wellen, der Intensitäten, der Organe) nicht durch etwas, durch eine Mittelkraft bewirkt, dank derer der Mensch sein Ver-



hältnis zum Leib und den Leib selbst modifizieren könne, sondern bewirken sich selbst in diesem Etwas, sind also sensibel und perzeptiv (die Rolle des Experiments). Der organlose Körper lehnt jeden geordneten oder willkürlichen Gebrauch des mit dem jeweiligen Organ verbundenen Vermögens ab; er ist *unwillkürliche Empfindungsfähigkeit*, unwillkürliches Denken, globale und intensive Reaktion, Erfahrung ohne ihre nachträgliche Vergegenwärtigung durch Namen (weder apriorische Form noch transzendente Abstraktion). Der Theorie des organlosen Körpers ist folglich die Sinnlichkeit kein Medium mehr für ontologische Bestimmungen oder Basis einer Gewißheit des Wirklichen. Der organlose Körper ist *die sich selbst empfindende Wirklichkeit der Sinnlichkeit*, da sie produktive Wirklichkeit, nicht etwa nur subjektive ist, die als »psychische Realität« sich und alle Modifikationen des Wirklichen empfände.

Die Sensibilität der Sinne weist auf eine anfängliche, passive Sensibilität, die wir sind: denn wir sind Augen und Mund, Luft und Wasser, nicht nur, bevor sie uns repräsentieren (das Zeichen »für mich«<sup>26</sup>), sondern noch bevor wir sie fühlen. Wir sind Körper, längst bevor wir unseren Körper haben oder »unseren« Körper unter die anderen Gegenstände versetzen, die wir fühlen oder die sich »unserem« Anschauen und Empfinden darbieten. Noch bevor er den Stoff für die Namen, Zeichen und Begriffe hergibt, »(ist es) der Körper (), der immer zuerst reagiert, der zuerst vibriert.«<sup>27</sup> Man muß diesen Körper und seine leidenschaftliche Deformation des Organismus wirklich schöpferisch nennen.

## Anmerkungen

- 1 V. Rittner, Krankheit und Gesundheit. In: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.), Die Wiederkehr des Körpers. Frankfurt 1982, S. 45.
- 2 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Leipzig 1974, S. 183.
- 3 Leibniz schon glaubte gezeigt zu haben, »daß die Seele mit ihren Funktionen etwas von der Materie Verschiedenes ist, daß sie aber doch stets von Organen der Materie begleitet ist und daß auch die Funktionen der Seele stets von Funktionen der Organe, die ihnen entsprechen müssen, begleitet sind und daß das wechselseitig der Fall ist und immer sein wird«. G.W. Leibniz, Betrachtungen über die Lehre von einem einzigen allumfassenden Geiste. In: Ders., Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik. Stuttgart 1966, S. 56.
- 4 M. Tibon-Cornillot, Die transfigurativen Körper. In: D. Kamper/Ch. Wulf (Hg.), a.a.O., S. 154.
- 5 Vgl. J.P. Sartre, Das Sein und das Nichts. Reinbek<sup>6</sup> 1976, S. 429 ff.
- 6 M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1964, S. 191.
- 7 So daß es tatsächlich ganz falsch wäre, die sprach- und sprechtheoretische Ausrichtung der Psychoanalyse »als eine Anwendung der Formen der Sprache auf die Ordnung des Menschlichen zu interpretieren«. M. Foucault, Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1974, S. 461.
- 8 J. Lacan, Seminar: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Olten 1978, S. 79.

- 9 S. Leclaire, Das Reale entlarven. Das Objekt in der Psychoanalyse. Olten 1976, S. 59.
- 10 Ebda., S. 64.
- 11 J. Lacan, Seminar: Freuds technische Schriften. Olten 1978, S. 105.
- 12 Ders., Seminar: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Olten 1980, S. 73.
- 13 Ders., Seminar: Freuds technische Schriften, a.a.O., S. 105.
- 14 Ebda., S. 191.
- 15 Ebda., S. 218.
- 16 Ders., Seminar: Die vier Grundbegriffe, a.a.O., S. 26.
- 17 H. Lang, Die Sprache und das Unbewußte. Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt 1973, S. 280.
- 18 J. Lacan, Seminar: Die vier Grundbegriffe, a.a.O., S. 188.
- 19 M. Mannoni, »Scheißerziehung«. Frankfurt 1976, S. 192.
- 20 Wir beziehen uns hier vor allem auf folgende Schriften: G. Deleuze/F. Guattari, Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt 1974. Dies., Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie. Paris 1980. F. Guattari, L'inconscient machinique. Essais de schizo-analyse. Paris 1979. G. Deleuze, F. Bacon. Logique de la sensation. Tome I. Paris 1981.
- 21 »Es fragt sich, ob es überhaupt Teile gibt, und es fragt sich, ob es ein Ganzes gibt«. U. Eco, Der Name der Rose. München o.J., S. 89.
- 22 D. Kamper, Geschichte und menschliche Natur. München 1973, S. 146.
- 23 Dieser Begriff bleibt insofern irreführend, als er auf ein Phantasma der Organe ohne Körper, also auf die Phänomenologie des zerstückelten Körpers verweist.
- 24 R. Schérer/G. Hocquenghem, Co-ire. Kindheitsmythen. München 1977, S. 135.
- 25 P. Klossowski, Die Gesetze der Gastfreundschaft. Reinbek 1978, S. 366.
- 26 Vgl. V. Descombes, Das Selbe und das Andere. Frankfurt 1981, S. 221 f.
- 27 E. Lenk, Die unbewußte Gesellschaft. München 1983, S. 367.

## DAS KIND ALS AUSSENPOSTEN

Uta Ottmüller

### I

Dieser Aufsatz zeigt Ausschnitte aus einer Forschungsarbeit<sup>1</sup>, die die Gestaltung der frühen Kindheit im bäuerlichen Lebenszusammenhang<sup>2</sup> des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert untersucht. Dieser Lebenszusammenhang ist nicht nur deshalb interessant, weil die Mehrzahl heutiger Familien auf bäuerliche Vorfahren zurückblickt, sondern auch aufgrund seiner Übersichtlichkeit und relativen Geschlossenheit: »Leben« ist hier nicht abgetrennt von Arbeit, und die Anzahl der möglichen Begegnungen ist begrenzt. Quellenmaterial sind die von Ärzten, Lehrern und Pfarrern in großer Anzahl angefertigten Berichte über Brauchtum, Sitten und Gewohnheiten der, vom aufklärerischen Standpunkt aus rückständigen Landbevölkerung. Der Umgang mit Säuglingen war in diesen Berichten durchaus Interessenschwerpunkt: zum einen, weil er seit jeher durch ein ausgedehntes Brauchtum nachbarschaftlicher Unterstützung gekennzeichnet war. Zum anderen, weil die regional über 40% ansteigende Säuglingssterblichkeit um die Jahrhundertwende zu einem der wichtigsten sozialpolitischen Themen wurde.<sup>3</sup> Entgegen aller romantisierenden Erwartung lag sie auf dem Lande höher als in der Stadt.<sup>4</sup>

Brauchtum und Sitte wird in meiner Untersuchung als System wiederkehrender Handlungsmuster verstanden, die, um spontan und reibungslos ineinanderzugreifen, auf relativ einheitlichen Wahrnehmungsmustern basieren mußten. Die Art und Weise, wie das »unsozialisierte« Kind wahrgenommen wurde, erscheint als eine Art Prüfstein für diese Einheitlichkeit. Je mehr das Brauchtum in diesem Punkt von kollektiven Abwehrmechanismen<sup>5</sup> gegenüber der unvermittelten Leiblichkeit des Kindes geprägt war, desto eher konnten sich hier Differenzen der Wahrnehmung auf tun, die auf unterschiedlichen lebensgeschichtlichen Erfahrungen, aber auch auf unterschiedlicher »Nähe« zum Kind beruhen mochten, die sich vor allem in der Häufigkeit und Art der Versorgungssituationen ausdrückte.

Die Einhaltung von Brauchtum und Sitte entschied aber über die Zugehörigkeit zum lokalen Lebenszusammenhang, die bei der Unentwickeltheit eines über Geld regulierten Marktes für Güter und Dienstleistungen nahezu lebenswichtig war. In großen Gebieten Süddeutschlands beinhaltete die gute Sitte eine weitgehende Tabuisierung der weiblichen Brust, was außerhäusig tätigen Müttern das Stillen ihrer Kinder sehr erschwerte.

Auf diese oder andere Weise »in's Gerede zu kommen« barg noch eine weitere, den Verlust von temporärer Unterstützung möglicherweise übertreffende Ge-

fahr: nämlich die, als Hexe oder Zauberer bezeichnet zu werden. Noch lange nach dem Ende der offiziellen Hexenverfolgungen sahen die »abergläubischen« Bauern ihre, durch einheitliches Brauchtum gekennzeichnete »gute Innenwelt« von einer »bösen«, übernatürlichen Außenwelt umgeben, auf deren Angriffe sie Krankheiten, wirtschaftliche Mißerfolge und plötzliche Unglücksfälle zurückführten. Als Ausführende solcher »magischen« Angriffe wurden bevorzugt Personen verdächtigt, die in ihren Verhaltensmustern unzuverlässig erschienen.

Ihrem »Schadenszauber« begegnete man mit durchaus wirksamen »Gegenzaubern«. Solche Schuldzuschreibungen überdauerten den offiziellen »Hexenwahn« am nachhaltigsten als Reaktion auf plötzliche Erkrankung oder übermäßiges Schreien neugeborenen Kinder. Diese wurden insofern als besonders gefährdete »Außenposten« angesehen und durch eine Vielzahl vorbeugender »Abwehrzauber« geschützt. Die Abwehrzauber konnten sich auch direkt gegen außermenschliche Personifikationen des »Bösen« richten, die versuchten, das Kind gegen einen »Wechselbalg« zu vertauschen. War man von der bereits erfolgten Vertauschung überzeugt, so richteten sich die Aggressionen gegen das Kind selbst. All diese »Ausschließungs-« oder »Dämonisierungsvorgänge« werden im 3. Abschnitt dieses Aufsatzes beschrieben.

Man kann das ihnen zugrunde liegende soziale Schema als »Projektion« eines frühkindlichen Erfahrungsmusters verstehen, in dem das Kind sein »Innen«, d. h., seinen in diesem Lebensalter noch in unklaren Grenzen erfahrenen Körper als einer »bösen« Außenwelt ausgeliefert wahrnimmt, die ihm auf unvorhersagbare und unbeeinflussbare Weise Schmerz zufügt. Solche, seitens der Erwachsenen durchaus in »bester Absicht« durchgeführten Aktionen werden im folgenden 2. Abschnitt dargestellt. Besonders, wo sie die alltägliche Ernährung des Kindes mitgestalteten, ist stark anzunehmen, daß sie die Entwicklung eines von wechselseitigem Vertrauen gekennzeichneten »Dialoges« behinderten. Als »gelingenden Dialog« bezeichnete R.A. Spitz<sup>6</sup> das zunehmende Aufeinander-Bezogenheit kindlicher und mütterlicher »Aktionen«, die im vorsprachlichen Stadium noch ausschließlich aus Gesten, Lauten, Berührungen, Ernährungs- und Reinigungsvorgängen bestehen. Der Vorgang des Stillens, bei dem das Kind die Menge und Geschwindigkeit dessen, was es in sich hineinnimmt, selbst regulieren kann und bei dem der Körper der Mutter mit der entsprechenden Milchproduktion reagiert, spielt dabei eine zentrale Rolle. Das mehr oder weniger ausgeprägte Gelingen dieser averbalen Austauschprozesse beeinflusst im Übrigen wesentlich die spätere Sprachentwicklung, d. h. die individuellen Voraussetzungen jenes Sprechzusammenhangs der Erwachsenen, der ihr »symbolisches Universum« bildet (Lévi-Strauss) und in unserem Untersuchungsbereich so hartnäckig auf der Unterscheidung von gut und böse insistiert.

R.A. Spitz hat nachdrücklich auf die entscheidende und lebenswichtige Bedeutung des Gefühls für die Entwicklung des »Dialoges« hingewiesen. Indem er diesen in beobachtbare »Aktionszyklen« unterschiedlichen Inhalts unterteilt, die

als »vollständige« in beidseitiger Zufriedenheit enden, konnte er zeigen, wie das Mißverstehen der kindlichen Äußerungen in einem wechselseitigen Aufschaukelungsprozeß zum Überwiegen unvollständiger, für beide Seiten unbefriedigend endender Zyklen führt. Bereits in der auf Ernährungsprozesse zentrierten Frühphase des Dialogs besteht die Befriedigung auf Seiten des Säuglings nicht nur im Gefühl des Sattseins, sondern auch im Sich-verständlich-machen-können, im »richtig,<sup>7</sup> und »gut« sein. Im Falle des »Entgleisens« Dialogs treten dagegen neben den Schmerzen eines zu leeren oder zu vollen Bauches oder eines wundgeschrienen Halses das Gefühl des sich-nicht-verständlich-machen-könnens, des Böse-seins im doppelten Sinne auf. Das vollständige »Entgleisen« des Dialogs führt nach vielfältigen und breitangelegten Untersuchungen René Spitz's zum Entwicklungsstillstand und oft zum Tod des Kindes.<sup>9</sup>

Für ein »knapp« überlebendes Kind, dem kein einziger »gelingender« Dialog die Zugänglichkeit und Beeinflussbarkeit der es umgebenden Welt garantierte, mochte der Abstand zwischen seinen eigenen Kommunikationsmöglichkeiten und denen der über es beratenden Erwachsenen in ähnlicher Größenordnung erscheinen wie den »einfachen« Bauern der Abstand zwischen ihren Handlungsmöglichkeiten und denen einer »übernatürlichen« und mit großer Wahrscheinlichkeit bösen Außenwelt.

Man mag solchen »Aberglauben« als peinliches und längst überwundenes Relikt einer, unter anderen Gesichtspunkten geradezu sehnsüchtig betrauten<sup>10</sup> Vergangenheit ansehen. Die wenigen Generationen, die zwischen ihr und uns liegen<sup>11</sup>, lassen aber vermuten, daß die emotionalen Grundstrukturen unserer eigenen Kommunikationsmuster keineswegs frei von den alten »Dämonisierungstendenzen« sind. Dafür spricht insbesondere der Umstand, daß der »Aberglaube« ohne Kenntnisnahme seiner, im materialistischen Sinne irrationalen »inneren Rationalität« durch humanwissenschaftliche Konzepte ersetzt wurde, die zumindest über lange Zeit auf der forschungstechnischen Isolation von Individuen aufbauten.<sup>12</sup> Erst im Zusammenhang einer kritischen Revision dieser Humanwissenschaften, insbesondere der Medizin und der Psychologie entstanden kommunikationstheoretische und psychosomatische Verstehensmuster, die diese Isolation aufbrachen und, allerdings fast ausschließlich im Rahmen der Familie auf die wechselseitige Bedingtheit individueller »Pathologien« aufmerksam machten.<sup>13</sup> Überträgt man die hier herausgearbeiteten Wechselwirkungen auf die »große Familie«,<sup>14</sup> der bäuerlichen Nachbarschaft, so eignen sie sich m.E. sehr gut dazu, die, von den zeitgenössischen Beobachtern als Ausdruck schieren Unwissens gezeigten Verhaltensweisen zu erklären. Insbesondere der »Hexenangst« der Erwachsenen scheint ein diffuses und im psychoanalytischen Sinn »verschobenes« Wissen von der psychosomatischen Bedingtheit vieler Krankheiten und der heute oft schon dem Alltagszustand zugänglichen Begünstigung von Unglücksfällen durch entgleisende Kommunikationsstrukturen zugrunde zu liegen. Der Gesichtspunkt der Wechselseitigkeit der Schuldzuschreibungen

läßt wiederum, wenn man sie auf die frühkindlichen Grundentwürfe der Kommunikation zurückführt, die »unschuldigen« Selbstschutzipulse deutlich werden, die die »Zirkulation des biologischen Unglücks«<sup>15</sup> in Gang hielten.

Diese »archaische« Form des Umgangs mit Angst und Aggression, die zweifellos von den Deutungsmustern der großen kirchlichen und staatlichen Hexenverfolgung mitstrukturiert ist, eröffnet m.E. eine neue Perspektive auf die zu ihrer Rekonstruktion herangezogenen Gegenwartsbeobachtungen selbst. Die aus den heute sehr viel komplexeren Lebensbedingungen nur schwer ableitbaren Dominanz- und Selbstbehauptungsprobleme innerhalb heutiger Familien sowie die aus ihnen resultierenden psychiatrischen und psychosomatischen Pathologien erweisen, wenn man sie als letztes Glied einer langen Kette von Körper zu Körper übertragener Mißverständnisse versteht, ihre interaktive und im »mikroökologischen«<sup>16</sup> Sinne gesellschaftliche Bedingtheit. Nicht zuletzt lassen sich aus der historischen Rekonstruktion Vermutungen über die Bedeutung ableiten, die das heutige soziale Umfeld bzw. dessen Negativbild, die soziale Isolation der Mütter, auf die Gestaltung der frühkindlichen Sozialisation ausübt.

Ein Grundmerkmal der hier zunächst unter Ausklammerung äußerer Herrschaftsverhältnisse rekonstruierten bäuerlichen Gesellschaftsstruktur ist die wechselseitige Abhängigkeit, deren emotionale Seite Gregory Bateson als wesentliche Schmerzursache der Menschen und »aller anderen Säugetiere« herausgestellt hat.<sup>17</sup> Diese Gemeinsamkeit, die auch zahlreiche andere Tierarten teilen, ergibt sich daraus, daß die ersten und grundlegenden Kommunikationsmuster in einer existenziellen Abhängigkeitsbeziehung gelernt werden.

Die späteren Abhängigkeitsbeziehungen nehmen im menschlichen Leben vielfältige Gestalt an. Ihre am schwersten kulturell ritualisierbare und damit kashierbare Form ist sicherlich die Sexualität. Insofern stellt sie die Frage des »Gut-« und »Richtig-seins« in ähnlich existenzieller Form wie der frühkindliche Dialog.

Da auch dieser Dialog meist aus ökonomischen, sittlichen und emotionalen Gründen trotz Entgleisens fortgeführt wird, ist er sicherlich ein zweiter Knotenpunkt von »Dämonisierungsprozessen,« die aus der Familie hinausweisen und auf globalster Ebene den emotionalen Hintergrund für die Dämonisierung von Rassen, Nationen und Klassen bereitstellen.

Aus Raumgründen kann dieser Argumentationsstrang hier nicht näher ausgeführt werden. Er wird an anderer Stelle weiterentwickelt (s. Anm. 1). Anzumerken ist nur, daß die auf den Arbeiten Wilhelm Reichs aufbauende Bioenergetik<sup>18</sup> in weitgehend individualistischer Manier eine leib-seelische Kontinuität von Blockierungsprozessen bestätigt, die, auf die vorherrschenden Krankheitsbilder meines Untersuchungsbereichs übertragen, die obige These unterstützen würde. Im frühkindlichen Lebensalter waren dies durch vieles Schreien und gestörte Verdauung bewirkte Verkrampfungen des Zwerchfellbereichs, die sehr bildlich als »Angewachsensein« und »Hartspann« bezeichnet wurden<sup>19</sup>. Die Wiederbele-

bung des Zwerchfells spielt eine zentrale Rolle im Rahmen bioenergetischer Therapien, da durch seine Blockierung sozusagen der Unterleib vom Oberkörper (inclusive Kopf) abgetrennt wird. Nicht zuletzt die seit Jahrhunderten in Mitteleuropa typischen schweren Geburten lassen darauf schließen, daß das frühkindliche »Angewachsensein« in den Körper eingeschrieben blieb und durch weitere Interaktionsmuster bekräftigt wurde. Diese Kontinuität drückt sich noch darin aus, daß man bei schwer vorangehenden Geburten vom Kind selbst sagte, es sei angewachsen.<sup>20</sup> Die »Behandlung« – die Hebamme hob die Gebärende »kräftig an den Füßen empor« und »rüttelte« sie –, läßt einerseits auf einen Schwerpunkt der Verspannungen im Zwerchfellbereich der Mutter schließen und deutet andererseits, als relativ gewaltsame Maßnahme, darauf hin, daß der Zusammenhang zwischen Verspannung und Angst, sofern man keine(n) Außenstehende(n) beschuldigte, auch damals nicht gesehen wurde.

## II

Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts erkannten Medizinstatistiker in der Alternative Stillen oder »künstliche« Ernährung (meist Breifütterung per Löffel), eine der entscheidendsten Variablen für die Überlebenschancen von Kindern unter einem Jahr. Der Unterschied war im übrigen groß genug, um auch der nichtstatistischen Wahrnehmung zugänglich zu sein: die lebenssichernde Funktion der Muttermilch war seit der Antike bekannt. Die Stilldauer mußte allerdings, nach den statistischen Berechnungen etwa acht Monate umfassen, um einen erfolgreichen Infektionsschutz zu bieten. Einer der Versuche, einen Reichsdurchschnitt für ländliche Stillverhältnisse zu errechnen, kam zwar zu dem Ergebnis, daß nur 23 Prozent der Kinder überhaupt nicht gestillt wurden, aber die Stilldauer blieb auch bei den gestillten Kindern vielfach unter sechs Monaten.<sup>21</sup> Eine andere statistische Untersuchung diagnostizierte um 1900 bei »bis zu 60 Prozent der Frauen aus den niederen deutschen Volksklassen« Stillunfähigkeit aufgrund »erblicher Atrophie der Brustdrüse.« Das Problem der Erblichkeit mag hier undiskutiert bleiben, wichtig ist die Feststellung von weitverbreiteter, in Bayern über 80 Prozent der Mütter betreffender Stillunfähigkeit oder -unwilligkeit.<sup>22</sup>

Die im 19. Jahrhundert zunehmende Arbeitsbelastung der Frauen spielte dabei sicherlich eine wesentliche Rolle. Viele Mütter waren als »vollwertige« Arbeitskräfte gezwungen, sich bei der Versorgung der Kleinkinder durch wenig größere Kinder oder Großmütter vertreten zu lassen. Gleichwohl wurden die »Still-schwierigkeiten« auch im populären Milieu problematisiert: allerdings dergestalt, daß sie in eine organisch erklärable Saugunfähigkeit des Säuglings umgedeutet wurden. Diese Umdeutung spiegelt sich in einem nach dem Zeugnis fast aller verfügbaren Quellen im 19. Jahrhundert fast routinemäßig durchgeführten Eingriff wieder, dem »Zungenlosen«, das die Hebamme meist nach der Geburt zusammen mit anderen Manipulationen am Körper des Kindes durchführte. Opti-

scher oder taktiler Auslöser dieser ›Operation‹, bei der das Gewebepband, das die Zunge mit dem Unterkiefer verbindet, ein- oder durchgeschnitten wurde, war der Unterschied zwischen der Zunge des Neugeborenen und der des Erwachsenen oder auch nur des etwas älteren Kindes: Das Zungenbändchen des Neugeborenen reicht unterhalb der Zunge weiter nach vorn oder bis zur Zungenspitze.

Den Zusammenhang zur Stillproblematik mag das folgende, einem ärztlichen Ratgeberhandbuch des späten 18. Jahrhunderts entnommene Zitat illustrieren.

›Es ist freilich keine Kleinigkeit, wenn das Zungenbändchen zu kurz angewachsen ist. Es verrät sich dieser Umstand gar bald dadurch, daß das Kind nicht an der Brust saugen kann. In diesem Fall aber ist es allzeit besser, diese kleine Operation durch einen Wundarzt vornehmen zu lassen, als daß die Hebamme mit scharfen Nägeln oder einer stumpfen Schere auf höchst ungeschickte Art dieses verrichtet.‹<sup>23</sup>

Die Begründung des Eingriffs (das Kind kann nicht trinken) legt die Vermutung nahe, daß er bei solchen Kindern bevorzugt durchgeführt wurde, deren Mütter Stillschwierigkeiten befürchteten oder bereits bei älteren Kindern erlebt hatten. Es erscheint als fatale Wechselwirkung, wenn gerade Kindern in solchen Familien nun auch noch eine, wie ich meine, schwerwiegende Verletzung im oralen Bereich zugemutet wurde, die zu Eiterungen und Geschwulsten führen konnte, die wiederum auf der Ebene physischen Schmerzes den Aufbau einer für beide Seiten befriedigenden Stillbeziehung beeinträchtigen mußten.

Die in der frühkindlichen Sozialisation so wichtige Brust-Mund-Verbindung spielt auch in umgekehrter Richtung, von der Säuglingsbrust zum Erwachsenenmund, eine sehr merkwürdige, in der Literatur immer wieder erwähnte Rolle: Bei manchen Säuglingen waren und sind nach der Geburt die Brüste um die Warzen herum etwas angeschwollen – aus diesen Brüsten kann eine milchähnliche Flüssigkeit herausgedrückt oder -gesaugt werden: die ›Hexenmilch‹.<sup>24</sup> Nach der Volksanschauung mußte diese Milch so schnell wie möglich herausgedrückt oder -gesaugt werden, damit sie nicht die ›Hexen‹ austrinken und damit eine physische Verbindung mit dem Kind herstellen konnten. Diese ›Schutzmaßnahme‹ wurde oft Anlaß zu Entzündungen und Eiterungen der kindlichen Brust. Die von Ärzten immer wieder diagnostizierte Verstümmelung (Atrophie) weiblicher Brustwarzen mag zum Teil darauf zurückzuführen sein. Akzeptiert man die These aus dem Bereich der Psychoanalyse, daß das Kind vom Erwachsenen als ›Projektionsfläche‹ für hier an Körperregionen gebundene Ängste wahrgenommen wird, so fällt die Angst auf, die sich auf die Brust richtet, insbesondere dann, wenn Milch herausfließt, die von einem anderen Organismus aufgenommen werden kann.

Auf eine auf die Stillfunktion der Brust konzentrierte, aggressiv gewendete Angst der Europäerinnen deuten auch die verstreuten Zeugnisse für ›brauchmäßig‹ betriebenes Abdrücken der Brüste der Mädchen mittels Brettern

und Bleiplatten sowie für das Eindrücken und Ausreißen der Brustwarzen der Mädchen durch die eigenen Mütter.<sup>25</sup>

Sehen wir schließlich die Berichte über die Ernährung ungestillter Kinder an, so überwiegt deutlich ein Bild, das zumindest auf weitgehende Fehlinterpretationen der Bedürfnisse der Kinder schließen läßt. Ich konzentriere mich hier auf die Ernährung durch Brei oder Papp, der mit dem Löffel verabreicht wurde – bereits im Handel verfügbare Saugflaschen waren im 19. Jahrhundert für die Masse der Bevölkerung wohl relativ unzugänglich und teuer.

Zum Saugen blieb dem Kind lediglich der Zutzel oder Sauglappen, ein meist mit in Milch oder Zuckerwasser eingeweichtem Brot gefülltes Stück Tuch, das nach dem Zeugnis der Ärzte aufgrund von Gärungsprozessen und Verschmutzung fast zwangsläufig zu Mundinfektionen führte. Diesen Infektionen, vor allem dem auch heute bekannten Soor, suchte man dadurch vorzubeugen, daß man den Mund nach jeder Mahlzeit mit einem Tuch auswischte. Nach ärztlichen Zeugnissen führte gerade diese vorbeugende Behandlung zu Verletzungen und Infektionen der Mundhöhle.<sup>26</sup> Man kann sich vorstellen, daß sie insbesondere dann, wenn die Ausführenden es eilig hatten, von den Kindern als aggressiver Eingriff empfunden wurde.

Die ›Breifütterung‹ wird von medizinischen und anderen Beobachtern fast durchgängig als ›Überfütterung‹ gekennzeichnet.

Ein Zitat des Schweizer Landpfarrers und Romanciers J. Gotthelf veranschaulicht die dabei wirksamen Beziehungsaspekte sogar bei einem von der Mutter (Meyeli) gestillten Kind:

›Das Kind war ein munterer Bube, aber handlich. Tat der das Maul auf, so meinte man, er wolle essen oder saugen; alle Augenblicke brachte man ihn Meyeli und sagte: ›Seh, nimm e u gib ihm, dä tusigs Bueb ist geng hungrig.‹ Wenn er dann nicht saugen wollte, so sagte man, er werde Brei wollen, er müsse geschwing gwärmt sein. War er gwärmt, so nahm man den Buben übers Knie und strich ihm Brei ein, desto strenger, je mehr er brüllte. Natürlich kam ihm der Brei in den letzen (falschen, U.O.) Hals, daß er husten mußte, oft költschblau wurde; dann hob man ihn wohl auf, sprang mit ihm in der Stube herum und sackete ihm runter, was im Halse stecken geblieben war.‹<sup>27</sup>

Die Interaktionsprobleme, die aus diesen Textstellen sprechen, sind doppelter Art: In der Erwachsenen-Kind-Interaktion scheint eine gewisse Blindheit der Erwachsenen gegenüber allen Bedürfnissen des Kindes vorzuherrschen, die nicht Nahrungsbedürfnisse waren. Nach Gotthelfs Schilderung spielt dabei die Angst vor Schuldgefühlen mit, die die Großmutter des Kindes sehr offen artikuliert:

›Man weiß mit solchen kleinen Kindern nie, was es gibt; man sollte zwar nicht davon reden, und wenss ein Unglück geben sollte, Gott bhüet is drvor, so möchte ich nicht, daß das arm King em liebe Gott gieng ga chlage, es hätt nit gnue z'esse gha...‹<sup>28</sup>

Zugleich spielt vielleicht bei den Erwachsenen ein Grundgefühl oraler Frustration, das wahrscheinlich größtenteils in der frühen Kindheit erworben wurde, mit: in der Regel löste sich wohl temporäre Überfütterung mit Perioden, in denen das Kind – etwa zur Erntezeit – stundenlang hungrig allein gelassen wurde. Sicherlich spielte aber auch die im Lebenszusammenhang der Erwachsenen immer wieder gegebene Drohung des sie selbst betreffenden Hungers eine Rolle.

Vermutlich war Durst im wasserreichen Mitteleuropa eine viel seltenere Erfahrung. Für diesen Zusammenhang spricht auch die Beobachtung eines Landarztes aus dem Frankenwald:

›Wenn ein Kind unruhig ist, so greift die Umgebung nach Nahrung und denkt sehr selten an ein Getränk, obgleich man wohl wissen könnte, daß unter gleichen Verhältnissen ein erwachsener Mensch öfter Wasserbedürfnis fühlen müßte.‹<sup>27</sup>

Nach heutiger medizinischer Sicht ist das Flüssigkeitsbedürfnis des Kindes sogar größer als das des Erwachsenen. Um auf die oben zitierte Schweizer ›Milieuschilderung‹ zurückzukommen, so zeigt sich als zweites Interaktionsproblem eines der Erwachsenen untereinander: mangelnde Kommunikation über dem Kind verabreichte Nahrung, möglicherweise ein Wettstreit um die Gunst des Kindes und damit um erhöhtes Prestige im Haushalt. Dieser Zusammenhang wird in Gotthelfs Schilderung deutlich, in der sich Magd und Großmutter ständig darum streiten, bei wem das Kind lieber ist oder besser aufgehoben ist. Möglicherweise geht es dabei auch darum, daß das Versorgen des Kindes weniger harte Arbeit darstellt als die sonstige auf dem Bauernhof anfallende. Aber es sollte neben der Arbeitsperspektive nicht vergessen werden, daß die Beschäftigung mit kleinen Kindern für Erwachsene, Kinder und vielleicht insbesondere für alte Menschen, durchaus lustvoll sein kann. Schließlich dokumentiert die Zufriedenheit des Kindes in diesem Fall eine Seite der Erwachsenenpersönlichkeit, die sonst durch Arbeitszwänge und Hierarchieprobleme verdeckt sein mag: nämlich Offenheit und Hilfsbereitschaft.

Wenn das Bild des ›Überfütterns‹ des Kindes auch mit großer Wahrscheinlichkeit eine breitenmäßig nicht unerhebliche sozial-interaktive Realität wiedergibt, so kann man doch nicht ausschließen, daß gerade der Besuch des sozial höherstehenden Pfarrers genau die interaktive Realität hervorrief, die dieser dann als Normalzustand wiedergab. – D. h., daß man gerade deshalb, weil der Pfarrer da war, wollte, daß das Kind unbedingt zufrieden sein sollte. Daß man hierbei zuerst ans Essen dachte, bleibt allerdings ein Faktum.

Trotzdem meine ich, daß die Gotthelfsche Schilderung auch positive Seiten der ›bäuerlichen‹ Interaktionsweisen mit dem Kleinkind offenbart: Jede(r) Anwesende scheint sich nämlich für die Versorgung des Kindes zuständig zu fühlen. – Es läßt sich leicht ergänzen, daß, wo etwas größere Kinder dabei waren, auch diese an den Interaktionen mit dem Kind teilnahmen. D.h., die ›Belastungen‹ der Mütter waren, wo genügend andere Menschen im Haus waren, mögli-

cherweise gar keine Belastungen. Wenn die in meinen eigenen Gesprächszusammenhängen mit berufstätigen Eltern häufig geäußerte Beobachtung, daß das Zusammenleben mit Kindern nur dann angenehm ist, wenn es nicht alle anderen Kommunikations- und auch Arbeitsmöglichkeiten der Versorgungsperson verdrängt, zutrifft, so kann das vom ›aufklärerischen‹ Pfarrer geschilderte, auf Fehlkommunikationen beruhende ›Durcheinander‹ auch als Negativbild einer ausgeglichenen, weil gut aufeinander abgestimmten netzartigen ›interaktiven Wirklichkeit‹ gelesen werden. Diese hätte ihre materiell-energetische Basis in der von allen als gerecht empfundenen Verteilung der Arbeits- und Interaktionsanforderungen. Über das Verhältnis von – grob gesprochen – gelingenden versus entgleisenden Interaktionsbeziehungen soll hier nicht spekuliert werden. Festzuhalten ist allerdings, daß der von den Ärzten mit großer Einheitlichkeit erhobene Überfütterungsvorwurf sich nicht nur – wahrscheinlich sogar im selteneren Fall – auf die Beobachtung des Fütterns selbst stützte, sondern auch auf den Körperzustand und das Körpergewicht der ihnen oft nur zur Ausstellung des Totenscheins vorgeführten Kinder.

### III

Wie im ersten Abschnitt ansatzweise entwickelt, spiegelte sich die Orientierungslosigkeit des Kindes bei entgleisendem Dialog in der Wahrnehmung der Erwachsenen, daß ›Übernatürliches‹ im Spiel sei. Das Kind wurde zum ›besetzten Terrain‹ einer bösen und übermächtigen Außenwelt erklärt. Als solches war es grundsätzlich Gegenstand von Mißtrauen. Mißtrauen aber bewirkt, daß Signale oder Mitteilungen des Interaktionspartners nicht mehr spontan dekodiert werden können. Was wie ›Abhängigkeit‹ klingt, droht Herrschaft zu bedeuten. Die Angst vor dem Kind und das Mißtrauen gegenüber seiner ›tatsächlichen‹ Macht äußert sich am deutlichsten in der Figur des ›Wechselbalges‹, die ursprünglich und hauptsächlich als Erklärung von Kretinismus herangezogen wurde. Das Sammelwerk *Vergleichende Volksmedizin* von 1909 gibt folgendes Bild:

›Ein Wechselbalg wird niemals satt, ist immer dürre und hat einen großen Kopf. Da er sehr viel saugt, so geht die Mutter an Abzehrung zugrunde, oder sie fühlt wenigstens Stechen unter der Brust bis zum Tod. Auch läßt der Wechselbalg niemandem Ruhe, wächst nicht, lebt kurze Zeit, und erst nach dem Tod erhält er die seinem Alter entsprechende Länge.‹<sup>30</sup>

Was für die Popularität des Wechselbalgbildes und die damit codierte Angst vor dem Kind spricht, ist die Tatsache, daß nach meiner Literaturübersicht ›jedes‹ innerhalb eines sozial und ökonomisch funktionsfähigen Hauses geborene Kind zumindest bis zur Taufe intensiv vor ›Auswechslung‹ geschützt wurde<sup>31</sup>, und daß nach dem Zeugnis von Kriminologen des späten 19. Jahrhunderts auch äußerlich normale Kinder als Wechselbalg wahrgenommen und traktiert wurden.<sup>32</sup> Die Schutzmaßnahmen reichen vom Anbringen geweihter oder im Bezugssystem ›heidnischer‹ Mythologien ›kraftvoller‹ Gegenstände an oder in die

Wiege, über das Brennenlassen eines Lichtes oder der Anwesenheit eines Haustieres beim Kind bis hin zur Anwesenheit einer erwachsenen Person. Dazu ist anzumerken, daß das Nicht-Alleinlassen des Kindes in den ersten Lebenstagen auch unter entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten eine gute Voraussetzung für seine unbeschädigte Entwicklung bietet. Die Vielfalt der Schutzmaßnahmen zeigt, daß durchaus angestrebt wurde, den »Außenposten« zu integrieren. Der »Angsttraum der Wöchnerin«, aber vielleicht auch ganz anderer Personen, bestand offenbar darin, nicht rechtzeitig zu bemerken, daß der Außenposten bereits »besetztes Terrain« des Außen war und als schreiender Nimmersatt den häuslichen Zusammenhalt zerstörte. Dieser aber war im bäuerlichen Lebenskontext Überlebensgrundlage.

Ein weiterer Aspekt des Wechselbalges ist folgender: Die Erklärung des Kindes zum Wechselbalg ist eine im »irrationalen« Diskurs des »Aberglaubens« vorgenommene »Rationalisierung« des Wunsches, ein Kind nicht aufzuziehen, sich den Herausforderungen seiner Pflege und den Aufwendungen für seine Ernährung nicht zu unterwerfen. Das Kind, das in der Wiege liegt, ist nicht das eigene Kind. Die brauchtmäßige Reaktion auf diese Fremdheitswahrnehmung war es, das Kind auf dem Misthaufen blutig zu prügeln oder »zur Stube hinauszukehren.«<sup>33</sup> Die so ermöglichte Auslebung von Aggressionen konnte als »zum Besten« des eigenen Kindes erlebt werden, da damit der/die Tauscher(in) zum Rücktausch veranlaßt wurde. Daß dies eine extreme Desensibilisierung gegenüber der Wahrnehmung des tatsächlich anwesenden, nach Zuwendung und/oder Nahrung dürstenden Kindes erfordert, liegt auf der Hand.

Seltener wurden auch »mißgestaltete« Kinder bereits bei der Geburt als »vom Teufel gezeugt«<sup>34</sup>, im Mutterleib ausgetauschte oder von der Mondstellung beeinflusste Wechselbälge identifiziert, was als Befürchtung bereits alle oder bestimmte besonders »praedestinierte« pränatale Mutter-Kind-Beziehungen schwerwiegend belastet haben mußte. Speziell nach der Geburt eines solchen Wechselbalges dürfte dieses Bild sich in fataler Weise auf die Beziehung der Mutter zu ihrer sozialen Umwelt ausgewirkt haben.

Dasjenige Deutungsmuster, das am deutlichsten die »Besetzung« des Kindes durch das soziale Außen bezeichnet, ist das des »Berufens« oder »Beschreiens«, das – nach der Einschätzung des Volkskundlers R. Beitz – noch in den 1940er Jahren »fast mit der Gewalt eines Instinktes«<sup>35</sup> wirksam war.

Das in den 1930er Jahren herausgegebene Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens notiert unter dem Stichwort berufen, beschreien:

»Berufen werden kann jedermann und alles. Ganz besonders gefährdet erscheinen Kinder, vor allem Neugeborene und im Schlafe befindliche, dann Wöchnerinnen, Verlobte, Brautleute, wie überhaupt Personen in Übergangsstadien . . . Die Wirkungen des Berufenseins machen sich rasch bemerkbar. Kleine Kinder beginnen abzunehmen, gähnen viel und weinen häufig, werden immer schwächer und siechen endlich ganz dahin.«<sup>36</sup>

Unter der Fragestellung »wer beruft« wird der in Frage kommende Personenkreis skizziert, wobei dessen Zugehörigkeit zum »Außen« – oder sogar die strategische Position an der Grenze des Hauses, der Stubentür, auffällt:

»Besonders verstehen es die Hexen, zu deren Haupttätigkeiten es gehört, sowie jene Menschen, die mit dem bösen Blick behaftet sind . . . Mitunter erscheint diese Fähigkeit an besondere Umstände geknüpft: so beschreit, wer in ein fremdes Haus tritt und unter der Stubentür stehen bleibt, alle Menschen, deren er drinnen ansichtig wird, kann berufen, wer zweimal Muttermilch getrunken hat (d. h., nach einer Pause von 24 Stunden erneut an die Brust gelegt wurde, U. O.).«

Unter der Frage »Wie wird berufen?« zählt das Handwörterbuch schließlich die folgenden sprachlichen und nichtsprachlichen Mitteilungsformen auf, wobei der bereits im frühkindlichen Dialog wichtige Augenkontakt als »böser Blick« besonders hervorgehoben wird.

»Wie wird berufen? Das B. kann durch böse Worte (Zaubersprüche, abfällige Bemerkungen u. ä. m.), aber auch durch gute Worte, insbes. durch Lob und unvorsichtiges Bewundern erfolgen. Es geschieht also absichtlich wie auch unabsichtlich, ja wider Willen der lobenden Person. Zur Verhütung von Unheil pflegt man daher bei rühmendem Hervorheben von Glück, Gesundheit, Schönheit, Kraft oder guten Eigenschaften irgendwelcher Art, sei es bei den anderen oder sich selbst, meist ein »unberufen, unbeschrien« . . . hinzuzufügen. Erfolgt das B. durch bloßes (blinzelndes, von der Seite her, düsteres, scharfes, feindseliges, aber auch bewunderndes) Anschauen, so wird es gleichsam als Ausfluß des bösen Blicks betrachtet, als der gewissermaßen in Worte übersetzte böse Blick. Die Verbindung von Wort- und Blickzauber ist beim B. die denkbar engste.«

Die »übernatürlichen« und konträren Wirkungen, die die Angehörigen des Kindes gerade den lobenden, im Alltagsverständnis freundschaftlichen Äußerungen zuschreiben, lassen auf eine, im rationalistischen Sinne »wahnhafte« Angst vor Unterlegenheit und Mißverstehen schließen, wie wir sie oben aus der frühkindlichen Erfahrung des entgleisenden Dialogs abgeleitet haben. Zu vermuten ist, daß diese Angst auch oder sogar vorrangig die Beziehungen zu den übrigen Hausbewohnern und nicht zuletzt zu dem neugeborenen Kind selbst mitgestaltete. Auch wenn sie hier kein artikulierbares Kommunikationsmuster vorfand und insofern nicht bewußt erlebt wurde, konnte sie als Störung der Kommunikation jenes Unglück begünstigen, das verursacht zu haben man später der oder dem »Beschreienden« vorwarf.

Sehen wir uns nun an, auf welche Weise versucht wurde, den latenten Unsicherheiten in bezug auf die eigene Kommunikationsfähigkeit zu begegnen, so scheint das »abergläubische« Brauchtum unsere Thesen zu bestätigen. Das verdächtige Lob einer Nachbarin konnte etwa dadurch »entschärft« werden, daß die Mutter es »durch eine Schmähung« ausglich. Die »Volksmedizin« notiert hier hauptsächlich das Antworten mit obszönen Flüchen.

»Auch Schweigen, Verweigerung der Antwort an fremde Besucher der Wöchnerinnenstube, die Anwendung bildlicher Ausdrücke bei den Verlobungs- und Hochzeitsgebräuchen dient als Schutzmittel.«

Auch das Schweigen ist ja gewöhnlich eine Brüskierung des Interaktionspartners. Insgesamt laufen alle diese Abwehrformen darauf hinaus, Überlegenheit und damit Unabhängigkeit zu demonstrieren. Die darin ausgedrückte Angst wiederum konnte in dem Moment, wo eine reale Krankheit des Kindes als Resultat eines Beschreiens wahrgenommen wurde, in tödliche Aggressionen umschlagen. Die deutschsprachige ethnographische Literatur des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts liefert über das Ausmaß und die Treffsicherheit dieser aus der Wahrnehmung eigener Schwäche resultierenden Aggression nur Anhaltspunkte, die mir selbst lange Zeit als unverständliche Hieroglyphen erschienen.

So schreibt das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens:

«Die Wirkung . . . wird aufgehoben, wenn man dem Beschreienden ins Gesicht sagt, daß er beschrien habe, oder wenn man dem Frevler etwas Böses anwünscht.»

Nach der »vergleichenden Volksmedizin« wurden »beschrieene Kinder« mit dem Rauch eines verbrannten Kalenders geräuchert, »weil in demselben gewiß der Name des Verschreiers enthalten ist.«<sup>37</sup> Und eine Monographie über »Hexenspruch und Zauberbann« in Preußen von 1870 vermerkt:

»Nicht selten muten die Littauer ihren Geistlichen zu, den Feinden böse Krankheiten auf das Haupt zu beten.«

Gewöhnlich allerdings rekrutierten sich die das »Böse« zurückschickenden »Zauberer« nach dieser Untersuchung aus dem »Stand der Hirten und Abdecker«.<sup>38</sup>

Einen Schlüssel zur Entzifferung dieser »Hieroglyphen« und damit zugleich zum Verstehen der »Zirkulation des biologischen Unglücks« lieferte eine, mit extrem subjektiven, »teilnehmenden« Methoden erarbeitete französische Feldstudie unserer Tage.<sup>39</sup> Aus dieser Arbeit wurde bereits das hier vorgeschlagene Verstehensmuster der nach außen verschobenen Schuldzuschreibungen abgeleitet. Nach Jeanne Favret-Saada konnte nun ein »schwerer« Zauber, der folglich auf »rationaler« Ebene auf schwere innerhäusliche Kommunikationsprobleme schließen läßt, nur dadurch abgewendet werden, daß die »schwachen« Verhexten die Hilfe eines im lokalen Lebenszusammenhang als »mächtig« erachteten »Entzauberers« suchten und fanden, der sich an ihrer Stelle auf einen »magischen Zweikampf« mit dem Verursacher des Übels einließ. Dieser Kampf ist, nach Aussage der Autorin, das einzige Stück »Magie«, das in seiner Durchführung und Wirksamkeit durch Zeugenaussagen belegbar ist. Diese Wirksamkeit läßt sich nun m.E. »rational« nachvollziehen. Im Rahmen der heute wissenschaftlich anerkannten Tatsachen ist zunächst die, durch ein vom Entzauberer inszeniertes Ritual scheinbar ohne nachvollziehbaren Kontakt bewirkte »Herbeirufung« des Beschuldigten so zu erklären, daß dieser erstens bereits durch das auf ihn konzen-

trierte Abwehrverhalten der vom Unglück Betroffenen Kenntnis von seiner Beschuldigung erhielt, daß er zweitens als Nachbar das Ein- und Ausgehen des Entzauberers in deren Haus bemerken mußte und aufgrund der diesem zugeschriebenen Macht in Angst versetzt wurde, und daß sich drittens der genaue Zeitpunkt der Durchführung des Rituals einerseits aus der lebensgefährlichen Zuspitzung der Krankheit des »Verhexten« ergibt, die dem Nachbarn nicht zuletzt durch Besuche anderer Nachbarn und Verwandter kenntlich wird, und andererseits am traditionell für solche Rituale vorgegebenen Zeitpunkt im Tageslauf. Indem der »Herbeirufung« folgenden »magischen Zweikampf«, der am Bett des Kranken erfolgt, geht es darum, daß der Beschuldigte seine Schuld eingestehen soll. Wenn er dies tut, so verliert er damit sein Selbstgefühl des Gut- und Richtigseins, der Zugehörigkeit zum lokalen Lebenszusammenhang.

Die lebenswichtige Funktion dieses, in der alltäglichen Kommunikation immer neu »herzustellenden« Gefühls wurde deutlich bei der Beobachtung menschlicher Säuglinge, die ausschließlich auf der »Beziehungsebene«<sup>40</sup> kommunizieren und in ihren physiologischen Funktionen besonders instabil sind. Die Wirksamkeit des Entzauberungsrituals zeigt, gleichsam in experimenteller Form, die Kontinuität dieser Abhängigkeit im menschlichen Leben: der Beschuldigte wird im Anschluß an das Ritual von unertraglichen Schmerzen geplagt. Die »abergläubische« Form der Handhabung dieser existenziellen Tatsache beförderte aber, wenn sie ein bestimmtes Häufigkeitsmaß überstieg, die Isolation der Haushalte voneinander. Sowohl die Angst, »verzaubert« zu werden, als auch die Angst, als »Zauberer« beschuldigt zu werden, beförderte die Ritualisierung der Umgangsformen und die Einschränkung der Kontakte.

Da sich im Deutschland der Zeit nach der Inquisition die »Hexenangst« auf neugeborene Kinder konzentrierte, drückte sich diese Isolationsangst darin aus, daß man vor allem in den von hoher Säuglingssterblichkeit betroffenen Gebieten Süddeutschlands das traditionell auf eine Geburt folgende Brauchtum nachbarlicher Unterstützung drastisch beschränkte, bzw. so stark ritualisierte, daß für offene emotionale Unterstützung kein wechselseitig verlässliches Kommunikationsmuster mehr zur Verfügung stand. Nach anthropologischen Untersuchungen ist es aber gerade für das Gelingen der Stillbeziehung entscheidend, daß die Mutter des Kindes eine solche Zuwendung erhält.<sup>41</sup> Die »Hexenangst«, die so einerseits als Folge entgleisender Interaktionsbeziehungen rekonstruiert wurde, scheint so andererseits, durch die Gestaltung der frühkindlichen Sozialisationsmuster, dieses Entgleisen strukturell zu begünstigen.

Ich habe in diesem Aufsatz aus Gründen der Übersichtlichkeit fast ausschließlich die negativen, die Entgleisung von Kommunikationsprozessen fördernden Aspekte des bäuerlichen »Aberglaubens« dargestellt. Es soll nicht vergessen werden, daß es sich dabei ausschließlich um Formen der Krisenbewältigung handelt, die bei schwierigen wirtschaftlichen und naturgegebenen Situationen wie Mißernten, Krankheitsepidemien oder echten Mißbildungen von Kindern ver-



mutlich so lange eine systemerhaltende Funktion erfüllen, als sie die wirkliche Ausnahme der Sozialbeziehungen bildeten. Die symbolische Konstruktion des ›Übernatürlichen‹ diente in diesem Zusammenhang der Erklärung von Beziehungsformen, die man aus den Mustern des üblicherweise zu Erwartenden herausheben wollte, um die Zuverlässigkeit dieser Muster nicht in Frage zu stellen. Die in den lokalen Lebenszusammenhängen gewachsenen Formen der Wahrnehmung des ›Übernatürlichen‹ beschrieben außerdem stets sowohl negative, zerstörerische Eingriffe in die gewohnten Abläufe, als auch positive Hilfen in scheinbar ausweglosen Situationen.

Die durch Kirche und Staat gelenkte Inquisition sah, wie es scheint, ihre Hauptaufgabe darin, alle lokalen Formen des ›Aberglaubens‹ als Teufelswerk zu denunzieren und zur Zielscheibe kollektiven Hasses zu machen. Noch im 19. Jahrhundert waren dennoch zahllose, mehr oder weniger von der Kirche geduldete ›harmlose‹ Formen des Aberglaubens erhalten. So wurde im Rahmen einer ›guten‹ Zauberei oft die Krankheit selbst dämonisiert und mit überlieferten Ritualen im Namen eines christlichen Heiligen bekämpft. Personalisierte Naturgeister wurden nicht nur als Kindertauscher gefürchtet, sondern konnten auch als unerwartete Helfer erscheinen oder aufgesucht werden. Nicht zuletzt kultivierten die Frauen ein reiches Wissen über Anbau und Anwendung von Heilpflanzen. Der Knoblauch, der auch für seine Abwehrkraft gegen bösen Zauber bekannt war, hatte diesen Ruf vielleicht vor allem dadurch erworben, daß er tatsächlich die gesundheitliche ›innere Widerstandskraft‹ stärkte. Darüber hinaus mochte er, ähnlich wie ein obszöner Fluch, die Unabhängigkeit des Essers gegenüber dem Urteil seiner sozialen Umwelt demonstrieren. Den Schluß dieses Aufsatzes soll die Erinnerung an eine Form der Zauberverwehr beim kleinen Kind bilden, die in den verschiedenen volksmedizinischen Darstellungen zu den meistgenannten gehört. So notiert das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens:

»Will eine Mutter wissen, ob ihr Kind beschrien ist, so lecke sie an seiner Stirn; ist es beschrien, so schmeckt die Stirn salzig. Daher lecken Mütter jeden Morgen die Stirn ihres Kindes.«<sup>42</sup>

Wie der Knoblauch in Bezug auf die individuelle Gesundheit, so hat vermutlich auch dieser ›Abwehrbrauch‹ seine eigentliche Funktion in der Stärkung der ›inneren Widerstandskräfte‹ – hier des Kommunikationssystems Mutter und Kind. Ashley Montagu hat die große Bedeutung des Körperkontakts für die frühkindliche Entwicklung in einer breit angelegten Untersuchung herausgearbeitet.<sup>43</sup> Insbesondere verweist er darauf, daß es für viele Tierarten lebenswichtig ist, nach der Geburt geleckt zu werden. Für Menschen ist es eine unmittelbar ›analoge‹ Form der Kommunikation, die sehr viel weniger Mißverständnissen Raum gibt als der Austausch von Lauten und Blicken oder, im späteren Lebensalter, der Sprache. Möglicherweise ist das Lecken der Stirn des, im 19. Jahrhundert meist bis zur Bewegungsunfähigkeit ›zugewickelten‹ Kindes der Überrest

eines sehr viel ausgiebigeren Leckens, dessen Verbot oder Verheimlichung im Zusammenhang mit der Ausbreitung dieses Wickelns steht, das auch jeden anderen Körperkontakt auf ein Minimum reduzierte. Die ›Überfütterung‹ der Kinder wäre so nicht zuletzt aus der Einschränkung des unmittelbaren Körperkontakts zu verstehen, die als Teil einer umfassenderen ›Körperpolitik‹ zu verstehen ist, die seit ca. 1500 alle Formen des nicht unmittelbar fortpflanzungsorientierten Körperkontakts unter ein umfassendes Verbotssystem stellte.<sup>48</sup>

Ich habe an anderer Stelle ausführlicher als hier die Mutter-Kind-Beziehung als abhängigen Teil des Gesamtnetzes hauslicher Kommunikationsformen charakterisiert.<sup>45</sup> Demgegenüber mag das Lecken der Stirn des Kindes als hilflose Geste erscheinen. Mit Hingabe betrieben, mochte sie jedoch durchaus zum Gelingen dieses einen Dialoges beigetragen haben, der durch die negative wie positive ›Unbegrenztheit‹ der kindlichen Kommunikationsformen in besonderer Weise auf das Gesamtnetz zurückwirkt. Ebenso, wie das Kind mit anhaltendem Geschrei die notwendige Erholung aller, oft gemeinsam in einem Raum schlafenden Hausbewohner in Frage stellen konnte, konnte es durch gute Laune und fortgesetzte Kontaktangebote seine häusliche Umgebung sichtbar ›aufheitern‹.

Ein solcher, ganz und gar ›natürlicher‹ Zauber weist, sobald das Kind zu Besuch und Rundgängen aus dem Haus getragen wird, über die Familie hinaus. Der ›Außenposten‹ erscheint so in seiner doppelten Gestalt. Nicht nur als Schreihals und Störenfried durchbricht er die hauslichen und lokalen Konventionen, sondern auch als Anknüpfer von Kontakten, die der Familie neue Freundschaften einbringt. Je nach der – im individuellen, emotionalen Sinn verstandenen – Offenheit der einzelnen Familienmitglieder, insbesondere der Mutter, trägt der ›Außenposten‹ Kind so zur ›Öffnung‹ oder ›Schließung‹ des häuslichen Systems bei.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> »Speikinder – Gedeihkinder. Kommunikationstheoretische Überlegungen zu Gestalt und Funktion der frühkindlichen Sozialisation im bäuerlichen Lebenszusammenhang des deutschsprachigen 19. und frühen 20. Jahrhunderts.« Soziologische Dissertation, eingereicht in Berlin 1983. Zur Veröffentlichung im Verlag Mensch und Leben, Berlin (vermutlich mit verändertem Titel).
- <sup>2</sup> Das vollständige und volksmedizinische Material, auf das sich die Untersuchung stützt, läßt keine soziale Differenzierung innerhalb der ländlichen Bevölkerung zu. Gemeint ist eine Sozialstruktur, die überwiegend von Bauern bestimmt war, die eigenen Grundbesitz bewirtschafteten: oft mit Hilfe von Knechten und Mägden.
- <sup>3</sup> Dies sowohl aus humanitären, als auch aus militärischen und arbeitsmarktpolitischen Gründen.
- <sup>4</sup> vgl. Imhof, A.E.: »Unterschiedliche Säuglingssterblichkeit in Deutschland, 18. bis 20. Jahrhundert – warum?« In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Jg. 7, 1981, H.3, S. 343 – 382.

- 5 Abwehrmechanismen werden im Freudschen Sinne verstanden als »psychische Korrelate des Fluchtreflexes«, die die Aufgabe verfolgen »die Entstehung von Unlust aus inneren Quellen zu verhüten«. (Vgl. Freud, S.: *Der Witz*. Ffm 1958.) Die im folgenden darzustellenden »Fehldeutungen« kindlicher Ausdrucksweisen und Körperzustände sind insofern als kollektive Abwehrmechanismen zu bezeichnen, als sie vermutlich auf, von unlustvollen Reizen dominierte, frühkindliche Situationen zurückzuführen sind, die durch die »direkte« Wahrnehmung der Schmerzäußerung eines Kindes im erwachsenen Beobachter erneut wachgerufen würden.
- 6 Spitz, R.A.: *Vom Dialog*. Stuttgart 1976 und ders.: »Der Dialog entgleist.« In: *Psyche*, 1974, H.2, S. 135 – 156. Spitz bezieht sich nicht auf das hier diskutierte Material, sondern ausschließlich auf eigene, größtenteils in Anstalten und Kliniken durchgeführte Beobachtungen.
- 7 Liedloff, J.: *Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit*. München 1980
- 8 Klein, M. und Riviere, J.: *Seelische Urkonflikte. Liebe, Haß und Schuldgefühl*. München 1974.
- 9 Spitz, R.A.: *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehung im ersten Lebensjahr*. Stuttgart 1967
- 10 Sichtermann, B.: *Vorsicht, Kind. Eine Arbeitsplatzbeschreibung für Mütter, Väter und andere*. Berlin 1982
- 11 Die neuere, therapeutisch orientierte Familienforschung wird sich zunehmend der Bedeutung von innerhalb der Familien überlieferten Kommunikationsmustern bewußt. Vgl. Boszormenyi-Nagy, I. und Spark, G.M.: *Unsichtbare Bindungen. Die Dynamik familiärer Systeme*. Stuttgart 1981. Selvini-Palozzoli, M.: *Paradoxon und Gegenparadoxon. Ein neues Therapiemodell für die Familie mit schizophrener Störung*. Stuttgart 1977.
- 12 Im Zusammenhang der Kindesversorgung vgl.: Ottmüller, U.: »Mutterpflichten« – Die Wandlungen ihrer inhaltlichen Ausformung durch die akademische Medizin. In: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 14. Frankfurt 1981, S. 97 – 138.
- 13 Bateson, G., Jackson, D.D. u.a.: *Schizophrenie und Familie*. Frankfurt 1969. Stierlin, H.: *Delegation und Familie. Beiträge zum Heidelberger familien-dynamischen Konzept*. Frankfurt 1981.
- 14 Der Familienbegriff kann insofern auf die bäuerliche Nachbarschaft übertragen werden, als auch diese von »wiederkehrenden Mustern der Interaktion« gekennzeichnet ist, in denen sich der praktische Aspekt gegenseitiger Hilfeleistungen mit emotionalen, beziehungsbedingten Aspekten überlagern.« Vgl. Burgess, E.W.: »The Family as a Unity of Interacting Personalities.« In: *The Family*, Bd. 7 (1926) S. 3 – 9. Watzlawick, P., Beavin, J. und Jackson, D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern, Stuttgart und Wien 1980.
- 15 Favret-Saada, J.: *Die Wörter, der Zauber, der Tod. Der Hexenglaube im Hainland von Westfrankreich*. Frankfurt 1979.
- 16 Bronfenbrenner, U.: *Ökologische Sozialisationsforschung*. Stuttgart 1976.
- 17 Bateson, G.: *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*. Frankfurt 1981
- 18 Lowen, A.: *Bioenergetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*. Reinbek 1975
- 19 Goldschmidt, J.: *Volksmedizin im Nordwestlichen Deutschland*. Bremen 1854, Rep. Leer 1978. S. 139
- 20 Hovorka, O. v. und Kronfeld, A.: *Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren des Aberglaubens und der Zaubermedizin*. Bd II. Stuttgart 1909, S. 567.
- 21 Bluhm, A.: *Die Stillungsnot, ihre Ursachen und ihre Bekämpfung*. In: *Zeitschrift für soziale Medizin*, Bd. 3 (1908) S. 73 ff.
- 22 Benz, B. (Hrsg.) *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Völkerkundliche Studien*. Bd. 1, Leipzig 1911, S. 466.
- 23 Busch, J. D.: *Anführung des Landvolks zu der körperlichen Erziehung der Kinder*. Marburg 1787, S. 56.
- 24 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 705 f und S. 714.
- 25 Diese Beschreibungen und Warnungen finden sich in vielen der im 19. Jahrhundert auf dem Buchmarkt erschienenen »ärztlichen Ratgeber« für Mütter.
- 27 Gotthelf, J.: *Wie Anne Bäbi Jowäger haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern ergeht*. Bd. 2, Diogenes 1978, S. 130 f
- 28 Ebenda, S. 131.
- 29 Flügel: *Volksmedizin und Aberglaube im Frankenwalde. Nach zehnjähriger Beobachtung dargestellt*. München 1863, S. 51.
- 30 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 650.
- 31 Vgl. Ploß, H. H.: *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker. Anthropologische Studien*. Stuttgart 1876, S. 95 ff.
- 32 Hellwig, A.: *Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik*. Leipzig 1908, S. 38 ff.
- 33 Ploß, H. H., s. Anm. 31, S. 111.
- 34 Plaschewski, G.: *Der Wechselbalg. Ein Beitrag zum Aberglauben der nordeuropäischen Völker*. Breslau 1935
- 35 Beitzl, R.: *Der Kinderbaum. Brauchtum und Glauben um Mutter und Kind*. Berlin 1942, S. 77.
- 36 Bächtold-Stäubli: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin 1928 ff. (Artikel »Berufen, beschreiben«).
- 37 Hovorka, O. von, und Kronfeld, A., siehe Anmerkung 20, S. 708.
- 38 Frischbier, H.: *Hexenspruch und Zauberbann. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens in der Provinz Preußen*. Berlin 1870, S. 24 f
- 39 Favret-Saada, J., s. Anmerkung 15
- 40 Watzlawick, P. u.a., s. Anmerkung 14
- 41 Raphael, D.: *The Tender Gift: Breastfeeding*. New York 1976
- 42 Bächtold-Stäubli, s. Anmerkung 36
- 43 Montagu, A.: *Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen*. Stuttgart 1982
- 44 Muchembled, R.: *Kultur des Volks – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*. Stuttgart 1982.
- 45 s. Anmerkung 1.

## DAS SPIEL MIT DEM ANDEREN KÖRPER

Beatrix Pfeleiderer

*Hören wir etwas, sagt Oehler Mittwoch, prüfen wir was wir hören, so lange, bis wir sagen müssen, das Gehörte ist unwahr, es ist eine Lüge, das Gehörte. Sehen wir etwas, prüfen wir das, was wir sehen, so lange, bis wir sagen müssen, das, was wir sehen, ist entsetzlich. So kommen wir das ganze Leben nicht mehr aus Entsetzlichkeit und Unwahrheit und aus Lüge heraus, sagt Oehler. Tun wir etwas, so denken wir über das, was wir tun, so lange nach, bis wir sagen müssen, es ist etwas Gemeines, es ist etwas Niedriges, es ist etwas Unverschämtes, es ist etwas ungeheuerlich Trostloses, was wir tun, und daß naturgemäß falsch ist, was wir tun, ist selbstverständlich. (Thomas Bernhard, Gehen)*

Das ist nicht mehr Krankheit, das ist schon Zauber, rät man den Betroffenen, und sagt ihnen, sie sollen den Fall überdenken. Die Betroffenen, die versuchen, Zeichen einer Veränderung zu entschlüsseln, zeigen uns, wie sehr der Körper kultureller Gegenstand ist. »Einerseits ist der Mensch sein Körper«, steht bei Berger und Luckmann geschrieben<sup>1</sup> und »andererseits hat der Mensch einen Körper«. Der Umgang mit dem Körper unterliegt einer Theorie vom Körper, die, wie alles Wissen, kulturgeschichtlich bedingt ist. Körpertheorien lösen sich ab, bestehen nebeneinander oder treten gar in Konflikt miteinander.<sup>2</sup> Häufig finden wir auch das losgelöste Nebeneinanderherbestehen von Körpertheorien, als eine unverbindliche Art sozusagen, seinen Körper als soziale Entität einzubringen. Grundsätzlich können wir sagen, der Körper spiegelt den Kosmos wieder, den Raum. Oben ist gut, unten ist es nicht (die Brahmanen entstammen dem Haupte des schaffenden Gottes) so wie die linke Hand noch immer im Verdacht steht, schlechter zu sein als die rechte (linkisch ist man, und besser ist es, wenn man das Herz auf dem rechten Fleck hat). Daß vorne besser ist als hinten, zeigte

anschaulich schon Wilhelm Busch, denn, als es mißlich wurde, zeigte der Esel »itzt, die Stelle, wo der Wedel sitzt«. Schon aus dem verschiedenartigen Einsetzen und Bewertung der Körperoberfläche kann man ersehen, wie der Körper als Spiegel von gefährlichen und ungefährlichen Richtungen, Flächen, Wendungen eingesetzt wird. Die echte Gefahr bringt allerdings erst das unsachgemäße Umgehen mit dem Körperinneren und dessen Verbindungen nach draußen mit sich, den Körperöffnungen. Diese unterliegen besonders stark einer kulturspezifischen Tabuisierungsgrammatik. Oder auch auf der Ebene des Witzes erfahren wir, worauf es ankommt, wenn man etwas tun will, was man nicht tun darf. Wenn etwas von innen nach außen gelangen will, ist es eher eine Frage des Wohin, als des Wohin. Rajasthanische Brahmanen und Kschatrias glauben, überschüssiger Samen, der übrigens nicht willkürlich verplant werden darf, würde im Kopf gespeichert und stelle so einen Kräftespeicher dar, der Aktivitäten des Kopfes, wie dem Denken z.B., zur Verfügung gelange.<sup>3</sup> Kehren wir zum gesamten Körper zurück, von dem es bei Berger und Luckmann heißt, »daß der Mensch sich selbst als Wesen erfährt, das mit seinem Körper nicht identisch ist, sondern dem vielmehr dieser, sein Körper zur Verfügung steht.«<sup>4</sup> Die menschliche Selbsterfahrung schwebt also immer in der Balance zwischen Körper-sein und Körper-haben, einer Balance, die stets von neuem wieder hergestellt werden muß.<sup>5</sup>

Das kulturspezifische Umgehen mit dem Körper wird dann manifest, wenn diese Balance durch körperliche Veränderung gefährdet wird. Wenn das Körper-haben zum reinen Körper-sein wird, oder, wenn der Körper »wild« wird, den Rahmen »zivilisatorischer« Zählung sprengt.

Der Fall von dem wir hier berichten wollen, gibt dem Beobachter Rätsel auf. Zum einen deshalb, weil den Beobachtern Körperschemata zur Verfügung stehen, die für die Beobachter im Laufe des »zivilisatorischen« Fortschreitens tabuisiert wurden; zum anderen deshalb, weil die Beobachter von Entscheidungsprozessen berichten wollen, die ihrem verstehenden Bemühen allerhand Toleranz abnötigen.

Die Familie, von deren Schicksal hier ein Stück weit erzählt werden soll, ist in Indiens weltlichster Stadt, Bombay, ansässig. Der Vater ist praktizierender Arzt (Allopathie, Homöopathie). Die Mutter ist praktizierende Katholikin. Sie sind mehr portugiesischer Abstammung als indischer, ein Problem für ihre Identitätsfindung. Wir stützen uns auf den Bericht, den sie uns gaben; einen Text, der in Form eines einzigen, mehrstündigen Gesprächs zu uns gelangt ist, ein Stück Autobiographie, wenn man so will, die sie uns (oder unserem Tonband) anvertraut haben. Es ist eine Klage und gleichzeitig eine Standortsbestimmung.

Das Ehepaar L. sieht sich in seiner ethnischen und kulturellen Zugehörigkeit durch eine Reihe von Konflikten gestört, die sich mit einer Analyse ihrer Körpertheorie aufdecken lassen. Um den Kontext ihrer Körpertheorie verstehen zu können, wenden wir uns konkret ihrem Umgehen mit körperlichem Versagen

zu. Sie sind – geht man dabei vom Beruf des Familienvaters aus – der Mittelschicht zuzuordnen, gehören der katholischen Kirche an und werden durch ihre europäische Abstammung (portugiesische in diesem Falle) von der indischen Gesellschaft als Anglo-Indier bezeichnet, eine Kategorie, die einen Sonderstatus – selbst im urbanen Bombay – zuweist.

Wir trafen sie in einem muslimischen Wallfahrtsort im nordindischen Gujarat. Die Verwalter des Wallfahrtszentrums schrieben ihnen den Status »anglo-indisch«, »akademisch« und »Bombayisch« zu. Da sie in der Klientel des Schreines eine Besonderheit darstellten (Akademiker, Mittelschicht, Christen), wurden wir sehr schnell auf sie aufmerksam gemacht. Die Geschichte der Familie stellt sich gemäß ihrer und unserer Ordnungsprinzipien etwa so dar, wie es nun beschrieben werden soll.

Ihrem Sohn vor allem, aber auch ihrer Tochter geht es nicht gut. Ihre Entwicklungen zeigen Störfaktoren auf. Diese lassen sich bis ins Säuglingsalter zurückverfolgen. Denn als der Junge so um die sechs oder sieben Monate alt war, erinnert sich der Vater jetzt, gaben die Nachbarn dem Kind einmal Schokolade zu essen. Dieses fällt ihm vor allem deshalb ein, weil er anschließend beobachten mußte, daß sein Sohn unangenehme Charakterzüge entwickelte. (Die Geschichte der Tochter verläuft sehr ähnlich wie die des Sohnes, aber um der klaren Linie willen, soll sich hier mehr auf die Episoden des Sohnes bezogen werden).

Seit dieser Zeit warf der Sohn »Gegenstände um sich, schlug auf alles ein, und ähnliches wildes mehr. Trotzdem schickte ich ihn zur Schule«, so der Vater, »wo er, kein Zweifel, gut vorankam, bis auf seine Schwäche in Mathematik. Er ging bis zur neunten Klasse dorthin. Aber dann fing alles wieder an. Er wurde untrüglich . . . Ich versuchte alles. Das Beste . . . Ich bin Christ, römisch-katholischer Konfession, und Arzt, homöopathischer und allopathischer. Was immer ich tat, nichts nützte etwas. Schon einmal, als er noch nicht 14 Jahr alt war, in der siebten Klasse, brachte ich ihn, auf den Rat von Freunden hin, in einen Schrein, ganz in unserer Nähe. Dort wurde er so gewalttätig, daß ich nicht mehr mit ihm fertig wurde, zehn Männer brauchte ich, um ihn zu bändigen, und Leute warf er zum Eingang hinaus . . . und immer der gute Rat der vielen Leute . . . Irgendwann einmal wollte ich davon nichts mehr wissen und vergeudete so ein ganzes Jahr«.

Schließlich, resigniert wohl, brachte der Vater seinen Sohn in einen Schrein in der Nähe, wo er sich tagsüber aufhielt. Einmal, als er ihn abends abholte, sagte der Sohn zum Vater:

»Ich komme, mache Euch alle fertig, und geh' danach« und fiel daraufhin in ein Schweigen, das Monate andauerte. Er »verlor seine Sprache«, wie der Vater sagte. Und wieder zog er mit ihm von Arzt zu Arzt, von Medizin zu Medizin, bis der Traum der Mutter kam.

»Verlasse das Haus bis zum Abend«, hieß es im Traum. Ihr träumte, Vater und

Sohn wären in den Schrein gezogen, aber gleich wieder zurückgekehrt. Auf ihre Frage, im Traum, warum dem so wäre, erhielt sie zur Antwort, sie müssen den Sohn in den großen Schrein bringen (nicht den lokalen, wie bisher), wo Sayed Ali (der Heilige, dessen Grab dort verehrt wird) ihn, den Sohn, in drei Tagen heilen würde.

Die Familie fühlte sich dann durch diesen Traum und andere Zeichen bewegt, den Sohn in den großen Schrein zu bringen, langfristig dort zu lassen unter der Aufsicht der Mutter. Beide Eltern sagten uns, daß sie sich in diesem Schrein acht Jahre aufgehalten hätten, nur mit einigen kurzen Unterbrechungen. Während dieser Zeit verschlechterte sich die Gesundheit des Sohnes offensichtlich. (Er ist zum Zeitpunkt des Gesprächs nicht im Stande aufrecht zu gehen). Zur gleichen Zeit erlitt wohl der Vater eine Lähmung, die aber nach sechs Monaten wieder behoben gewesen sei.

Dazwischen sei nochmals vermerkt, daß die Schwierigkeit für uns Beobachtende darin bestand, daß das, was wir zu hören bekamen und das, was wir zu sehen bekamen, schwer in für uns begreifliche Zusammenhänge zu fügen war. Wir sahen ein Ehepaar in den mittleren Jahren. Beide berichteten von Sachverhalten in einer Bedeutungsebene, die mit unserer nicht vereinbar war.

Nun, da ist zunächst das, was wir sahen. Die Kinder des Ehepaares, ein junger Mann und eine junge Frau, beide etwas über zwanzig, beide geistig schwer behindert. Die Tochter weniger, der Sohn mehr. Von unserer – vermutlich szientifizierten – Vorstellung ausgehend, mußten wir annehmen, daß die Kinder des Ehepaares an einer Beeinträchtigung ihrer Intelligenz leiden, die vielleicht (ursprünglich) durch einen organischen Schaden ausgelöst wurde. Würden wir nach einer Erklärung für das Phänomen suchen, würde sie vermutlich auf einer Ursächlichkeit dieser Art aufbauen.

Aber dann kam das, was wir hörten und was uns erstaunt machte.

Das Erstaunen wurde bei uns, den Beobachtern, durch die Wahl der Erklärungsweise des Ehepaares ausgelöst, zu welcher diese angesichts der Veränderungen und Störungen in der körperlichen Entwicklung ihrer Kinder gekommen sind. Unser Erstaunen wurde aber vor allem dadurch ausgelöst, daß wir uns durch die Kategorie (allopathischer) Arzt, die dem Vater zugeschrieben wurde, beeinflussen ließen. Dieser aber hatte wohl zu einem Zeitpunkt großer Hilflosigkeit und Desorientierung jene Körpertheorie, die sich aus seinen Alltagsbezügen ergab, zurückgelassen und mit einem anderen Erklärungsmodell überlagert, das ihm zu dieser Zeit eher passend erschien.

Dieses Erstaunen unsererseits und das sukzessive Aufbreiten seiner Theorie kennzeichnen den Duktus des Interviews, das dieser Beschreibung zugrundeliegt.

Lassen wir Stücke des Interviews an uns vorübergleiten mit dem Blick auf die Verdrängung des einen Erklärungsmodells zugunsten des anderen.<sup>6</sup> »Als mein

Sohn krank wurde, versuchte ich mein Bestes. Ich versuchte es bei vielen Ärzten in Bombay. Alle möglichen Behandlungen wurden ausprobiert.«

Nun gehört die Aufmerksamkeit des Handelnden dem Körper als einem ver-sagenden Mechanismus, der *krank ist*, der *be-handelt* werden muß.

Am Ende einer längeren Versuchsreihe steht der Umbruch. Der Arzt und Vater hört auf den Rat eines Patienten seines Kollegen, der gesagt haben soll: »Doktor, Ihr Sohn kann (so) nicht überleben«; und der Vater erklärt uns: »Das bedeutet etwas, was man allgemein Zauberei nennt. Es ist wahr, daß ich mich erinnere, daß er, als er sechs oder sieben Monate alt war, vom Nachbarn Schokolade bekam . . .«. Wir wissen, wie es weitergeht.

Nun ist es für ihn »klar« geworden, daß dies auch in seiner Realität eine gültige Kausalitätskette werden muß. Der körperliche Schaden des Sohnes ist nicht mehr im körperliche Bereich zu suchen; die institutionalisierte Körpertheorie bietet keinen gültigen Bezugsrahmen mehr. Es lohnt sich plötzlich für den betroffenen Vater nicht mehr, dem ersten Erklärungsmodell anzuhängen und innerhalb dessen Kategorien Handlungsstrategien zu entwickeln.

Uns darf es aber erstaunen, daß es für ihn keinen Konflikt bedeutete, seine medizinische Praxis zu führen, um seine Familie ernähren zu können, und gleichzeitig den Empfehlungen zu folgen, die es nahelegten, seinen Sohn dem Krattefeld eines Heiligen zu überantworten. Daß es dort dann nicht besser wurde mit dem Sohn, läßt sich, stützt man sich auf das zweite Erklärungsmodell, leichter ertragen, leichter verstehen, leichter angehen als mit ersterem.

Und nun mußten wir wieder fragen: »Was geschah dann mit Ihren Kindern?«

Diesmal ist es die Mutter, die antwortet: »Es wurde immer schlechter, Tag für Tag. Er wurde angekettet, eingeschlossen, es war eigentlich keine Besserung zu sehen, *denn sie machten es sogar mit mir*, so daß ich *außer mir* war. Sie hatten mir den Zauber des Skorpions auf den Leib gehetzt.«

Damit spielt die Mutter auf ihren ersten Anfall von Trance an.

Nun verlagert die Familie die Krankheit hinaus aus der reinen Körperlichkeit und hinein in das soziale Umfeld, dessen Bezüge in die nun entstehende Kausalitätskette eingebaut werden können. Die Feststellung der Mutter, »sie machen es immer noch«, eröffnet uns einen komplizierten Zusammenhang sowie eine langfristige Entwicklung. Dabei ist zu bemerken, daß die Erklärung des Ehepaares sich auf einer Metaebene zur Ebene der sozialen Bezüge befindet.

Ein weiteres Stück Interview erhellt die Kausalitätskette, die folgendermaßen aussehen kann:

Schokolade von den Nachbarn an den Sohn (und die Tochter)

Veränderung im Wesen des Sohnes

Ausbruch seiner Krankheit

Kurzfristige Lähmung des Vaters

In-Trance-fallen der Mutter

Wir kommen zunächst auf unser Erstaunen zurück: »Wie erklären Sie, Doktor, am besten, was Trance bedeutet?«

Der Vater antwortet uns: »Trance bedeutet für mich, daß ein bestimmter Mensch mein Feind ist, was sich durch den Zaubervertrag, den er abschließt, zeigt.«

Seine Frau fügt hinzu: »Der ist ja nur deshalb unser Feind, weil wir ihn nicht auf unsere Toilette ließen.«

Er: »Ja, der Grund ist nur der, daß wir ihn nicht auf unsere Toilette ließen.«

Sie: »Die Toilette liegt in unserer Wohnung.«

Wir fragen: »Sie leben in einer Wohnung?«

Sie: »Ja, in Bombay in einer Wohnung, und diese, die lebten in einem Einzelzimmer, und drei von denen benutzten die Toilette, da haben wir, da weigerten wir uns, wissen Sie. Wir wollten sie nicht auf unserer Toilette haben, schließlich gehörte die ja uns . . . , also »geht auf die öffentliche Toilette«, sagten wir ihnen . . . , aber daß sie uns so was antaten, das hätten wir nicht gedacht. Erst in der Trance merke ich das . . . , daß die mir einen afrikanischen Zauber geschickt hatten . . . «

Wir unterbrechen kurz: »Einen was? . . . « Und er bestätigt, was sie sagte: »Ja, einen Zauber aus Afrika . . . der ihr für's Leben anhängen wird.«

Sie: »Ja, für's Leben, d. h. erst mir und dann meinem Sohn . . . und von morgens bis abends schworen sie einen afrikanischen Zauber auf mich herab.«

Er: »Man nimmt diese beschworenen Geister unter Vertrag . . . «

Offensichtlich hängen wir mit unserem Verständnis hintennach: »Und sie (die Nachbarn, oder Feinde) lebten im selben Haus?«

Sie: »Ja, das waren unsere nächsten Nachbarn.«

Wir: »Nur weil sie bei Ihnen nicht zur Toilette durften . . . ?«

Sie: »Ja.«

Wir: »Dann lassen Sie uns nicht noch mehr ins Detail gehen.«

Dem Schokoladeneignis ging in der Rekonstruktion der Betroffenen also jene Verweigerung, die wohl heute noch emotional besetzt ist, voraus. Sie steht am Anfang der Kausalkette. Ein nachbarlicher Zwist.

In dem Versuch, sich abzugrenzen gegen Nachbarn mit Berührungsängsten für eine Identitätsfindung hat sich die Unmöglichkeit dieser Abgrenzung auf der Metaebene noch zwingender manifestiert, als auf der Handlungsebene.

Der »wilde« oder »unzivilisierte« Körper des Sohnes wird auf ein Koordinatensystem gespannt, das alle historischen und gegenwärtigen Konfliktebenen der Familie umfaßt. Und nun greift der Verlauf auf einen weiteren Körper, den der Mutter, über und weist ihm eine Rolle in diesem wahren Spiel zu. Die Bedrohung, der die Mutter ausgesetzt ist, kommt von innen. Sie sagt:

»Sie kommen dergestalt über dich, daß es in dich hineinfährt. Es kommt in den Körper hinein und sagt, woher es kommt, von wem und so . . . und machen dir unendlich viel Beschwerden.«

Wir müssen schon wieder fragen: »Entschuldigen Sie, aber wer ist »sie«?«  
Sie: »»Sie«, der Zauber im Körper, alles was durch den Zaubervertrag ausgelöst wurde.«

Er: »Das fährt in ihren Körper und gibt . . . «

Sie: »Ich fühle die Trance, in Trance fühl' ich sie.«

Wir: »Und wie fühlen Sie . . . wie erfahren Sie es?«

Sie: »Ich bin nicht bei Sinnen.«

Wir: »Und an was erinnern Sie sich?«

Sie: »Sie sind drin und sagen mir . . . nein, ich weiß nicht.«

Wir: »Fühlen Sie dabei Schmerzen?«

Sie: »Wissen Sie, der Körper ist überhitzt . . . «<sup>7</sup>

Die Mutter fühlt sich nicht mehr zu Hause in ihrem Körper. *Er steht ihr nicht mehr zur Verfügung.* Sie ist, wie sie sagt, *außer sich*, denn drinnen sind »sie«, die Peiniger. Sie verunreinigen ihren Körper mit ihren Störungswünschen bzw. Zer-störungswünschen. Diese Verunreinigung ist eine große Bedrohung. Der Körper, von dem sie sich distanzieren muß, der nicht mehr ihrer Kontrolle unterliegt, ist von einer fremden (unbekannten, aber doch erklärbaren) Macht besetzt worden. Der Bedrohung von außerhalb ist nun eine Bedrohung von innen gefolgt. Die Balance zwischen Körper-haben und Körper-sein hält nicht mehr. Der Körper, allein der Körper, ist gezeichnet, ist das Opfer geworden. Außerdem ist der Körper allein der Ort, wo all die Zeichen manifestiert werden, die für die Betroffenen zum Text<sup>8</sup> werden. Begierig lesen sie diese Zeichen und stellen daraus das Erklärungsmodell zusammen, das sie zu Handlungsanweisungen umsetzen.

An anderer Stelle bin ich auf diesen Umsetzungsprozeß genauer eingegangen.<sup>9</sup>

Der Skorpionzauber, den man der Mutter gemacht hat, läßt sie »das Singen verlernen«,<sup>10</sup> »das Nähen einstellen« und »das Saubermachen sein lassen« und stürzt sie in Trance, so, daß man ihr sagen muß, »Ihre Haare stehen zu Berge«. In Trance verkörpert sie das, was man ihr auf den Leib geschickt hat. Aber, um die Kausalkette weiter zu verfolgen, in der Trance hat sie auch die Möglichkeit, Texte zu erhalten,<sup>11</sup> die ihr – wie der Traum – Ursache des Unheils und Lösungsmöglichkeiten geben. Es folgt nun also – denken wir an obige Kausalkette – eine Zeit des Nachforschens, des in sich Hineinhörens, des Hinweisesammelns. An anderer Stelle wies ich darauf hin, daß sich alle Klienten dieses Schreins diesem Muster von Zeicheninterpretation unterwerfen, und daß ein einheitliches Anerkennen von Zeichen besteht.<sup>12</sup>

Der Vater der Familie formuliert diese Zusammenhänge des Zaubermachens knapp:

»Die, die den Zaubervertrag machen wollen, gehen zu so einem Zaubermensch. Diese beiden gehen auf den Friedhof. Daß dabei beide nackt sein müssen, ist Voraussetzung. Sie rufen dann einen Geist und . . . « (der Vater, der sonst immer englisch mit uns sprach, versank hier in Hindi. Dies mag interessant

erscheinen, wenn man bedenkt, daß Hindi seinen Gefühlen näher stehen mag als vielleicht Englisch, das seinen Intellekt vertritt. Hindi als seine Wutsprache?).

Wir fragen: »Sie meinen aus dem Boden des Friedhofs?« – ebenfalls in Hindi.

Dann fährt der Vater in Englisch, wie gewöhnlich, fort: »Ja, und der wird dann mit einem Auftrag versehen ausgesandt, zu seinem Opfer . . . «.

Die Mutter geht in ihrer Vorstellung noch weiter und erklärt: »Ihre (der Geister) Pflicht ist es, zu strafen. Sie schlagen meinen Sohn ganz nackt. Sie schlagen ihn so, daß er nackt ist, reißen ihm die Kleider vom Leib. Sie sagen uns,<sup>13</sup> »wir wurden geschickt, um das zu tun«. Und wissen Sie, mit den intimen Körperteilen spielen »sie« auch dauernd herum.<sup>14</sup> Es tut mir leid, daß ich Ihnen das alles sagen muß. Es ist entsetzlich das alles, wissen Sie, was wir durchmachen. Es ist nicht wert es mit anzusehen, es ist nicht mehr lohnend, in dieser Welt zu leben, wenn man das mit ansehen muß. So viel haben wir durchgemacht.«

Die Nachforschungen ergaben die gewünschten Namen. In der Trance wurden die gewünschten Namen »produziert«, die der Familie hinterher berichtet wurden. Nach dem Bericht der Mutter hat der Sohn in Trance die Namen »produziert«. Der Sohn, der »damals noch klein und ohne Verständnis war, hat, als er hierher gebracht wurde, zusammen mit einer Pflegerin . . . das erste Mal gleich . . . den Namen der Betreffenden angegeben«. Dieses Vorverlegen der »Enthüllung« der Ursache bringt uns zu einem Widerspruch innerhalb dieses Gesprächs. Erinnern wir uns, daß die Mutter uns weiter oben geschildert hat, wie erstaunt sie war, »daß sie (die Nachbarn) uns so was antaten«, und daß sie erst in der Trance gemerkt hätte, was es mit dem afrikanischen Zauber auf sich gehabt hätte. Man könnte daraus schließen, daß es in ihrer Trance zur »Enthüllung« der Umstände gekommen wäre. Aber eigentlich sollen wir ihr diesen Freiraum gönnen, den sie sich zu schaffen versucht, wenn sie versucht, das Nachforschungsergebnis ihrem Sohn zuzuschreiben, von dem ansonsten eigentlich gar kein Tranceerleben berichtet wird.

Im übrigen ist es so, daß an diesem Wallfahrtsort in stiller Übereinkunft von den Frauen die sprechende Trance und von den Männern und auch »vornehmen Leuten« die schweigende Trance (ghum hajri) geübt wird. Hier möchte ich mich jeglicher Interpretation enthalten, obwohl es mir schwer fällt. Obwohl – doch sind es die »im Alltagsleben ganz ungelente(n)« und »tümbe(n) Personen«, die »im Trance plötzlich beredet« werden<sup>15</sup>, oder erinnere ich, sicherheitshalber, an die »weibmächtige« mantische Fähigkeit der Pythia?

Wie immer, kommen wir zurück zum Gegenstand: Vielleicht genügte der Mutter ihre Rolle als Opfer (dessen Leib Einbußen erleidet durch einen tierischen und durch einen afrikanischen Zauber), und sie war nicht auch noch an einer Vermittler- oder Informantenrolle interessiert.

Dieser Widerspruch also in ihren Aussagen erstaunte uns, und unserer Verwunderung ob dieser Wendung, die wir so ausdrückten: »So wurde es Ihrem

Sohn in Trance gesagt, der doch seine Feinde, Ihre Nachbarn, gar nicht kannte . . . ?« folgte die Bestätigung durch die Mutter:

»Ja, alle Namen. Die Namen der Beteiligten, die es getan haben und warum sie es getan haben. Als wir dann zwei Wochen später hier ankamen und in der Rikscha saßen, zog der, der für uns zuständig<sup>16</sup> war, ein Notizbuch heraus und las die Namen vor; da erfuhren wir es und entsetzten uns.«

Nach diesem Weg zu den Unterirdischen zeigen sich im Gespräch Zeichen des Rückzuges in die angestammte Welt der Betroffenen, z.B. in der Klage des Vaters:

»Es ist die schlimmste Krankheit der Welt, wenn man von jemand so einen Zauber geschickt bekommt«, und später fügt er hinzu: »Etwas, was bleibt, ist zur Messe gehen, den Rosenkranz beten.«

Weniger klar bleibt der Verlauf der Entscheidung bei der Mutter. Sie beschreibt gerne ihre dekorativen Aktivitäten und Fähigkeiten wie Singen, Nähen, Saubermachen. Am Anfang des Gesprächs erwähnte sie einmal, daß sie nur dann ihren Sohn im Schrein verließ, wenn im Kirchenjahr ihrer Kirche in Bombay die Zeit gekommen war, in der sie den Altar gewohnheitsgemäß zu dekorieren pflegte. Sie meinte, bei dieser Gelegenheit hätte die Gemeinde immer nach ihr verlangt, da sie die Fähigkeit hätte, gut dekorieren zu können.

Zu einem anderen Zeitpunkt erzählte sie uns, daß sie schon wußte, wie sie dem Heiligen ihren Dank abstatten wolle, wenn er ihr und ihrer Familie geholfen hätte. Sie hätte schon damit angefangen, für die Gräber des Heiligen und seiner Familie Tücher zu nähen und zu besticken, um diese dann auf den Grabern auszubreiten, wie es dort üblich ist. Und sie fügte hinzu, man dürfe nicht vergessen, dies in den richtigen Farben zu tun, »rot und grün<sup>17</sup> nämlich, das haben »sie« gern«. Sie beendet das Gespräch mit der Feststellung, daß sie vor habe, jährlich einen Dankensbesuch hier abzustatten, ganz gleich, ob es nun »richtig oder falsch« ist.

#### Diskussion

Während meiner Besuche am Wallfahrtszentrum hatte ich Gelegenheit, nahezu hundert Fällen nachzuspüren. Ich konnte Betroffene beobachten, erleben und nach und nach auch selbst mit ihnen sprechen. Aus dieser Vorerfahrung fällt der oben geschilderte Fall in vielerlei Hinsicht heraus. Er ist nicht vergleichbar mit den anderen. Die meisten dieser Besucher müssen keine »Entscheidung« in dem Sinne, wie es das Ehepaar L. tun mußte, treffen, wenn sie beschließen, einen Leidenden in den Schrein zu bringen. Sie setzen lediglich das fort, was sie an ihren Dorfschreinen und Heiligtümern begonnen haben, wobei die Krankheitskonzepte und die zugrunde liegenden Körpertheorien in ihr jeweiliges Weiterleben harmonisch eingefügt sind. Das so gestaltete Umgehen mit dem Körper bedeutet für sie keinen kognitiven Konflikt, lediglich eine Fortsetzung sonstiger Praktiken.

Anders ist dies nun mit dem Ehepaar L., das seinerseits natürlich stellvertretend für eine große soziale Gruppe steht.

Ich möchte ihr Umgehen mit dem »wild« gewordenen Körper des Sohnes und das spätere »Wild«-werden des Körpers der Mutter (der die Haare zu Berge standen) als ein Symptom werten, das ihren sozialen Standort und dessen Bedrohungen kennzeichnet.

Das Entwickeln, Annehmen, Wiederaufnehmen einer neuen Körpertheorie anstelle einer vorangegangenen soll daher symptomatisch für einen weiter gefassten Umgang mit ihrem Alltagsgeschehen gesehen werden. *Die als gültig angesehene Körpertheorie kommt daher einem Bekenntnis zu einer Handlungsebene gleich.*

Zunächst wollen wir auf die Schwachstellen des Status' der Familie L. eingehen.

In Indien lebt man (noch immer, trotz ihrer offiziellen Abschaffung) dem Kastengedanken verhaftet. Dies bedeutet, daß eine relativ rigide soziale Segmentierung den sozialen Alltag reguliert. Die mag sich in Bombay in bestimmten Schichten auf die Dauer verwischen oder schon verwischt haben; trotzdem fühlt sich jeder einer »community« zugehörig. Einen Sonderstatus hat die Gruppe der Anglo-Inder. Sie besitzen nicht das Prestige, das der Wortteil »Anglo« vermuten läßt, und sie sind weniger »rein« als »Inder«, die in ihrer »community« blieben. So haben eben auch christliche Inder das bedauerliche Schicksal, letztlich als jene angesehen zu werden, die eben außerhalb stehen.<sup>18</sup>

So muß man also im Falle des Ehepaares L. feststellen, daß ihre Situation durch ein gewisses »Außen-sein« bestimmt wird. Dazu muß gesagt werden, daß die Kastenzugehörigkeit natürlich auf einem Reinheitsanspruch basiert und umgekehrt, der Ausschluß auf ein Nichteinlösenkönnen dieses Anspruchs anspielt.

Auch in dieser Geschichte spielen Ausschluß und Reinheit eine zentrale Rolle.

Zunächst fällt auf, daß beide Eheleute als Überwindungsstrategie integrative Aktivitäten entwickeln. Der Mann als Arzt, Vertrauter von Patienten, unentbehrlich für manche, steht auch in Indien dadurch nicht niedrig im Ansehen. Die Frau, die auf sich hält, singt und sauber ist, dekoriert den christlichen Altar, das Zentralste, Innerste (Reinste) des Kirchenbaus an bestimmten, festen Tagen, die ihr gehören. Beide sind fester Bestandteil einer Ordnung, die sie ständig bestätigt. Diese Ordnung überdeckt sogar die Risse, die ihre sozialen Wurzeln mit sich bringen.

Nun will es der Teufel (der christliche?), daß beide Kinder einen (vielleicht angeborenen) Gehirnschaden haben und bringt damit die gesamte Anstrengung um Identität und Integration ins Wanken. Man reagiert kognitiv zunächst adäquat (»von Arzt zu Arzt in Bombay«), aber langsam sickern die – so lange zurückgedrängten – Grundängste um So-sein und Zugehörigkeit durch. Die Schuld – besser Verursachungsebene – wird nach außen verlagert, hinaus ins

»Ir-rationale«. Die Ursache wird nicht er- oder bedacht, sie wird *erlebt*, und zwar durch den *Körper*.

Die (imaginäre) Verfolgung setzt auf mehreren Ebenen ein:

1. zunächst auf einer sozialen Ebene durch die Nachbarn;
2. danach auf einer kognitiven Ebene, denn sie fühlen sich durch ihre bisherige Wissens Ebene und deren gültige Körpertheorie verraten;
3. und zuletzt auf der psychisch-emotionalen Ebene, denn ihr Zugehörigkeitsgefühl und damit ihre (reale genealogische) Identität wird durch das Eindringen afrikanischer Zaubergeister zumindest stark bedroht.

Der Reinheits- und Ausschlußgedanke läßt sich auf alle drei Ebenen sichtbar verfolgen.

Zu 1

Man will die Nachbarn (wer weiß, welcher »community« sie schon angehören) nicht auf die eigene Toilette lassen. Nun ist die Toilette ganz speziell ein Scheidepunkt zwischen den einzelnen Kasten. Hochkastige und Niedrigkastige kann man sich schlecht als Benützer einer gemeinsamen, privaten Toilette vorstellen. Die Toilette könnte man schon als einen Ort begreifen, der für die soziale Abgrenzung von zentraler Bedeutung ist. Hinzu kommt, daß auf einer anderen Verstehens Ebene die Geister bevorzugt jene Körperöffnungen als Eingang verwenden, die sonst zu Ausscheidungen benutzt werden. Ein Grund mehr für die Betroffenen, daß man sich den Ort, wo man dies tut, von fremden Einflüssen rein hält.

Zu 2

Der von ihnen gezeugte und geborene Sohn kann so unrein nicht sein, daß er an »seinen intimen Teilen herum macht« und auch noch nackt herumläuft. (Das tun, wie man weiß, nur die, die Geister auf dem Friedhof beschwören.)

Zu 3

Wenn der eigene Körper es zuläßt, daß man »Umgebung für die Anderen ist«,<sup>19</sup> dann kann das nach Meinung der Betroffenen nur deshalb so sein, weil so etwas Ungeheuerliches wie ein afrikanischer Zauber (lassen wir afrikanisch hier für Bedrohliches, Minderbewertetes stehen) in einem selbst Platz genommen hat und den Körper dadurch veranlaßt, eigene Wege zu gehen. Dann »stehen die Haare zu Berge«, dann ist man »außer sich«, dann wird man sehr heimatlos.

Noch schauerlicher aber läßt sich das Unheil durch den Skorpion-Zauber ausbreiten. Kommt dieser nicht aus einem unübersichtlichen Teil der Natur (der Natur!), also von unten, von unten greift er auch an, dann, wenn er nicht gesehen wird. Genau so wie dies auch die Geister tun, die man aus den Gräbern holt und die »am liebsten von unten einfahren«, wie einer der mujawars einmal sagte.



Wenn man einen Skorpion in die Unheilsverstrickung kettet, dann läßt das nicht mehr viel Fragen zur weiteren Entwicklung des Geschehens zu.

Ich empfinde die Konnotation »Skorpion« und »afrikanischer Zauber« in diesem Zusammenhang als Höhepunkt in der Aussage. Eine Aussage, die auf mehreren Ebenen eine Standortbestimmung vorgenommen hat und die gleichzeitig einen Bogen spannt von der vermeintlich so sauberen, guten Oberfläche (Arzt, Kirche, Christentum) bis hin zur Unberechenbarkeit der Natur (Körper, Skorpion, Erde, Zauberei aus einem dunklen Kontinent). Es ist dann auch die Natur, die man beschwichtigen will, wenn man dem »wildem« Körper lauscht, um zu hören, wie es weitergeht.

### Anmerkungen

- 1 P. Berger/Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt, Fischer, 1969, S. 53
- 2 R. Wienau: Krankheitskonzept und Körperkonzept, in: D. Kamper und Ch. Wulf (Hrsg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, S. 285-298
- 3 G.M. Castairs: The Twice-Born, Bombay, Allied Publisher, 1971
- 4 P. Berger und Th. Luckmann: a.a.O., S. 53; Hervorhebung von mir
- 5 ebenda
- 6 Ich möchte das eine Erklärungsmodell nicht mechanistisch nennen, genauso wie ich das zweite nicht animistisch nennen möchte: ebenso wenig gefällt mir das Gegensatzpaar rational und irrational. Ich entziehe mich dem, indem ich numerisch vorgehe.
- 7 Hier drückt sie ein Laienperzept aus der Nähe der Ayurvedischen Medizin aus, nachdem zuviel Hitze im Körper zur Erkrankung führt.
- 8 Text im Sinne der Kultursemiotik J. Lotmans
- 9 B. Pfeleiderer: Der semiotische Ansatz in der Medizinethnologie, dargestellt an einem Heilritual in Nordindien, in: curare vol. 4 (1981), 223-229
- 10 An anderer Stelle sagt sie, daß durch die Überhitzung des Körpers ihre Augen schlecht geworden seien.
- 11 Ihre Aussagen während der Trance, die ihr danach von anderen mitgeteilt werden.
- 12 B. Pfeleiderer: Mira Datar Dargah: the Psychiatry of a Muslim shrine, in: Ritual and Religion among Muslims in India, I. Ahmad (Ed.), Delhi, Manohar 1981, p. 195-233
- 13 In Trance
- 14 Die Geister
- 15 W.E. Mühlmann: Die Metamorphose der Frau, Berlin, de Gruyter, 1981, S. 21
- 16 mujawar, Würdenträger im Shrine
- 17 Die Farbe des Islam
- 18 Viele Unberührbare sind konvertiert, um durch die Zugehörigkeit zu einer christlichen Gemeinde ihren Status zu verbessern.
- 19 Devereux 1978, S. 54

## DER MANGEL DIENT ZU NICHTS - ER HERRSCHT

Kastration - Phallus - Frau

Edith Seifert

Freud verzagte, wie man weiß, an der Frage nach dem Begehren der Frau. »Was will das Weib?« Er ließ die Frage offen, blieb die Antwort schuldig. Aber das war sie vielleicht auch schon, die Antwort auf seine Frage: Fehlanzeige, Ausstand, Ausfall, Wissensloch, Sackgasse.

Nimmt man den Faden wieder auf und verschiebt die Frage: Wo ist sie, die Frau?, so ergibt sich die Antwort: Sie glänzt durch Abwesenheit! Dieser Ausstand zur Aussagbarkeit ist nichts anderes als die Kastration, um die es hier gehen soll.

Die Kastration evoziert den Ödipuskomplex; dieser strukturiert, dynamisiert die geschlechtliche Anbindung und unterstellt sie dem »Gesetz«. Damit vollzieht er die Einbindung in einen bestimmten Diskurs, dessen Boten dem Subjekt vorausgegangen sind. Ähnlich wie das Orakel des Appolon Ödipus das Schicksal vorhersagte, wird auch das Subjekt bereits vor seiner »Ankunft« in seine Geschichte eingefügt, was heißt in einen Diskurs, also einen sprachlichen Zusammenhang.

Freud beschreibt den Ödipuskomplex in der ihm eigenen plastischen Sprache für die Geschlechter unterschiedlich: Das Mädchen gewinnt durch Vergleich mit dem männlichen Organ den Eindruck »zu kurz gekommen zu sein«. Die Tatsache ihres Mangels, die sie einem schon früher stattgefundenen Verlust durch Kastration zuschreibt, erfährt sie als Benachteiligung und Grund zur Minderwertigkeit. Da sie sich von nun an als verstümmelt empfindet, aber gleichzeitig als jenseits der Kastrationsdrohungen stehend, entfallen für sie die Motive zur Errichtung eines Überichs, weshalb sie sich u.U. ein Leben lang nicht vom Ödipuskomplex befreit.

Die Entwicklung des Jungen verläuft in der Freudschen Beschreibung anders: Ihm werden über den Anblick des weiblichen Organs die vorausgegangenen Kastrationsdrohungen glaubhaft, er schlußfolgert, ihr Inhalt müsse beim Mädchen schon Wirkung erlangt haben, ihr sei schon geschehen, was man ihm androht. Seine ödipale Entwicklung ist damit zum Abschluß gekommen. Jedoch untersteht er der Kastrationsdrohung sein Leben lang.

Wie man sieht, spielt für »beide Geschlechter nur ein Genital, das männliche eine Rolle<sup>1</sup>, für das Freud beim Mädchen in der Klitoris ein Analogon gefunden haben will, das allerdings nicht als Genital Primat hat, sondern als Phallisches. Nicht das Organ oder das Objekt gibt also den Ausschlag, sondern seine Funktion. Ausgehend von diesem Axiom müssen die Entwicklungen der beiden Ge-

schlechter zwangsläufig unterschiedlich verlaufen, so daß »die feministische Forderung nach Gleichberechtigung der Geschlechter« – wie Freud sagt, hier nicht weit tragen kann.

Denn der morphologische Unterschied muß »sich in psychisch verschiedener Entwicklung äußern<sup>2</sup> und er (Freud) habe seit langem die Vorstellung eines kommenden Parallelismus aufgegeben.

Die Deutung vom Ausgang des Ödipuskomplexes ist nicht unwidersprochen geblieben. An ihr teilten sich die Lager. In der großen Sexualitätsdebatte von 1923-1935 standen sich einerseits: Freud, Jeanne Lampl-de-Groot, Helene Deutsch, Ruth Mack Brunswick und Marie Bonaparte andererseits: Ernest Jones, Josine Müller, Karen Horney und Melanie Klein gegenüber. Letztere wandten sich gegen die »exzessive phallogozentrische Position« der Freudschen Theorie, die die Bedeutung des weiblichen Organs unterschätzen würde. Sie vertraten die Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter. Jones geht von einer ursprünglichen Zweiteilung der Geschlechter aus, die er auf einen Geschlechtsnaturalismus stützt: Dem Mädchen sei die Empfangsbereitschaft, die »rezeptive und acquisitive Weiblichkeit« eigen, dem Jungen der komplementäre »impulse to penetrate«.

So sehr die Bipolaritätstheorie zunächst zufrieden stellen mag, so wenig kann doch von einer Geschlechtsnatur die Rede sein, so wenig sind Mann und Frau wohl von Gott geschaffen<sup>3</sup>, denn die verschiedenen Formen von phantastischen weiblichen-männlichen Mischungsverhältnissen machen augenfällig, wie heterogen und irregulär die Geschlechtspole verteilt sind, so daß die Berufung auf die Natur fragwürdig erscheint.

Auch besagt die Freudsche Triebtheorie ausdrücklich, daß männlich und weiblich nicht als Entitäten genommen werden und keineswegs eine direkte Entsprechung in der Erfahrung vorweisen. Die Konzepte funktionieren rein auf der Basis der Triebtheorie.<sup>4</sup>

Die Lacan-Schule hat die Kontroverse zwischen der Freudschen und Jones'schen Konzeption der Geschlechtsdefinition wieder aufgenommen, wobei sie letztere als Ichentwicklungsgeschichte etikettiert, die der für Freud zentralen Subjektivation des Geschlechts gegenüberstehe. Von dem Geschlecht als solchem, von Mann oder Frau als unabhängig existierenden Naturwesen kann demzufolge nicht die Rede sein; wie alle menschlichen Phänomene und Äußerungen ist auch das Geschlecht nur symbolisiert vertreten.

Mit dieser Akzentuierung kann sich Lacan ganz auf Freud stützen, der seiner Konstruktion den Lapsus, den Ausfall im sprachlichen Kontext zugrundelegt. Die spätere Entwicklung der Sprachwissenschaft stellte die Bedingungen bereit, deren sich Lacan bei der Ausarbeitung der sprachlichen Struktur des Unbewußten bediente.

### Der kastrierende Effekt der Sprache

Die Sprache ist das Symbolsystem par excellence. Sie führt die Dezentrierung des Subjekts herbei. Nachdem dem Subjekt durch sein Sprechen ein radikaler Schnitt zugefügt worden ist, ist es nicht länger »Herr im eigenen Haus«. In der Freudschen Studie vom »Untergang des Ödipuskomplexes« zeugt das Wort, das die Kastrationsdrohungen trägt, von der Stelle, die das kleine Subjekt in seiner Selbstgenügsamkeit aufstört und dezentriert.

Vor seinem Sprechen befand es sich in paradiesischer Einheit, genauer gesagt, erst nachträglich, nach ihrem Verlust wird angenommen, daß sie vordem bestand, denn sie war nie real vorhanden. Vor der Sprache war sie nicht vorstellbar, erst rückwirkend nach ihrem anscheinenden Verlust, d.h. nach dem Eintritt des Subjekts in die Sprache kann dieses sich ein Bild von der scheinbar verlorenen Einheit machen; kann mithin der Verlust und dessen angestrebte Erfüllung als Phantasma aufkommen. Erst mit der Sprache wird der Verlust nennbar, vorstellbar, aber wie dem auch sei, ob er real gewesen oder (nur) imaginiert, – Wirklichkeitscharakter muß ihm dennoch zuerkannt werden, insofern die psychische Realität nicht unbedingt konkret stattgefunden haben muß, um Wirkungen zu erzeugen, denn das Phantasma besitzt dieselbe Kraft wie das empirische Ereignis. Die Sprache hebt den Verlust, den sie mit sich bringt, zur gleichen Zeit wieder auf, sie bewahrt das Subjekt vor der damit verbundenen Erfahrung der radikalen Leere und Abwesenheit, lacanianisch »Loch des Realen« genannt. Aber dem Subjekt ist nun der Zugang zu den Dingen versperrt, und ihm selbst ist sozusagen das Kreuz auferlegt (die Barre, die Schranke). Denn das Subjekt des Aussagens (je) fällt nicht mit seiner Vorstellung von sich (moi), mit dem Subjekt der Aussage zusammen. »Es genügt, daß es spricht, damit es stirbt.« Der Verlust der anscheinenden Einheit ist unüberwindlich; gleichwohl kann diese Einheit, nach der die Sehnsucht geht, in manchen Augenblicken aufscheinen, in glücklichen Begegnungen (bonheur).

Sein Sprechen hat das Subjekt von seiner Herkunft, dem Ort des Anderen, entfernt. Sein Zugang zur Realität ist jetzt verschleiert; während ich spreche, weiß ich zumeist nicht, welche Maskierung ich angelegt habe, erst rückwirkend er-tappe ich mich, geht mir der Sinn auf. Diese nachträgliche Demaskierung des Ortes des Anderen, den das Subjekt in seinen Symptomen schmerzhaft verkennen kann, ist Aufgabe des Psychoanalytikers. Und in diesem Sinn auch ist die Kastration allgemeiner und unvermeidlicher Bestandteil der menschlichen Rede, hat das Sprechen kastrierenden Effekt.

### Der geschlechtliche Abschnitt

Auf der Ebene des Geschlechtswesens artikuliert sich die Kastration als das Veto des Vaters. Er erläßt das Verbot der Mutter und vollzieht damit den geschlechtlichen Abschnitt, die Kastration. Sein Nein zur infantilen polymorph-

perversen Sexualorganisation und autoerotischen Monadisierung ist Voraussetzung der Subjektwerdung. Insofern sein Nein Struktur und Dynamisierung entwickelt, handelt es sich um ein schöpferisches Verbot. Doch das Werden des Subjekts ist nicht einzig auf ein Verbot gegründet, denn würde dieses nicht ausgesprochen, würde der Vater die Mutter nicht verbieten, müßte das Kind in einem *Brei von Liebe* ersticken und würde von sich aus die Trennung von der Mutter begehren, anders gesagt, es würde begehren, daß die Mutter außer ihm ein anderes Begehren hat, damit es selbst sein Begehren entwickeln kann.

Überdies ist zu berücksichtigen, daß Mutter und Vater hier weniger konkrete Personen als symbolische Funktionen darstellen. So mag der faktische Vater nicht mehr als ein »schwadronierender Affe« (pérorant Outang) sein, ausschlaggebend ist der Name des Vaters, der der Anwesenheit des mütterlichen Signifikanten die Abwesenheit des väterlichen Signifikanten überlagert. Funktion des Vaters ist es, die mythische Verstrickung des Kindes mit der Mutter zu lösen. Das Kind nimmt danach wahr, daß die Mutter, der erste Andere, nicht die ungeborene Einheit darstellt, wie es anfangs glaubte. Es muß feststellen, daß die Mutter ein Mangelwesen ist, daß sie kastriert ist. Die Wahrnehmung des Mangels im Anderen löst die Kastrationsangst aus und führt in die Geschlechtlichkeit ein.

In diesem Zusammenhang schreibt Freud: »Natürlich werden Sie einwerfen, es sei doch keine reale Gefahr. Unsere Knaben werden doch nicht kastriert, weil sie in der Phase des Ödipuskomplexes in die Mutter verliebt sind. Vor allem kommt es nicht darauf an, ob die Kastration wirklich geübt wird; entscheidend ist, daß die Gefahr eine von außen drohende ist und daß das Kind an sie glaubt« . . .<sup>5</sup>

Bei den Frauen, bei denen die Kastrationsangst, »keine Stätte« habe, wohl aber der Kastrationskomplex, trete die Angst vor dem Liebesverlust – ersichtlich eine Fortbildung der Angst des Säuglings, wenn er die Mutter vermißt – an ihre Stelle. »Sie verstehen, welche reale Gefahrensituation durch diese Angst angezeigt wird. Wenn die Mutter abwesend ist oder dem Kind ihre Liebe entzogen hat, ist es ja der Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht mehr sicher, möglicherweise den peinlichsten Spannungsgefühlen ausgesetzt. Weisen Sie die Idee nicht ab, daß diese Angstbedingungen im Grund die Situation der ursprünglichen Geburtsangst wiederholen, die ja auch eine Trennung von der Mutter bedeutete.«<sup>6</sup>

Auf der Ebene des Geschlechtlichen finden wir mithin – so Lacan – die zentrale schlechte Begegnung, d.h., daß die sog. »sexuelle Note« auch nicht von der Kastrationsangst verteilt wird, sondern sich einzig und allein dem Fehlen solcher »Empathie« verdankt, wofür Trauma und Urszene einstünden.<sup>7</sup> Das, was das Geschlechtswesen auszeichnet, komme immer von dem Andern, der auf dem Feld des Ödipuskomplexes in Szene gesetzt ist. Im Psychismus des Subjekts findet sich keine Repräsentation des Geschlechts. Dies eben besagt der Freudsche Satz: »Es gibt nur eine Libido und die ist männlich«.

Das heißt, daß die Einheitlichkeit des psychoanalytischen Feldes von der phallischen Funktion hergestellt wird; nicht aber, daß Freud den konkreten Mann hypostasiert hätte.

#### *Der Signifikant »Phallus«*

Was Freud die Libido männlicher Prägung nannte, kann dem Vorrecht des einen Signifikanten, dem Phallus bei Lacan gleichgesetzt werden. Wie das Aleph im hebräischen Alphabet für sich allein stumm ist und nur durch die Akzentuierung sprechend wird, so ist der Phallus der stumme Buchstabe des Begehrensalphabets, der erst im Zusammenklang mit einem anderen Signifikanten Sinn macht. Zur Skizzierung des Signifikanten im allgemeinen läßt sich in Kürze folgendes angeben: Die Forderung, den Signifikanten zu definieren, trifft zunächst auf Schwierigkeiten, die darin begründet liegen, daß er an sich unqualifizierbar ist, nämlich als reine Differenzialität auftaucht. Er erscheint als Träger von Subjekt und Sinn oder wie Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy es formulieren als »substanzlose Materialität«.

Für die Psychoanalyse ist der Signifikant einfach das, »was sie zu Ohren bekommt«, was der Analytiker vom Analysanden vernimmt und worauf er einzubauen kann, damit die verbaute psychische Konstruktion dekonstruiert und teilweise neu verlegt werden kann.

Der Phallus ist also nicht mit dem Organ zu verwechseln; dies erhellt sich allein aus der Tatsache, daß er in der Kastration seine strukturierende Rolle offensichtlich nur als Signifikant spielen kann. »Vor allem kommt es nicht darauf an, ob die Kastration wirklich geübt wird« . . .<sup>8</sup>

Als besonderer Signifikant beleuchtet er den irreduziblen »Kern« der Signifikanten, er wird »asemantischer Signifikant« genannt und markiert als solcher die fehlende Sinnhaftigkeit der Geschlechtsauszeichnung und die Unmöglichkeit zu einer eigenen Definition oder einem eigenen Signifikanten zu kommen. In diesem Sinne ist er auch einer »Syntax des Weiblichen« (L. Irigaray), die eine nicht-sinnhafte Nähe ins Spiel bringen soll, aber »so nah, daß jegliches Absondern von Identität, jegliche Konstitution von Zugehörigkeit und somit jegliche Form von Aneignung unmöglich wäre«<sup>9</sup>, nicht hinderlich.

Der Phallus ist das Symbol einer unmöglichen Besonderheit des Subjekts; die es einerseits als Sprechwesen, andererseits als Geschlechtswesen markiert. »Der Phallus ist der privilegierte Signifikant dieser Markierung, in der der Part des Logos mit der Heraufkunft des Begehrens konvergiert. Man kann sagen, daß die Wahl auf diesen Signifikanten fällt, weil er am auffallendsten von alledem, was man in der Realität antrifft, die sexuelle Kopulation ausdrückt, wie auch den Gipfel des Symbolischen im buchstäblichen (typographischen) Sinn dieses Begriffs, da er im sexuellen Bereich der (logischen) Kopula entspricht«<sup>10</sup>. Dies wäre also der »Fisch«, den die Diskurse zu schlucken hätten, damit ein Austausch stattfinden kann.

### Der Phallus, das Eine

In der geschlechtlichen Relation funktioniert er als das Element, das die Begehrendynamik strukturiert und den Mangel/ das Ungenügen des Subjekts symbolisiert, jedoch auf geschlechtsspezifisch verschiedene Weise: Auf der Seite der Frau symbolisiert er den Mangel an Haben, »Sie ist, ohne ihn zu haben«; auf der des Mannes, den Mangel an Sein, »er hat, ohne zu sein«. Das volle Sein ist nicht symbolfähig, erst die Perforation, der Abzug eines Elements, der Abzug an Haben ruft zum Austausch auf; brauchbar wird es erst durch den Abzug an Sein. Die Kastration kann darum als Initiationsakt angesehen werden, der besagt, daß sich alle Subjekte in die symbolische Ordnung einreihen und ihre »Unterwerfung« (subjectum) unter das Eine bekunden.

Dies Eine hat paradoxerweise zwei Seiten: Einerseits wird dem »barrierten« Subjekt damit zu verstehen gegeben, daß es nicht mehr als Einen/ pas-plus-d'Un gibt; es ist eine Grenze, ein Haltepunkt markiert. Die Notwendigkeit des kastrierenden, definierenden Eingriffs ist durch die Tatsache bedingt, daß die Psychoanalyse unabgeschlossene, unendliche Mengen, begehrende Subjekte behandelt.

Andererseits besagt das Eine, daß für beide Geschlechter zwei Dimensionen gelten, eine, die sie in die phallische Funktion einschreibt, die sie »fürjedet«, d.h. die Dimension der Männlichkeit; die andere, wo sie der phallischen Funktion entwischt, wo sie als Schein des nicht existierenden Rappports dennoch Sinn machen, und mehr ausdrücken als den einfachen Abschnitt, wo sie Symptom<sup>11</sup> des Heiligen – »se thomme« (saint symptôme, homme) der Ambivalenz nahe sind d.h. die Dimension der Frau.

Beide Geschlechter schreiben sich also »je nach Wahl« auf die eine oder andere Seite des Phallus ein. Die Frau repräsentiert den Phallus durch ihr Sein: »Sie ist, was sie nicht hat.« Der Mann hingegen »ist nicht, ohne ihn zu haben.«

– Im Kastrationskomplex nehmen Mädchen und Junge plötzlich wahr, daß der Mutter nicht die phallische Positivität eignet, mit der sie anfangs ausgestattet zu sein schien. Ihre Befriedigungsmacht ist gebrochen, sie ist nicht mehr allmächtig, sie ist, wie Lacan es nennt, »nicht alle«; vielmehr wird sie als kastriert erfahren. Qua Identifikation mit ihr wird dem Mädchen der mütterliche Mangel überschrieben und die trügerische Seite des Phallus, »zu sein, was sie nicht hat«, so von der Mutter an die Tochter weitergegeben.

Wie das Mädchen stellt auch der Knabe fest, daß er sich in der Mutter getäuscht hat. Ihm steht aber durch seine Identifizierung mit dem Vater offen, sich auf der anderen Seite des Phallus einzuschreiben. Der Vater fängt die Enttäuschung über die Mutter auf, nun scheint er es zu sein, auf den die ursprüngliche phallische Positivität übergegangen ist – zumal sich auch die Mutter an ihn wendet –: er scheint's zu haben. Zwar *ist* er nicht primär im Dasein, aber wo er auf der Seite des sekundär gerichteten Seins auftaucht, »ist er nicht, ohne zu

haben«. Er ist mit dem Anschein einer Bejahung, mit der doppelten Negation versehen.

### Weiblichkeit

Der kindliche Wahrnehmungswechsel hat Folgen für die Konstruktion der Weiblichkeit. P. Aulagnier-Spairani stellt den Satz auf: »Die Frauen tauschen den Phallus untereinander«. Weiblichkeit ist der Anschein der unmöglichen Geschlechtsrealität, des »Kastrationsloches«, der einerseits von Frauen untereinander evoziert wird, andererseits nicht unabhängig von dem signifikanten Mann ist.

Weiblichkeit wäre demnach das, was die andere Frau repräsentiert, in dem Maße, wie sie sich als begehrenswert präsentiert, d.h. dem Urteil der Männer ausgesetzt, die aufgerufen sind, über weibliche Kunstfertigkeit zu entscheiden. An ihnen ist es, dieses Objekt oder jenes zur Ur-Sache ihres Begehrens zu erheben und damit anzuerkennen. An sich wäre »Weiblichkeit«, das, was sich nur in der Negation beschreiben läßt, das, was die eine Frau nicht hat, die andere – ihrer Meinung nach aber besitzt, die für sich wiederum meint, daß diese es hat.

Den Apfel in dieser Ratlosigkeit verschenkt Paris, den Apfel, der stopft. Doch Paris scheint sich die Zähne seiner Männlichkeit daran auszubeißen. Er habe – so wird berichtet, nach seinem Schiedsspruch und dem dafür erlangten Preis – die Frau, die schöne Helena – alle Männlichkeit verloren; von nun an erscheint er als Feigling.

Die Frau ist nicht zu fassen, Weiblichkeit ist kein Ding, sondern eine Randscheinung, ihr Ort liegt nur in der Begehrendialektik.

### Phallus und Geschlechtsrepräsentation

Der Phallus ist also ein Signifikant. Aber nicht das Patriarchat begründet seine Herrschaft, denn der Mensch setzt nicht den Signifikanten ein, das Subjekt ist ihm vielmehr unterworfen. »Das Subjekt ist Beute des Signifikanten«.

Als Signifikant hat der Phallus zwei Seiten, ist er Bild des Mangels wie der Fülle. Die Reduktion auf nur einen Ausschnitt widerspricht der Logik des Signifikanten und ist dem Gebrauch des Symbols, nicht diesem selbst anzulasten. Resultat kann sein eine soziale Ordnung, die ausschließlich das Mangel-Sein inthronisiert, oder eine Ordnung, die ausschließlich an der Haben-Seite festhält und in der die Frau als Negativ, als Kehrseite der scheinbaren Fülle auftritt.

Einer Schwierigkeit ist allerdings nicht so einfach zu entkommen, die Repräsentation des Phallus setzt Identität, eine volle Form ein. Das phallische Bild, das nach dem Muster des männlichen Organs erscheint, verhüllt den symbolischen Mangel.

Hier liegen auch Konfliktformen zwischen Männern und Frauen. Das geschlechtliche Mißverständnis läßt sich geschichtlich mal mehr, mal weniger

scharf registrieren, je nach dem Träger des herrschenden Diskurses. Die Schwierigkeiten sind mehrfach begründet. Sie bestehen einmal darin, daß die Geschlechtsauszeichnung schlechterdings nicht repräsentierbar ist, so daß die Repräsentationsaufgabe von einem Ersatz oder Äquivalent übernommen werden muß, denn ein Grundsatz der Repräsentation ist Sichtbarkeit. Dabei muß aber gewahrt bleiben, daß mit der Repräsentation eine Reduktion verbunden ist: die differenzielle Artikulation der Signifikanten wird auf die scheinhafte duale Beziehung verengt und totalisiert. Nur noch das Repräsentierte ist Garant der konstituierten Identität und Präsenz.<sup>12</sup> In Vergessenheit geraten ist, daß der Ersatz zwar notwendig ist, aber keineswegs ausreicht, um das Geschlecht darzustellen. Die Leere, die mit der Kastration zwangsläufig eingetreten ist und die paradoxerweise die Grundlage der Geschlechtlichkeit des Subjekts bedeutet, bleibt dominierend. Die duale Beziehung muß, um adäquat beurteilt werden zu können, darum immer im Zusammenhang mit dem dritten Term, der Leere analysiert werden, deren Stelle der Phallus vertritt. Er artikuliert die Verschränkung der Haben- und der Seins-Seite, der männlichen und der weiblichen Seite, die nicht unabhängig voneinander existieren, sondern disjunktiv zusammengeslossen sind.

Diese geschlechtliche Konjunktion hat Lücken, der »rapport sexuel« ist nicht restlos befriedigend. Der unbefriedigte Rest verlangt nach Wiederholung. Die Geschlechterbeziehung ist unmöglich, weil sie dem Diskurs entgeht, sie »haut nicht hin«, was aber nicht hindert, sie immer wieder aufs Neue zu versuchen. »Sie hört nicht auf, sich zu schreiben.«

#### *Die Frau und der Phallus*

In Ableitung vom Signifikanten Mutter vertritt die Frau die Geschlechterklufft bzw. deren Ersetzung oder Verschleierung. In Freuds Sprache heißt es dementsprechend, der Zugang zur vaginalen, entwickelten Weiblichkeit existiere zunächst nur verdrängt, verkleidet. Die Geschlechtswahrheit der Frau liegt im Verborgenen. Die Frau symbolisiert in ihrem Signifikantensein die Stelle des phallischen Bildes.

Das Bild repräsentiert eine Vorstellung, die im Bild selbst nicht mehr erscheint, die fehlt. Darum heißt es besser, die Frau repräsentiert nach dem Vorbild des ersten kindlichen Wissens über die Mutter, das sich als Täuschung erwies und darum verdrängt wird und in Anlehnung an die umwegige, zunächst verdrängt existierende weibliche Geschlechtswahrheit – das Fehlen im phallischen Bild, das, was im Bild nicht erscheint. In diesem Sinne ist sie Sujet/Subjekt des Bildes und findet Eingang in die Begehrendynamik.

»So paradox diese Formulierung auch erscheinen mag, wir behaupten, daß die Frau, um Phallus zu sein, Signifikant des Begehrens des Anderen, einen wesentlichen Teil der Weiblichkeit, namentlich all ihre Attribute in die Maskerade zu-

rückbannt. Ausgerechnet um dessentwillen, was sie nicht ist, meint sie, begehrt und zugleich geliebt zu werden.«<sup>12</sup>

Die Frau ist Phallus, besser, sie spielt den Phallus vor; dabei weicht sie in die Simulation aus, verpuppt sich, denn sie hat nicht, was sie ist.

In den Augen der anderen, d.h. auf der Ebene der Repräsentation wird sie darum trügerisch genannt. Aber ihr Trug ist kein Betrug im moralischen Sinne; ihr Trug ist dem Schleier ähnlich, der den Phallus verbirgt. So heißt es bei Lacan: »Alle diese Vorstellungen verschleiern aber immer noch die Tatsache, daß er (der Phallus) seine Rolle nur verschleiert spielen kann, d.h. seinerseits nur als Zeichen der Latenz, mit der alles Bedeutable geschlagen ist, sobald es in der Signifikantenfunktion aufgehoben ist, die er durch sein Verschwinden inauguriert (initiiert). Daher taucht der Dämon des *aidos* (Scham) gerade in dem Augenblick auf, in dem der Phallus in den antiken Mysterien enthüllt wird. (vgl. das berühmte Gemälde in der Villa von Pompeji).«<sup>13</sup>

In ähnlichem Sinne beschreibt Karl Kérenyi das Gesetz der Themis, das das Zusammenleben der Geschlechter regelt:

»Es wäre aber gegen die Themis gewesen, wenn die Frauen sich nicht mit Schamhaftigkeit und Bekleidung schützen wollten. Die Horen (Hora bedeutet die richtige Zeit), die Töchter der Themis umhüllten sogar Aphrodite mit Gewändern, kaum daß sie aus dem Meere aufgetaucht war.«<sup>14</sup>

Wird die Ordnung der Natur durchbrochen, werden Regeln und Normen verletzt, d.h. Themis nicht beachtet, ist Nemesis da. (Der Name bedeutet den gerechten Zorn, der sich gegen diejenigen richtet, die die Ordnung der Natur verletzen.)<sup>15</sup>

Entgegen dem üblichen Vorurteil würde die Frau geradezu die Eigenart des phallischen Signifikanten repräsentieren: seine Doppelbödigkeit und die besondere Dynamik seines Scheins, die sogenannte Aphanisis, die besagt, daß dort wo das Subjekt, vom Signifikanten getragen, erscheint, es andererseits real nicht ist. Das Wechselspiel von Sein und Schein, das Schattenspiel der Differenz, ist Lacan zufolge auf der Seite der Frauen zu finden. Weiblichkeit heißt für Lacan das Rätsel, die Spitze der Wahrheit, die nur zugänglich ist, wenn sie im Mysterium erscheint.

Wenn darunter ein neuer Obskurantismus verstanden werden soll, so kann dem entgegengehalten werden, daß das Unbewußte, dessen geschlechtliche Realität hier angesprochen ist, eine »unerbittliche Ordnung« (A. Mitscherlich) ist, die Manifestationen des Unbewußten aber nur auf der Ebene des Bewußtseins sinnfällig werden und bei dieser Übersetzungsarbeit ein unübersetzbarer Rest verloren geht. Der »schwarze Kontinent«, auf dem Freud die weibliche Geschlechtswahrheit entdeckte, stellt ebensowenig eine träge, archaische, dunkel-düstere Gestaltlosigkeit dar, sondern ist peinlich genau organisiert. Ihren Wirkungen haftet aber weiterhin untilgbar ein dämonischer Zug an, der die Ordnung der exklusiven Sinnkonkretisationen und Seinsgewißheiten ins Wanken

bringt und den anstößigen Appell der unmöglichen Realität des Geschlechts hervorruft.

### Anmerkungen

- 1 S. Freud, Infantile Genitalorganisation, in: Studienausgabe (S.A.) Bd. V, Ffm 1972, S. 238
- 2 ders., Der Untergang des Ödipuskomplexes, in a.a.O. S. 249
- 3 E. Jones, Die phallische Phase, in: Theorie der Symbolik, Ffm-Berlin-Wien, 1978, S. 201
- 4 Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, a.a.O., S. 123, Zusatz
- 5 J. Lacan, Ausrichtung der Kur, in: Schriften I, Ffm 1975, S. 219
- 6 Freud, 32. Vorlesung, in S.A. Bd. I, S. 522
- 7 ebenda
- 8 Lacan, Seminar XI, Olten 1978, S. 70
- 9 Freud, 32. Vorlesung, a.a.O.
- 10 L. Irigaray, Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1977, S. 140
- 11 Lacan, Die Bedeutung des Phallus, in: Schriften II, Olten 1975, S. 128
- 12 S. Weber, Rückkehr zu Freud, Ffm-Berlin, 1978, S. 93
- 13 Lacan, Die Bedeutung des Phallus, S. 130
- 14 a.a.O. S. 128
- 15 K. Kerényi, Die Mythologie der Griechen, Bd. I, München 1983, S. 82

## DER KÖRPER, DER NAME UND DIE SINNE

Thanos Lipowatz

Von dem Moment an, in dem er von der Sprache bewohnt wird, gehört ein Körper schon einem Anderen. Die Namensgebung bringt das radikale Andersals-Sein des Körpers mit sich, indem sie einen leeren Ort, eine Lichtung, im Realen einführt, auf dem jener Körper, als ein Anderer sich wird halten können. Schon am Anfang ihrer Konstitution funktionieren Trieb und Signifikant zusammen, so daß der Körper ohne Namen sich verliert und der Name ohne Körper sich auflöst.<sup>1</sup>

Ein Körper, der mit dem Siegel des Namens markiert wird, ist der Träger jener Oberfläche ohne »innen« und »außen«, die mit den Partialtrieben auf ihm zu rechtgeschnitten wird. Letztere sind der Ursprung dessen, was »Sinne« oder »erogene Zone« heißen und sie konstituieren die Triebquelle, oder anders ausgedrückt, das Subjekt des Unbewußten.

Dieser topologischen Fläche entsprechen Objekte, die vom Körper »abfallen«, wie Mutterbrust, Exkrement, Blick, Stimme, der kleine Penis des Kindes, das Nichts.<sup>2</sup> Sie sind unauffindbare, »unmögliche« Objekte des Lusterlebens; sie sind das Etwas, das das Imaginäre im Fantasma einkleidet, ausstaffiert, verdeckt.

Der Name und das Wort setzen den Anderen voraus, an den sich das Verlangen und der Anspruch des Subjekts wenden und von dem es das Wort erhält. Es gibt ein unaufhörliches Hin und Her zwischen dem Körper und den Wörtern.<sup>3</sup> Der Körper horcht die Wörter in ihrem materiellen Träger aus, egal welchen Ursprungs dieser ist: Farbe, Rhythmus, Ton. Die Wörter kommen vom Anderen, von seinem Liebesangebot, dem das Verlangen, das Nachfragen des Körpers ein Echo bildet. Ohne diese Worte und Gesten, die verlangt und empfangen werden, wäre der Körper stumm und auf einen heterogenen Haufen von Teilen reduziert.<sup>4</sup>

Die Liebe des Anderen bewirkt, daß sich dieser Regen von Wörtern, der auf die Oberfläche des Körpers fällt, wie Worte anhört, und insofern diese sich gleichzeitig wie eine Reihe von Buchstaben auf dem Körper einschreiben, entsteht der Mangel eines Buchstabens, der die verlorene Ur-sache des Begehrens sein wird. Kann das unbedingte Verlangen des Subjekts nach Präsenz und Liebe nicht total befriedigt werden (was unmöglich ist), kann die Liebe des Anderen nicht alle Ansprüche des sprechenden Körpers befriedigen, so wird das Subjekt etwas anderes, die schon verlorene (Ur-)sache begehren, wodurch der Körper zur Wiederholung seiner Fragen an den Anderen gezwungen wird.

Von den Sinnen des Körpers, entspringen auf der *wiederholten* Suche nach den verlorenen Empfindungen und Wahrnehmungen, die Wörter, die sie ersetzen, und selbst auf die Sinne angewiesen sind. Die Entdeckung des Mangels im

Anderen ist der Ursprung als Begehren des Anderen. Von nun an sucht das Subjekt nicht mehr bloß seine Bedürfnisse zu befriedigen, sondern die Ursache des Begehrens des Anderen zu sein.

» Das Begehren substituiert der Unbedingtheit des Verlangens die »absolute« Bedingung: diese Bedingung entwirrt tatsächlich das, was im Liebesbeweis gegenüber der Bedürfnisbefriedigung sich als rebellisch erweist. Das Begehren ist also weder der Appetit nach Bedürfnisbefriedigung, noch das Liebesverlangen, sondern die Differenz der Substraktion des ersten vom zweiten, das Phänomen ihrer Spaltung.«<sup>5</sup> Das heißt, daß »das Subjekt, wie der Andere für jeden Partner in der Beziehung, weder Subjekte des Bedürfnisses noch Objekte der Liebe sein können, sondern sie müssen an Stelle der Ursache des Begehrens da sein.«<sup>6</sup>

Die Ur-sache des Begehrens ist aber das Wort, die Differenz, der Buchstabe, der unaufhörlich fehlt, der am Ursprung der Präsenz in der Absenz und der Absenz in der Präsenz ist, die der Signifikant eröffnet. Das Begehren ist für das Subjekt die ewige Suche nach diesen verlorenen Signifikanten, die es zur Innovation drängt. Der notwendige Aspekt des Begehrens liegt darin, daß es nicht aufhört sich einzuschreiben (unaufhörlich als das Notwendige: *ne cessere*).

Der zuerst zerstückelte, namenlose Körper soll durch die differenzierte Oberfläche des sprechenden Körpers substituiert werden.<sup>7</sup> Denn die Erotisierung der Körperoberfläche ist schon ein Effekt des Signifikanten. Der Körper erwartet, daß der Andere kommt, die *Differenz* einführt, das, was noch durcheinander war, auseinander trennt und mit Liebe ein Subjekt schöpft. Diese *Erwartung* gibt dem Begehren ein Stütze, damit es gleichzeitig auf der Fläche der Wörter (im Sprechen, im Text) und auf der Haut des Körpers sich derart artikuliert, daß die eine Fläche unaufhörlich auf die andere hinweist. Ein Körper ohne diese Differenzierung ist ein verwüsteter Körper, für welchen das Schweigen nicht die Synkope, die das lebendige Wort skandiert, bedeutet, sondern die absolute Abwesenheit von Worten und Lusterleben.

Die Eröffnung dieses Differenzierungsprozesses findet mit der Einführung des *Namens* statt, des »einzigen Zuges« der in den Körper eingeschrieben wird und der einen materiellen Träger hat:<sup>8</sup> es ist der Buchstabe, der sich als fehlender, als symbolischer Mangel eines imaginären Objekts einschreibt, nämlich als Einschnitt und *Trennung*. Dieses imaginäre Objekt könnte nichts anderes sein als die ganzheitliche Fülle des Bildes eines strahlenden, unsterblichen Körpers, in dem kein Mangel und keine Differenz ihren Ort finden könnten.

Das Subjekt kann nur dann zur Ek-sistenz kommen, wenn es um einen Mangel (ein »Loch«) herum konstituiert wird, so wie er sich in den Produkten des Unbewußten manifestiert. Es ist eine idealistische Vorstellung,<sup>9</sup> den Körper »allein« als den letzten Grund der Wahrheit, als die »Fülle« jenseits der Worte zu glorifizieren, so als ob es eine andere Wahrheit ohne Worte, ein anderes Gedächtnis gäbe als das, dessen Zeuge das Unbewußte ist.

Diese Fülle könnte nur »jenseits« der Kultur und der Geschichte, auf imaginä-

rer Weise, erdichtet werden: als die Abschaffung des Mangels und die Einführung eines vollen, totalitären Diskurses. Eine solche Vorstellung übersieht die *Verklammerung* des Namens mit dem Körper.

Das Lusterleben des Körpers, wie auch das Entstehen von Bedeutung und Sinn, alle drei verwirklichen sich als eine unmögliche Begegnung mit dem Realen. »Unmöglich« ist hier zu verstehen als etwas, das nicht aufhört, sich nicht einzuschreiben, als etwas worüber es nicht möglich ist, einen »Bericht« zu erstatten und ein »Protokoll« niederzuschreiben. Diese Begegnung ist nichts anderes als das Überschreiten von schon konstituierten Grenzen (nicht allen). Überschreiten ist hier kein gewaltsames Niederreißen, kein Forcieren. Die fiktiven Grenzen und die Überschreitungen, die sich immer auf derselben Seite befinden und die Invarianz des Etablierten aufrechterhalten, d.h. das Reale nicht verändern, müssen von jenen Überschreitungen unterschieden werden, bei denen die Subjekte, indem sie den Mangel auf sich nehmen, ein Stück vom Realen fangen und verändern, d.h. die *Wahrheit* partiell aussagen und bestimmte Risiken auf sich nehmen.<sup>10</sup> Im letzteren Fall treten die »äußeren« realen Grenzen, die der Zufall das Subjekt treffen läßt, mit der »inneren« Grenze des Subjekts in Resonanz.

Es wird immer schwierig sein zu vermeiden, sich weder in der Transgression (der forcierten Überschreitung) noch im Herumirren zu verbleiben, sich weder in einer starren Identität noch in Ignoranz und Indifferenz gegenüber diesen Grenzen zu installieren.<sup>11</sup> Die Grenzüberschreitung, die ein Bruch und nicht Akkumulation des Selben ist,<sup>12</sup> besteht in der Überschneidung der Gleitlinie des begehrten Objekts mit dem Feld des Anderen.<sup>13</sup>

Der Einschnitt als reale Grenzüberschreitung wiederholt sich in den verschiedenen Modalitäten des Unendlichen: die Trennung, die er einführt, ist die Schöpfung eines Subjekts und hat die Entstehung einer Beziehung, eines Bundes zur Folge. Damit wird ein Rhythmus, ein Pulsieren deutlich, das die Frage des Politischen stellt.<sup>14</sup>

Es existiert die Vorstellung, daß das Politische (oder das Soziale) »nur« auf Worten zu gründen sei, d.h. auf Interaktion, Kommunikation, Überbau, auf der (imaginären) Suche nach Anerkennung oder Identität. Hinter dem steht die Vorstellung einer Fülle, die auf bestimmte Weise, durch Engagement und guten Willen aller erreichbar wäre, d.h. der Mangel und das Unbewußte wären ausgetrieben. Das Subjekt wird hierbei in der Gruppe oder in der Masse oder in der Klasse, die sich durch den Ausschluß des Mangels und über Identifizierungsprozesse konstituieren, »erstickt«.

Die Sache ist an das Wort gebunden, sie sind aufeinander bezogen, sie haben ein Verhältnis des Bundes und des Kampfes miteinander, das auf einer irreduzierbaren Differenz aufbaut. Die Existenz des Wortes bewirkt, daß die Sachen für die Subjekte verloren gehen und somit begehrt werden. Aber gleichzeitig fehlen die Wörter um *alles* sagen und *alles* wissen zu können; das was den Sachen

entgeht, entgeht auch den Wörtern und man hat nur einen Teilzugang zu ihnen.<sup>15</sup>

Die bisherige Betonung des »partiellen« Aspekts der Dinge impliziert, daß das Ganze (die Dyade, die Natur, die Totalität) eine imaginäre Vorstellung ist, und das »Eine« nicht das »Ganze«, nicht »Alles« ist. Das Besondere ist nicht dem Ganzen unterzuordnen, es wird durch eine Spur, den Buchstaben konstituiert; so kann es nicht als ein Rivale des Einen angesehen werden.<sup>16</sup>

Das Begehren, das die Sache mit dem Wort verknüpft, führt eine (topologische) Operation der »Umkehr«, der Verdrehung aus, die an einem Anderen Schauplatz, einem Dritten Ort stattfindet. So kann man sagen, daß Dichter, Maler, Propheten oder Denker die Signifikanten »sehen« und daß das Wort zum »Sehen« da ist.<sup>17</sup> Oder auch, daß die Sache auszusprechen, zu formulieren und das Wort zu halten, zu verwirklichen ist.<sup>18</sup> Diese Umkehrung bewirkt eine unaufhörliche Beziehung und einen notwendigen Übergang vom einen Register zum anderen, der am Ort des Anderen, des Unbewußten, stattfindet.

Dieser Übergang der Sache zum Wort bedeutet, daß dieses die sinnlichen Qualitäten der Sache bekommt,<sup>19</sup> während der Übergang des Wortes in eine Position des Objekts bewirkt, daß dieses einen diskursiven Wert erhält. Die Formänderung ist ein Platzwechsel im Verhältnis des Subjekts zum Anderen.<sup>20</sup>

Im *Diskurs des Wissens* (der nicht mit Theorie schlechthin gleichzusetzen ist) gibt es kein Überschreiten von Grenzen, denn man schweigt sich aus zu allem, was auf der Ebene des Aussagens des Subjekts stattfindet; man ist hier an der Akkumulation von Aussagen über das Objekt interessiert, welche ebenso sehr eine unaufhörliche Konsumtion von Informationen, Theorien und Hypothesen ist. In diesem Diskurs kann sich das Subjekt nur als Unbehagen und Symptom manifestieren.<sup>21</sup>

Die Logik des Etikettierens breitet sich ebenfalls über die Sphäre der Erlebnisse aus, die das »Privateigentum« des Subjekts ausmachen. Sie läßt das reale Moment des Erlebnisses als das gelobte Land, als die endlich (wieder-)gefundene Alternative erscheinen.<sup>22</sup> Das ist aber ein Betrug, weil der Jargon des »Erlebens« eine Akkumulation von Erlebnissen darstellt und es gibt keinen Unterschied in der Akkumulation von stummen Körpern, Erlebnissen, Kenntnissen, Kapitalen: all dies ist einander »äquivalent«.

Das Erlebnis ist da, weder um eliminiert, noch um glorifiziert, sondern um »überschritten« zu werden, d.h. seine Grenze zu überschreiten, was das Erreichen des Absoluten im Relativen bedeutet.

Das Erlebnis und die imaginäre Dauer der erlebten Zeit sind ohne die fantasmatistische Inszenierung des Begehrens nicht zu verstehen. Im Fantasma ist der Adressat jenes »Ich«, das das Subjekt eines Anspruchs ist, nicht der Andere, sondern das was ihm, unter der Form der *Ursache* des Begehrens, sich substituiert.<sup>23</sup> Diese Ursache ist eine *materielle*,<sup>24</sup> sie stellt sich gleichzeitig auf zwei Achsen vor: auf der Achse der Triebe, als imaginäre Verkleidung der Montage der Par-

trialtriebe und auf der Achse der Schrift, indem sie dem Begehren ein Objekt anbietet, das dieses nicht hat. Die Kontingenz des Objekts trägt dazu bei, daß das Begehren aufhört, sich nicht einzuschreiben und sich auf dem Umweg über das Fantasma teilweise fixiert.

Das Fantasma besteht in der Eklipse des Subjekts, die an seine Spaltung und seine Objektabhängigkeit gebunden ist; das Fantasma ist anders gesagt die Bewegung des Hin und Her zwischen dem gespaltenen Subjekt des Wortes und dem Objekt des Partialtriebes. Dieses Pulsieren zwischen den zwei Polen macht seine Besonderheit aus und wird durch die doppelte Bewegung des Signifikanten aufrechterhalten.

Das Subjekt ist gespalten, weil es ein *Verhältnis* zwischen zwei Signifikanten ist. Es liegt in der Struktur der Sprache, daß das Niveau des Aussagens nicht mit dem der Aussage identisch ist. Das gespaltene Subjekt des Unbewußten, wovon hier die Rede ist, ist das Subjekt des Aussagens, insofern das Wort vom Anderen kommt, d.h. daß das Sagen immer über das Gesagte hinausgeht und sich »zwischen den Zeilen lesen« läßt, weil es »unter-sagt« wurde.

Die Struktur der Sprache ist auch die des symbolischen Gesetzes, das durch Inzest- und Tötungsverbot, nichts etwas der Sprache bzw. dem Subjekt Äußerliches oder Überflüssiges ist, von dem man sich »befreien« könnte. Es ist die Quelle und der Grund der positiven Gesetze und der historischen gesellschaftlichen Verhältnisse. *Das Gesetz und das verdrängte Begehren sind ein- und dasselbe*:<sup>25</sup> es ist das Gesetz (als Verbot aber nicht Gebot!), das das Begehren ermöglicht, und es ist das Begehren, das nicht aufhört, das Gesetz wieder neu zu schreiben. Jedesmal, wo das Begehren das Gesetz in Frage stellt, zwingt es, sich wieder neu zu schreiben.

Wenn ökonomische, soziale, politische, juristische oder kulturelle Verhältnisse aufhören sich einzuschreiben und in Formen erstarren, in denen sie der bloßen Macht dienen und das Begehren ersticken, dann wird das Begehren vielleicht darüber hinaus drängen; es wird nicht unbedingt ein »Fortschritt«, es kann ein »Rückschritt« sein (oder eine Kombination beider), es hängt vom jeweils dominierenden Diskurs ab.

Will man eine reale Änderung ermöglichen, so ist die Wiederherstellung der symbolischen Differenz von entscheidender Bedeutung. Es ist eine Sache, Verhältnisse in Frage zu stellen, die von keiner Differenz mehr getragen werden (z.B. in dem Fall, in dem die politischen Diskurse aller Parteien dasselbe aussagen), wobei also die Macht dem Gesetz (der Differenz) sich substituiert. Eine andere Sache ist es, das Kind mit dem Bad auszuschütten und mit der Infragestellung der Verhältnisse die Differenz selbst zu verleugnen, indem man das Reich der Totalität, oder Gottes, oder der Natur oder der perfekten Gesellschaft errichten will. Die *symbolische Differenz*, um die es hier geht, ist nicht jene zwischen zwei Subjekten (individuell oder kollektiv), die bewußt und klar voneinander zu unterscheiden sind, sondern die zwischen dem »Einen« und dem »Ander-



ren«, so wie sie überall und nirgendwo zu lokalisieren ist und so wie sie jedes sprechende Subjekt spaltet.

Das bedeutet auch, daß das Unbewußte und sein Inhalt niemals »eingefangen« und »an sich« ins Bewußtsein, gleich einer mythischen Verwirklichung von vergangener Tiefe oder einer verzauberten Zukunft, emporgehoben werden können: das bleibt die romantische Illusion par excellence. Das Unbewußte ist immer anderswo, und selbst wenn die Welt sich auf den Kopf stellen würde, ist es nicht jenseits von Gut und Böse, sondern diesseits; es ist das, was die Subjekte unaufhörlich danach drängt, die Differenz zwischen dem Guten und dem Bösen wieder neu zu formulieren und gleichzeitig von beiden sich angezogen zu fühlen.

Sich zu verblenden, indem man die Augen vor dem symbolischen Gesetz schließt, d.h. seine konstitutive Rolle bei der Entstehung jeder sozialen Beziehung nicht sehen will, bedeutet die Rückkehr einer undifferenzierten, unbegrenzten Gewalt, die dem Gesetz der Differenz das Gesetz des Dschungels substituieren würde. Jede Sophistik besteht im Grunde darin, das symbolische Gesetz zu *verleugnen*, bzw. es in einer imaginären Äquivalenz der bloßen Macht gleichzusetzen.

Das Gesetz der Differenz ist der Kreativität nicht fremd, ebensowenig wie es der Sprache fremd ist. Denn jede Kreativität ist eine Trennung, die von der Differenz eingeführt wird. Bei der Kreativität kann man ebenfalls den Aspekt der Triebe und den des Signifikanten unterscheiden. Schreiben, Lesen, Sprechen, Hören sind die vier Tätigkeiten, welche von Montagen der Partialtriebe getragen werden. Daß der Denker sieht, was der Komponist hört, und daß der Dichter ausspricht, was der Maler oder der Schriftsteller schreiben, all dies unterstreicht das Lusterleben des Körpers in Wort und Schrift, Geste und Mimik, ein Lusterleben das vom Fantasma getragen wird.

Wort und Schrift als Träger der Bedeutungs- und Sinnggebung,<sup>26</sup> werden nicht ohne jene »Umkehr« produziert, von der schon die Rede war. Sie zeigt sich deutlich im Verhältnis zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen. Ein Traum ist das, was in dem Text gelesen wird, der darüber hinaus etwas berichtet.<sup>27</sup> Im analytischen Diskurs ist das Unbewußte das, was in den Lapsi, jenseits dessen, was vom Subjekt erzählt wurde, gelesen wird.<sup>28</sup> Die Schrift erscheint wie eine Spur, in der die Wirkung der Sprache gelesen wird.<sup>29</sup> Bedingung einer Schrift ist, daß sie durch einen Diskurs, d.h. eine soziale Beziehung unterstützt und begleitet wird.<sup>30</sup> Das Geschriebene ist nicht zu verstehen, sondern zu entziffern.<sup>31</sup> Und es ist übertragbar nur vermittelt eines Sagens,<sup>32</sup> dessen Besonderheit darin liegt, über jegliches Gesagte hinauszugehen, zu existieren.<sup>33</sup>

Wenn das symbolische Gesetz das ist, was nicht aufhört sich einzuschreiben, und das Begehren bzw. die Kreativität in Gange hält, so ist es jedoch auch das, was jede soziale Beziehung und jeden Diskurs *ordnet*. Es stellt sich die Frage ob und wie man dem (partiell) entkommen könnte: In der Tat, *es gibt kein sexuelles »Verhältnis«, das sich in einen Diskurs einschreiben ließe*. Aus diesem Grund, um

diesem unmöglichen Verhältnis (rapport) »nachzukommen«, spricht und liebt man sich, d.h. existieren die Diskurse.<sup>34</sup> Das sexuelle Verhältnis kann nicht eingeschrieben werden, es hört nicht auf, sich nicht einzuschreiben,<sup>35</sup> es ist da als *Unsinn*, es hat keinen guten oder bösen Sinn zur Folge, es erklärt nichts und wird durch nichts erklärt.

Dieses Nichts, das unmöglich zu sagen und zu schreiben ist, ist die Ursache, die die Diskurse aufeinander folgen läßt. Nur in dem Maß, in dem ein besonderer Diskurs, der des Analytikers (oder einer, der ihm homolog strukturiert ist), dieser Tatsache voll Rechnung trägt und gesellschaftlich respektiert wird, konnten die sozialen Beziehungen sich nicht bloß auf Verhältnisse der Macht und des Wissens reduziert werden.

Über das sexuelle Verhältnis läßt sich kein Bericht (rapport) und kein Protokoll schreiben, denn er wäre dann (scheinbar) integriert, gezähmt und zum soziologischen Gegenstand geworden. Aber die unmögliche Begegnung der Geschlechter erscheint im imaginären Spiegel der Gesellschaft als »asozial« und/oder als »natürlich«, als etwas, das kontrolliert werden kann (und sei es durch Mythen). Es wird dabei vergessen, daß gerade die Existenz von nichtinterpretierbaren Reservaten, von »Löchern« auf dem sozialen Körper, diesen »atmen« lassen (wie die Poren den Körper und die weißen Stellen einen Text).

Wenn das sexuelle Verhältnis unmöglich ist, dann hat die Frau partiell Zugang zu einem ganz Anderen Lusterleben als der Mann.

»Weil die Frau im sexuellen Verhältnis, in bezug auf das Unbewußte, radikal der Andere ist, ist sie diejenige die ein Verhältnis zu diesem Anderen hat. Die Frau hat ein Verhältnis zum Signifikanten des Anderen, als einem mit dem Mangel behafteten, und deswegen verdoppelt sie sich, spaltet sie sich, weil sie andererseits, ein Verhältnis zu dem phallischen Lusterleben des Mannes haben kann.«<sup>36</sup>

Wenn der Mann überwiegend ein Produkt des Diskurses und der sozialen Beziehung ist, so »widersteht« ihm die Frau auf ihre Art, sie hat ihm immer widerstanden. Dieser Widerstand ist ambivalenter Natur, es hängt vom dominanten Diskurs ab, ob er zu einer gewaltorientierten, totalitären, homogenisierenden oder zu einer rectorientierten Gesellschaft, in der die symbolische Differenz der Geschlechter und der Individuierung respektiert werden, führt.

Es geschah nicht allein aus Gründen sozialer Vorherrschaft, wie es sich die Kulturalisten vorstellen, daß die Frauen aus bestimmten Bereichen und Tätigkeiten ausgeschlossen wurden; es geschah, weil die Frauen zum Teil immer außerhalb der männlichen Institutionen stehen, weil sie den Anderen repräsentieren und darin »nichts verloren haben«. Nur wenn die Frauen dies akzeptieren, kann man Zugang zu einem Stück Wahrheit erhoffen (denn diese ist, wie die Frau, nur zum Teil im Diskurs situiert).

Das radikal andere Lusterleben<sup>37</sup> ist das Lusterleben des Anderen Körpers, der die Frau ist, und dieses Lusterleben ist jenseits des Fantasma. Anders ausge-

drückt, die Frau läßt sich nicht in Begriffen oder Universalien wie »die Mutter, Die Frau, die Jungfrau«<sup>38</sup> einsperren, sie läßt sich nicht uniformieren, selbst wenn sie die Männer darin imitiert. Das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist primär kein soziales oder politisches, sondern vielmehr ein erotisches. Wir leben in schlimmen Zeiten, in denen den Menschen der Sinn für die symbolischen Spiele der Erotik, der Rücksicht, der Höflichkeit gegenüber dem Anderen fast abhanden gekommen sind. Könnte die (Wieder-)Ent-deckung der Sprache und der Differenz etwas helfen gegen den Strom zu schwimmen?

Es ist amüsant festzustellen, daß diese Ausführungen von zwei entgegengesetzten Seiten in Frage gestellt werden. Einerseits von Rationalisten und Szientisten, die sie zu »literarisch«, »spekulativ«, oder »radikal« finden. Andererseits von »Alternativen«, »Subkulturellen« und »Avantgarden«, die sie zu »autoritär«, oder nicht genug »radikal« finden. Was soll man tun, man kann ja nicht die ganze Welt zufriedenstellen!

Die Ironie der Sache will, daß die zweite Position um so hartnäckiger von den Leuten vertreten wird, je stärker diese in der Vergangenheit, die Folgen des Eingesperrtseins im autoritären Diskurs der politischen, philosophischen, religiösen Macht des Herrn, oder im frustrierenden Diskurs des wissenschaftlichen Wissens, gespürt haben. Sie fingen danach zu »sprechen« an, d.h. alles zu metaphorisieren und zu relativieren. Dadurch führen sie den seit der antiken Sophistik bekannten Zwang des »Alles-Mögliche-Erzählens« ein (dire n'importe quoi): sie ergreifen die Flucht vor der Subjektsplaltung, die die ihre ist, oder sie etablieren sich in ihr.

Machen wir uns nichts vor: die Begegnung des Realen im und durch den Diskurs spaltet immer die Subjekte, und das ist weder die »Schuld« der Gesellschaft noch der Verhältnisse. Die Subjekte können dann entweder diese Spaltung auf sich nehmen, oder die Flucht vor ihr ergreifen.<sup>39</sup>

Hüten wir uns in den Irrationalismus und die Destruktion des Denkens zu verfallen. Das Symbolische reduziert sich nicht allein auf die metonymisch/metaphorische Bewegung. Man kann der Tyrannei des alten Logos, des totalisierenden Begriffs, nicht die Tyrannei des unaufhörlichen Metonymismus substituieren.<sup>40</sup> Das Symbolische stellt die Bewegung zwischen den zwei Polen wieder her: dem poetischen und dem logischen, dem Dichten und dem Denken.<sup>41</sup>

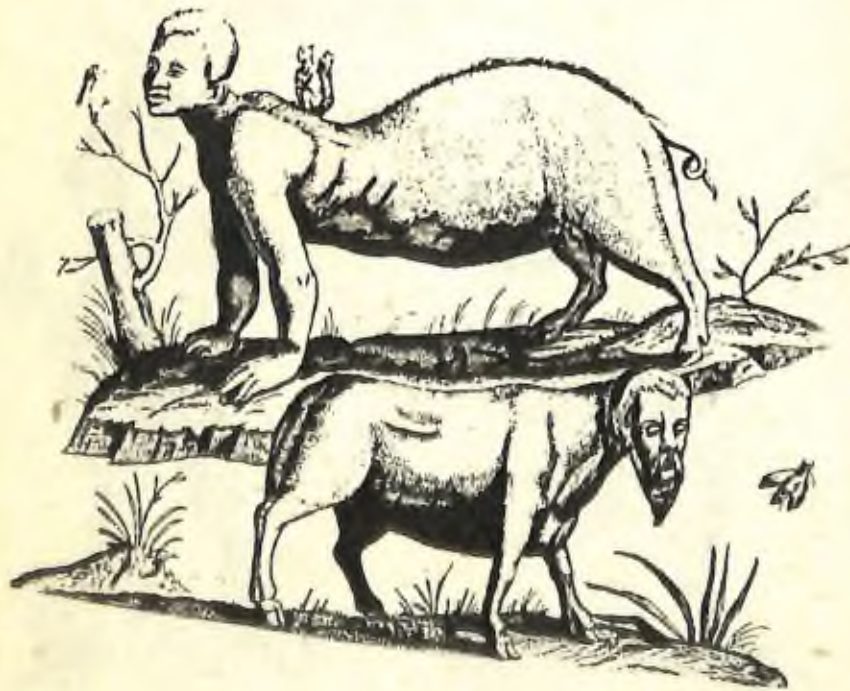
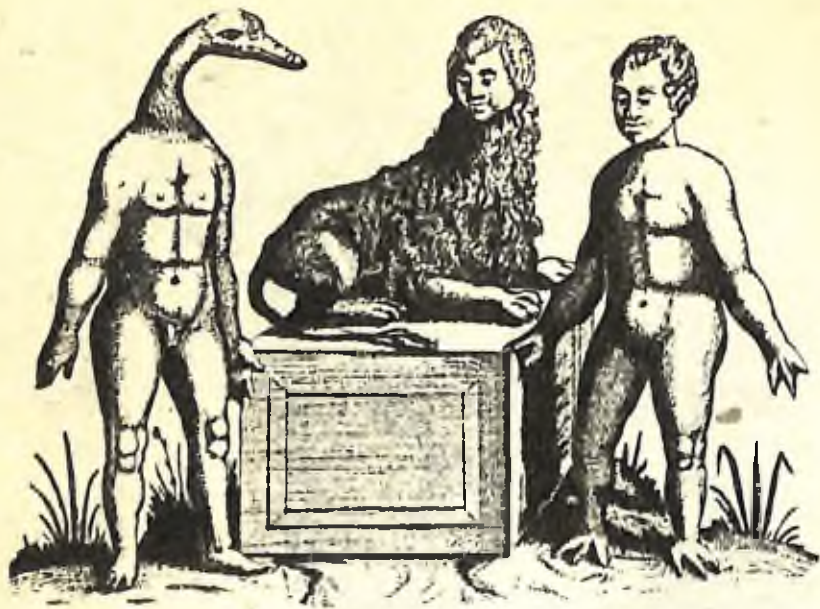
Die Psychoanalyse hat sich jedesmal getäuscht, wenn sie versucht hat, wie der Marxismus, ästhetische oder anthropologische Interpretationen vorzuschlagen, und sie wurde aus guten Gründen kritisiert. Das berührt nicht das Wesen ihres Beitrags, solange sie sich weigert, am Aufbau totalitärer und totalisierender Systeme beizutragen. Ihr nichtsystematischer (aber wohl strukturierter!) Charakter bei Freud und Lacan bedeutet nicht daß sie »alles Mögliche erzählen kann«, im Gegenteil. Die Menschen ertragen schwer das symbolische Gesetz, aber noch schwerer seine Abwesenheit.

## Anmerkungen

- 1 vgl. D. Sibony: *Le nom et le corps*, 1974, Paris, S. 27
- 2 vgl. J. Lacan: *Séminaire XX »Encore«*, 1975, Paris, S. 114; diese Objekte heißen Partialobjekte, weil sie die Funktion, die sie erzeugt, partiell repräsentieren.
- 3 vgl. D. Sibony, ebenda, S. 16
- 4 vgl. ebenda, S. 20; was nicht heißt, daß der Körper ein »Ganzes« bildet: der Körper ist keine Menge aller Mengen seiner Teile.
- 5 J. Lacan: *La signification du phallus*, in: *Ecrits*, 1966, Paris, S. 690-691, deutsch in: *Schriften III, Die Bedeutung des Phallus*, S. 119f.
- 6 ebenda
- 7 vgl. D. Sibony, ebenda, S. 17-18
- 8 vgl. ebenda, S. 28
- 9 vgl. ebenda; diese Vorstellung ist idealistisch, selbst wenn sie sich für materialistisch ausgibt. Sie reproduziert sich in mehreren Varianten: Postulat der Existenz eines präverbalen Körperzustandes oder Behauptung des nichtmateriellen Charakters der Sprache oder der Sprache als Widerspiegelung, usw.
- 10 vgl. ebenda, S. 32
- 11 vgl. ebenda, S. 33
- 12 vgl. ebenda, S. 37
- 13 vgl. ebenda, S. 39; für den Mann bedeutet das zu vermeiden, eine absolute Grenze, das reine Lusterleben, die ganze Wahrheit, die ideale Frau oder alle Frauen, erreichen zu wollen. Für die Frau, den Verzicht auf die Suche nach »dem« idealen Mann.
- 14 vgl. ebenda, S. 45; die Frage nach dem Politischen ist auch eine logische und ethische Frage, denn es geht um die Beziehung zwischen der Sache und dem Wort bzw. dem Buchstaben.
- 15 vgl. ebenda, S. 48; die Lücke der Paradoxie und das »untersagte« (verdrängte) Wort werden sowohl von der formalistischen (nicht jeder Logik!), als auch von der absolutistischen Machtform verdrängt.
- 16 vgl. ebenda, S. 20; das Besondere unterstellt dem Einen ein Ganzes zu sein: das ist ein Irrtum, denn das Eine ist nicht mit dem Ganzen, der Totalität identisch.
- 17 vgl. ebenda, S. 12
- 18 vgl. ebenda, S. 46; siehe die französischen Ausdrücke: »écouter« und »l'œil écoute«. Wichtig für die Zusammenhänge in diesem Artikel ist die Feststellung, daß in der hebräischen Sprache, das Wort, die Schöpfung, die Trennung und der Bund (der Vertrag/die Allianz) eine gemeinsame etymologische Wurzel haben: *dabar, baro, bara, berit*. Für die Psychoanalyse ist dies von großer Bedeutung, und alle Mißverständnisse (ihre Ontologisierung) sind die Folge der Ignoranz darüber.
- 19 vgl. ebenda, S. 49
- 20 vgl. ebenda, S. 51
- 21 vgl. ebenda, S. 54
- 22 vgl. ebenda, S. 76
- 23 vgl. J. Lacan: *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in: *Ecrits*, S. 816, deutsch in: *Schriften II, Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freud'schen Unbewußten*, S. 165f.
- 24 vgl. Aristoteles: *Metaphysik*
- 25 vgl. J. Lacan: *Kant mit Sade*, in *Schriften II*, S. 133f; hier geht es um ein serielles und nicht dialektisches Überschreiten der Gesetze.
- 26 vgl. J. Lacan: *L'étourdit*, in: *Scilicet 4*, S. 44
- 27 vgl. J. Lacan: *Séminaire XX, »Encore«*, S. 88
- 28 vgl. ebenda, S. 29
- 29 vgl. ebenda, S. 110
- 30 vgl. ebenda, S. 36

- 31 vgl. ebenda, S. 35  
 32 vgl. ebenda, S. 107  
 33 vgl. ebenda, S. 94  
 34 vgl. ebenda, S. 44, 52; »rapport« bedeutet im französischen sowohl »Verhältnis« als auch (schriftliche) Berichterstattung.  
 35 vgl. ebenda, S. 35, 47, 55, 77  
 36 ebenda, S. 75; die Frauen sind ebenfalls der Sprache unterworfen, sie sind nicht »ein Stück Natur«.  
 37 vgl. ebenda, S. 67  
 38 vgl. ebenda, S. 54  
 39 Subjektsplaltung heißt, daß es für das Subjekt unmöglich ist zu vermeiden, zwei entgegengesetzte Positionen, aber auf verschiedenen Ebenen, zu vertreten.  
 40 vgl. S. Žižek: Les malentendus du métonymisme, in: Ornicar? 4, 1981  
 41 Logik ist hier, entgegen der gängigen Auffassung, die in ihr die Wissenschaft des Notwendigen sieht, als die Wissenschaft des Unmöglichen, des Realen und Paradoxen zu verstehen.





## DER BLINDE BLICK

Assoziationen zum Auge

Knut Boeser

Mein Bäcker an der Ecke ist neuerdings ein unglücklicher Mann. Er backt nicht mehr. Und das kam so. Im Sommer, wenn sein Geselle Urlaub macht, und er nicht so viele Brötchen wie nötig backen kann, da bestellte er von der Brotfirma noch maschinell gebackene Brötchen dazu. Und zu seiner Überraschung zogen die Kunden die maschinell gebackenen den selbstgemachten vor. Die schmecken zwar nicht, aber sie sind regelmäßig: gleich groß und immer gleich im Geschmack, also geschmacklos, ohne Fehler, ohne Besonderheit. Es sind anonyme Brötchen. Da gibt es keinen Fingerabdruck des Bäckers, keine gute Laune am frühen Morgen, die Ornamente in den Teig drückte. Oder Ärger, der die Brötchen deftiger knetete. Da gibt es keine krossen Brötchen, auch keine, wie manchmal bei unserem Bäcker, wenn er verschläft, die noch nicht ganz aufgegangen sind. Die Brötchen vom Backer erzählen vom Bäcker. Wir wissen über ihn Bescheid, auch wenn wir nur guten Morgen sagen. Backen war für ihn wie Tagebuchführen. Wir aßen seine Brötchen und erkannten ihn darin. Wir wußten über ihn Bescheid. Er backt nicht mehr. Er sagt, er habe keine Lust. Wo die Kunden die maschinengebackenen Brötchen lieber wollen, warum soll er da um drei in der Früh aufstehen. Jetzt schläft der Mann länger und sieht dennoch unglücklich aus. Er schläft schlecht und muß selbst am Morgen lustlos Maschinenbrötchen kauen und weiß nicht mehr, wohin mit seiner Kraft. Es gibt nichts mehr, worin er seine Spuren hinterlassen kann. Unternehmenspolitisch ist seine Entscheidung vernünftig. Er selbst ist dabei auf der Strecke geblieben.

Als ich einem Autohändler mein Auto zum Ankauf anbot, lachte der Mann. Der Wagen ist nicht alt und hat dennoch ein paar Beulen und sieht benutzt aus. Ich sei ein individueller Fahrer, sagte er, und dürfe mich also nicht wundern, wenn ich für den Wagen nur einen mäßigen Preis erzielen würde. Das Auto sei zwar ein Gebrauchsgegenstand, aber: Gebrauchsgegenstand hin oder her: wer seinen Wagen zu einem guten Preis verkaufen will, der muß ihn pflegen, der muß ihn sauberhalten, waschen und ölwechseln, der muß alle Spuren vernichten, der muß sich selbst ungeschehen machen, der darf ihn gar nicht erst fahren, der muß sich auslöschen, der ist, bei Wiederverkauf schon als Erstbesitzer zu viel, als Zweitbesitzer schon eine Katastrophe. Vom geschäftlichen Standpunkt ist das einleuchtend. Wer will für ein verbeultes Auto schon Geld ausgeben. Aber die Spesen dieser Logik sind hoch. Überall müssen Spuren vernichtet werden – und diese Spuren sind wir. Schon der Eintrag in den Kraftfahrzeugbrief entwertet unseren Besitz. Wir sind der Makel unseres Besitzes. Wir sind nicht zu

übersehen, auch wenn wir uns einschränken und reduzieren und übersehbar machen wollen.

Wenn man in Frankreich in einem Restaurant ißt, dann hat man vor sich auf dem Tisch eine Papierdecke und eine Stoffserviette – und nicht wie bei uns: eine Stoffdecke und eine Papierserviette. Dieser Unterschied bedeutet viel. Esse ich in Deutschland in einem Restaurant, dann habe ich achtzugeben, daß die Decke keinen Fleck bekommt. Ich muß vorsichtig essen, darf nicht kleckern, mit dem Glas nicht wackeln, damit ich nichts verschütte. Beim Essen soll ich am besten nicht reden, nicht lachen, nicht gestikulieren, beim Essen soll ich auf das Essen achtgeben, doch nicht auf meine Zunge und den Geschmack, sondern auf das Auge, das mich beim Essen beobachtet. Ich soll nicht auffallen und nichts schmutzig machen. Und passiert das dennoch, trotz aller Vorsicht, dann ist das peinlich und der Ober zieht einen mißbilligenden Blick und verdeckt mit einer weiteren, diesmal kleineren Stoffdecke den Fleck, damit alles seine Ordnung haben möge. In Frankreich ist das anders. Der Tisch sieht wie ein Schlachtfeld aus: verschütteter Wein, übergeschwappte Suppe, Saucenflecken. Und all das irritiert niemanden, denn die Papierdecke wird zusammengeknüllt und in den Mülleimer geworfen, wenn ich mir mit der weichen Stoffserviette den Mund abwische. Bei uns aber reibe ich mir nach dem Essen mit einer kleinen harten Papierserviette den Mund wund. Das Tischtuch blieb für den nächsten unversehrt und tugendhaft rein. Ich war ein guter Esser, wenn ich meine Zunge zum Schweigen gebracht habe, wenn sie sich über den Geschmack nicht beschwert. Und wenn niemand merkt, daß man von mir nichts sieht. Ich bin gelitten, wenn ich mich den Blicken entziehe. Ich bin gelitten vom Blick des Obers, wenn ich in der Ordnung der Choreographie des Restaurants integriert bin, wenn ich die Inszenierung nicht störe.

Auch im Gemüseladen setzt sich der ordnende Blick durch. Man vergleiche einmal die Tomaten, die man in Italien und Frankreich ißt mit den unserigen. Unsere Tomaten sind gleichmäßig klein und gleich gerundet und knallrot, als wären sie gelackt – sie haben nur einen Nachteil, sie schmecken nicht. Die italienischen Tomaten und auch die französischen sind groß und ungestalt, grob verwachsen und erdig, maßlos in den Farben und nicht festgelegt, sie sind naturbelassen, also unordentlich und regellos – aber sie sind aromatisch und schmecken. Dennoch bekommt man sie in den Gemüseläden kaum zu kaufen, deshalb, weil die Kunden diese Tomaten nicht mögen. So wie auch bei den Äpfeln die Handelsklassen nach dem Aussehen der Früchte, nicht aber nach Geschmack und Nährwert verteilt werden, so hat sich auch bei den Tomaten der Blick gegen die Zunge durchgesetzt. Aber was ist das für ein Blick, der die genormte Treibhaustomate der natürlich gewachsenen vorzieht? Das ist ein Blick der Ordnung und Hierarchie, einer der Kultur, der gegen Natur ist, einer der Regel gegen die Regellosigkeit, einer des Gesetzes. Unser Blick hat sich domestiziert. Er ist gerade und liebt die Gerade. Er ist beheimatet im Koordinatensystem der Ordnung. Er

kontrolliert und fühlt sich sicher, wenn er kontrolliert wird. Der kontrollierende Blick ist ein lustvoller Blick. Und es gibt nur eine Ausnahme: die Katastrophe, die Katastrophe, die einen nicht betrifft. Brennende Flugzeuge, Leichenteile, Autowracks, Geköpfte, Erschossene, Erschlagene, Erhängte, Verstümmelte, Verbrannte, das alles macht Lust. Auf der Hansalinie von Bremen nach Köln lag neben der Autobahn ein brennender Wagen. Die nachfolgenden Fahrer bremsen, allerdings nicht um anzuhalten und zu helfen, sondern um langsam vorbeizufahren und zu sehen, ob da in dem brennenden Wagen nicht noch einer oder zwei drinsitzen, die gerade furchtbar brennen und brüllen. Der Blick der nachfolgenden Fahrer war konzentriert auf das Unglück, nicht auf den Verkehr, mit dem Ergebnis, daß 25 Wagen ineinanderrasten, mit dem Erfolg, daß auf der anderen Autobahnseite die Fahrer ihre Blicke auf das Unglück konzentrierten und nicht auf den Verkehr und dort 20 Wagen ineinanderrasten und zum Schluß vier Tote und sechzig Verletzte auf der Straße lagen und die Inszenierung komplett war. Bis auf ein kleines Detail: bis die Reporter da waren und Bilder knipsten und Filme drehten, damit abends vor dem Fernsehapparat und morgens in der Zeitung mehr teilhaben konnten an der Katastrophe. An solchen Katastrophen wollen alle teilhaben. Das ist nicht neu. Früher bei öffentlichen Hinrichtungen und Folterungen, bei Gladiatorenspielen war das Gedränge immer groß. Hinrichtungen waren öffentlich, weil man sich eine abschreckende Wirkung davon versprach. Dabei hätte man sich wundern sollen, warum sich so viele drängeln, sich abschrecken zu lassen. Eintrittskarten mußten ausgegeben werden, damit die Zeremonie auch mit der ihr zukommenden Würde stattfinden konnte und nicht durch die Maßlosigkeit des schaulustigen Publikums gestört wurde. Damiens, der Vatermörder wurde im März 1757 in einem Stützkarren vor das Haupttor der Kirche von Paris gefahren. Er sollte auf dem Grève-Platz »an den Brustwarzen, Armen, Oberschenkeln und Waden mit glühenden Zangen gezwickt werden, seine rechte Hand sollte das Messer halten, mit dem er den Vatermord begangen hatte, und mit Schwefelfeuer gebrannt werden, und auf die mit Zangen gezwickten Stellen sollte geschmolzenes Blei, siedendes Öl, brennendes Pechharz und mit Schwefel geschmolzenes Wachs gegossen werden; dann sollte der Körper von vier Pferden auseinandergezogen und zergliedert werden, seine Glieder und sein Körper sollten vom Feuer verzehrt und zu Asche gemacht, und seine Asche sollte in den Wind gestreut werden.«<sup>1</sup> Die Vierteilung bereitete, wie die Gazette d'Amsterdam am 1. April 1757 meldete, besondere Schwierigkeiten. Die Pferde, auch als man sechs anstatt vier einspannte, schafften es nicht, den Körper auseinanderzureißen, sodaß man, um die Schenkel abzutrennen, dem Verurteilten die Sehnen durchschneiden und die Gelenke zehacken mußte. Viele Besucher waren Zeugen dieser Marter. Der Tag der Hinrichtung Damiens war ein Festtag, ein Triumph der Justiz: unter den barbarischen Schlägen, im Gebrüll des gepeinigten Körpers offenbarte sich die Kraft der Gerechtigkeit. Das Ritual geht über den Tod des Opfers hinaus: Leichname

werden über Schleifen gezogen, gevierteilt und verbrannt, so wie schon Zeus den gefolterten und getöteten Ixion, den Toten, lebendig machte, um ihn ewig strafen zu können. Mit einer Axt wurde Ixion enthauptet, an einen Baum gekreuzigt und angezündet. Seine Verwandten zerteilten und verzehrten ihn. Zeus machte ihn lebendig, um ihn ärger zu strafen, um ihn ewig zu foltern, ohne daß der Tod ihn von seinen Qualen erlösen könnte. Zeus spannte ihn über ein geflügeltes feuriges Rad, wo er noch immer, so will es ewiger Ratschluß, leidet. Das Rad war ein Folterinstrument, mit dem man vor allem Sklaven züchtigte. Mit Händen und Füßen wurden sie darüber gebunden. Dann wurde das Rad gedreht. Manchmal drehte man es, um die Folter zu verschärfen, über ein Brett, in dem Nägel steckten, die das Fleisch des Opfers zerrissen. Das war aus dem Rad der Orphiker geworden, dem Rad des Lebens. Es wurde zum Zeichen des Todes im Leben: der Folter. Auf diesem Rad starb man nicht, es sei, der Folterer gab nicht Obacht. Der Körper wurde zerfetzt und zerstückelt, aber er wurde von seinen Schmerzen nicht erlöst. So zog Zeus Ixion über das Rad, das Flügel hat und am Himmel brennt, daß er ewig leide, daß man unten auf der Erde seine Schmerzen und seine Wunden ewig sehen muß. Mit der Strafe wird das Verbrechen wiederholt. Der Tod des Verbrechers ist die Wahrheit des Verbrechers. Foucault schreibt: »Man muß die Marter in ihrer Ritualisierung bis ins 18. Jahrhundert als politischen Faktor verstehen. Sie fügt sich logisch in ein Strafsystem ein, in welchem direkt oder indirekt der Souverän selbst Anklage erhebt, das Urteil fällt und die Strafe vollstrecken läßt, da über das Gesetz er selbst durch das Verbrechen angegriffen worden ist. In jedem Verbrechen steckt ein crimen majestatis, und noch im geringsten Verbrecher ein kleiner potentieller Königsmörder. Der Königsmord seinerseits ist nicht mehr und nicht weniger als das totale und absolute Verbrechen.«<sup>2</sup> Die Marter ist die Rache des Souveräns. Das Verbrechen kehrt sich gegen den Verbrecher und wiederholt sich an ihm. Die Marter ist Wahrheitsvollzug und Machtbeweis in einem: die souveräne Rache offenbart in der öffentlichen Hinrichtung seine trotz des Verbrechens unbeschadete Autorität und Macht. . . . Deshalb müssen Tortur und Hinrichtung öffentlich sein. Das Publikum sieht in dem Schauspiel der Hinrichtung die Kraft des Souveräns und sieht darin seine eigene Kraft. Es ist, als ob der Souverän mit jeder Hinrichtung mehr Leben in sich sauge und immer mächtiger werde, so daß er schließlich übermächtig zu werden droht und zur Bedrohung wird. Denn bald schon, wenn gleich das Schauspiel noch immer öffentlich ist, müssen Soldaten den Vollzug des Rituals sichern. Das Publikum, zum Zuschauen bestellt, wehrt sich. Es fühlt sich mit einem Mal den Opfern nahe, weil es selbst Opfer des Souveräns ist. Die Asymmetrie der Kräfte: der einsame Verbrecher auf der einen Seite und die geballte Macht staatlicher Gewalt auf der anderen wenden die Sympathien des Publikums dem Verbrecher zu. Der Widerstand gegen Polizeimaßnahmen, die Jagd auf Spione und Spitzel, die Angriffe auf Wachtposten dokumentieren einen Wandel: der absolute Souverän verlor mit den blutigen Spektakeln an

Autorität. Das Fest der Strafe, die Demonstration der Willkür, das Ritual der Rache wird zu einer Herausforderung des Publikums. Das Volk, an Blut gewöhnt, lernt von seinem Souverän, daß man mit Blut straft. Die Maßlosigkeit der souveränen Strafe ist Maßstab des Volkes, die sich maßlos gegen die Tyranie kehrt. Der absolute Souverän hat sich mit Blut vollgesogen. Jetzt soll er plätzen. Dieses Selbstbewußtsein gegen den Souverän hat zu tun mit der zunehmenden ökonomischen und damit mit der zunehmenden politischen Macht, natürlich. Und in dieser Folge werden auch die Verbrechen andere. Plünderungen und Diebstähle verdrängen allmählich Schleichhandel und bewaffneten Kampf gegen Steuereintreiber. Teile der Bevölkerung werden jetzt Opfer der Verbrecher. Die Verbrecher verlieren Sympathien und die Anschläge aus den eigenen Reihen auf die eigenen Reihen zwingen zur Wehr. Foucault schreibt: »Das Recht der Strafe hat sich von der Rache des Souveräns auf die Verteidigung der Gesellschaft verschoben.«<sup>3</sup> – Die Rechte, die jetzt verteidigt werden sollen, sind andere, zuvorderst das Recht auf Eigentum. Es gibt einen neuen Typus des Verbrechers, folglich muß es einen neuen Straftypus geben. Der zerstückelte, gemarterte Körper verschwindet. Der Verbrecher wird nicht mehr zur Schau gestellt. Der Körper ist nicht länger Ziel der Rache. Er wird von Blicken entzogen. Die Strafe ist nicht länger Wiederholung des Verbrechens. Viele Strafreformer wandten sich gegen das Gefängnis, weil das Gefängnis die immergleiche Strafe für die verschiedensten Verbrechen sei. Und dennoch hat sich das Gefängnis durchgesetzt. Das Gefängnis ist wie das Geld: das abstrakte meßbare Äquivalent und so im Tausch gerecht. Der Wandel im Strafsystem ist Folge des Wandels im Herrschaftssystem. Gesellschaftliche Macht ist nicht länger Ausdruck monarchischer Souveränität, sondern das Netz bürokratischer Verwaltungshierarchien. Das Gefängnis ist nur der extreme Ort alltäglicher Gewohnheit. Die Besonderung des Gefängnisses verdeutlicht die allgemeine Regel. Im Gefängnis passiert nichts anderes, als was in der Armee, in der Schule, in den Krankenhäusern passiert. Das Gefängnis ist der ideale Ort der Strafe, weil es der ideale Ort der Disziplinierung ist. Dieselben Werte, die in Schule, Armee und Arbeit gelernt werden, werden hier konzentriert unter Aufsicht erlernt. Ideal ist der Ort, weil die Möglichkeit der Überwachung ideal ist. Ihre frühe architektonische Vollendung haben diese Methoden im Panoptikum Benthams gefunden: »In der Mitte ein Turm, der von breiten Fenstern durchbrochen ist, welche sich nach der Innenseite des Ringes öffnen; das Ringgebäude ist in Zellen unterteilt, von denen jede durch die gesamte Tiefe des Gebäudes reicht, sie haben jeweils zwei Fenster, eines nach innen, das auf die Fenster des Turmes gerichtet ist, und eines nach außen, so daß die Zelle auf beiden Seiten von Licht durchdrungen wird. Es genügt demnach, einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen.«<sup>4</sup> – Das ist das architektonische Modell unserer Gesellschaft, deren Kennzeichen die totale Kontrolle ist. Die neue Technologie hat der Architektur

geholfen. Fernsehkameras vereinfachen das System. Einer reicht und überwacht den Bereich, sitzt wie die Spinne in der Mitte des Netzes, dessen Fäden das Opfer stillmachen. Jetzt ist die Marter nicht länger das Besondere und der zerstückelte Körper nicht mehr ausgesucht und zur Schau gestellt. Jetzt, da es keine öffentliche Tortur mehr gibt, die den Körper entblößt und straft – und dennoch jeder mögliche Widerstand verhindert werden muß, setzt die Strafe schon vor der möglichen Tat an, indem jeder dem allgemeinen Gesetz der Kontrolle unterworfen und im Schnittpunkt der Fernsehaugen gebannt wird. Heute ist die Marter die Regel, und die ist allgemein. Früher demonstrierte die Marter die Macht des Souveräns, heute ist sie allgemein, weil sie das besondere Leben den allgemeinen Prinzipien der gesellschaftlichen Reproduktion unterordnet, die Individualität und Besonderheit nicht zulassen. Absolute Kontrolle, Rationalität der Produktion und Überwachung, deren Effizienz sich messen läßt, strafen heute schon vor aller Straftat, um sie zu verhindern. Die Marter trifft heute den Geist. Und wenn der normal reagiert und sich, weil er sich nicht zur Wehr setzen kann, in sich zurückzieht und stumm wird, dann wird er zurückgeholt, zumindest ist das der Versuch, in dem wieder der Körper malträtiert wird: mit Elektroschocks, Psychopharmaka oder künstlicher Ernährung, damit es keinen Bereich mehr gebe, auch nicht tief innen, in dem die Freiheit ihren Ort hat. Hume argumentierte gegen Hobbes, daß der allgemeine Gewaltzusammenhang anerkannt werden müsse als der er ist – ohne jede liberale Selbsttäuschung, es gebe so etwas wie offene Innerlichkeit, weil die als Reservat der beliebigen Gedankenflucht schon immer Beginn der Verzweiflung und Revolte war. Der kontrollierende Blick richtet sich nicht nur auf die Bewegung der Handlung, sondern muß sich auf die Bewegung der Gedanken richten, damit es keinen Ort in dem geschlossenen System der Ordnung mehr gebe, der beliebig und besonders ist.

Für den Blick, der blind geworden ist in der allgemeinen Ordnung, gibt es überhaupt nur noch eine Lust: die Katastrophe, dort drängen sich Schaulustige wie Hungernde und Dürstende. Die Katastrophe hat ihre besondere Choreographie. Dort das Chaos, hier wir, die lüsternen Schaulustigen, sorgfältig geschieden durch die Kordonlinie der Ordnungshüter. Jeder, der dabeisteht, will, wie er das vom Fernsehen gewohnt ist, eine Großaufnahme haben und drängelt sich nach vorn, daß die professionellen Helfer nicht durchkommen. Als in Hamburg die große Flut kam, hatten die Sonntagsausflügler ein Ziel. Wer nicht Wasser aus seinem Keller pumpen mußte und nicht mit der Reparatur eines beschädigten Deiches beschäftigt war, sah zu, wie andere ihre Keller leerpumpten. Die Neugier war sehr einfallsreich. Um die Sperren zu überwinden, wurden Legionen hilfsbedürftiger Verwandter erfunden, um in die Haseldorfer Marsch zu kommen. Abgestürzte Flugzeuge, zerschlagene Seilbahngondeln, explodierte Fabriken, leckgeschlagene Schiffe, ausgebrannte Autos, entgleiste Züge, all das verschafft dem Auge große Lust und fassungslos steht man davor, und ein

Schauer rieselt den Rücken hinunter: was wäre, wenn man selbst zerissen worden wäre. Abgerissene Arme, zerquetschte Beine, abgeschlagene Köpfe, Finger, alle Glieder einzeln aufgereiht, die ganze Anatomie auf dem Schlachtfeld vor den Linsen der Augen und Kameras, das Spektakel der Katastrophe versetzt in Erregung und macht die Erwartung groß. Wer der Sprengung eines Altbaus zusieht, wartet der nicht darauf, daß etwas geschieht, hört der nicht schon das Geheul der Sirenen, sieht der nicht schon das Licht der Polizei und die Axt des Feuerwehrmannes, die Tragbahre, die Kellen und Pfeifen, das ganze Signalsystem der Katastrophe? Als in Niedersachsen der Wald brannte, steigen von den benachbarten Segelflugplätzen Segelflieger auf, weil selten ein so nützlicher Aufwind zu haben ist und so viel von da oben zu sehen ist. Löschhubschrauber hatten mit den Segelfliegern ihre Not, ebenso die Hilfsfahrzeuge unten, weil alle Zufahrtsstraßen von den Ausflüglern verstopft waren. Als in Holland sechs Molukker in einem Eisenbahnzug drei Dutzend Menschen gefangenhielten und ein paar hundert Polizisten und Kameraleute mit langen Objektiven um den Zug standen, kamen über vierzigtausend in einer Sternfahrt, um zu sehen, wie die Wirklichkeit, die sie vom Fernsehschirm schon kannten, wirklich aussieht. Rumstehen, warten, reden, ungeduldig werden, Hunger haben, Durst haben, nervös werden, schließlich aggressiv, daß es nichts zu sehen gibt und dann der Haß: die Polizisten sollen endlich losgehen und dem Spuk ein Ende machen, draufhauen, zuschlagen, abknallen, in die Luft sprengen, ausräuchern, einnebeln, aushungern, vergasen. Als das Lufthansaflugzeug in Moghadishu noch auf der Piste stand und niemand wußte, was werden würde, und die Reporter nichts zu filmen und nichts zu sagen hatten, machten sie sich an die Verwandten der Opfer heran und fragten beispielsweise einen jüngeren Mann, wie er sich fühle, da er wisse, daß seine Frau und ein Kind im Flugzeug in der Gewalt der Terroristen wären. Was sollte der Mann antworten? Gestammel, Tränen, Angst. Da saßen wir dem Mann im Genick und hatten, wenn auch nicht viel, so denn doch wenigstens einen Zipfel der Tragödie gefaßt und die Kamera ließ den Mann nicht los und zoomte sich an seine Tränensäcke heran und maß die Menge der Flüssigkeit, um seinen Schmerz zu ermessen, um das Ausmaß der Katastrophe ins rechte Bild zu bekommen. Später, als alles vorbei war, da gab es mehr zu sehen: DER STERN hatte nach dem erfolgreichen Kommando statt der üblichen unbekleideten Damen einen jungen Mann auf dem Titelblatt, einen der erschossenen Terroristen. Der lag in seinem Blut, das rot war, wie aus der Tomatenbüchse, doch diesmal beglaubigt und authentisch, zu besichtigen wie eine Jagdtrophäe. In einer schnellen Meinungsumfrage des Blattes erfuhr man, daß das Publikum dankbar war: wären zu diesem Zeitpunkt Wahlen gewesen, hätte der Kanzler einen nie gehabt Stimmenzuwachs zu verbuchen gehabt. Staatliche Gewalt, militärische Gewalttätigkeit, Leichen auf der richtigen Seite, nämlich auf der anderen, stimmen froh. Wo man selbst nicht lebt, ist der Tod der anderen und die Lust daran ein Lebenszeichen für die Überlebenden. Da wird eine



Gier deutlich, und das Auge sucht Indizien. Spuren des Todes werden akribisch gesammelt. Die Verletzung, die Wunde, das Leichentuch, die Blutlache, das zerrissene Metallstück, das ganze Mosaik eines Unglücks macht das Auge wach und das tote Leben ein bißchen lebendig. Das Vergnügen, Tragödien zu sehen, mag damit zu tun haben. Da geht einer zugrunde an seiner Schuld, und wir sehen das mit Wohgefallen, einer, der uns über war, ein großes Individuum, das sich verstrickte, wird gestraft und das Maß wird wieder zurechtgerückt . . . Das Ganze, reden wir uns ein, habe auf uns eine kathartische Wirkung. Wir lernen, und das Lernen erfreut uns. Das ist die fromme Lüge. Uns wird etwas ganz anderes erfreuen. Wenn die barbarischen Götter einen hilflosen Held quälen und seine Anmaßung strafen, dann sind wir ihm über. Die Katastrophe ist Augenlust.

»Siehst du das Auge?« fragt sie, und Sir Edmund antwortet: »Ja, und?« »Es ist ein Ei, sagt sie in aller Natürlichkeit.«<sup>5</sup> – schreibt Bataille in seiner Erzählung *Geschichte des Auges*. Ein Kapitel daraus heißt *Das Auge Graneros*. Wir sind am 7. Mai 1922 in einer Stierkampfarena. Der berühmte Torero Granero kämpfte und nachdem er den Stier bezwungen hatte, schickte er die Hoden des Stieres Simone in die Loge, von wo aus sie mit zwei Freunden den Kampf beobachtet hatte. Der Kampf hatte sie erregt. Sie ging mit einem ihrer Begleiter in einen der äußeren Höfe der Arena in einen Abort und, so schreibt Bataille, »sobald Simone entblößt war, stieß ich meinen rosigen Schwanz in ihr schäumendes blutrotes Fleisch . . . Der Orgasmus des Stieres kann nicht stärker sein als der, der unsere Lenden bersten ließ und uns zerriß«<sup>6</sup> – Als die beiden wieder auf ihre Plätze zurückkehrten, steht auf dem Platz Simones ein Teller mit den beiden Hoden des getöteten Stiers. »Diese Drüsen« – so Bataille – »von der Größe und Form eines Eies, waren von einem perlmuttglänzenden rotgeäderten Weiß ähnlich dem des Augapfels.« Der Icherzähler fragt Simone, als sie vor dem Teller niederkniet, »wissend, was sie wollte, aber ratlos, wie sie es tun sollte«, was sie vorhabe. »Idiot«, antwortete sie, »ich will mich nackt auf den Teller setzen.«<sup>7</sup> – »Innerhalb weniger Sekunden« – schreibt Bataille – »sah ich zu meinem Entsetzen, Simone in eine der beiden Kugeln beißen, Granero hervortreten und dem Stier das rote Tuch hinhalten: dann Simone, mit blutrotem Kopf, in einem Augenblick schwüler Obszönität ihre Vulva entblößen und in die Vulva den anderen Hoden schieben; Granero hintenübergeneigt, gegen die Barrera gedrängt, und über der Barrera die Hörner, die in vollem Schwung dreimal zustießen: eines der Hörner drang in das rechte Auge und in den Kopf ein. Das sich überschlagende Geschrei in der Arena traf mit Simones krampfartigem Orgasmus zusammen . . . Das rechte Auge des Leichnams hing heraus.«<sup>8</sup> – In einem Anhang zur *Geschichte des Auges*, in den Reminiszenzen, beschreibt Bataille, wie er auf das Bild kam. Der Tod des Toreros ist authentisch und auch von Hemingway mehrfach beschrieben worden. Und er habe das Auge des Toreros und die Hoden des Stieres deshalb zu einem Bild zusammengefügt, weil er, wie er schreibt, »nach

der größtmöglichen Obszönität gesucht hatte.«<sup>9</sup> – In einem Anatomiebuch hatte er gesehen, daß die Hoden von Tieren und Menschen eiförmig sind und Aussehen und Farbe des Augapfels haben. Hinzukommt eine frühe Familiengeschichte: der Vater Batailles war syphilliskrank und in der Folge der Krankheit erblindet, als er den Sohn zeugte. Wenige Jahre später lähmte ihn die Krankheit, daß er nicht zur Toilette gehen konnte, und der junge Sohn hatte sich um alle intimen Einrichtungen zu kümmern und beobachtete, wie sich die Pupillen der blinden Augen verdrehten und unter dem oberen Augenlid verschwanden, so – so Bataille, wie sich das gewöhnlich bei der Paarung vollzieht. Batailles Obsession geht gegen das allgemeine Rentabilitätsprinzip. Gegen die allgemeine Wertproduktion setzt er die individuelle und kollektive Verschwendung. Er sagt: jeder Mensch hat mehr Energie als er zu seiner Reproduktion braucht. Solange er sich aber nur auf seine Reproduktion konzentriert und reduziert, verkümmert er. Der Weg in die Freiheit ist für Bataille offen: Raserei, Mystik, Erotik, mit einem Wort: Verschwendung ermöglicht Befreiung und Souveränität . . . Die Logik dieses Gedankens ist einfach: die aufgeklärte Vernunft mit ihrem Rentabilitätsprinzip wurde zur Tortur des Individuums, und es gibt einen Ausweg: Selbstverwirklichung hat mit Rentabilität nichts zu tun, nichts mit Wertproduktion und Profit, sondern mit Rausch, Verschwendung und Zerstörung. Bataille setzt aus Vernunftsgründen auf die Unvernunft, und es gibt eine irrationale Verschnellung in diesem Denken, das keine Kategorien mehr anerkennen will. Bataille, bessen vom Rausch, von Verschwendung, Erotik, Tod und allen Säften des Lebens, vom Blut, den Tränen, dem Speichel, dem Sperma, kommt in seiner Schrift *Der verfernte Teil* – das ist der Teil an uns, der nicht den allgemeinen Gesetzen der Reproduktion und ökonomischen Verwertung, also der systematischen Entwertung des individuellen Anspruchs folgt, zu dem merkwürdigen Schluß – nachdem er mit drei Exkursen über aztekische Menschenopfer, über ruinöse Rivalitätsgeschenke der Indianer und über das unproduktive Monchsweisen des lamaistischen Tibets alternative Lebensformen zu den unseren beschrieben hat – uns kann nur noch eines retten: »Die Lösung der Probleme der Menschheit ist gebunden an die der Probleme der amerikanischen Wirtschaft.«<sup>10</sup> – Er empfiehlt eine Art Marshallplan für die Welt, ohne daß ihm in diesem Zusammenhang einfiele, daß gerade der Marshallplan ein kapitalistischer Plan par excellence war und das zerstörte Deutschland zum sicheren kapitalistischen Hort der Welt machte, also Produktionsverhältnisse herstellte, die Bataille gerade bekämpfen will. Bataille meint das ernst: das reiche Amerika soll den armen Ländern helfen, ohne daß ihm dabei die spezifischen Probleme der Entwicklungshilfe interessieren. So beweist er, wie sinnlos es ist, wenn man eine allgemeine Ökonomie, wie er zu tun glaubte, schreiben will, wenn man die spezielle Ökonomie, was heißt: die politische Ökonomie, für so belanglos hält, daß einem die einfachen Gesetze der Kapitalakkumulation aus dem Blick geraten. Bataille zitiert immer wieder die Schenkgewohnheiten amerikanischer Indianer-

stämme, das von Marcel Mauss beschriebene Potlatsch.<sup>11</sup> Man schenkt im Übermaß, um den Geschenkten zu demütigen, weil er Rivale ist, der sich so herausfordern läßt. Man kann Rivalen durch aufsehenerregende Zerstörung von Reichtümern einschüchtern. Übrigens ist dieser Verschwendungszwang auch in Europa zu beobachten gewesen, als die Feudalen, um ihre schwindende Identität gegen das mächtig werdende Bürgertum zu behaupten, ihren Reichtum unproduktiv verschleuderten für Luxusartikel. Norbert Elias und Werner Sombart haben da viele Belege gesammelt. Aber diese unproduktive Verschwendung bleibt bei Bataille nur Bild, weil er die Radikalisierung innerhalb seines Zusammenhangs offensichtlich fürchtet. . . . Die größte Verschwendung, das Maximum dessen, was Verschwendung sein kann, ist mehr als die Vernichtung dessen, was einer besitzt, es ist das Letzte, was er besitzt, eigentlich das Einzige: sein Leben. Und folglich ist die größte Verausgabung und die größte Einschüchterung und Demütigung des Gegners der Selbstmord, weil der dagegen nichts mehr halten kann – nicht einmal den eigenen Selbstmord, weil der, da er vom Rivalen nicht mehr gesehen werden kann, zu spät kommt. Das glückliche Bewußtsein kommt zum Bewußtsein seiner selbst als höchste Lust an sich im Tod. Narziß ist dafür ein Zeichen. Und bei de Sade liest man das auch so. In *Sodom und Gomorrah* zum Beispiel. Natürlich erregt den Libertin ein Mord sehr, weil die geheimnisvolle Verknüpfung von Erotik und Zerstörung, von Sexualität und Tod, von Sperma und Blut seinen Blick und seine Phantasie und seine Sinnlichkeit erregt. Der Gipfel der Wollust aber, so liest man bei de Sade, ist der eigene Tod, denn da stirbt nicht einer, zwei, drei, so viele, wie die eigene Lust ertragen kann, sondern mit dem Libertin stirbt für den Libertin mit seinem Tod alles auf einmal. Er nimmt alles mit in die Unendlichkeit seines Todes. Und das ist der Gipfel der Verschwendung. Damit zwingt der Libertin alles in sein Schweigen und in seine Blindheit. Die Abtötung der Sinne ist ihr höchster Genuß und die Erfüllung der Sehnsucht ist der Tod. Harald Szeemann hat vor ein paar Jahren einem Phantasma nachgespürt, einem Museum der Obsessionen: den Junggesellenmaschinen. Er hat in verschiedenen Ausstellungen eine Besessenheit dokumentiert, die immer wieder um dasselbe Thema kreist und einen neuen Mythos entwirft. Seit dem 19. Jahrhundert gibt es in der europäischen Kunst und Literatur immer häufiger die angstbesetzte und gleichzeitig auch lustbetonte Darstellung von Maschinen, von Lustmaschinen, Tötungsmaschinen, Liebesmaschinen und Menschenmaschinen. Alfred Jarry mit seinem *Supermann*, Raymond Roussel mit seinem Roman *Locus solus* und *Die Eva der Zukunft* von Villiers de l'Isle-Adam haben diesen Mythos begründet. Später hat dann Franz Kafka mit seiner Erzählung *In der Strafkolonie* dieses Thema weitergeschrieben. Kafka beschreibt detailliert eine Maschine, die einem Gefangenen mit einer Egge das Gebot, gegen das er sich versündigt hat, als Strafe in seinen Rücken einschreibt, daß der Gefangene schließlich unter furchtbaren Schmerzen verblutet und stirbt. Und Kafka sagt, daß der Augenblick des Todes gleichzeitig der Augenblick der größ-

ten Lust im Leben des Opfers ist. Da ist wieder diese geheimnisvolle Verknüpfung von Sexualität und Tod, von Lust und Schmerz, von Rausch und Einsamkeit. *Junggesellenmaschinen*, diesen Begriff nahm Szeemann von Michel Carrouges, der 1948 ein Buch mit dem Titel *Les machines célibataires* veröffentlicht hat. Der französische Titel ist schärfer: zölibatäre Maschinen. Da schwingt eine Vorstellung von Erotik mit, die autistisch, autoerotisch Genuß will. Und, was wichtig ist, der zölibatäre Genuß schließt die Fortpflanzung aus. Geburt, Leben und Tod werden negiert in der sterilen Reproduktion, in der lustlosen Wiederholung einer Lustmechanik, deren Liebesphantasien onanistische Todesträume sind. Die zölibatären Maschinen sind Junggesellenträume, Wunschmaschinen, die Gottgewißheit verschaffen – nämlich so: wer sich selbst Lust zu verschaffen weiß, ist Herr seiner Lust und Herr seines Todes und erkennt keine Herren über sich. Man befindet sich in einem geschlossenen System. Das Zwiegespräch ist ein Monolog vor dem Spiegel, ebenso tödlich wie das Wasser, das den in sich verliebten Narziß widerspiegelte. Narziß ertrank, als er sein Bild im Wasser küssen wollte. Der Mythos vom Narziß ist der Mythos vom Tod. Der Mythos von der Maschine ist der moderne Mythos vom Tod. Um 1800 hat eine entscheidende Wandlung stattgefunden. Jetzt ist nicht länger der Homunkulus Ziel der Forschung, sondern der Automat. Der Forscher ist ein anderer geworden. Nicht mehr der Alchimist, sondern der Mechaniker steht im Laboratorium der zivilisierten Neugier. Gotthardt Günther beschreibt in seinem Buch *Das Bewußtsein der Maschinen* den Unterschied: »In der Idee des Homunkulus wird der Prozeß, der zur Entstehung des Menschen und des vernünftigen Bewußtseins geführt hat, auf das Genaueste wiederholt. Man beginnt mit anorganischen Stoffen, »destilliert« sie in organische niederer Form und schreitet dann durch weitere »chemische« Reaktionen zu höheren organischen Gebilden fort, bis man auf diesem langen Wege schließlich die Gestalt des Menschen erreicht, und der Restbestand der chemischen »Potenz« der Materie sich in Bewußtsein verwandelt hat. In anderen Worten, das »technische« Prinzip, das der Fabrikation des Homunkulus unterliegt, ist eine Rekapitulation der Geschichte der Welt und des Menschen. Was die Retorte zu liefern hat, ist eine im Detail vollständige Abbeviatur der Historie des Universums. Die Abbeviatur kommt dadurch zustande, daß aus dem ganzen Prozeß die Zeit und der Raum praktische so weit wie möglich eliminiert werden.«<sup>12</sup> Und das ist der Punkt, weshalb das Experiment mißlingen muß. Denn der Alchimist versucht, den gesamten Schöpfungsprozeß zu wiederholen, ohne daß er die Zeit hätte, ihn tatsächlich zu wiederholen. Die Überlegung ist zunächst logisch. Wenn ich den gesamten Schöpfungsprozeß unter experimentellen Bedingungen wiederhole, kenne ich das Geheimnis des Ursprungs. Die Überlegung aber ist unlogisch, weil ich ja im Experiment die Zeit des realen historischen Verlaufs vernachlässigen muß und verdichten. Die Wiederholung des Schöpfungsvorganges gelänge nur mit der Wiederholung des Schöpfungsvorganges, mit allen Details. Deshalb muß das Experiment scheitern. Und der Ho-

munkulus entsteht entweder überhaupt nicht, oder er bleibt tot. Es ist unmöglich, die reale Geschichte der Welt verkürzt zu wiederholen, ohne Wichtiges auszulassen. Das neue Experiment des Mechanikers aber kümmert sich überhaupt nicht mehr um den Ursprung der Schöpfungsgeschichte. Dieses Geheimnis interessiert ihn nicht mehr. Sein Interesse ist auf die Vervollkommnung der Gattung aus. Und für den Mechaniker ist der vollkommene Mensch die Maschine, weil die frei ist von den Restbeständen der Natur an uns, frei von triebhafter Sinnlichkeit, die die Entwicklung der reinen Vernunft verhindert. Die Maschine ist die ideale Sublimation. Der Alchimist wollte mit dem Homunkulus sich selbst wiederholen, um so sich selbst verstehen zu können. Er war im wesentlichen Arrangeur und Beobachter der Elemente. Er mußte der Natur ihren Lauf lassen und abwarten. Der Mechaniker befindet sich in einer anderen Position. Für ihn besteht die Aufgabe darin, einen Automaten zu konstruieren, dessen Gehirn eine Modulation des eigenen Gehirns ist. Das mechanische Bewußtsein ist nicht mehr Arbeit der Natur, sondern Arbeit des Menschen mit natürlichen Ressourcen. Günther schreibt: »Das . . . mechanische ›Bewußtsein‹ ist ein unmittelbares Resultat der Arbeit des Menschen – was der Homunkulus nicht ist. In der Retorte spielt die Natur mit sich selbst. In der Schöpfung des Elektronengehirns aber gibt der Mensch seine eigene Reflexion an den Gegenstand ab und lernt in diesem Spiegel seiner selbst seine Funktion in der Welt begreifen.«<sup>13</sup> Dieser Spiegel aber spiegelt dem Konstrukteur nicht den Konstrukteur wieder, sondern eine ideale Vorstellung von sich. Er vervollkommnet sich in seinem Automaten. Solche Automaten, wenn sie gelingen, sind, was alle politische Philosophie von den vernünftigen Menschen verlangt: sie sind bescheiden und tüchtig. Sie kennen Sinnenlust und Wollust nicht, keinen Rausch, keinen Exzeß. Sie sind vernünftig. Unter diesem Blickwinkel wird positiv verbucht, was Marx im 13. Kapitel seines *Kapitals* mit Schrecken notierte: nicht der Mensch beherrsche die Maschine, sondern die Maschine beherrsche den Menschen. Wer an der Maschine arbeitet, wird selbst zur Maschine. Der Körper wird zerstückelt. Das Organ wird auf Funktion reduziert und mechanisch. Die Welt hat sich verkehrt. Die Maschine lebt. Und die Arbeiter sind tot. Die Maschine saugt Kraft und Leben aus den Arbeitern heraus. Die Maschinen werden zu seelentötenden, vampirischen Ungeheuern dämonisiert. Toller hat das 1920 in seinem expressionistischen Drama *Die Maschinenstürmer* beschrieben: »Ich aber sage euch, die Maschine ist nicht tot / Sie lebt! Sie lebt! Ausstreckt sie die Pranken / Menschen umklammernd, krallend die zackigen Finger / Ins blutende Herz. Und es leitet ein grausames Uhrwerk die Menschen / In freudlosem Takte / Ticktack der Morgen, Ticktack der Mittag, Ticktack der Abend / Einer ist Arm, einer ist Bein, einer ist Hirn / Und die Seele, die Seele ist tot.« Die Maschinen sind kräftemäßig überlegen, und intellektuell, und sie sind auch sexuell überlegen. Sie ermüden nicht. Kolben und Zylinder, in der Umgangssprache Ausdrücke für die Genitalien, sind das Zeichen für eine Sexualität nach Leistung, ohne erotische Span-

nung. Maschinenbestandteile: Bolzen, Drücker, Düse, Gestänge, Gleitstange, Hahn, Hebel, Kappe, Kolben, Kurbel, Latte, Lauf, Pleuel, Riemen, Ring, Rohr, Rolle, Schlauch, Schraube, Schwengel, Spindel, Stab, Stange, Stift, Stöpsel, Trommel, Turbine, Ventil, Walze, Welle, Wulst, Zapfen, Zylinder. Das ist das Vokabular einer ausschweifenden mechanischen Orgie. Diderot träumte von einer Sexualität *more geometrico*. Er stellte sich Geschlechtsorgane wie mechanische Einrichtungen vor, die sich ineinanderbohren und aneinanderreihen, ohne zu ermüden. In Huysmanns Roman *La-Bas* Ende des 19. Jahrhunderts feiert die Romantik ihr rauschendes Totenfest: »Sieh die Maschinen an, das Spiel der Kolben in den Zylindern: es sind in gußeisernen Julias stählerne Romeo, die Arten des menschlichen Ausdrucks unterscheiden sich keineswegs vom Hin und Her unserer Maschinen. Dies ist ein Gesetz, dem man huldigen muß, wenn man nicht entweder impotent oder heilig ist.« Der Mechaniker ist Materialist und Atheist. Es gibt keinen Gott, der die Automaten beseelt. Es gibt nur den Mechaniker, der seine Automaten bewegt. Die Seele ist eliminiert und soll es nicht geben. Alfred Jarry hat in seinem Roman *Supermann* beschrieben, wohin es führen würde, wenn es tatsächlich gelänge, die Maschinen zu beseelen: in die Katastrophe. Da ist Supermann, der das Fräulein Ellen Elson auf seinem Schloß Lurance mit solcher Ausdauer liebt, daß Dr. Bathybius schließlich zu dem Schluß kommt, dieser Mann müsse eine Maschine sein. Aber das Fräulein Elson will von dieser Maschine nicht lassen. Sie will weitergeliebt werden, so wie sie noch niemals und mit niemanden zuvor geliebt hat. Auf Bitten des Vaters unternimmt der Ingenieur Arthur Gouph den Versuch, eine Maschine zu erfinden, die der Maschine Supermann die Fähigkeit zur wahren Liebe gibt, eine »Maschine zum Inspirieren von Liebe«, eine Maschinenseele. Der schlafende Supermann wird gefesselt. Auf seinen Kopf wird eine gezackte Krone aus Platin gesetzt, deren Zacken nach unten gerichtet sind. An dieser Krone befinden sich Ohrenklappen und Elektroden. Und dann wird die Krone mit 11000 Volt elektrisiert. Und dann passiert etwas, was den Ingenieur verblüfft: »Die Platinkrone färbte sich weißglühend. Der Supermann hatte die Akkumulatoren überladen. Die Maschine gerät außer Rand und Band. Die Krone bog sich um und knickte dann in der Mitte ein. Sie wurde zum weißglühenden Kauwerkzeug und biß den Mann mit all ihren Zähnen in die Schläfen.« Der Supermann zerreißt seine Fesseln, reißt die Elektroden heraus, rennt die Treppe hinab, hinaus in den Park und »verkrallt sich mit eiserner Faust in das Gitter des Parktores. Hier starb Supermann in Eisen verschlungen.«<sup>14</sup> Das passiert, wenn die Maschinen beseelt werden. Dann geraten sie außer Kontrolle. Die gezackte Krone, die sich in den Schädel Supermanns verbeißt, erinnert an die mythische Angst vor den weiblichen Genitalien, an die vagina dentata, an die gezähnte Vagina, die den Mann kastriert. Und die Männlichkeit der Maschine ist der Kopf, nicht das Geschlecht. Und deshalb verbeißt sich die Maschine in den Kopf der Maschine. Die Maschinen sind verlässlich, solange sie mit uns umgehen. Dann sind sie uns über-

legen. Aber wenn sie aufeinander losgehen, dann zerstören sie sich, dann explodiert das vernünftige Eisen. Dann haben sich die Maschinen erkannt und widerlegen den vernünftigen Plan des Mechanikers. Seelenlos müssen sie bleiben, dann bleiben sie auch tugendhaft und uns überlegen. Der Mechaniker will uns mit seinen Automaten demonstrieren, daß die totale Sublimation gelingen kann, die Voraussetzung für die totale Kultur ist. Dieser Plan zeichnet sich Anfang des 19. Jahrhunderts ab. Und deshalb gibt es das große Erschrecken über die neue Technologie. Bei E.T.A. Hoffmann zum Beispiel. Die Maschinen waren da: die Industriemaschinen und die Musikmaschinen. Und dahinter sah Hoffmann schon die Menschenmaschinen. Hoffmann beschreibt in der Erzählung *Der Sandmann*, wie der Student Nathanael sich in den Automaten Olympia verliebt, und wie der darüber schließlich, als er merkt, daß die Geliebte ein seelenloser Automat ist, wahnsinnig wird. Die Welt ist nicht mehr verlässlich. Die Sinne werden betrogen. Der Augenschein wird überlistet. Ein mechanisches Instrument wird Nathanaels Verhängnis: ein Perspektiv, ein Fernrohr. Goethe hatte schon gewarnt: »Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn.« Und wie recht er damit hat, sehen wir an dem Studenten Nathanael. Der Blick durch das Fernrohr treibt ihn in den Wahnsinn und in den Tod. Nathanael beobachtet die geliebte Olympia heimlich mit seinem Fernrohr. Sie wohnt gegenüber, auf der anderen Seite der Straße, genau gegenüber seinem Fenster. Das Fernrohr, das die geliebte Frau ihm ganz nahe heranholt, offenbart nun nicht etwa die Täuschung. Er erkennt nicht den Automaten hinter dem schönen Gesicht, sondern sein Blick entzündet sich an ihrem Anblick, und seine Liebe wird immer leidenschaftlicher – obwohl er anfangs irritiert war von ihrer Starre. Das Fernrohr macht sie ihm lebendig. »Nun erschaute Nathanael erst Olympias wunderschön geformtes Gesicht. Nur die Augen erschienen ihm gar seltsam starr und tot. Doch wie er immer schärfer und schärfer durch das Glas hinschaute, war es, als gingen in Olympias Augen feuchte Mondesstrahlen auf. Es schien, als wenn nun erst die Sehkraft entzündet würde; immer lebendiger und lebendiger flammten die Blicke.« Die Puppe Olympia ist von zwei Mechanikern gemacht worden. Der Professor Spalanzini hat ihr das Räderwerk eingesetzt, mit dessen Hilfe sie sich so graziös bewegen kann, daß sie sogar im Tanz leichtfüßig die anderen Tänzerinnen aussticht. Und der Optiker Coppola hat ihr die Augen eingesetzt, in die sich Nathanael so verliebt hat. Nathanael will den Professor besuchen, um die Geliebte sehen zu können und überrascht die beiden Mechaniker bei einer heftigen Auseinandersetzung. In dem handgreiflichen Streit wird Olympia beschädigt. Die Augen fallen ihr aus dem Kopf. Coppola rennt mit der augenlosen Puppe unter dem Arm aus dem Zimmer. Der Professor nimmt die Augen und wirft sie voll Zorn auf Nathanael. Die Augen, schreibt Hoffmann, sind blutig. Wenn man genau liest, erfährt man, daß sie blutig sind, weil der Professor von Coppola verletzt wurde. Sein Blut befleckte die künstlichen Augen. Aber für Nathanael sieht es im Augenblick so aus, als sei es

das Blut Olympias. Und da wird er von einem Wahnsinnsanfall ergriffen. Er stürzt sich auf den Professor und will ihn erwürgen. Später, nach langer Krankheit genesen, geht Nathanael mit seiner Verlobten Klara in der Stadt spazieren. Das vernünftige Mädchen hat ihm geholfen, die Nervenkrise zu überwinden. Er glaubt ihr, daß all die Chimären und Ängste nur in seinem überreizten Kopf entstanden sind, daß es nichts gebe, dem man nicht vernünftig, mit klarem Verstande begegnen könne. Er selbst sei die Ursache all seiner Qual. Und das Mädchen hat Recht. Er ist es tatsächlich. Und daran soll er zugrunde gehen. Nathanael und Klara steigen auf einen Turm, um die Aussicht zu genießen. »Da standen die beiden Liebenden Arm in Arm auf der höchsten Galerie des Turmes und schauten hinein in die duftigen Waldungen, hinter denen das blaue Gebirge wie eine Riesenstadt sich erhob. ›Sieh doch den sonderbaren kleinen Busch, der ordentlich auf uns los zu schreiten scheint‹, frug Klara. – Nathanael faßte mechanisch nach der Seitentasche; er fand Coppolas Perspektiv, er schaute seitwärts – Klara stand vor seinem Glase! Da zuckte es krampfhaft in seinen Pulsen und Adern – totenbleich starrte er Klara an, aber bald sprühten und glühten Feuerströme durch die rollenden Augen, gräßlich brüllte er auf wie ein gehetztes Tier, . . . und mit gewaltiger Kraft faßte er Klara und wollte sie herabschleudern, aber Klara krallte sich in verzweifelter Todesangst fest an das Geländer.« Klaras Bruder, der unten auf der Straße auf die beiden wartet, hört ihr Hilferufen. Er rennt die Treppen hoch. Klara schwebt schon über der Galerie in den Lüften und hat sich nur noch mit einer Hand an den Eisenstäben festgeklammert. Der Bruder zieht sie hoch und schlägt dem tobenden Nathanael mit geballter Faust ins Gesicht. Und Nathanael? Er läßt die Verlobte fahren, er sieht hinunter auf die Straße und sieht plötzlich den Optiker und springt mit gellenden Schrei »Sköne Oke – Sköne Oke«, schöne Augen – schöne Augen, über das Geländer in die Tiefe in den Tod. Was da ist passiert? Warum wird Nathanael in dem Augenblick – und zwar wirklich im Augenblick, im exakten Sinn der Bedeutung des Begriffs – wahnsinnig, da er durch sein Fernglas hindurch die Verlobte sieht? Sie steht dicht vor ihm. Und das Fernglas vergrößert ihr Gesicht. Er sieht einen Ausschnitt ihres Gesichtes. Er sieht ihre Augen. Und was sieht er in ihren Augen? Er sieht seine eigenen Augen. Ihre Augen sind der Spiegel für seine. Und in diesem Augenblick zweifelt er. Was sieht er denn da? Was liebt er denn da? Was hat er denn an der Puppe Olympia geliebt? Die Augen. Und warum waren denn die Augen des Automaten so liebreizend und lebendig und liebestrunken, die er heimlich durch sein Fernrohr beobachtet hatte? Es waren überhaupt nicht die Augen Olympias, die ihn damals so zärtlich angesehen hatten, nein, es waren seine eigenen Augen, die sich in den toten Augen des Automaten gespiegelt hatten. Und in den Augen der Verlobten Klara sieht er wieder seine Augen, seinen eigenen Liebesblick, in dem er verschwindet. So wie der mythische Narziß. Narziß sah sich im Spiegel des Wassers und ertrank in seinem Spiegelbild. Was ist das für ein Blick, der sich im Spiegel sieht? Wenn man sich nahe kommt, dann

nimmt man sich, je näher man kommt, immer mehr das Licht, bis man, wenn man ganz dicht vor seinem Bild ist, in seinem Bild verschwindet. Wenn das Auge das Auge sieht, dann fällt es in ein schwarzes Loch und kommt nicht wieder. Das ist der Tod. Nathanael kann nicht mehr unterscheiden. Die tote Puppe Olympia hat er für lebendig gehalten. Ist die lebendige Verlobte Klara vielleicht tot? Ein Automat? Was sieht der beobachtende Blick? Daß Olympia ein Automat war, wurde ihm in dem Augenblick klar, als sie zerstört war. Gewißheit, ob Klara wirklich ein Automat ist, kann er nur erlangen, wenn er sie, falls sie wirklich lebendig sein sollte, tötet – und falls sie ein Automat sein sollte, den Mechanismus zerstört. Nathanael traut seinen Augen nicht länger. Er braucht Gewißheit. Er muß die Geliebte zerstören, damit er sich seine Liebe glauben kann. Der Zweifel geht tief und stürzt ihn in den Wahnsinn, und der Wahnsinn stürzt ihn in den Tod. Die Fernrohre verwirren den reinen Menschenverstand, hatte Goethe geschrieben. Nathanael ist dafür Beispiel. Was sehe ich, wenn ich sehe? Ist das, was ich sehe, tatsächlich so beschaffen, wie ich es zu sehen glaube? Kleist hat an seine Verlobte Wilhelmine geschrieben: »Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblickten, sind grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört.« Da ist ein Zweifel an der Wahrheit der Erkenntnis. Denn wer kann denn sicher sein, daß die Sonne wirklich so ist, wie wir sie sehen. Wir sehen, was wir sehen, und danach urteilen wir. Freud hat, als er die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen seines Denkens reflektierte, behauptet, daß »die Aufgabe der Wissenschaft voll umschrieben ist, wenn wir sie darauf einschränken zu zeigen, wie uns die Welt infolge der Eigenart unserer Organisation erscheinen muß, (...) und endlich, daß das Problem einer Weltbeschaffenheit ohne Rücksicht auf unseren wahrnehmenden seelischen Apparat eine leere Abstraktion ist, ohne praktisches Interesse.«<sup>15</sup> Nathanael, der Liebende, kann sich aber damit nicht zufrieden geben. Seine Augen trügen ihn. Und er kann sich nicht damit zufrieden geben, daß das Problem der Weltbeschaffenheit ohne Rücksicht auf seinen wahrnehmenden seelischen Apparat eine leere Abstraktion ohne praktisches Interesse sei. Er muß wissen, daß das, was er zu sehen glaubt, sich auch tatsächlich so verhält. Plotin hat geschrieben: »Nie hätte das Auge die Sonne gesehen, wenn es nicht sonnenhafter Natur wäre.« Goethe hat das variiert: »Wär' das Auge nicht sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken.« Das Auge ist sonnenhaft und fähig, die Sonne zu sehen, ja, aber wenn das sonnenhafte Auge in die Sonne blickt, wird es geblendet, daß es erblindet. Um die Sonne sehen zu können, braucht man die grüne Scheibe, die die Sonne grün macht. . . . Das Auge sieht, was es sehen kann. Und der Verstand zweifelt – und verzweifelt, wenn er wissen will, ob das, was er wahrnimmt, wirklich wirklich ist. Der einfache Blick trägt. Und der Blick durch das Fernrohr macht den Trug noch deutlicher. Robert Musil beschreibt das Entset-

zen. Zunächst beginnt er harmlos mit dem Blick durch das Fernrohr auf eine Häuserfassade. Das Fernrohr eliminiert einzelne architektonische Elemente aus dem Zusammenhang. Die Harmonie der klassischen Architektur wird zu einer geradezu alptraumhaften Abstraktion aufgelöst. Die wohlproportionierten Linien verzerren sich zu stürzenden Linien. Die Ordnung gerät aus den Koordinaten. Und das Erschrecken wird noch größer, als er eine Straßenbahn, die gerade um eine Kurve gefahren kommt, durch das Fernrohr sieht: »Eine unerklärliche Gewalt drückte plötzlich diesen Kasten zusammen wie eine Pappschachtel, seine Wände stießen immer schräger aneinander, gleich sollte er platt sein, da ließ die Kraft nach, er fing hinten an breit zu werden, durch alle seine Flächen lief wieder eine Bewegung, und während der verdutzte Augenzeuge noch den angehaltenen Atem aus der Brust läßt, ist die alte, vertraute Schachtel wieder in Ordnung.«<sup>16</sup> Gerwin Zohlen weist in seinem Aufsatz über den *Fernrohblick* auf die Verwandtschaft der Musilschen Beobachtung zu der Heisenbergschen Unschärferelation hin. Heisenberg schrieb: »Man sieht die Dinge immer mitsamt ihrer Umgebung an und hält sie gewohnheitsgemäß für das, was sie darin bedeuten. Treten sie aber einmal heraus, so sind sie unverständlich und schrecklich, wie es der erste Tag nach der Welterschöpfung gewesen sein mag, ehe sich die Erscheinungen aneinander und an uns gewohnt hatten. So wird auch in der glashellen Einsamkeit alles deutlicher und größer, aber vor allem wird es ursprünglicher und dämonischer.«<sup>17</sup> Je genauer man hinsieht, desto unverständlicher wird die Welt. Die genaue Beobachtung entlarvt jedes Gesetz über den Zusammenhang der Welt als Lüge. Die Naturgesetze sind keine Gesetze der Natur, sondern Gesetze des erkennenden Verstandes, der nach Maßgabe der Erkenntnis Gesetze formuliert. Nietzsche hat diese Erkenntnis Krise im 19. Jahrhundert am radikalsten beschrieben. Was ist Wahrheit – fragte er und antwortete: die nützliche Lüge. Die Lüge nennen wir solange Wahrheit, wie sie uns nützt, wie sie uns hilft, zu überleben. So wie das Fernrohr das Detail aus seinem Zusammenhang isoliert und verfälscht, so fälscht auch das Wort, indem es ein Ding bezeichnet. Aber mehr als Worte haben wir nicht. Ein Wort bezeichnet ein Ding, und die Bezeichnung wird zum Begriff des Dinges und macht sich scheinbar mit dem Ding identisch, obwohl es doch dem so bezeichneten Ding ganz äußerlich bleibt. Magritte hat in einem verschmitzten Bild gezeigt, daß dasselbe für die Malerei gilt. Er hat eine Pfeife gemalt, ganz genau mit allen Details und hat dann darunter geschrieben: das ist keine Pfeife – womit er Recht hatte, denn was er da gemacht hatte, war keine Pfeife, sondern das Bild von einer Pfeife, das mit einer Pfeife überhaupt nichts zu tun hat – außer in unserer assoziierenden Phantasie. Mit dem Wort entsteht eine zweite Welt. Die erste Welt ist die unbegriffene Natur. Die zweite ist die durch Begriffe geordnete Welt, die wir uns verfügbar machen. Die Welt der Begriffe bietet Sicherheit. Die Welt ist so, wie wir sie beschreiben, bis wir widerlegt werden, durch Erfahrung. Die Sprache ordnet das Chaos, vereinfacht das Komplizierte und macht das Unberechenbare bere-

chenbar. Die Menschen machten sich zum Maß aller Dinge, benannten und ordneten alles in bezug auf sich und vergaßen, daß sie selbst es waren, die die Dinge benannt hatten. Nietzsche schreibt: »Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und in den Vernunftskategorien Mittel zu sehen zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken, man mit ihnen das Kriterium der Wahrheit, resp. der Realität zu haben glaubte. Das »Kriterium der Wahrheit« war in der Tat bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems prinzipieller Fälschung: und da eine Gattung Tier nichts Wichtigeres kennt, als sich zu erhalten, so dürfe man in der Tat hier von Wahrheit reden.«<sup>18</sup> Die Erkenntnis-Krise trat in dieser Radikalität im 19. Jahrhundert auf. Das ging scheinbar paradox zusammen mit einer Flut neuer Erkenntnisse. Die Erkenntnisse über den Zusammenhang der Welt vermehrten sich derart schnell, daß die traditionellen Klassifikationssysteme, mit deren Hilfe man sich bis dahin die Welt erklärt hatte, zusammenbrachen. Wolf Lepenies nennt sein Buch *Vom Ende der Naturgeschichte* und er schreibt da: »Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts geraten die Wissenschaften unter einen Erfahrungsdruck, der zur Aufgabe der alten Klassifikationssysteme führt.«<sup>19</sup> Lepenies sichert Spuren dieses Prozesses der Verschnellerung der Erfahrung der Wirklichkeit. Die Beschleunigung der Wahrnehmung leitet das Ende der Naturgeschichte ein, das Ende der Systematik, weil zu schnell zu viel Neues entdeckt wird, als daß es sich umstandslos in die traditionellen Erklärungsmuster einfügen ließe. Da ist eine große Erregung, in den Strudel der Beschleunigung der Erkenntnis der Welt geraten zu sein. Lepenies nennt ein anschauliches Beispiel: In der Zoologie waren um 1740 etwa 600 Tierarten bekannt. Knapp 100 Jahre später kannte man allein viermal so viele, also fast 2500 verschiedene Schlupfwespen. Die Texte werden ängstlich. Fernrohr und Mikroskop sondieren, aber gegen die Beobachtung richtet sich Mißtrauen. Jedes Gesetz ist Behauptung. Man weiß immer mehr – und immer mehr Wissen, dessen man sich sicher war, geht verloren: die gesamte Vorstellung vom Plan einer Naturgeschichte, derzufolge alle Wesen von Gott geschaffen wurden, derzufolge sich nichts Neues entwickeln kann. Da zerfällt Religion und Moral. Und das Experiment, das den Hund mit dem Schwein paaren will, um ein Monstrum zu erzeugen, ist polemischer Spott, obszöne Geste gegen alle verbürgte, institutionalisierte Ordnung.<sup>20</sup> Als das industrielle Zeitalter begann, fielen die Götter. Mit der Vernunft aber kamen auch die Dämonen. Der Automat des Mechanikers ist der vergebliche Versuch, die gereinigte Menschenform zu erzeugen, einen besseren Menschen, der rein vernünftig ist und die Götter nicht mehr braucht, der ganz bei sich und aus sich ist. Die Automaten sollten Muster der menschlichen Vollkommenheit sein, Idealbilder des neuen Menschen, der sich nicht länger von Zweifeln quälen läßt, der sich nicht mißtraut. Der Automat ist reine Positivität, ohne die Schlacken der Verzweiflung und des Zweifels. Damit war der Automat von Anfang an eine Tötungsmaschine. Das, was Hoffmann die reine Menschlichkeit nannte, die Empfindsamkeit zum Bei-

spiel, sollte den Menschen ausgetrieben werden. Für Hoffmann sind die Maschinen der Tod. Und wer sich dagegen zur Wehr setzen will, muß sterben. Was den Studenten Nathanael in den Tod treibt, das ist er selbst: stumm und in sich geschlossen. In dem System der Ordnung gibt es nur eine Lücke für den Empfindsamen: das ist der Wahnsinn. In seinen Wahnsinn zieht sich jeder zurück, der sich nicht zum Automaten machen läßt. Ansonsten gibt es nur Unterwerfung und Identifikation mit dem Aggressor. 1910 erschien in Leipzig ein Buch mit dem Titel *Vom neuen Stil*. Der Autor war Henry van de Velde. Da kann man lesen: »Ich liebe die Maschinen; sie sind wie Geschöpfe einer höheren Stufe. Die Intelligenz hat sie von allen Leiden und Freuden, die dem menschlichen Körper in seiner Tätigkeit und seiner Erschöpfung anhaftet, entäußert. Die Maschinen auf ihren marmornen Sockeln handeln, wie die Buddhas, auf ihrem ewigen Lotus kauern, sinnen.«<sup>21</sup> Nathanael, der einen Automaten liebt, erkennt, als er erkannt hat, daß er einen Automaten liebt, daß er im Automaten seine Vorstellung von Liebe geliebt hat: sich selbst – und geht daran zu Grunde. Der Liebesblick ist der Todesblick. Im antiken Mythos gibt es deshalb für den Liebenden ein Blickverbot: im Mythos von Orpheus und Eurydike. Orpheus kommt in die Unterwelt, und, weil er die Götter und Dämonen mit seinem Gesang gerührt hat, erhält er die Erlaubnis, die geliebte Eurydike mit nach oben zu nehmen, unter der Bedingung, daß er sich auf dem Weg nicht nach ihr umsieht . . . Er tut das dennoch, und der Spruch der Götter erfüllt sich: Eurydike ist verschwunden und nicht gesehen. Rilke hat in seinen Sonetten an Orpheus Orpheus, und damit sich und uns, den Rat gegeben, sich frei von der Sehnsucht der Sinne zu machen, um zum Sänger seiner Liebe zu werden, weil er sonst seine Liebe zerstört. »Sei immer tot in Eurydike – Singender steige, Preisender steige zurück in den reinen Bezug.« Rilke fordert Verzicht. Das Auge soll nicht länger sehen wollen. Der Mund soll singen. Die Zunge soll sehen: das ist der reine Liebesblick. Im Mythos wurde Orpheus von den Mänaden zerrissen. Der abgeschlagene Kopfschwamm singend zur Insel Lesbos, wo er noch immer auf einem Sockel ausgestellt ist und singt. Orpheus, der Sänger, ist der gestrafte Liebende, weil seine Musik nicht rein war, sondern funktional. Er sang, um die Götter zu verführen, seinem Begehren nachzugeben, und wurde bestraft, weil sein Begehren maßlos war. Er hätte sich selbst entleiben können, hätte so, wie Achill der Geliebten in den Tod folgte, Eurydike in die Unterwelt folgen können. Dann wäre seine Liebe rein geblieben: im gemeinsamen Tod. Aber hier auf der Erde sollte sich seine Liebe nicht erfüllen. Was war das für ein Blickverbot? Orpheus sollte die Geliebte nicht sehen wollen, weil sie tot war und nicht mehr zu sehen war. Nur in seinem Gesang, der die Götter angeblich rührte, war sie für ihn lebendig. Sein Gesang imaginierte ihm die Geliebte, und er glaubte seinem Gesang und glaubte, sich umsehen zu dürfen und sah, als er sich umsah, daß es da nichts zu sehen gab. Eurydike war tot und lebendig nur in seiner Phantasie. Und seine Phantasie hätte er nicht ansehen wollen sollen. Er glaubte sich seine Vision und widerlegte

sich seine Vision, als er wirklich sehen wollte, was er in seinem Gesang schon gesehen hatte. Er sah, daß es da gar nichts zu sehen gab. Interessant ist, daß dieses Sehverbot bestehen bleibt, bei Platon, als er die antiken Mythen in politische Philosophie umschrieb. Dabei interessierte ihn nicht so sehr der liebende, sondern mehr der erkennende Blick. Was sehen die Philosophen, wenn sie sehen? Die Weisen, das sind die Philosophen, sind göttergleich, denn sie haben unterscheiden gelernt: die empirische Welt, den Ideenbereich und Gott. Die empirische Welt ist bloß die der einfachen Wahrnehmungen, voller Täuschung, Verführung und Dunkelheit. Hier ist alles Sehen blind, alles Sagen bloß Meinen und kein Wissen; hier ist das Reich der Tyrannen und Rhetoren, hier herrschen Gewalt und derbe Sinnenlust. Das Reich der Ideen dagegen ist das des unbedingten Seins, das der Wahrheit. Tyrann und Rhetor bleiben uneinsichtig und ungerrecht, weil für sie das Unwahre das Wahre ist, das Unwerte das Werte, das Sinnlose das Sinnvolle: nämlich die Befriedigung des sterblichen Leibes, der entsteht und wird und wieder vergeht. Das Werden kann nach Platon nicht zum Sein aufsteigen. Und dennoch muß es eine Möglichkeit geben, daß etwas am Werden Sein werden kann, das Sein muß am Werden teilhaben, daß die Dynamik des Werdens nicht leerläuft. Etwas am Werden muß vor dem Zerfall bewahrt bleiben – und das ist die Seele. Wengleich mit dem Leib, der das Werden ist, verbunden, hat die Seele dennoch teil am Sein, ist Teil davon. Ein philosophischer Mann, erklärt Sokrates dem Simmias, kümmert sich deshalb nicht um die menschlichen Lüste, nicht um Essen und Trinken, um die Geschlechtstriebe, um schöne Kleider und Schuhe. Kriege, Schlachten und Unruhen erregen den Leib. Von Krankheiten, Gelüsten, Furcht und vielerlei Schattenbildern ist der Leib erfüllt. Das Auge trägt, das Ohr trägt und verwirrt. Das Schöne, Wahre und Gute, all das kann man mit den Augen nicht sehen und auch mit den anderen Sinnen nicht wahrnehmen. Darum sagt Sokrates im *Phaidon*: »Es ist uns wirklich ganz klar, daß, wenn wir je etwas rein erkennen wollen, wir uns von ihm (dem Leib, K.B.) losmachen und mit der Seele selbst die Dinge schauen müssen.«<sup>(262)</sup> Die Seele ist von gleicher Art wie das, was sie zu erkennen strebt: unsinnlich, geistig, einfach und unzerstörbar, und es ist die Ähnlichkeit der Seele mit den zu erkennenden wahren Ideen, die ihr überhaupt die Erkenntnis der Wahrheit möglich macht. In seiner letzten Unterredung, kurz vor seinem Tod, beschreibt Sokrates den verzweifelten, jetzt zweifelnden Schülern, wie er zur rechten Erkenntnis gelangt sei. In seiner Jugend hätte er zu wissen gestrebt, was die Ursache von allem sei, wodurch jegliches entstehe und vergehe, wodurch überhaupt etwas bestehe, und es sei ihm damals so erschienen, daß die »Weisheit, welche man die Naturkunde nennt« (*Phaidon* 96a-97b), – die einzig wahre Wissenschaft gewesen wäre. Damals hätte er das Große von dem Kleinen unterscheiden gelernt, er hätte gemessen und verglichen und zum Beispiel geurteilt, daß ein Mensch, der einen Kopf größer als ein anderer sei, größer als jener sei. Damals hätte er angenommen: »Das Gehirn bringt uns alle Wahrnehmungen her-

vor, die des Sehens, Hörens und Riechens, und aus diesen entstehen dann Gedächtnis und Vorstellung, wenn sie zur Ruhe kommen, entstehe dann auf diese Weise Erkenntnis« (ebd.), doch als er die Veränderungen am Himmel sah und das Vergehen rundum, daß da nichts Festes war, woran er sein Maß hätte legen können, da sei ihm diese Wissenschaft recht untauglich erschienen, herauszufinden, was die Ursache von allem sei, eine Narretei – und er wäre durch diese Untersuchungen derart erblindet, daß er auch das noch verlernte, was er vorher schon fest zu wissen glaubte. Gerade als er mit den Sinnen die Welt wahrnehmen wollte, als er sie ansah und beobachtete und exakt beschreiben wollte, hätte sich vor seinen Augen alles aufgelöst und sei ohne Zusammenhang und Zusammenhalt gewesen . . . Naturkunde half ihm nicht und auch nicht die Naturphilosophie des Anaxagoras – blind wurde er durch das eine wie durch das andere, und sehend wurde er erst, als er die Augen schloß. Ich kam zu dem Glauben, sagt Sokrates, »ich müsse zu den Begriffen meine Zuflucht nehmen und in ihnen die Wahrheit des Seienden betrachten« (ebd., 99d). Was aber zunächst bloß Glaube und Zuflucht war, nur Voraussetzung und Hoffnung, erwies sich dann als einzige Möglichkeit, das in den sich wandelnden Dingen unwandelbar Wahre zu sehen. Der Sinn eines Dinges ist nicht mit den Sinnen zu erfahren, sondern nur mit der Seele. Nicht die Sinne, nicht das Ohr, nicht die Nase, nicht die Zunge, nicht das Auge, taugen zur Erkenntnis, sondern die Seele, die für unwert hält, was Auge, Zunge, Nase und Ohr wahrnehmen. Und dieser Verzicht auf Auge und Ohr garantiert die Ordnung im Staat. Und die Ordnung der Erkenntnis. Und die Ordnung der Reproduktion der Gattung. Da gibt es natürlich Konflikte. Freud hat *Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung* beschrieben. Danach nehmen die Augen »nicht nur die für die Lebenserhaltung wichtigen Veränderungen der Außenwelt wahr, sondern auch die Eigenschaften der Objekte, durch welche diese zu Objekten der Liebeswahl erhoben werden, ihre ›Reize‹. Es bewahrheitet sich nun, daß es für niemand leicht wird, zweien Herren zugleich zu dienen. In je innigere Beziehung ein Organ mit solch doppelseitiger Funktion zu dem einen der großen Triebe tritt, desto mehr verweigert es sich dem anderen. Dies Prinzip muß zu pathologischen Konsequenzen führen, wenn sich die beiden Grundtriebe entzweit haben, wenn von seiten des Ichs eine Verdrängung gegen den betreffenden sexuellen Partialtrieb unterhalten wird. Die Anwendung auf das Auge und das Sehen ergibt sich leicht. Wenn der sexuelle Partialtrieb, der sich des Schauens bedient, die sexuelle Schaulust, wegen seiner übergroßen Ansprüche die Gegenwehr der Ichtriebe auf sich gezogen hat, so daß die Vorstellungen, in denen sich sein Streben ausdrückt, der Verdrängung verfallen und vom Bewußtwerden abgehalten werden, so ist damit die Beziehung des Auges und des Sehens zum Ich und zum Bewußtsein überhaupt gestört. Das Ich hat seine Herrschaft über das Organ verloren, welches sich nun ganz dem verdrängten sexuellen Trieb zur Verfügung stellt. Es macht den Eindruck, als ginge die Verdrängung von seiten des Ichs zu weit, als schüttete sie

das Kind mit dem Bade aus, indem das Ich jetzt überhaupt nichts mehr sehen will, seitdem sich die sexuellen Interessen im Sehen so sehr vorgedrängt haben. Zutreffender ist aber wohl die andere Darstellung, welche die Aktivität nach der Seite der verdrängten Schaulust verlegt. Es ist die Rache, die Entschädigung des verdrängten Triebes, daß er, von weiterer psychischer Entfaltung abgehalten, seine Herrschaft über das ihm dienende Organ nun zu steigern vermag. Der Verlust der bewußten Herrschaft über das Organ ist die schädliche Ersatzbildung für die mißglückte Verdrängung, die nur um diesen Preis ermöglicht war.<sup>22</sup>

Es gibt den Traum nach Vollendung, die Sehnsucht nach Schönheit und Vollkommenheit, nach Befriedigung großer Sehnsucht und Lust. Doch dieser Traum ist nicht einzulösen. Freud hat den Widerspruch zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip beschrieben, am ausführlichsten in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur*<sup>23</sup>, wo er sagt, daß die Versöhnung von Trieb und Vernunft, politisch gewendet: die Kopplung von Freiheit und Gleichheit, nicht gelingen kann, weil das eine wie das andere der Vernichtung seines Gegenteils zu seiner Realisierung bedarf. Freud schloß mit der resignierenden Feststellung: die Menschen seien nicht geschaffen, glücklich zu sein. Glück, das sei die Befriedigung eines Bedürfnisses, die man sich versagen müsse, um sich zumindest den Traum davon erhalten zu können, weil anders, wenn der Trieb sich schrankenlos verwirklichte, er sich zum Schluß gegen sich selbst richtete und sich vernichtete. Dagegen stünde Zivilisation, möglich nur durch Triebverzicht, die das Überleben und damit auch den Traum von einer besseren Zukunft ermöglicht. Doch auch der Traum muß sich schicklich in den vom zivilisatorischen Prozeß aufgestellten Grenzen halten, weil er sonst subversiv und gefährlich werden würde. Das Auge soll sich domestizieren. Der Blick soll im Gitter der Ordnung bleiben, sonst wird er bestraft – oder straft sich selbst. Pentheus in den *Bakchen* des Euripides ist uns Warnung. Der ganz und gar vernünftige Mann, der den Staat vernünftig regiert, hat eine heimliche Sehnsucht. Zu gerne würde er wissen, was die Mänaden, die wilden Weiber, heimlich im Walde treiben. Seine Vernunft wird lüsterstern. Was er sich versagt, will er sehen. Er verkleidet sich als Frau und schleicht sich in den Wald und versteckt sich, um die Mänaden beobachten zu können. Was er sieht, erregt ihn derart, daß er unvorsichtig – und entdeckt wird. Die Mänaden zerreißen ihn. Am Anfang habe ich gesagt, der Blick setzt sich gegen die Zunge durch, gegen den Geschmack, gegen die Differenzierung. Jetzt sage ich, die Zunge setzt sich doch gegen das Auge durch. Aber nicht als schmeckende und differenzierende, sondern als sprechende, also lügende. Die Zunge betrügt. Sie definiert den Blick und sie definiert den Geschmack. In diesem Gitter der Ordnung gibt es nur eine Lücke: den Blick durch die Maschen hinaus, dorthin, wo die allgemeinen, zwanghaft zu befolgenden Regeln nicht mehr gelten. Dort herrschen Chaos und Katastrophen, das Reich der Willkür und Natur, der Wahnsinn. Und der sichere Blick sieht lustvoll Zerstörung, die Strafe für jeden, der hinaustritt aus der Ordnung: den Tod.

## Anmerkungen

- 1 M. Foucault: Überwachen und Strafen, Frankfurt 1976, S. 9
- 2 ebenda, S. 71
- 3 ebenda, S. 115
- 4 ebenda, S. 256 f
- 5 G. Bataille: Das obszöne Werk, Hamburg 1977, S. 17
- 6 ebenda, S. 37
- 7 ebenda, S. 37
- 8 ebenda, S. 38
- 9 ebenda, S. 50
- 10 G. Bataille: Der verfemte Teil, München 1975, S. 230
- 11 M. Mauss: Gabentausch, in: Soziologie und Anthropologie, Band II, München 1975, S. 20 ff
- 12 G. Günther: Das Bewußtsein der Maschine, Baden-Baden und Krefeld 1963, S. 167
- 13 ebenda, S. 173
- 14 M. Carrouges: Gebrauchsanweisungen, in: Junggesellenmaschinen. Redaktion Jean Clair und Harald Szeeman Venezia-Martellago
- 15 S. Freud: Die Zukunft einer Illusion, in: GW XIV, London und Frankfurt 1948, S. 380
- 16 R. Musil: Gesammelte Werke Band 17, Hamburg 1978, S. 518 ff
- 17 G. Zohlen: Fernrohrblick, in: Die nützlichen Künste, hg. von T. Buddensieg und H. Rogge, Berlin 1981, S. 301
- 18 F. Nietzsche: Werke Band I, II und III, hg. von H. Schlechta, Darmstadt 1973
- 19 W. Lepenies: Vom Ende der Naturgeschichte, München 1976, Klappentext
- 20 ebenda, S. 66 ff
- 21 van de Velde: 1910, S. 119, hier zit. nach E. Pflugradt: Maschinenerotik bei van de Velde, Scholz, Klapheck, in: Die Nützlichen Künste, a.a.O., S. 375
- 22 S. Freud: Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung, in: GW VIII, London und Frankfurt 1945, S. 99 ff
- 23 S. Freud: Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV a.a.O., S. 431 ff



## DON JUAN ODER DIE STROBOSKOPIE

Jean-Pierre Dubost

»... so reich ist Lust, daß sie nach Wehe durstet, nach Hölle, nach Haß, nach Schmach, nach dem Krüppel, nach Welt, – denn diese Welt, oh ihr kennt sie ja!« (Nietzsche)

»... pour écarter tout fait, en série, du tout trouvé...« (Duchamp)

### I. »Methodisches«

»Sie wäre groß gewesen. Der Körper wäre schlank gewesen, wie aus einem einzigen Guß, durch einen einzigen Akt, wie durch Gott selber, geformt; mit der unabänderlichen Vollkommenheit des individuellen Zufalls. In der Tat hatte niemand wie sie ausgesehen.

Der Körper ist ganz ausgeliefert, vom Gesicht bis zu den Füßen glatt. Er fordert das Ersticken, die Vergewaltigung, Mißhandlungen, Beschimpfungen, Ausbrüche des Hasses, die Hemmungslosigkeit tödlicher, unbezwingbarer Leidenschaften.

Sie schauen sie an.

Sie ist sehr schlank, von einem fast schwächtigen Gliederbau, die Schönheit ihrer Beine scheint an der Schönheit des Körpers keinen Anteil zu haben. Als wären sie nicht wirklich dem Rest des Körpers eingegliedert.

Sie sagen ihr: Sie müssen sehr schön sein.

Sie sagt: ich bin hier, schauen Sie, ich bin vor ihnen.

Sie sagen: ich sehe nichts.

Sie sagt: versuchen Sie zu sehen, es ist in dem, was sie bezahlt haben, inbegriffen.

Sie nehmen den Körper, sie schauen sich seine verschiedenen Flächen und Räume an, sie drehen ihn um, sie drehen ihn noch einmal um, sie schauen ihn an, sie schauen ihn noch einmal an.

Dann geben sie auf.

Sie geben auf. Sie berühren den Körper nicht mehr«.<sup>1</sup>

Wer spricht? Eine Stimme sagt: »Sie«, und redet »ihn« an und dann »sie« und spricht von »ihr«. Ein Mann, eine Frau. Er hat sie bezahlt. Er hat es gemacht,

um zu versuchen. Er sagte ihr, er wolle versuchen, es würde Tage dauern, vielleicht Wochen. Sie fragte ihn, was er versuchen wolle. Er hat ihr geantwortet: »zu lieben«. Nächtelang versucht er. Beischlaf. Langsam findet sie dafür Worte. Als er sie einmal fragt, warum sie auf den Vertrag eingegangen sei, wenn sie keine Prostituierte ist, hat sie geantwortet: »Weil ich gleich bemerkt habe, als Sie mit mir geredet haben, daß Sie die Krankheit des Todes in sich tragen.« Er bittet sie, die Worte zu wiederholen. Sie sagt noch einmal: »die Krankheit des Todes.« Die Einsamkeit ihrer Stimmen. Am Ende bleibt bei ihm nur noch dieser Satz in Erinnerung. Seine Einsamkeit. Ihr Ausgeliefertsein . . .

»Unsere« Einsamkeit. »Euer« Ausgestellt-Sein. Seit jeher würde er lieben: Pferde, Kriegsschauplätze, Rüstungen (Sappho: »Die einen sagen, auf der schwarzen Erde sei die Kavalerie das Schönste (kalliston). Die anderen sagen, es sei die Infanterie. Ander noch, die Marine wäre es. Ich hingegen sage, das Schönste sei, was man liebt«)<sup>2</sup>. Seine Einsamkeit, sagen sie, sei auch seine Gewalt. Seine Begierde sei militär: das Pferd, die Frau, der Angriff. Sie hätte seit jeher zu Hause auf ihn gewartet. Heute lehnt sie sich auf; Sprache gegen Sprache. Man versucht, es zu klären.

Methode: Mißtrauen gegenüber den klaren, evidenten Momenten. Nicht, um die Frage abzutöten, sondern um sie entstehen zu lassen. Nicht als Fragen, sondern als Szene. Als Mann Sympathie für Christa Wolf, wenn sie schreibt: »Wem kann ich erzählen, daß die Ilias mich langweilt«<sup>3</sup>. Versuch einer Antwort, von »unserer« Warte aus, buchstäblich: die Augen zumachen, den Voyeur denken. Das Rätsel, das es zu nennen gilt, hat längst den Zustand seiner Hyperrealität erreicht (also, umkehrbar: seiner Hyperfiktionalität). Baudrillards Art, die Welt von heute zu sehen, den Verlust des Szenischen zu registrieren, die »weiße Apokalypse« der »Obszönität« (le sexe plus sexe que le sexe), eliminiert jedoch das Problem der Spielregeln nicht. Daß das Rätsel darin besteht, daß es in seiner Hyperrealität vor unseren Augen liegt, hebt das Rätsel nicht auf, sondern intensiviert es. Rätselhaft ist es ja, daß das Rätsel in aller Evidenz, ohne Verführungstaktik, ohne symbolisches »Fort-da«, ohne Schillern und Schattierung allgegenwärtig ausgebreitet vorliegt. Jede Anstrengung, es zu nennen, macht seine Präsenz noch deutlicher; das Bild ist gestochen scharf, die Sphinx starrt uns unbeweglich an. Die Methode würde darin bestehen, »seine« Einsamkeit und »ihr« Ausgestellt-Sein in einem zu denken. Nein: zu sehen, mit den Augen solange fixieren, bis Zeit sichtbar wird. Vielleicht haben die Spielregeln ihre Zeit, vielleicht können wir sie träumen. Zu sagen, es würde sich auf dem »anderen Schauplatz« abspielen, reicht jedenfalls nicht aus. Die Regeln, die den Aufbau des Schauplatzes bedingen, lassen sich mit dieser Art von Antwort nicht beschreiben. Jedenfalls nicht, wenn sie zeitlicher Natur sind. Es gibt sie aber. Goldfinders vergoldete Frau? Siehe Homer, nämlich Ilias, XVIII, 385 ff. Als Thetis, Mutter des Achilleus, in die Werkstätte des Hephaistos eindringt, um ihn darum zu bitten, eine neue Rüstung für ihren Sohn zu schmieden, entdeckt sie jene

»automatoi«, die dem Hinkenden beim Gehen helfen: »Goldene, Lebenden gleich, mit jugendlich reizender Bildung; diese haben Verstand in der Brust und redende Stimme« (Ilias, XVIII, 418-419). Die Wiederholung der Szene denken, und ihre Variationen (der Komtur bei Don Juan: kolossos mit phonè, und automaton).

Die Theatralität, die hier befragt wird, ist sicherlich keiner Ästhetik der Repräsentation verpflichtet. Ein knackiger Po präsentiert uns zum Beispiel in einladender Perspektive eine neue Jeans-Marke. Wir werden nicht nach dem fragen, was diese Inszenierung vertritt (welches kommerzielle Interesse etwa), sondern den Exzeß des Obszönen, der jede Verführung ausschließt, aber ohne szenische Mittel nicht auskommt, als die Zeit einer Aus-Stellung reflektieren, und als Maschinerie von Effekten. Wie lange dauert eine Spielregel, oder: welche Dauer schafft sie? Am Nullpunkt des Theaters: wer dreht sich um wen? Oder dreht sich etwa alles im Kreise? Aber wer dreht den Kreis? Befragen wir dort, wo der Mythos seinen Ursprung sucht (und seine Fluchtlinie findet), nämlich bei Don Juan. Also: Vorhang auf!

## II. Don Juan oder das Kapital

### 1. Kreislauf der kalten Zeit

*Schau an, schau an, wo kommt denn diese andere Bäuerin her, Sganarell. Hast Du was Hübscheres gesehen. Und findest Du nicht, sag mir, daß die eine genausoviel wert ist wie die andere?*<sup>4</sup>

Also besitzt sie Don Juan schon. Er spürt sie buchstäblich schon an seinen Schenkeln. Sie ist in dem Sinne schon da, wie er sie im gleichen Augenblick hat, da er sie sieht. Das ist kein imaginäres Antizipieren, sondern die Zeit des Besitzes selbst. So bildet Don Juan, in seiner seit Tirso de Molina insistierenden Wiederkehr und Verwandlung den modernen abendländischen Gegenpart zu dem in taoistischen Traktaten entwickelten System der Potenserhaltung und -ersparung.<sup>5</sup> Die abendländische atheistische Modernität erfindet in ihrer Suche nach Unsterblichkeit eine völlig andere Lösung als die archaische, in den chinesischen Traktaten dargestellte Technik der männlichen Macht- und Potenserhaltung. Die Zeitlichkeit, die diese neue Form impliziert, ist geradezu konträr: nicht der ewige Aufschub des Samenergusses, sondern die Kunst, schon zu besitzen. Um den Besitz in die Unendlichkeit zu erheben, geht es darum, die Unendlichkeit in den Besitz einzuholen. Bevor noch das Risiko der Begegnung die aleatorischen

Figuren eines reversiblen Sprach- und Körperspiels entstehen läßt, gilt es dann, den anderen in die Zeitlosigkeit eines zukunftsversprechenden Raubblicks zu locken. Gelingt der Zug nicht, so kann man immer noch den schon gesicherten Besitz langfristig anlegen.

So schreibt in Fontenelles »Lettres galantes« der Chevalier d'Her . . . an Madame de G.: »Madame, ich hätte mir schon längst erlaubt, Sie zu lieben, wenn sie über die dazu nötige Zeit verfügen würden. Aber sie sind gerade viel zu sehr beschäftigt, durch ich weiß nicht wieviele Freier umgeben; so hielt ich es für angebrachter, meine Liebe zu Ihnen aufzubewahren. Mögen günstigere Zeiten kommen: ich werde sie erst dann unterbringen.«<sup>6</sup>

Der donjuansche Vertrag wird im Nu unterschrieben, im zeitberaubten ewig wiederholbaren Augenblick des Besitzes.<sup>7</sup> Die extreme Geschwindigkeit soll hier die Reversibilitäten der Ordnungen, den Eintritt unerwünschten Verstellungen im Tauschspiel bannen. Bevor Don Juan die Frau noch berührt, außer Atem nach der nie dagewesenen Verfolgung seiner Beute, hat er sie schon zur extremen Materialität des Tauschs verwandelt: zu Gold, und sie somit unberührbar gemacht. So ist er selber das erste Opfer seines Spiels; die betäubend schönen Körper, des Ereignisses beraubt, für ewig und immer schon in der währenden Abstraktheit seines Blicks zur Zahl erstarrt, entpuppen sich als bloße Körper und Angleichungen; naive Bilder, der Rotation einer leeren Zeit preisgegeben. Indem er das Nie-Gesehene zum Schon-Gesehenen macht und beides auf die erotische Abstraktion einer puren Zeitlinie bringt<sup>8</sup>, verwandelt er die unvorhersehbaren Verschiebungen und Verstellungen des möglichen Gegenstandes zu jener unwandelbaren Wiederholung, die das starre Ziel seines Verlangens ist. Diese zirkelhafte Wiederholung ereignet sich nicht in einer Wiederkehr der Kraft, sondern in einem unabänderlichen Wiederholungszwang. Dieser schließt den Tod ein. In jener Tretmühle einer niemals erreichbaren Kompensation für den wiederholten Tod des anderen flutet die Zeit auf ihn als Tod zurück. Indem er aus der möglichen Begegnung den zeitberaubten Augenblick des Besitzes macht – den Augenblick der reinen, toten Zeit – stellt er den anderen als Gegenstand auf die rotierende Reihe bloß möglicher, unbestimmbarer Gegenstände. Gegenüber diesen beliebigen X-Gegenständen mit ihrer reproduktiven Zeit bleibt er als abstrakte Maske ewig gleich, angewiesen auf die tausend Masken einer Verstellung im Identischen. So liefert er sich der Indifferenz jener Nacht aus, wo die Kühle des Steins auf seine warme Hand wartet: Don Juan ist schon tot, bevor der Vorhang aufgeht, weil er selber auch Statue ist.

## 2. Seine Unendlichkeit

*Arrêtez, Dom Juan!*  
(Molière, V, 6<sup>9</sup>)

Schon das molièresche Stück war eine unaufhörliche Abfolge von Zeiten und Räumen: »eine Dekoration kommt an die Stelle der anderen. Alle Räume sind in einem einzigen, durch ein Spiel mobiler Leinwände, ausgetauscht. Don Juan, der von einem Ort zum anderen geht, reiht sie aneinander, rollt sie vor seinen Füßen wie einen Teppich aus: das ist der donjuansche Raum, Sukzession und Entfaltung, wo Orte wie Lieben addiert werden«<sup>10</sup>. Die rasche Sukzessivität des spanischen Modells wird beibehalten, aber die Geschwindigkeit raubt ihm hier das Fundament der Wahrheit. Für diesen Reuelosen sind nunmehr alle Frauen das Gleiche im Anderen oder das Andere im Gleichen. Im Spiegel der Wesen und Gegenstände schleicht soviel – aber nicht mehr – an Andersein hinein, wie zwischen der Welt und ihrer bühnenhaften Repräsentation. Auf eine seltsame, ja sogar schaudererregende Art ist die Welt zugleich sich selbst und ihr umgekehrtes Bild, geometrisch umgedreht in der beunruhigenden Stille des Spiegels. Don Juans Frauen sind nicht gleich, weil sie als ununterscheidbar erlebt werden, sondern weil sie in ihrer Unterscheidbarkeit als gleich gesehen werden. Das andere bewohnt dadurch die Gleichung und bedingt ihre fundamentale Rätselhaftigkeit. Später, wenn es darum gehen wird, zu zeigen, daß die Tauschprozesse quantifizierbar sind – dafür wird man sie aber als Zyklen denken müssen – wird man nicht mehr die unheimliche Zwillingshaftigkeit des Doppels im Spiegel, sondern die Ausgleichbarkeit des unendlich Verschiedenen und des unendlich Variablen »vor den Augen« haben. Die Welt wird man damit aber nicht ihrer Rätselhaftigkeit berauben können. Dazu wird ein letzter Schritt noch nötig sein: das Postulat eines Fundaments, das Postulat der Produktion als Ursprung. Siehe Quesnay. Und vergessen wir nicht, wie sehr ihn Marx bewunderte. Don Juan ist der andere Weg der Modernität. Nicht der diskursive, sondern der textuelle Weg. In ihm kommen das Rätsel *und* die Spielregeln zum Ausdruck. Die eine Seite nur zu betonen, wie Kierkegaard es machen wollte, betont zwar die Unmacht der textuellen Figur, verdeckt aber ihre seltsame Verbindung zur Welt.

Für Don Juans Frauen gilt das Wertäquivalent nur auf der Seite des Gleichen. Auf der anderen Seite *soll jede bleiben*, was sie ist. Ihre Differenz, die süße, betäubende Faszination, die für ewig daher rühren wird, soll sie, gottbehüte, *nicht* verlieren, denn sie ist sozusagen der Primärstoff des Werts, seine unendliche Reserve. Dies undefinierbare, mehr als sichtbar und faßbar, *odor* eben, aber »unodor di femina«. Don Juan ist also, per definitionem, wie das Kapital, Eroberung des Anderen, unendliche und unbestimmbare Expansion seiner selbst. An der Stelle Gottes, *index sui*. Die Frau, die dann für ihn alles und nichts ist (sie steht an der Stelle der »Welt« für das Kapital), existiert nur in dem Maße, wie sie schon möglicher Besitz ist. Daher ist Don Juan die Unsicherheit in bezug auf die

Zukunft völlig fremd. Voraussetzung dafür ist aber hier, daß diese unendliche Begierde restlos »vorausblickend« und »vernünftig« bleibt. Don Juan kann keinen Gott brauchen, denn dessen Zeitkalkül kann ihm nur in die Quere kommen. Gott mißt und belohnt, er stellt das Gleichgewicht wieder her im unvorhersehbaren Augenblick, wo der Tod eintritt, Soll und Haben nicht ausgeglichen. Das göttliche Kalkül der Ausgleichung und Kompensation kann nur mit dem kollidieren, was sich als optimale »Verteilung eines Gutes auf eine Zeit« politisch-ökonomisch definieren läßt (Jevons). Die Kompensation der göttlichen Unsterblichkeit ist unserem Atheisten kein sehr erstrebenswertes Ziel; denn nicht auf die Plausibilität der künftigen Unendlichkeit kommt es ihm an, sondern auf ihre *Sicherung*. Die unendliche Sicht Gottes aber, verhindert gerade die Konstituierung einer unendlichen Fluchtlinie möglicher Gegenstände. Damit undifferenziert alle Objekte der Welt auf ihren Platz in die unendliche Reihe kommen können, muß Don Juan an der Stelle sein, von welcher aus die unendliche Perspektive in die Welt möglich ist. Stehen nunmehr die möglichen »Gegenstände« an ihrem vorgesehenen Platz, so kann die Reihe entstehen. Dann hören sie aber auf, nicht nur »Subjekte«, sondern auch »Objekte« zu sein. Sie sind keine Subjekte mehr, denn sie sind nur ein Moment in der Choreographie der donjuanschen Zeit, ein Moment in der zeitlichen Struktur des Kapitals. Aber sie sind ebensowenig »Objekte«, denn das Kapital kennt keine Objekte (mehr?). Es kennt nur die Axiomatik ihrer Metamorphose.<sup>11</sup> Daher läßt sich behaupten, daß, von der Ökonomie des Dramas her gesehen, die letzte Szene der Augenblick der »Abrechnung« zwischen der alten und der neuen Ordnung der Welt ist. Zwar ist hier Sganarell tatsächlich der Verlierer. Aber seine grotesken Schreie (»Meine Dukaten! Meine Dukaten!«) haben als dramatische Funktion die Relativierung des Tragischen und geben der göttlichen Rache jenen Anschein von Simulation und künstlicher Maschinerie, die die früheren Stücke nicht hatten<sup>12</sup>. Dem zeitgenössischen Publikum entging die Nuance nicht: »Le foudre est un foudre en peinture et qui fait rire le valet« vermerkte die Kritik<sup>13</sup>. Molières Stück sagte es also schon in aller Deutlichkeit: im Simulacrum der Fälschung ist schon die Möglichkeit des nächsten enthalten: der industriellen Produktion<sup>14</sup>.

Kierkegaards These der Unmittelbarkeit der sinnlichen Abstraktion stieß auf die gleiche Problematik der Reproduktion, mußte diese aber als die geistige Negation definieren. In diesem theoretischen Kopfstand schimmert aber auf eine deutliche Art und Weise die Komplementarität von Begriff und Kapital: »Keine Macht im Stück, keine Macht der Welt hat Don Juan zu bezwingen vermocht, ein Geist nur, ein Gespenst vermag es. Wenn man das richtig verstehen wird, so wird dies wieder die Auffassung des Don Juan beleuchten. Ein Geist, ein Gespenst ist Reproduktion, das ist das Geheimnis, das in der Tatsache des Wiederkommens liegt. Don Juan aber kann alles, kann allem widerstehen, mit der Ausnahme der Reproduktion des Lebens, eben weil sich in ihm unmittelbar Sinnliches verkörpert, dessen Negation der Geist ist.«<sup>15</sup>

Realisiert aber die Statue als theatralische Simulation der göttlichen Rache sowohl die Inszenierung der göttlichen Ordnung als auch ihre Destitution über die Verdoppelung des Simulacrums, und entpuppt sich das Geheimnis des Wiederkommens als Theatermaschinerie, als (re)produzierte Fälschung, so ist in der Erscheinung dieses Geistes keine Spur von Negation, sondern im Gegenteil das Rätsel einer Begegnung zweier Abstraktionen auf der Vorbühne der Modernität. Was hier die Erscheinung dieses Geistes ihrer religiösen Aura beraubt, verleiht ihr im gleichen Zug jene andere, weltliche Aura des Theatralisch-Maschinellen, in der die scheinhafte Seinsrealität der Modernität als Reproduktion zur Erscheinung kommt.

### 3. Oder die Stroboskopie

»Stroboskop (grch. *strobilos* (Kreisel) . . . *skop*), optische Vorrichtung in Zylinder- oder Scheibenform zum Beobachten oder auch zum Messen periodisch rasch veränderlicher Vorgänge. Der stroboskopische Zylinder (genannt als *Lebensrad*, *Wundertrommel*, *Bioskop*, *Praxinoskop*, *Mutaskop*, *Kinetoskop*, *Schnellseher* usw . . . ) ist oben offen, um seine Achse drehbar und trägt Schlitze in gleichem Abstand im Zylindermantel. Wird ein Bildstreifen mit ebensovielen aufeinanderfolgenden Darstellungen eines bewegten Gegenstands, wie Schlitze vorhanden sind, in den Zylinder gelegt und dieser rasch gedreht, so hat man beim Betrachten durch die Schlitze den Eindruck einer Bewegung.« (Brockhaus Enzyklopädie)

Eine andere Möglichkeit, das donjuansche Dispositiv zu verdeutlichen, wäre folgende: wird jeder neuen Frau das flüchtige Gesicht der Begegnung – noch nie gesehen und doch schon gesehen, die Zeit fließend, erstarrend, ausgeklammert im Tausch der Blicke – weggenommen, so verwandelt sie sich zum beweglich-unbeweglichen Bild in Don Juans Stroboskop. Aus der unkontrollierbaren Deplacierung der Masken entsteht nunmehr jenes Zirkulationsspiel, dessen Initiative ganz in Don Juans Händen bleibt. Vor seinem unbeweglichen Auge dreht

sich das Bild der Frau. Sie selber, zum Drehbild verwandelt, liefert die durch das Spiel einzig zugelassene Antwort: sie multipliziert sich auf der inneren Hohltrommel der donjuanschen Zeit als naive Zeichnung. Ihr Scheinleben verdankt sie der stroboskopischen Täuschung. Dem durch den Schlitz starrenden Voyeur führt sie die begrenzte Zahl von Figuren vor, die der Preis für ihre unendliche Austauschbarkeit ist. Ihre Scheinbewegung und deren Schnelligkeit hängen ganz und gar vom gesamten Dispositiv ab. Sie ist eine und alle zugleich. Dreht sich der Zylinder, so tanzt sie, der Drehgeschwindigkeit entsprechend, schneller oder langsamer. Kommt der Zylinder zum Stillstand, so bleibt sie starr, mitten in ihrer Bewegung gestoppt, auf die anderen wartend, die sie ist, weil keine von allen eine ist, sondern nur das Moment einer Rotation. Charlotte, Mathurin, Zerlina und die vielen vielen anderen, sie sind alle schon die Präfiguration des kinetischen Schicksals der modernen Frau: auf der Leinwand der männlichen Vorstellung geben sie sich dem starren Auge des abstrakten Voyeurs hin, dessen Hand die Initiative der Drehung behält. Noch mehr: seine Hand selber ist längst technisch ersetzbar geworden. Don Juans Frauen sind die ersten Kinostars gewesen. Goldfingers vergoldete Frau erhebt sie zum symbolischen Goldstandard.

### III. Don Juan/Peep Show

»et quod nunc ratio est, impetus  
antea fuit«  
(Ovid, *Remedia amoris*)

#### 1. Die Frau als Bild

Wie J.F. Lyotard es in seiner »Economie libidinale« schrieb, erfährt die Frau als »esclave industrielle« eine »libidinöse Neutralisierung«: ihr Körper ist »jenseits von Wert und Preis.«<sup>16</sup> Diese These muß durch eine konträre und komplementäre ergänzt werden: aufgrund seines exzessiven Werts bekommt der Frauenkörper in der Modernität eine nicht unbeachtliche Funktion im Reaktivierungsprozeß der kapitalistischen Zirkulation. Denn kraft dieses Exzesses, dank diesem Übertritt der Sperre, kann er den neutralen Indifferenzpunkt erreichen, von welchem aus libidinöse Ströme zu Wertquanten verwandelt werden können. Die neutrale Glätte seiner Haut ist die vollkommenste Form des Labyrinths: pure Auffangfläche aleatorischer Intensitäten. Diese werden den Weg des Zufalls einnehmen, der Bild-Körper erwartet sie aber als geduldige Falle. Die moderne Sklavin als Bild ist ihrerseits pures Übertragungsmaterial. Im archaischen Kode war sie schon reine Übergangsstätte, Produktionsort des sozialen Körpers, stumme Heldenfabrik von stolzen Kriegerern und Rednern. Die moderne Frau als Bild, Umwandlungsapparatur libidinöser Ströme, Auffang- und

Ausstrahlungsmaterial quantifizierter Lustmomente, ist also nicht mehr nur passive, unbewegliche Reproduktionsstätte, sondern ein mobiler – der mobilste? – Übertragungsapparat, jederzeit zur Reaktivierung des Konsumstroms an den verschiedensten Stellen einsetzbar. So hat sie nunmehr nicht nur die donjuansche Abstraktionsstufe erreicht, sondern teilt in ihrer kinetischen Existenz die maschinelle Simulation seines technischen Regnums. Er aber ist nunmehr als Musik undenkbar geworden, es sei denn als Maschinengeräusch.

#### 2. Eugénie de Franval und ihre oft asiatischen Nachfahren

»Dom Juan: Ah! la belle personne,  
et que ses yeux sont pénétrants!  
Charlotte: Monsieur, vous me  
rendez toute honteuse.  
Dom Juan: Ah! N'ayez-point  
honte d'entendre dire vos vérités.  
Sganarelle, qu'en dis-tu? Peut-on  
rien voir de plus agréable? Tournez  
un peu s'il vous plaît. Ah! que cette  
taille est jolie! Haussez un peu la tête,  
de grâce. Ah! que ce visage est  
mignon! Ouvrez vos yeux entièrement.  
Ah! qu'ils sont beaux! Que je vois  
un peu vos dents, je vous prie.  
Ah! qu'elles sont amoureuses,  
et ces lèvres appétissantes! Pour  
moi, je suis ravi, et je n'ai jamais  
vu une si charmante personne.«  
Molière, *Dom Juan II*,<sup>217</sup>

Mancher wird womöglich noch den Glauben hegen, daß das in der Bundesrepublik geradezu florierende Geschäft der *peep-shows* eine Erfindung der späten siebziger Jahre unseres Jahrhunderts ist. In dem Fall muß er den Fehler sofort korrigieren: die *peep-show* ist eine Erfindung des achtzehnten Jahrhunderts. Voyeuristische Situationen sind bekanntlich typisch für die französische Literatur der Zeit. Man findet sie in allen denkbaren Variationen bei Diderot, Rousseau, Restif, Crébillon fils, Boyer d'Argens, Baculard d'Arnaud, Caylus, Duclos usw. . . . Der eigentliche Erfinder der *peep-show* avant la lettre ist aber der Marquis de Sade. Auch hier nahm seine Phantasie das exakte Bild der Zukunft auf. Man lese nur die Erzählung *Eugénie de Franval*, um sich davon zu überzeugen.<sup>18</sup> Mitten in der Handlung wird man auf folgende Passage stoßen:

»Dort, in einem dekorierten Saal, stellte Eugénie auf einem Podium ein wildes Mädchen dar, das sich gerade von einer ermüdenden Jagd ausruhte; sie stützte

sich dabei auf den Stamm einer Palme, deren hohe Zweige eine Unzahl von Lichtquellen versteckte, welche derartig aufgestellt waren, daß die Lichtstrahlen nur auf die reizvollsten Partien dieses schönen Mädchens herabfielen, und sie somit auf die lieblichste Art zur Geltung brachten. Diese Art kleiner Theater-raum, wo diese bewegte Statue erschien, war von einem sechs Fuß breiten Kanal umgeben, der der jungen Wilden als Schranke diente und jedes Herannahen verhinderte. Nahe an dieser Umzingelung war der Sessel des Ritters angebracht, zu dem ein Seidenstrang führte. Wenn er an diesem Seil zog, brachte er dadurch das Podium zum Drehen, derartig, daß der Gegenstand seines Kults von allen Seiten her betrachtet werden konnte; und die Stellung des Mädchens war so gedacht, daß unabhängig von ihrer Position zum Betrachter sie immer angenehm erschien.«

Der Graf, hinter einer Dekoration des Gebüschs versteckt, konnte gleichermaßen auf seine Mätresse wie auf seinen Freund schauen, und aufgrund ihrer letzten Abmachung sollte die Betrachtung eine halbe Stunde dauern . . . Valmont nimmt also Stellung . . . Er gerät gleich in Ekstase: er habe noch nie so viele Reize auf einmal zum Anblick bekommen. Er überläßt sich ganz seiner Begeisterung, das Seil bietet ihm jederzeit neue, variierende Reize. Welchen soll er opfern, welchen vorziehen? Aber die Minuten gehen vorbei. In solchen Umständen geht ja die Zeit sehr schnell. Die Stunde schlägt, der Ritter hält sich nicht mehr zurück und der Weihrauch fliegt dem Gotte zu Fuße, dessen Heiligtum ihm verwehrt ist. Ein Schleier fällt, man muß sich zurückziehen.<sup>19</sup>

Heute posieren die frisch aus Thailand importierten Mädchen auch auf einem Podium. Dieses dreht sich aber hier selbst: die donjuansche Junggesellenmaschine hat das Stadium ihrer kommerziell-technischen Bestimmung erreicht. Sades Apparatur hingegen war noch recht handwerklich, und die gewährte Zeit (eine halbe Stunde!) im Vergleich zur heutigen Situation (eine Minute eine DM) überaus großzügig.<sup>20</sup> Abgesehen von diesen leicht erklärlichen Unterschieden ist aber beim sadschen Text die szenische Struktur schon gänzlich vorhanden. Die kommerzialisierte Phantasie erfüllt nunmehr im hochtechnischen Stadium der Modernität vollkommen ihren Zweck: die lüsternen Gefangenen – Gefangene der Zeit, Gefangene einer repetitiven, vorprogrammierten Kastration – glotzen gegen die Zeit durch Gucklöcher auf die Umkehrung der donjuanschen Szene: die Frau dreht sich, sie sind multipliziert.

Oder soll man die Rotation des Podiums als die Scheinbewegung einer tieferen Unbeweglichkeit – diejenige nämlich ihrer statuenhaften Vorstellung – verstehen? In dem Fall – und hier wäre die Szene aus der Sicht der Ausgestellten gesehen – würden sich die vielen anonymen Blicke um sie drehen, den Platz des stroboskopischen Bilds selbst einnehmen und in der Nichtigkeit der Illusion das Beispiel der im kapitalistischen Dispositiv zulässigen Reservibilität liefern. Scheinreversibilität, die die Irreversibilität der Regeln bestätigt. Zwar können die Positionen und die Objekte eine Umkehrung erfahren, diese verhält sich aber zur

fundamentalen Irreversibilität wie die Differenz zur Indifferenz: als input in der Maschine. Sollte man letzten Endes sagen, daß das Gesetz uns anschaut? Aber Ödipus kann es nicht mehr sein, denn Geschwindigkeit und Serialität sind hier die Bedingung der Kastration. Wenn das Gesetz des Vaters durch das donjuansche Prinzip verdrängt worden ist, reicht die Namenlosigkeit der Szene aus; die Schneidekraft der Zeit macht wohl das Übrige . . .

#### IV. »nichts. Vielleicht« (Duchamp)

»Es gibt den Hermetismus, in welchen man nicht eindringt, weil er verschlossen bleibt, denjenigen, in welchen man eindringen kann, und einen einschließt, und denjenigen, der einen dazu auffordert, hineinzukommen, um zu öffnen, was verschlossen ist.«

(Artaud, *Oeuvres Completes*, Bd. XIV, S. 123)

Am Anfang unserer Modernität inaugurierte die Anweisung der politischen Ökonomie die Ära des neuen Glücks: der Mensch soll glücklich sein im Garten seiner Gegenstände – seiner »wahren« Objekte. Gleichermäßen bemühten sich die Bühnentechniker, die Bedingungen der theatralischen Wahrheit zu definieren. In seinem berühmten Traktat *Pratica di fabricar scene e machine ne' teatri* (1637) betonte Nicola Sabbattini nachdrücklich die Notwendigkeit einer perfekten Beherrschung der Technik der Erscheinung und des Verschwindens: es ging darum, das Wunderbare des Simulacrum vertraut zu machen. Dem Prinzip nach arbeitete das barocke Theater dieser illusionistischen Strategie entgegen, indem es die Illusion selbst als Wunder präsentierte. Man genoß noch, bevor der Rationalismus diese Indifferenz zum Referenten maßregelte, die Unterschiedlosigkeit von Welt und Bühne. Molières Don Juan drückte zweifelsohne wesentlich deutlicher die Spielregeln der Modernität aus. Es war hier mehr als das Ausspielen der theatralischen Unbestimmbarkeit, es präsentierte sich das Rätsel der seriellen Indifferenz: weder Schein noch Sein, weder Sein noch Nichts, ein *Quasi-Nichts*. Fast nichts trennt heute die Welt von ihrer »wahren« Bühne der Ausstellung der »wahren« Objekte des Begehrens: der serienmäßig hergestellten Gegenstände. Fast nichts: Glas, die transparente Materie, die post-ödipale Kastration. Am seltsamsten wird es wohl beim Bühnenwechsel, wenn die nackten Schaufensterpuppen auf ihre neuen Kleider warten. Marcel Duchamp, der uns für immer voraus sein wird, notierte schon 1913 unter dem Titel *Spekulationen*:

»Kann man Werke machen, die keine Kunstwerke sind?

Die Frage der Schaufenster.

Die unerbittliche Befragung des Schaufensters.

Die Aufforderung des Schaufensters.

Die unerbittliche Befragung der Schaufenster erdulden.

Das Schaufenster, Beweis der Existenz der Außenwelt.

Unterzieht man sich den Fragen der Schaufenster, so spricht man damit sein eigenes Urteil aus. In der Tat bedeutet hier die Wahl hin und zurück. Aus der Aufforderung der Schaufenster, aus der ursprünglichen Antwort darauf, ergibt sich die getroffene Wahl. Sich nicht darauf versteifen, über das Absurde den Koitus mit einem oder mehreren Gegenständen im Schaufenster zu verheimlichen. Die Pein besteht darin, das Glas zu schneiden, und sich in den Daumen zu beißen, sobald der Besitz vollendet ist. Quod erat demonstrandum.« Neuilly, 1913<sup>21</sup>

Das Glas schneiden, und sich in den Daumen beißen, ist nicht unser einziger Ausweg. Denn fast nichts hindert uns heute daran, einen Ausdruck zu finden, der auf die Herausforderung der Schaufenster die adäquate Theatralität einer affirmativen Antwort bringen würde. Das Ready-made war eine solche: fast nichts ist *Fountain*, die umgedrehte Klo-Schüssel, die Duchamp 1917 in New York ausstellen wollte. Nichts anderes, als die radikalste Provokation an die Gültigkeitsregeln der Kunst selbst, aber mehr als bloß obszöner Akt: eher der Beweis, daß die Nicht-Bedeutung unmöglich ist.

Eine Klo-Schüssel, um zu zeigen, daß durch die Obszönität des Gegenstands und des Akts die Kunst nunmehr die Gegenstandslosigkeit ihrer Freiheit, und somit ihre post-moderne transzendente Definition selbst inauguriert: welche Genialität . . .

Mit Duchamp wird die Herausforderung der Indifferenz ohne Manifest, durch ein paar geniale Coups und mit dem Anschein der Bedeutungslosigkeit aufgenommen. Es wird nunmehr möglich sein, genausoviel Apathie, genausoviel Unendlichkeit wie Don Juan in uns zu tragen. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir ihn um seine »Macht« beneideten. Vielleicht haben wir eher verstanden, aus der Indifferenz etwas anderes zu gewinnen als den Tod. Sagt das nicht *Etant données* am deutlichsten?

Dieses testamentarische Diorama, an dem Duchamp zwanzig Jahre lang arbeitete (von 1946 bis 1966), richtet sich an seinen Adressaten als »héritier-voyeur«, als Erben und Voyeur. Die rätselhafte Botschaft des Pornoramas wiederholt in der Parodie die donjuansche Szene und deutet somit auf einen szenischen Zusatz hin, der die obszöne Indifferenz ihrer Zeitlichkeit überlistet. Dem Besucher des Museums von Philadelphia, der durch die Gucklöcher ein Auge auf die Szene wirft, bietet sich folgendes Bild an: sein Blick wird unweigerlich auf einen nackten Körper, dessen Kopf unsichtbar ist, fallen. Die Bresche in der Backsteinmauer, durch welche hindurch der Einblick möglich ist, läßt einen un-

deutlichen Busen erscheinen, aber vor allem eine haarlose Vulva, die die gespreizten Beine dem Besucher als überraschten Voyeur unter einer 150 W Beleuchtung zum Anblick anbieten. In ihrer linken Hand hält sie ein Auerlicht. Im Hintergrund ist ein Tal mit einem Wasserfall zu sehen. Die starke Beleuchtung der Pornoszene (drei »century lights« von je 150 W und ein »spot-light« von 150 W, das direkt auf die Vulva fällt) und der dunkle Vorraum, mit schwarzem Samt behangen,<sup>21</sup> produzieren einen undeutlichen photographischen Effekt: ehe sich der ungewolle Voyeur »versieht«, hat sein Auge das Bild aufgenommen. Hier ist das Kunstwerk schneller noch als der Blick des Zuschauers. Die Objekt-Frau, die wie ein Gegenstand im Schaufenster unter dem Neonlicht auf den »Koitus durch das Schaufenster« wartet, wird zwar dem Blick des Voyeurs preisgegeben, aber sein Blick selbst wird der Szene ausgesetzt. Ihre Unbeweglichkeit ist mächtiger als ihr Scheintod, denn die Instantaufnahme des Voyeurs wird immer *ihn* selber überraschen! Es gibt also die Möglichkeit, eine schnellere Zeit noch zu bilden, als die allzu schnelle, allzu unglaubliche Zeit des donjuanschen Blicks. Unter den Bedingungen des szenischen Doubles wird die Irreversibilität des donjuanschen Dispositivs reversibel. In der gleichen Zeit, aber schneller noch als der fiktive Augenblick, in dem diese sich entfaltet, in diesem »Blitz, gerade nach etwas und vor etwas«<sup>22</sup>, in diesem Quasi-Nichts, das die Gefahr der Begegnung bannen sollte und die Unendlichkeit der virtuellen Gegenstände des Begehrens eröffnen sollte, präsentiert sich das Rätsel der Indifferenz als die nahezu absolute Bedeutungslosigkeit des Obszönen. Es wäre fast nichts, wenn es keine radikale Demontage wäre . . . und das ist unendlich viel.

## Anmerkungen

1 Marguerite Duras: *La maladie de la mort*. Minuit 1982

2 Sappho, 27 aD. Üb. nach E. Gans, *Poétique* XII, 1981; via Bowra Oxford 1936 und Treu Heimeran 1979

3 Christa Wolf: *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*. Sammlung Luchterhand 1983, S. 94

4 aus Molières *Dom Juan*, II. Akt, 2. Szene

5 z. B. I-shi-fang, Yu-fang-tschen-yao etc . . . s. u. a. H. Maspéro, *essai sur le taoïsme aux premiers siècles de l'ère chrétienne*, Kap. I »La vie individuelle religieuse et la recherche de l'immortalité: pratiques sexuelles«, in H. Maspéro, *mélanges posthumes. II. Le Taoïsme*, S. A. E. P. Paris 1950, S. 114-116, s. noch J.F. Lyotard: *Economie libidinale*, Paris 1974, S. 241 ff. »Le Capital - Coitus reservatus«. Im Yu-fang-tsche-yao heißt es z. B. »Huangdi schlief mit tausendweihundert Frauen in einer Nacht und wurde unsterblich; die gemeinen Leute haben eine einzige Frau und zerstören damit ihr eigenes Leben. Wissen und nicht wissen: wie könnte das nicht entgegengesetzte Folgen haben?«

6 Fontenelle, Bernard Le Boyer de: *Lettres galantes*, ders. 1961, S. 41

7 s. weiter unten II, 3.

8 In Kierkegaards »Tagebuch des Verführers« bieten die beiden mit »den 11.« versehenen Einträge das Umkehrbild des hier beschriebenen donjuanschen Blicks. Am 11. notiert der Erzähler, der gerade »in Verliebtheit untergetaucht« sei: »noch immer ist meine Seele in demselben Widerspruch gefangen. Ich weiß, ich habe sie gesehen, aber ich weiß auch, daß ich es wieder vergessen habe, doch so, daß der Rest von Erinnerung, der zurückblieb, nicht erquickt. Mit einer Unruhe und Hefigkeit, als stünde mein Wohlergehen auf dem Spiel, fordert meine Seele dieses Bild, und doch zeigt es sich nicht, ich könnte mein Auge ausreißen, um es für seine Vergeßlichkeit zu strafen. Wenn ich dann in Ungeduld getobt habe, wenn wieder Stille wird in mir, so ist es, als ob Ahnung und Erinnerung ein Bild webten, das doch keine Gestalt für mich zu gewinnen vermag, weil ich es nicht dazu bringen kann, im Zusammenhang still zu stehen, es ist wie ein Muster in einem feinen Gewebe, das Muster ist heller als der Grund, für sich allein ist es nicht sichtbar, dazu ist es zu hell«, Kierkegaards Tagebuch des Verführers. In: Ders.: *Entweder-Oder*, 1. Teil, München 1975, S. 376 f.

9 ... sagt die Statue zu Dom Juan am Anfang der letzten Szene: »Bleiben Sie stehen, Dom Juan, Sie haben mir gestern ihr Wort gegeben, mit mir zu speisen«.

10 vgl. Reichler, C.: *La diabolie*, 1. Teil *La séduction*, Paris 1979, S. 37.

11 »Jedes Objekt kann in den Kreislauf des Kapitals eintreten, wenn es sich nur austauschen läßt. Was sich tauschen läßt, was sich verwandeln läßt, Geld in Maschine, Ware in Ware, Arbeitskraft in Arbeit, Arbeit in Lohn, Lohn in Arbeitskraft; all das ist in dem Augenblick, in dem es sich (nach dem Wertgesetz) tauschen läßt, Objekt für das Kapital. Insofern gibt es nur ein immenses Gewoge, in welchem die Objekte unaufhörlich auftauchen und verschwinden, Rücken von Delphinen auf der Meeresoberfläche, deren Objektivität ihrem Veraltetein Platz macht, wo das Wichtigste nicht mehr das Objekt, die aus den Kodes herausgebildete Konkretion ist, sondern die metamorphische Bewegung, das Flüssige«. J.F. Lyotard *Capitalisme énergumé*, in »Les dispositifs pulsionnels«, dt. in *Intensitäten*, Nr. 75 (dt. Ü. der Passage dort S. 106-107).

12 Selbstverständlich Tirso de Molinas Stück nicht (s. hier oben). Aber weder *De Villiers* noch *Dorimons* Stücke – beide 1659 unter dem gleichen Titel »Le Festin de Pierre ou le Fils Criminel« aufgeführt – wichen vom theologisch-moralischen Ende ab. In *Dorimons* Stück endet die Geschichte damit, daß Dom Philippe, Amarilles Geliebter und somit Dom Pierres (= des Komturs) Schwiegersohn (also = Ottavio bei Da Ponte) den Knecht »Dom Jouans«, Briguelle, in seinen Dienst aufnimmt. Darauf Briguelle: »Le sort aux bons valets à la fin fait justice/ Je recouvre un brav' homme et je suis désormais/ Pour être plus heureux que je ne fus jamais«. Bei *De Villiers* wird sogar Don Juans Knecht Philippin mit vom Blitz getroffen: »Et moi qui n'ay rien fait, qui n'ay mangé ni bù/ Le tonnerre d'un coup aussi m'a confondu«. Offensichtlich erholt er sich noch davon, denn ihm gebührt noch die Ehre, hier auch das Stück mit erbaulichen Sentenzen abzuschließen.

13 zitiert nach Reichler, a.a.O. S. 74

14 vgl. Baudrillard, J.: *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, S. 87. : »Eine neue Generation von Zeichen und Gegenständen entsteht mit der industriellen Revolution. Zeichen ohne Kastentradition, die die Einschränkung des Status nicht erlebt haben und daher nicht mehr gefälscht zu werden brauchen, da sie von vorneherein im gigantischen Ausmaße produziert werden. Das Problem ihrer Singularität und ihrer Herkunft stellt sich also nicht mehr: die Technik ist ihr Ursprung, sie bekommen nur in der Dimension des industriellen Simulacrums ihren Sinn. Mit anderen Worten: in der Serie. Oder in der Möglichkeit zweier oder »n« identischer Gegenstände. Ihre Relation zueinander ist nicht mehr diejenige des Originals zu seiner Fälschung. Weder Analogie noch Widerschein, sondern Äquivalenz, Indifferenz. In der Serie werden die Gegenstände auf eine unbestimmte Art das Simulacrum der anderen und mit den Gegenständen zusammen auch die Menschen, die sie produzieren. Nur das Löschen der ursprünglichen Referenz ermöglicht das verallgemeinerte Gesetz der Äquivalenzen, d. h. die Möglichkeit der Produktion selbst.«

15 Kierkegaard, S.: *Das Musikalisch-Erotische*, a.a.O. S. 136.

16 s. J.F. Lyotard: *Economie libidinale*, Paris 1974, S. 108. Die »esclave industrielle« – das Wort stammt von Klossowski (s. hierzu P. Klossowski, P. Zucca: *Das lebende Geld*, Bremen/Wien: 1982) – erfahre diese »Neutralisierung« aufgrund ihrer Position als Meterware (?)

17 D.J.: Ach, die schöne Person, und wie rührend ihre Augen sind. Charlotte: Gnadiger Herr, sie beschämen mich gar zu sehr. D.J.: Ach, Sie müssen sich nicht schämen, weil man Ihnen die Wahrheit über Sie sagt. Sganarell, was meinst Du denn? Drehen Sie sich ein bißchen um, wenn es beliebt. Ach! Wie hübsch ihre Figur ist! Heben Sie doch den Kopf ein bißchen, wenn ich bitten darf. Ach! wie allerliebste dieses Gesicht ist! Öffnen Sie die Augen ganz! Ach! Sind sie schön! Und daß ich auch ein bißchen Ihre Zähne sehen darf, ich bitte Sie. Ach! wie sind die wunderschön! und diese Lippen, wie appetitlich sie doch sind! Ich bin einfach hingerissen und muß sagen, daß ich noch nie eine so hübsche Person gesehen habe.

18 Diese Passage wurde erst von Maurice Heine, der sie im Manuskript 4010 der B.N. in Paris entdeckte, in den Text wiedereingeführt. Der für unseren Ansatz relativ irrelevante Kontext ist folgender: M. de Franval führt ein inzestuöses Liebesleben mit seiner Tochter Eugénie. Er zwingt seinen Freund Valmont dazu, seine Frau – Mme de Franval – zu erobern, damit sie durch den nunmehr leicht zu bringenden Beweis ihrer Schuld neutralisiert werden kann. Valmont nimmt das Angebot an, verlangt aber als Gegenleistung, daß Franval ihn eine Viertelstunde allein mit Eugénie verbringen läßt. Franval akzeptiert, gestaltet aber diese Viertelstunde so, wie es uns die zitierte Passage zeigt.

19 Sade D.A.F. Marquis de': Eugénie de Franval. In: Etienne, R.: »Romanciers du 18ème siècle«, Bd. 2, Paris 1960 f. S. 1517 f.

20 Zwar fehlt hier bei Sade »das Geld«, wenn man unter »Geld« institutionalisierte Abstraktion in gegenständlichen Zeichen versteht. Aber die Sadsche Pornographie, die den Horizont der libertären Texte weitaus übertrifft, übersetzt nicht nur in Textualität, was die ökonomische Praxis und die diskursive Praxis der politischen Ökonomie anstrebt. Hier überlappen sich die Bühne und die Kulisse. Die Szene, die die diskursive Finalität per definitionem verdrängt (da der intendierte Realitätseffekt die Transparenz der praktischen Bühne inszeniert, und dadurch notgedrungen das diskursive Sprachspiel in den Schatten stellt) wird hier unter das grelle Licht einer exakten Grausamkeit gestellt. Der Kurzschluß, der daraus entsteht, denunziert in der Verdichtung die Illusion des Gelds als objektive Vermittlung.

21 Artaud, A. *Oeuvres complètes*, Bd. XIV, Paris 1961, S. 123 ff, aus: *Duchamp du signe*. *Ecrits réunis et présentés par M. Sanouillet*, Paris 1975

22 Jean-Francois Lyotard: *Les transformateurs*. *Duchamp*, Paris 1977, S. 144.



## DIE SEXUALITÄT DER MANNEQUINS

Jean-Luc Evard

Auf der Straße, wo kein Objekt natürlich ist und wo sich die brutale Wehr der Kultur verdichtet, wird uns verheißen, daß wir eines Tages vom Sex befreit sein werden, wie wir es schon wurden – dank der Kirche von Gott und dank der Psychoanalyse vom Unbewußten. Ja, uns wird in der Stadt, neben anderen Programmen, der Sex öffentlich von der Straße angepriesen. Uns, wengleich er uns doch an jenem Ort erreicht, wo weder dem Wir noch dem Ich Rechenschaft abgelegt werden sollte: warum konnte auch der Sex in die Logik der Werbung eintreten, wo diese doch einem jeden zu versprechen scheint, was schlußendlich nur wenigen zukommen wird, indem sie ein ansonsten wohlbekanntes Objekt vollständig heraushebt? Was in der Werbung immer verwirrt oder amüsiert hat, ihre Kunst, das Subjekt zu *umgehen*, an das nichtsdestoweniger das Wort sich richtet, wird in der Pornographie problematischer. Was in der Werbung immer auf unbestimmte Weise obszön gewesen ist, wird es jetzt offenkundig. Auf der Straße – es ließe sich ebenso gut sagen: in der Sprache, in der Heimat, im Licht Photographien. Blicken, bis man geblendet wird.

Jetzt ist es am Sex, seinerseits in die Präskriptionen der Straße einzutreten. Nun verdeckt aber eine Präskription stets eine Proskription: was auf der Straße erscheint, hat schon all seine Existenzformen durchlaufen und sucht auf der Straße nur seine bestmögliche Auflösung. Die Mitglieder der Stadt bewohnen sie nicht, sondern durchqueren sie, ergründen sie, untergraben sie, sie benutzen sie jetzt, um sie später bewohnen zu können: die Straße, als Wurfbahn, steht in dauerndem Konflikt mit der Stadt, als Wohnung. Für einen Augenblick nur kann man sich der Straße bemächtigen, und wer hier verweilt, erlebt nur den Ausnahmezustand und lebt wie in einer Tyrannei: auf der Straße befindet er sich außerhalb der Stadt. Im Gegensatz zur Stadt, die produziert, lagert, kapitalisiert, ist sie zunächst Raum der Entleerung, der Verwirrung, der Verflüssigung. Auf der Straße zu erscheinen, bedeutet für Mensch oder Sache, eine Zeit der Enteignung zu durchlaufen, sich dem eigenen Verschwinden auszusetzen. Hier wird alles sichtbar, doch im Incognito, während sich zur gleichen Zeit die Zeichen des Verkehrs, der Arbeit, der Freizeit zusammendrängen, wie wenn die Zeichen die armen Teufel ihrer eigenen Kultur wären, wie wenn sie sich nur dort zusammendrängen könnten, wo das Subjekt umgangen wurde, an das sie sich wenden. Seit der Stadtadel zum Bürgertum geworden ist, hat sich die dem Straßen-Menschen gewährte Aufenthaltszeit fast auf ein Nichts reduziert: nicht ich bin es mehr, es sind die Zeichen, die sich auf der Straße aufhalten, flüchtige Zeichen, Lichtfeuer, Blinklichter, Spots, Schlagzeilen, Plakate, Piktogramme, Baustellen-

leuchten, Bildschirme offener Systeme und geschlossener Systeme, angestrahlte Bilder, Quarzuhren und -thermometer, ikonische Schwingungen, Blaulichter. Die Straße funktioniert als äußerst intensives System von Anspielungen, in dem das Zeichen umso entscheidender wird, je unbedeutender die Handlung ist.

Die Zeichen haben sich auf der Straße in dem Maße festgesetzt, wie die Theater-Stadt des Bürgers sich aufgelöst hat, in der jeder durch Kleidung und Verhalten seine Zugehörigkeit kundtun mußte und konnte. Die Romanciers des 19. Jahrhunderts haben die Menge unablässig *entziffert*: sie trug selbst die Ursprungszeichen ihrer Welten, auf die Straße hinauszutreten hieß damals, sich in das ganze städtische Leben hineinzusetzen, so wie die Welt des Boulevards es bestätigte, in der jeder Zuschauer sich ohnehin als Akteur seiner selbst verstand, als Dandy. Dem Incognito der Straße widersetzt sich das genau geregelte Spiel der städtischen Masken, jenes, das die Physiognomie, die Wissenschaft der Typen begründet, dank derer eine Menge als Gesellschaft lesbar bleibt. Dem Niedergang dieser Theaterstadt entspricht das Auftreten des *Stars*; die Stars bilden eine Elite der Straße, die überall gegenwärtig ist, aber als Bild, das ein seiner eigenen Insignien beraubter Passant betrachtet. Er verspürt keine Bedürfnis mehr oder die Lust, seine Zugehörigkeitszeichen selbst zu tragen: durch den Modus der Werbung wird die Straße zur Galerie des Stars, Shopping des Gesichts, des Körpers, doch eines ikonischen, immateriellen Körpers und Gesichts, die beide kein Gegen-Spiel mehr zum Incognito der Straße anbieten. Als reines Bild macht der Star mit dem Leitmotiv der Werbung vertraut, dieser Sprache, die zu niemandem spricht und zu jedem. Sein Bild sagt mir: »Ich bin wie du«, um mich zu der Antwort zu zwingen: »Ich bin wie er«, eine verdächtige Gleichwertigkeit, die die Stadt und die Straße, den Bewohner und den Passanten als zwei am Ende unvereinbare Welten versöhnen will. So wird die Straße die Gegenprobe jeder Theorie der Repräsentation, denn sie stellt Sprachgenres nebeneinander, die man überall anderswo als auf der Straße zu unterscheiden und zu trennen sich müht. Auf ihr geht das Künstliche des städtischen Arbeitens in einen Allegoriezustand der Natur über, eines riesenhaften Klischees, dessen Anschein von Vertrautheit mit der Emotion wetteifert, die er hervorrufen will. Das »Ich bin wie du« um mich zu der Antwort zu zwingen: »Ich bin wie er« beschwichtigt, doch diese beiden Leitmotive der Werbung gehören genau zu diesen zugleich herrischen und schwankenden, allerdings dezidiert niemals abzuschließenden Diskursen, die die Mediensprache charakterisieren. Ubiquität dieser Diskurse, die das Ereignis, das sie zur Schau stellen, aufbereiten, ohne es zu vermitteln.

Die Straße wimmelt also von Mannequins, der Passant findet an den Mannequins der Werbung die Insignien wieder, die er verloren hat, sobald der Star die Macht ergriff. Das Mannequin erinnert an die Gefangenschaft, den Gewahrsam, die Versteinerung, es beschwört eine Form der weder natürlichen noch übernatürlichen, weder physischen noch religiösen Existenz. Aber es ist keine

Mumie, verkörpert nichts Jenseitiges, es kennt nicht diesen Gegensatz von Leben und Tod, es mineralisiert die Idee des Körpers, indem es ihn nur aus der Ferne nachahmt, ein so elementar gefügtes Schema, daß das Auge darin spontan das Detail oder die Unregelmäßigkeit sucht, die diesem glatten Körper eine Geschichte verleihen könnten. Zunächst Werkzeug des Malers, des Bildhauers, des Chirurgen, des Couturiers, all dieser anatomischen Künste, die auf das Lebendige nur einwirkten, indem sie durch den simulierten Tod hindurchgingen, wird das Mannequin der Werbung diese Strategie umgekehrt haben: es simuliert Lebendes. Vor dem Objektiv der Kamera, die es filmt (vor dem Auge des zukünftigen Zuschauers) macht es den Lebenden, wie man unter anderen Bedingungen – vor dem Feind, der töten will – den Toten macht.

Genau dadurch zeigt die Pornographie den für sie offensichtlich paradoxalen Versuch an, sich vom Sex freizumachen. Historisch geht die Hysterie in eben dem Augenblick zugrunde, in dem man die Hysterikerinnen zu photographieren beginnt (ein Akt, der auf andere Weise gewaltsam ist als jene Einwirkung, auf die die entstehende Psychoanalyse setzt). Stellen wir uns *ex absurdo* vor, daß das Verlangen der Hysterikerinnen (zweifelloos uneingestanden und uneingestehbar) seit jeher so gewesen sei – dann hätten wir die Perversion, dieses »Negativ der Neurose«, oder genauer: die pornographische Position, das, was das Bild gibt oder geben will, seit die Hysterikerinnen sich geweigert haben, es zu geben oder es, durch Nichterscheinen, solcherart zu geben. Um die Hysterikerinnen zu verstehen, mußte man ihr Verlangen in Sexualität umwandeln, in dieser unsere eigenen unerwarteten Vorfälle lesen, mitfühlen und lernen, sie auf sich zu beziehen, wie man sich anzieht. Die Grimasse des pornographischen Mannequins ist der Rest einer Kompositionshysterie vom Gesichtspunkt eines Subjektes aus, welches das Sexualobjekt auf das Objektiv hinlenkt und die alte Theatralität in Wirklichkeit aus zweiter Hand verwandelt. Der falsche Exzeß der Obszönität möchte dem trivialen Element gegenüber Nachsicht zeigen, mit dem die Sexualität, eine neuere Erfindung, den Sex befrachtet hat. Tatsächlich schenkt uns die Hysterikerin nicht einfach Nadar-Bilder ihrer Zuckungen, sie hat uns gleichermaßen die Sexualität offeriert, den zu seinen eigenen Objektiv gewordenen Sex, den Sex ohne seinen gefährlichen Teil, sie hat uns die Sorglosigkeit des Sexes geschenkt, den sie von einem fraktalen Ereignis (mythogen) in einen Formfehler (psychogen) wandelt – dennoch sollten wir nicht vergessen, daß die Psychoanalyse, geboren unter den Frauenröcken der Hysterie, eine gigantische Umkehrung des mythischen Universums in ein psychologisches Universum gewesen sein wird, und daß sie eben daher mehr gewesen sein muß als nur eine weitere Psychologie: ihr ist die Erniedrigung des mythischen Universums gelungen.

Verschwinden der Hysterikerinnen, Ausweitung der Hysterie: die Pornographie arbeitet mit makabren Mannequins, sie erweist, was die in ihre Form eingezwängte Wollust sein würde, sie treibt die zwanghafte Unbeweglichkeit, die einstmals pathologischen Wert hatte, sie führt ein wenig von der Folter ab, weil

sie die Inquisition des Sexes-um-jeden-Preis ist und weil sie folgende Maxime der Miliz des wahren Glaubens zu der ihren machen könnte: »Die Folter durch die Hoffnung« (hier die Hoffnung, den Sex selbst zu haben), weil sie Personen sprechen läßt, die eigentlich nur schweigen könnten.<sup>1</sup> Wer dagegen die Sache der Erotik als die einer maßlosen, doch magischen Beziehung zur Lust oder zur Göttlichkeit des Fleisches verfechten wollte, fände sich in der Falle eines normativen Urteils wieder. Die Pornographie hat in der Tat gewisse Züge der Erotik übernommen, und ihre Unterscheidung ist ganz bewußt sogar bei manchen Schriftstellern unmöglich geworden, die sich andererseits um die Würde der Kultur zutiefst besorgt zeigten. Daß diese Ambiguität grundlegend ist, dafür findet man eine Spur etwa in der folgenden Überlegung Adornos: »Wie innig Sexus und Sprache sich verschränken, lernt, wer in einer fremden Sprache Pornographie liest. Bei der Lektüre Sades im Original braucht man kein Dictionnaire. Noch die entlegendsten Ausdrücke fürs Unanständige, deren Kenntnis keine Schule, kein Elternhaus, keine literarische Erfahrung vermittelt, versteht man, nachtwandelnd, wie in der Kindheit die abseitigsten Äußerungen und Beobachtungen des Geschlechtlichen zur rechten Vorstellung zusammenschießen. Es ist, als sprengten die gefangenen Leidenschaften, von jenen Worten beim Namen gerufen, wie den Wall der eigenen Unterdrückung so den der blinden Worte und schlugen gewalttätig, unwiderstehlich an die innerste Zelle des Sinnes, der ihnen gleicht.«<sup>2</sup> Merkwürdige Behauptung dieser *rechten Vorstellung*, weil diese *rechte Vorstellung* der Wirklichkeit gerade diejenige ist, in der das Phantasma sich seinen freiesten Verlauf verschafft und seine zwanghafteste Wendung findet, weil es in dem Augenblick, in dem es seinen Ausdruck findet und stillsteht, von Obszönität bedroht und von hysterischer Lähmung heimgesucht wird. Der Körper setzt sich zusammen aus nicht repräsentierbaren Bildern, die – präsentiert – jenen Abstand zerstören, dem zufolge der Körper sprechendes Subjekt wird. Als Sprachkörper nimmt der Körper den fleischlichen Körper wieder auf, beginnt ihn aufs Neue, kontiniert ihn, versetzt ihn in die scharfe Auseinandersetzung zwischen dem Repräsentierbaren und dem Nicht-Repräsentierbaren. Adornos Würdigung der pornographischen Literatur gründet sich gerade darauf, daß die Wahrheit der Sprache niemals eine ausdrückliche ist. Doch ist es auch eine Hommage an den Leser, an eine einsame und schweigende Person, nicht an den Straßen-Menschen, an den die pornographische Plakatierung sich wendet: »Man kann nicht mehrere Menschen zusammenbringen und zu ihnen von ihren sexuellen Wünschen sprechen, als ob sie tatsächlich dieselben hätten« (D.H. Lawrence). Indem sie diese Sprechregel verleugnet, eröffnet die Pornographie einen Zustand des sexuellen Terrorismus: nicht einer Erpressung im Sex (darüber würde jeder lachen), sondern einer Erpressung mittels des Sexes, als ob der alten Repression eine Regression gefolgt wäre, eine ernüchternde Immobilisierung des Sozialen, die enthüllt, daß die Handlung umso unbedeutender ist, je spektakulärer die Zeichen sind. Auf der pornographischen Straße gibt es

nichts zu lesen, es gibt nur die Bestimmungen eines Kodes im Präventivkrieg gegen die geheimen Offenbarungen des Verlangens auszuführen, gegen die jetzt abwesende, endgültig abwesende Hysterikerin.

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Abgeleitet von dem, was G. Bataille in: Der Heilige Eros. Frankfurt/Berlin/Wien 1974, über die Texte Sades gesagt hat.

<sup>2</sup> Th.W. Adorno, Minima Moralia. Frankfurt 1971, S. 54.

## DIE EXPANSION DES KÖRPERS

*Zum Verhältnis von Technik und Sinnlichkeit*

Michel Tibon-Cornillot

### *I. Das Paradox des menschlichen Körpers als Machwerk*

1. Die Analyse der Sinne des Körpers richtet sich im wesentlichen spontan auf die anatomische Ausstattung des Homo Sapiens. Gehör und Ohr, Gesicht und Auge, Tastsinn und Haut, Geschmack und Gaumen, Geruch und Nase – zwar sollte sich die jeweilige Untersuchung der fünf Sinne nicht auf die körperlichen Organe beschränken, doch bleibt offensichtlich der physio-nervöse Zugang zentral. Zweifellos ist er der einzige objektive Bereich, der es erlaubt, nicht nur Beliebiges über die Sinne des Körpers zu sagen und in Metaphysik und Mystik zu versinken. Von einer solchen Verankerung der wahrnehmungsphysiologischen Organisation, die eine feste und wissenschaftlich untersuchbare Basis des körperlichen Empfindens bildet, ist es möglich, zu Aussagen über die Typen von Weltverhalten der menschlichen Körper zu gelangen, die der Richtschnur der fünf Sinne folgen.

2. Dennoch bleibt die Untersuchung der Sinne des Körpers geboten, um jenen menschlichen Versuchen Rechnung zu tragen, die dazu dienen, den Gebrauch dieser Sinnesorgane zu modifizieren, zu korrigieren, zu erweitern, zu verbessern oder zu entstellen.

Diese Modifikationen haben sich auf mindestens drei Ebenen vollzogen, die alle einen Einsatz von Technik oder sagen wir provisorisch: von künstlichen Mitteln in den körperlichen Organen der Sinne selbst implizieren. Auf der *Hautebene* zeigt der sehr alte Gebrauch von Psychotropen, daß die Menschen schon sehr früh den Wunsch nach Modifikation und Manipulation des sogenannten natürlichen »Fühlens« verspürten. Der Gebrauch halluzinogener Pilze, vielfältiger Gewächse geht in graue Vorzeit zurück und beschreibt eine Erfahrung des Fühlens außerhalb des Körpers, zumindest soweit es uns die Beschreibungen bezeugen: Kurzschluß zwischen Tastsinn und Gesicht, Gehör und Geruch, außerordentliche Steigerung der Sinne an Feinheit und Empfänglichkeit usw. . . . all das sind Erfahrungen, die von zuverlässigen Aussagen über die Wirkung von LSD bestätigt werden.

Anhand vielfältiger Apparate haben die Menschen des weiteren versucht, die durch die körperlichen Organe der Sinne zustande gebrachte Perzeption zu modifizieren. All diese Eingriffe zielen auf die Richtigstellung und die Erweiterung der eigentümlichen Möglichkeiten der Sinnesorgane: Brille, Hörapparate bis hin zu Prothesen aller Art dienen der Modifikation von Sinnen, deren Leistung nachgelassen hat, wobei ein kulturell anerkanntes Idealmodell des Kör-

pers und seiner Leistungen unterstellt wird. Doch gehören diese rektifizierenden Apparate auch zu der großen Familie der erweiternden Apparate, denn die Normalisierung der Sinnesleistungen geht einher mit der Erfahrung der visuellen, olfaktorischen, taktilen und auditiven (einschließlich der Erweiterung der Stimme) Leistungssteigerung und -erweiterung.

Die Sinne des Körpers hängen auch von dem ab, was der Wahrnehmung gegeben ist, von der *wahrzunehmenden Welt*. Diese Welt verändert sich offenkundig je nach Epochen und Kulturen, und dies um so mehr, seit die technischen Artefakte sich ausbreiten. Die Industriegesellschaften liefern der Wahrnehmung eine Welt von künstlichen Farben, Klängen, Gerüchen, Lichtern, wie sie in dieser Vielfalt und Intensität in keiner bisherigen Kultur vorgekommen sind. Zu der kulturellen Vielfalt an Aufteilungen des Wahrnehmungsfeldes tritt so die ständig wachsende Vielfalt dieser zweiten Welt aus Kunstgebilden. Diese kulturelle Umformung der Umgebung, der wahrnehmbaren Welt, modifiziert nun ihrerseits die körperlichen Sinnesorgane, modifiziert vielleicht fortschreitend die physiologische und nervliche Organisation dieser Organe selbst.

3. Die technische Erweiterung der Sinne bezeichnet mithin nicht nur eine Steigerung und Erweiterung der Sinnesleistungen, sondern darüber hinaus eine Erweiterung in der Vielfalt der wahrnehmbaren Dinge der Welt. Seit einigen Jahrzehnten umfaßt diese Erweiterung der Sinne außerdem eine weitere Bedeutung, die nicht mehr nur quantitativer – Ausdehnung des Wahrnehmungsfeldes, Erhöhung der Intensitäten – sondern auch qualitativer Natur ist. In der Tat eignet sich der *Homo Sapiens neue Sinne* an: Detektor für Temperaturunterschiede nach dem Vorbild der Klapperschlange, Lenkung und Peilung durch Ultraschall oder niedrige Frequenzen, Nachtsicht durch Infrarot usw. Eine eigene Disziplin, die Bionik, die zum ersten Mal im Institut of Technology in Massachusetts eingerichtet wurde, untersucht systematisch die organischen Leistungen verschiedener tierischer bzw. pflanzlicher Arten, um sodann verschiedenen Teams Forschungsrichtungen vorzuschlagen, die darauf abzielen, die eigentümlichen Leistungen bestimmter Arten so weit wie möglich technisch zu realisieren.

4. Aus diesen knappen Bemerkungen ergibt sich, daß eine Annäherung der Sinne, die von der Untersuchung ihrer anatomischen Organisation ausgeht, paradoxerweise als künstlich erscheint. Indem sie bei der Erforschung der menschlichen Wahrnehmung die enge Sicht auf deren organische, körperliche Verwurzelung beibehält, bleibt die klassische Wahrnehmungsforschung in der herrschenden Auffassung des Körpers befangen, die den organischen Körper als durch seine Hautgrenzen abgeschlossen versteht. Aber eben diese herrschende Auffassung läßt sich nur noch um den Preis unauflösbarer Widersprüche aufrechterhalten. Die neuen sensitiven Möglichkeiten, die die zeitgenössischen Wissenschaften und Techniken dem Menschen eröffnet haben, fordern, über die genauen Grenzen des menschlichen Körpers nachzudenken.

Tatsächlich herrscht in der traditionellen Erforschung der Sinne ein grundlegender Anthropozentrismus, der einerseits mit dem Stellenwert zusammenhängt, den man rationalen Prozessen einräumt, andererseits mit der privilegierten Stellung des Menschen in den monotheistischen Religionen mediterranen Ursprungs. Dieser Anthropozentrismus der Vernunft zeigt sich im Vorrang, der dem menschlichen Körper als Quelle der praktischen und theoretischen Tätigkeiten zugestanden wird; diese basieren auf eben jener Vernunft, deren privilegierte Inhaber die Menschen sind. Zwar leugnet in einer solchen Sicht niemand die Bedeutung der kulturellen, technisch-wissenschaftlichen Einbettung, aber offensichtlich beziehen die Interpretationen verschiedener menschlicher Praktiken wie etwa der technischen Aktivität ihren Sinn lediglich aus der allem unterliegenden Vernunft und deren Entwicklung zu erweitertem theoretischem Überblick. In diesem Kontext wird die Spezifik der technischen Aktivität offenkundig reduziert oder verfehlt, indem sie in den weit umfassenderen Prozeß von Herrschaft schlechthin einbegriffen wird, auf den wir bereits im Zusammenhang mit der Vernunft hinwiesen.

5. Die bisherigen Überlegungen hinsichtlich der Sinnesorgane und ihrer technischen Bearbeitung verweisen weder unbedingt auf das Thema der Herrschaft noch auf eine anthropozentrische Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Welt. Mehr noch: die angesprochenen Themen, soweit sie die Erweiterung und Herstellung neuer Sinne betreffen, weisen in Richtung von Interpretationen, die radikal über jeden Anthropozentrismus hinausgehen. In allen Fällen setzen diese Interpretationen eine Präzisierung des Status der technischen Aktivität voraus, eine Ablösung von jenen Voraussetzungen, die sie ständig auf etwas anderes reduziert als sie ist. Nur durch eine grundsätzliche Reflexion über Ausrüstung, über Verhältnis zur körperlichen Organisation der Menschenwesen wird es möglich sein, über die Grenzen des Menschenkörpers und das Weltverhältnis, das die technischen Gegenstände herbeiführen, zu befinden.

## II. Reflexion über die Techniken: die Interpretation verschiebt sich

1. Die Untersuchung der auf ihre organische Struktur (so wie sie an der technischen Organik ablesbar ist) reduzierten Sinnesorgane erscheint mithin als künstlich und anthropozentrisch. Diese Auffassung, ob sie nun in phänomenologischen, psycho-physiologischen oder psychoanalytischen Varianten auftritt, unterscheidet zwischen dem menschlichen Körper und seinen Organen, dem Medium und der Welt. Sie sieht zwar die Vielzahl von Möglichkeiten, diese Elemente zu kombinieren, in jedem Einzelfall aber sollen die verschiedenen Sinnesorgane angeschlossenen technischen Gegenstände als Instrumente verstanden werden, die wohl die Wahrnehmung beeinflussen, aber nicht grundsätzlich die Pole verändern, welche das Verhältnis der Menschen zur Welt ausmachen, so wie es sich aus der oben erwähnten rationalistischen Interpretation ergibt.

Allgemeiner betrachtet folgt diese Interpretation dem klassischen Verständnis

von Technik, Gegenständen, Gesten usw., in deren Beziehung zu den Wissenschaften und zur Rationalität. Die Techniken, die in diesem Kontext weitgehend von den cartesischen Grundsätzen des Verhältnisses von Vernunft und Technik beherrscht sind, sind der Wissenschaft untergeordnet, entweder weil sie sich lediglich auf praktische Anwendung der Wissenschaft reduzieren, oder weil ihre Spezifik die ist, die man Unterlegenen zumißt. Das Wort von der Philosophie als Magd der Theologie paraphrasierend kann man sagen, die Technik sei die Magd der Wissenschaft. Im günstigsten Falle ist die Technik eines der Mittel, anhand derer sich Schritt für Schritt der große cartesische Plan im Herzen der Vernunft realisiert: Beherrscher und Besitzer der Natur zu werden. Vom mechanischen Modell weitgehend beherrscht, entwickelten die Techniken sich zu Technologien, zu angewandten Wissenschaften. Die Geschichte der Techniken, die menschliche Paläontologie, die Geschichte der Kulturen wurden weitgehend von diesem Schema beherrscht, nach dem die traditionellen primitiven Techniken gewissermaßen die lebende Antizipation jener Herrschaft über die Umwelt sind, welche die modernen Wissenschaften seit ihrem Entstehen im Europa des 15. Jahrhunderts zustandegebracht und auf ein nie zuvor erreichtes Niveau geführt haben. Der Zusammenstoß zwischen der langsamen und allmählichen Entwicklung der traditionellen Techniken mit dem wissenschaftlichen und rationellen Vorgehen der Industriegesellschaft hat die Techniken einer Mutation unterworfen, sowohl was den Rhythmus ihrer Entwicklung, als auch was ihre Leistungen betrifft, und sie in eine neue Dynamik, die Dynamik des Wissens und der wissenschaftlichen Praktiken, gerissen.

Diese Reduktion der technischen Objekte durch eine von den Wissenschaften beherrschte Erklärungsweise, die sie in ihrem archaischen Zustand zu Vorläufern der Wissenschaften und in ihrem jetzigen Zustand zu Anwendungen der wissenschaftlichen Aktivitäten macht, diese Reduktion äußert sich auch in den Versuchen zur Erklärung der menschlichen Anatomie, des menschlichen Körpers schlechthin. In seiner Abhandlung »Vom Menschen« hat Descartes den Weg zur wissenschaftlichen Medizin der Klassik eröffnet, zur Biologie und zu allen Disziplinen, deren Gegenstand der Körper des Menschen ist und die versuchen, die aristotelische, auf *causae finales* gründende Untersuchung durch ein Verfahren zu ersetzen, daß auf *causae efficientes* gründet, und das es erlaubt, körperliche Phänomene genauso anzugehen wie allgemeine Phänomene. Mit seiner Hypothese vom *animal-machine* sowie vom *corps-machine* entwirft Descartes eine mechanische Interpretation des Körpers, der aus Scheiben, Rädern, Klappen und Schnüren besteht. Zahlreich sind die Texte, in denen Descartes eine streng reduktive Konzeption des Körpers entwickelt, in der das Lebendige sein Vorbild in den Maschinen findet, die ihrerseits darauf reduziert sind, nichts als die extensive Entfaltung einer lichten und mechanischen Intelligenz zu sein, welche die Quelle einer jeden möglichen Beherrschung der Natur sowie des menschlichen Körpers, der nur ein winziger Teil davon ist, abgibt. Es zeigt sich

rasch, daß eine solche reduzierende Auffassung sowohl die Sinnesorgane als auch die Techniken, die auf diese Organe und auf die Wahrnehmung einwirken, instrumentalisiert. Auf den spekulativen Imperialismus der Wissenschaft reduziert, verflacht die Frage nach den Sinnen des Körpers wieder bis hin zur faden Erforschung der sensoriiellen Psychophysiologie, und was die wahrnehmungsbezogenen technischen Instrumente betrifft, so werden sie zu bloßen Verstärkern des Prozesses der Umweltkontrolle, den die Wissenschaften vorantreiben.

Georges Canguilhem hat gezeigt, daß die cartesische Position besonders im Hinblick auf das mechanische Modell zur Erforschung des menschlichen Körpers sich nicht vereinfachen ließ, denn »die Konstruktion der lebenden Maschine impliziert, wenn man den Text genau liest, eine Verpflichtung, eine vorgängige organische Gegebenheit zu imitieren . . . Das Modell der lebenden Maschine ist das Lebende selbst . . . Die Theorie des Maschinen-Tiers wäre also für das Leben das, was eine Axiomatik für die Geometrie ist, das heißt, daß sie nichts weiter als eine rationale Rekonstruktion ist, die nur durch eine Vortäuschung die Existenz dessen, was sie repräsentieren soll, und den zeitlichen Vorrang der Produktion über die rationale Legitimation ignoriert.«<sup>1</sup>

Das ändert nichts daran, daß die systematische und unkritische Anwendung eines Cartesianismus zweiter Hand, daß der Primat der Wissenschaften und der Ausbreitung einer triumphierenden Rationalität, welche in der Lage ist, alle Mechanismen des Lebens, der Materie und der Maschinen aufzubauen und zu zerlegen, sehr bald Interpretationsprobleme hinsichtlich der Entwicklung der Techniken sowie der Organisation der Lebewesen aufgeworfen hat. Als Reaktion auf diesen »panrationalen« Imperialismus der Interpretation haben sich andere Zugangsweisen zum Lebenden, zum Künstlichen und zu ihren Beziehungen zueinander entwickelt. Sie sind im allgemeinen wenig bekannt, vermutlich wegen der bedeutenden Widerstände, die sie hervorrufen, sodann wegen ihrer historisch und räumlich entlegenen Ausarbeitung, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland stattfand. Es ist gleichwohl wichtig, sich die Hauptorientierungen dieser Geschichte und Epistemologie der Techniken zu vergegenwärtigen, und zwar aus Gründen, auf die wir sogleich eingehen wollen.

2. Diese Konzeptionen von Entstehung und Entwicklung der Techniken eröffnen, obwohl sie von falschen, rückschrittlichen und reaktionären Aussagen überlagert sind, eine erweiterte Sicht für die Merkmale der neuen industriellen Revolution, welche in dieser zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stattfindet, als es die klassischen Interpretationen taten, die jenem Cartesianismus zweiter Hand von dem wir oben sprachen, entstammen.

In einer früheren Arbeit<sup>2</sup> habe ich zu zeigen versucht, daß eines der bemerkenswertesten Elemente dieser neuen wissenschaftlichen und technischen Revolution auf dem massiven Rückstrom beruht, der von diesem wissenschaftlichen-

1. Die Techniken als ›organische Projektion‹

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich, im wesentlichen in Deutschland, eine anthropologische Richtung entwickelt, die sich mit dem Ursprung und der Entwicklung der Techniken befaßte. Diese Denkrichtung findet ihren Ursprung in einer Bemerkung Leibniz über die Richtung, die die deutsche Mechanik, im wesentlichen Automatenbau, einschlägt, daneben in jener deutschen Konzeption des Wollens und der Vernunft, die es ermöglicht, den Bereich des Spekultativen, Bewußten vom unbewußten Drang des Wirkens zu unterscheiden. Hier wäre auf Schopenhauer, von Hartmann, Schelling zu verweisen. Zudem spielen die ›panbiologistischen‹ Konzepte eines Teils der deutschen romantischen Philosophie offenkundig eine zentrale Rolle. Die Hauptautoren dieser Schule heißen Kapp, Noiré, Céseaux, du Bois-Reymond, Reuleaux, Bernoulli.<sup>6</sup> Im Kontext ihrer jeweiligen Arbeiten gelten die ersten Werkzeuge **bloß** als Verlängerung menschlicher Bewegungsorgane. Keule, Bolzen und Steinaxt verlängern und erweitern die organische Bewegung von Schlägen, die mit dem Arm geführt werden.

Nun liegt es, von der Gestik der Hand im Rahmen der erlernten Bewegungen her, nahe, in den verschiedenen Werkzeugen eine Verlängerung dessen zu sehen, was implizit in der Position der geschlossenen, geöffneten, gekrümmten Hand und in den dazugehörigen Armbewegungen liegt. Diese These von der ›organischen Projektion‹ geht zunächst von der Formanalogie zwischen den äußeren Organen des Körpers und den Werkzeugen aus. In der französischen Paläontologie sollte dieses Argument ein nachhaltiges Echo finden.

Es liegt aber auf der Hand, daß eine solche Argumentation den Techniken, die mit dem Feuer oder dem Rad zu tun haben, nicht beizukommen vermag. Die Theorie von der ›organischen Projektion‹ hat sich sodann folgendermaßen erweitert: die Faust etwa kann nur dann als Analogon zum Hammer angesehen werden, wenn man sie als geschlossene Hand ansieht, das heißt, mit einer Bewegung verbindet, der Bewegung des Schließens der Hand. Also muß man, um genau zu sein, sagen, daß die unterschiedlichen Positionen der Hand, also als Patsche, geschlossen, geöffnet und ausgestreckt, nicht nur als Modell für Hammer, Schaufel oder Haken dienen; in Wirklichkeit handelt es sich um eine Funktionsanalogie zwischen den Bewegungsformen des Körpers und Werkzeugen, die diese auch verwirklichen. Soweit sie also auf die körperliche Gestik eingeht, erlaubt die Theorie von der organischen Projektion somit, den klassischen Kritikern an ihr zu widersprechen.

Diese Theorie hat auch eine andere Interpretationsrichtung nach sich gezogen, nach der die Technik eine Projektion der inneren Organe sei. In diesem Zusammenhang wären Zange und Scharnier die Projektionen von Gelenken, die Pumpe die des Herzens, der chemische Filter die der Niere. Warum sollte man

technischen Gemisch auf das Lebendige und insbesondere auf den menschlichen Körper ausgeht: künstliche Befruchtung, Vereisung von Embryos, Manipulationen der Träger des genetischen Codes, Schaffung von ›multiparentalen‹ Embryos . . . all das sind Forschungen und Entdeckungen, die den klassischen Status des Lebendigen und seiner möglichen Beherrschung in Frage stellen. Gleichzeitig haben die Techniken der Simulation des Lebendigen durch künstliche Organe dank der Miniaturisierung mechanischer und elektronische Bauteile einen umfassenden Wandel erfahren, der sich in der wachsenden Bedeutung von Automaten, Prothesen und all jener Maschinen ausdrückt, die in der Lage sind, Leistungen zu erbringen, die denen vergleichbar sind, welche die menschlichen Körper vermögen.

In derselben Arbeit habe ich weiter zu zeigen versucht, wie allmählich eine neue Sphäre von Wesen entsteht, die wahre Hybriden zwischen den klassischen Sphären des Lebendigen und des Künstlichen darstellen. Ausgehend von der Existenz eines Chiasmus zwischen der Entwicklung der Maschinen und den lebendigen Organismen wurde es möglich, so scheinbar divergente Phänomene wie die Konstruktion von ›Außenskeletten‹<sup>3</sup>, von Nieren-, Herz- und Knochenprothesen<sup>4</sup>, die verbundene Simulierung von Zellgruppen und Mikroprozessen<sup>5</sup> als ein und denselben Prozeß zu verstehen und zusammenzufassen. Aber die Produktion dieser neuen Mischform läßt sich nicht im Rahmen der herrschenden Epistemologie von Techniken und Wissenschaften, die wir oben kurz angesprochen haben, denken. In diesem traditionellen Rahmen der Beziehungen zwischen Lebendigem und Künstlichem lassen sich die modernen Beziehungen zwischen diesen beiden Bereichen, die bisher so sorgfältig unterschieden wurden, nicht wirklich erfassen. Dagegen eröffnen die Interpretationen, die von den erwähnten deutschen Autoren vorgelegt wurden, völlig andere Perspektiven, die es ermöglichen, jene neue Beziehungen, die sich vor unseren Augen entwickeln, befriedigend zu erfassen.

Zudem hat dank der erheblich verbesserten Datierung, die das radioaktive Isotop ermöglicht (es sind Datierungen bis zu 40 Millionen im Jahr möglich), die Paläontologie des Menschen die allgemein als sicher geltenden Erkenntnisse über das Alter von Werkzeugen umgewälzt. Die ältesten Werkzeuge werden tatsächlich auf 2,5 Millionen Jahre datiert. Ein solches Alter verbindet ihr Auftauchen direkt mit dem Prozeß der Hominisierung selbst. Die derzeitigen Fortschritte der Paläontologie fordern also ein grundlegendes Umdenken in den Beziehungen zwischen lebendigen Organismen und der Entstehung von Werkzeugen und Techniken. Aus all diesen Gründen ist es absolut notwendig, aus dem herkömmlichen Rahmen der Beziehung von Künstlichem und Lebendigem auszubrechen. Die neuen Verbindungen von Technik und Organismus im derzeitigen Gemisch, die Gleichzeitigkeit von Werkzeugentstehung und Hominisierung legen es nahe, jene existierenden Theorien genauer ins Auge zu fassen, die das Lebendige und das Künstliche in anderer Weise miteinander verbinden.

nicht in den vielfältigen Kommunikationssystemen das Grundmodell der Blutzirkulation, in Maschinenverbindung die Struktur des Skeletts sehen? Einige Autoren, die ein wenig über den Stand der Techniken ihrer Zeit hinausgehen, fassen die Fabrikation von Maschinen ins Auge, die ›denken‹ können und das Modell des Gehirns nach außen projizieren.

Soweit also die Theorien der organischen Projektion, die deutsche Anthropologen begründet und bis heute weiter entwickelt haben, bis hin zu den Arbeiten von Heinrich Beck, Arnold Gehlen und Alois Nedoluha. Diese Theorie bietet sehr positive Ansatzpunkte, um die revolutionäre Situation, in der sich derzeitig Wissenschaft und Technik finden, mit anderen Mitteln zu begreifen.

## 2. Überlegungen zum irrationalen Ursprung der Techniken

In der Tat erlaubt es diese Auffassung, technische und wissenschaftliche Aktivitäten als autonome Produktionen anzusehen, statt, wie allgemein üblich, die Techniken auf die Wissenschaften zurückzuführen.

Betrachtet man nämlich Ursprung und Entwicklung der Techniken unter dem Aspekt der ›organischen Projektion‹, so ist es in der Tat nicht möglich, ihr Entstehen mit der rationalen Tätigkeit zu verwechseln, die die Entwicklung der Wissenschaften antreibt. Wir haben bereits gesagt, daß die Denkrichtung, die von Ernst Kapp, Céseaux, Reuleaux . . . bis zu von Hartmann und Schopenhauer reicht, sich als Gegenbewegung gegen den deutschen Idealismus, speziell den hegelschen, verstehen läßt. In der Tat legt Schopenhauer als erster eine Interpretation von Ursprung und Entwicklung der Techniken vor, die vollkommen über den Rahmen der Konzeption von Kant und Hegel hinausgeht. Schopenhauer, der das kantische Verständnis der technischen Aktivität im Rahmen einer praktischen Anthropologie ebenso ablehnt wie die hegelsche Konzeption vom absoluten Geist im Prozeß der Objektivierung, an dem auch die Techniken teilhaben, sieht in den Techniken eine der bevorzugten Ausdrucksweisen der *Objektivierung des Willens*, dieses Willens, den Schopenhauer in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* als einen der Schlüssel für das Verständnis der Menschenwelt wie auch der Welt im allgemeinen ansieht. Wir können jetzt dieser ebenso wichtigen wie unbeachteten Philosophie nicht weiter nachgehen, sollten aber den Sinn dieses von Schopenhauer inaugurierten philosophischen Kontextes festhalten, demzufolge die Techniken sich in das Feld einer grundlegenden und unbewußten Triebaktivität einschreiben. Für uns bedeutet das, daß die Interpretation der technischen Aktivität im Sinne der organischen Projektion sich in den Rahmen einer umfassenden Überlegung einordnet, die die allgemeine Evolution des Lebendigen und der Materie betrifft. Mit diesem irrationalen Ursprung der Techniken ist nun keineswegs deren Wahncharakter behauptet. Zweifellos liegt die Hauptleistung der Philosophie Schopenhauers darin, ein Phänomen denkbar gemacht zu haben, das nicht der Ordnung der Vernunft gehorcht. Ernst Kapp etwa, obwohl er den tiefen Nihilismus von Schopenhauers

Sicht ablehnt, schlägt in dem Kontext, den der Philosoph denkbar gemacht hat, vor, die projektive Dynamik der technischen Aktivität im allgemeinen Rahmen einer umfassenden Bewegung von Kontrolle und Anpassung anzusiedeln. In diesem Zusammenhang wird eine Reihe von Theoretikern, die über die Technik nachdenken, versuchen, die Grundpositionen von Charles Darwin in den Rahmen einer Anthropologie der Techniken aufzunehmen.

In der Tat kann man das Entstehen von Werkzeug als eine der menschlichen Spezies eigene Anpassung betrachten. Da sie auf der Ebene der körperlichen Fähigkeiten, die ihr Überleben ermöglichen, mangelhaft ausgestattet ist, hat sie ein System der Ersetzung und Kompensation geschaffen, das System der Techniken, die ihr eine besonders gute Anpassung an ihre Umwelt ermöglichen. Ausgehend von diesem umfassenden Prozeß, der jede Spezies vorantreibt und ihre Fortpflanzung in Konkurrenz mit den anderen Arten gewährleistet, scheint es möglich, die Theorie der Projektion in den weiteren Rahmen der darwinistischen Theorie einzubetten.

Freilich hat eine solche Lesart auch ihre Nachteile; sie liegen zum einen in der ungeheuren Ausdehnung, welche die Techniken und der Prozeß technischer Verkünstlichung angenommen hat, was zu Phänomenen ökologischen Ungleichgewichts geführt hat und das Überleben sämtlicher Lebewesen und speziell der menschlichen Spezies bedroht. Zum anderen lassen sich die technischen Phänomene eben in dem Maße, wie sie Situationen fundamentaler Unangepaßtheit hervorbringen, nicht mehr in den klassischen Begriffen von Herrschaft und Anpassung interpretieren.

Der Paläontologe Leroi-Gourhan weist in diesem Zusammenhang auf ganz erstaunliche Perspektiven hin, unter denen man die Bedeutung der Technikentwicklung sehen kann. In der Tat lassen sich für Leroi-Gourhan der Ursprung der Techniken und der Prozeß der Hominisierung nicht getrennt voneinander begreifen. Es ist nicht möglich, die menschliche Anatomie zu verstehen, ohne ihrer sämtlichen technischen Verlängerungen Rechnung zu tragen, die wirklich ein Teil von ihr sind, was das gleichzeitige Auftauchen von Werkzeugen und menschlichem Skelett unzweideutig belegt. Eines der Probleme, das sich beispielsweise der auf Erforschung von Paläo-Werkzeugen spezialisierten Paläontologie stellt, besteht in der Frage nach dem Sinn dieser Tendenz des »Auswärtens«, der Verlagerung muskulärer, geistiger Möglichkeiten aus sich heraus, die es dem menschlichen Organismus erlauben, sich, sobald sie an geeignete Maschinen übertragen sind, nicht weiter darauf zu spezialisieren und seine Verfügbarkeit für andere Aufgaben zu bewahren. Ein den Menschenwesen eigener genetischer Zug soll somit darin bestehen, jegliche durch genetische Abweichung des eigenen Körpers erreichte Anpassung zu vermeiden, während man sich gleichzeitig Möglichkeiten der Verteidigung schafft, welche die anderen Arten durch eine Veränderung ihrer anatomischen Organisation erlangt haben. Wie soll man so schnell rennen wie pferdähnliche Tiere, ohne sich körperlich durch die



entsprechenden Hufe zu spezialisieren? Wie soll man den Krallengriff von katzenähnlichen Tieren haben, ohne wirkliche Krallen zu haben? Hufe oder Krallen, die diese Arten im Laufe von 2 Millionen Jahren genetischer Entwicklung erworben haben: »Er ist Schildkröte, wenn er sich unter ein Dach zurückzieht, Krabbe, wenn er seine Hand durch eine Schere verlängert, Pferd, wenn er zum Reiter wird, aber alles bleibt für ihn disponibel, wenn er sein Gedächtnis in Büchern weitergibt, seine Kraft durch den Ochsen vervielfacht oder seine Faust durch den Hammer verbessert.«<sup>7</sup>

Diese Disponibilität wirft offenbar in dem Maße Probleme auf, wie die Entwicklung der Techniken zu einer immer schärferen Trennung zwischen dem Verlauf der körperlichen Veränderungen nach zeitlichem, geologischem Maßstab und dem Verlauf der Veränderungen der Umwelt führt, die seit zwei Jahrhunderten unter dem steten Druck von Technik und Wissenschaft steht und in den letzten fünfzig Jahren weitreichendere Umwälzungen erfahren hat als in 10 Millionen Jahren zuvor. So kommt es zu jener bemerkenswerten Verschiebung zwischen diesen beiden Sequenzen, daß der menschliche Körper mit seiner Anatomie, die sich seit 50 000 Jahren praktisch nicht verändert hat, einer anatomischen Organisation, die vollkommen einer Umgebung, welche Jagd und Fischfang zum Überleben erfordert, angepaßt ist. Dieser Körper erscheint angesichts der neuen Anpassungssituation, welche die industriellen Transformationen herbeigeführt haben, wie ein *lebendes Fossil*, das auf der Zeitskala unbeweglich direkt neben dem Mammutjäger stehen bleibt, der er vor vier Jahrtausenden war. Angesichts einer solchen Verspätung, welche der Ursprung und die Entwicklung der industriellen Gesellschaften über die menschliche Art gebracht haben, ist es sicher nicht angebracht, an einer einseitigen, von der darwinistischen Theorie der Anpassung beherrschten Interpretation festzuhalten. In diesem Sinne ist jede Anthropologie, die von einer Herrschaft des Menschen über seine Umgebung dank seiner technischen »Rüstung« ausgeht, unfähig, dieses grundlegende Paradox zu berücksichtigen, in das die aktuellen Vorstöße von Techniken und Wissenschaften die Menschheit versetzt haben, nämlich das ihres möglichen Verschwindens. Angesichts eines solchen Dilemmas zeichnen sich nur wenige Lösungen ab:

Zum einen könnte der Mensch die Zerstörungsmittel, die er aufgebaut hat, einsetzen und samt seiner Umwelt verschwinden. Zweitens könnte er die Rhythmen der Umformung, die er eben dieser Umwelt aufzwingt, kontrollieren und versuchen, das zunehmende Ungleichgewicht, in das er immer weiter hineingedrängt, aufzuhalten. Und schließlich könnte er versuchen, wirklich die Struktur seiner derzeitigen Anatomie mit Hilfe der technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften umzuformen, wie sie für die neue industrielle Revolution kennzeichnend sind. Um genau diese Punkte wird es im folgenden gehen.

#### IV Die Auslöschung der Gestalt des Menschen

Zunächst sei nochmals mit allem Nachdruck gesagt, daß sich Entwicklung, Ursprung und Bedeutung von Wissenschaften und Techniken in keiner Weise identifizieren lassen. Nicht nur sind die Techniken und ihre Entwicklung autonom, sondern darüber hinaus hat sich ihre Dynamik in dem Maße, wie sie mit der wissenschaftlichen Rationalität in Kollision geraten ist, keineswegs in dieser aufgelöst, wie das die meisten Wissenshistoriker behaupten. Mir scheint vielmehr, daß genau die entgegengesetzte Bewegung stattgefunden hat, und daß implizit und unsichtbar im Kern der scheinbar herrschenden wissenschaftlichen Rationalität die Spezifik der technischen Entwicklung wirksam ist. Es gilt zu zeigen, daß im Gegensatz zur klassischen Interpretation des Verhältnisses von Wissenschaft und Technik, in denen die letztere bloße archaische Antizipation oder Anwendungsgebiet der Wissenschaft reduziert wurden, der Sinn der technischen Aktivität heimlich die Finalität der wissenschaftlichen Rationalität lenkt und antreibt, und zwar in Richtungen, die diese selbst in den Ergebnissen ihrer Aktivität nicht mehr zu erkennen vermag. Ich erinnere an die Beobachtung hinsichtlich des Sinns des wissenschaftlichen Fortschritts, die Hanna Arendt<sup>8</sup> so sehr erstaunt hat: wie soll man in der Tat jenen merkwürdigen Vorgang verstehen, in dessen Verlauf ein Herrschaftsprozess, der offensichtlich auf dem wissenschaftlichen Fortschritt beruht, regelmäßig zu Ergebnissen führt, die gerade das Gegenteil des Erwarteten sind: Unkontrollierbarkeit und die Möglichkeit einer endgültigen Auslöschung des Menschen und seiner Umwelt. In der Tat verwirrt es die von den Ansprüchen und Tugenden des wissenschaftlichen Geistes, von dem echten Vertrauen in Verbesserung, von Kenntnissen und Lebensbedingungen ihrer Zeitgenossen durchdrungene Wissenschaftler stets aufs Neue, wenn sie voller Entsetzen erkennen müssen, welche unheilvolle Orientierung das Ergebnis ihrer Arbeiten regelmäßig einschlägt. Wie unter einer Art von innerem und heimlichem Fluch scheint der Herrschaftswille, der das wissenschaftliche Unternehmen antreibt, sich notwendigerweise in sein Gegenteil zu verkehren, in die unmenschliche Fremdartigkeit, die Zerstörung, die Vernechtung.

Dennoch habe ich den Eindruck, daß eine genauere Überlegung zum Ursprung und zur Entwicklung der Techniken diese Umkehrung aufhellen und ihr eine positivere und der Realität nähere Interpretation geben kann. Die zentrale Hypothese meiner Arbeit besteht darin, diesen Umsturz, diese Umkehrung des Projekts der wissenschaftlichen Rationalität in ihr Gegenteil als das Ergebnis der unterirdischen Arbeit der Finalität der technischen Tätigkeit zu sehen, unterirdisch und unbewußt gerade wegen der scheinbaren Herrschaft des wissenschaftlichen Prozesses über das technische Projekt in den Industriegesellschaften. Diese Bewegung, durch welche die wissenschaftliche Tätigkeit mit einem Teil ihrer Ergebnisse sich gegen die Menschen zu wenden scheint, diese den Wissenschaften inhärente »Unmenschlichkeit« läßt sich auch anders als auf

heideggersche Weise, im Kontext eines Endes der Welt lesen, da die Industriegesellschaften nur noch auf den Abgrund zurollen können. Festzustellen ist zunächst, daß *der fundamentale Sinn der technischen Tätigkeit sich als ein aktiver Trieb verstehen läßt, der darauf hinausläuft, die traditionelle Gestalt des homo sapiens auszulöschen, ihre durch die progressive Entwicklung der menschlichen Art erworbene traditionelle Organisation zu überschreiten.*

In dieser Doppelbewegung, in der sich die neuen Maschinen, die mehr und mehr das Lebendige simulieren, mit dem Lebendigen selbst, das transformiert und als Kunstgebilde reproduziert worden ist, kreuzen, entsteht ein Zwischenreich, in dem jene Hybriden auftauchen, auf die ich in meiner Arbeit über die »transfigurierten Körper« eingegangen bin. In dieser Überschneidungszone, in der sich zwei Welten kreuzen, die des Künstlichen und die des Lebendigen, welche bis dahin deutlich getrennt waren, läßt sich die wesentliche Tendenz der neuen technisch-wissenschaftlichen Revolution erfassen, die dabei ist, die hochentwickelten Industriegesellschaften umzustürzen, jener Gegenstrom eines Teils der Errungenschaften des neuen technisch-wissenschaftlichen Gemenges gegen den Menschenkörper. Es geht nicht mehr bloß darum, die Welt zu verändern, sondern auch den Körper der Menschen. Leroi-Gourhan hat gezeigt, daß eines der Elemente der derzeitigen Krise für die menschliche Rasse in dieser Verschiebung besteht, einer Verschiebung zwischen dem »fossilen« Körper, welcher der unsrige ist, angepaßt einer Welt, die seit 50 000 Jahren besteht, und der künstlichen Welt, entstanden durch die technische und wissenschaftliche Aktivität des Menschen, in der wir heute leben. Keinen Augenblick jedoch faßt dieser bedeutende Autor die Möglichkeit ins Auge, daß diese Spannung sich durch eine Umformung der Struktur des traditionellen Menschenkörpers lösen könnte. Genau das aber, so meine ich, muß heute beobachtet werden. Es ist offenkundig, daß die Menschen, nachdem sie diese grundlegende Aufgabe durch den Bau von Automaten angepackt haben, jetzt versuchen, sie in ihrem Fleische zu verwirklichen.

Dieser Gegenstrom des technisch-wissenschaftlichen Gemenges scheint eine vollkommen neue Tendenz einzuleiten, während sie in Wirklichkeit nicht den zentralen Rahmen der Entwicklung der technischen Aktivität verläßt, die ihrerseits, wie ich oben dargelegt habe, an den Prozeß der Hominisierung gekoppelt ist. Indem das der Wissenschaft eigene grundsätzliche Vorhaben zur Transformation des Realen auf den menschlichen Körper gerichtet wird, gliedern die Wissenschaften sich lediglich der Dynamik der Techniken ein, die, seit es Menschen gibt, versucht haben, durch Werkzeuge, später durch Maschinen, die anatomische und physiologische Organisation des menschlichen Körpers zu verlängern, zu verstärken, zu modifizieren. Was die Anfänge betrifft, scheint es möglich zu sein, in dieser erstaunlichen Bewegung einen Versuch zu sehen, die durch den Ursprung des repräsentativen Feldes, des Gedächtnisses und der Projektion in eine Zukunft entstandene Kluft zu verringern. Die Ausbildung des auf-

rechten Ganges, die im Zentrum des Hominisierungsprozesses steht, hat Nebeneffekte hervorgebracht, die die Paläontologen mit der genau entgegengesetzt wirkenden Schwerkraft in Verbindung gebracht haben: starke Reibung der Wirbel, Lösen der letzten Wirbel, was ein Drehen des Kopfes ermöglicht, Freisetzen eines Bewegungsfreiraumes nach vorn, Freisetzen der Lippen und der Zunge im Zusammenhang mit der Ernährung durch die Hand statt durch Abfressen mit dem Mund etc. Diese verschiedenen Umstrukturierungen des Verhaltens stehen im Ursprung der ungeheuren zerebro-spinalen Entwicklung, die die menschliche Spezies auszeichnet, ein System, welches das repräsentative Feld trägt, auch wenn das Verhältnis zwischen dieser zerebro-spinalen Entwicklung und dem Ursprung des repräsentativen Prozesses von keiner Theorie eines psycho-physiologischen Parallelismus ausreichend erklärt ist.

Ich schlage also vor, diese zerebro-spinale Entwicklung als eine Überentwicklung anzusehen, in deren Verlauf als weitere Konsequenz dieser der menschlichen Spezies eigenen Bewegung, nämlich des aufrechten Ganges und vermutlich aus Gründen der Anpassung an ein spezifisches Milieu, in dem die Ernährung durch einen entsprechenden Prozeß gesichert war, eine Reihe weiterer Determinationen in Gang gesetzt wurden, deren Konsequenzen das Überleben der Gattung zunehmend problematisch gemacht haben. Mir schien, daß der Begriff der *Hypertelie*, ein alter, anläßlich des Falles der großen irischen Hirsche angewandter Begriff, zur Reaktivierung taugt.<sup>9</sup> Im Rahmen einer solchen Hypothese erweist sich der repräsentative Bereich als zufälliger Begleiteffekt eines ursprünglicheren und wichtigeren Prozesses. Aber dadurch, daß er die klassische Lebensweise der Menschen als Säugetiere nach und nach unerträglich machte – unerträglich, weil sie auf den individuellen Tod hinauslief – hat dieser Begleiteffekt eines wichtigeren Prozesses begonnen, die Lebensweise der Menschen als Säugetiere zu überdeterminieren und in ihrer Ökonomie radikal umzuformen. Damit steht die Menschheit also vor der Frage, die, seit ihren Ursprüngen, allmählich zur zentralen geworden ist, wiewohl sie ursprünglich völlig akzidentell war, einer Frage, bei der es zunehmend ums Überleben geht. Somit ist es möglich, den derzeitigen Gegenstrom des technisch-wissenschaftlichen Gemenges gegen den Menschenkörper als einen ersten ernsthaften Versuch anzusehen, die grundlegenden Gegebenheiten dieser ursprünglichen Katastrophe zu entkräften oder gar zu beseitigen. Gewiß ist es möglich, diese durch den Unfall der *Hypertelie* entstandene Bresche zu schließen, und zwar durch kontrollierte Mutationen des Genotyps. Eine solche Interpretation hat in meinen Augen den Vorteil, eine kohärente Annäherung an eine ganze Reihe von Phänomenen paradoxer Umkehrung, von denen oben die Rede war, zu bieten und dabei gleichzeitig den unzulänglichen heideggerschen oder neoheideggerschen Interpretationsrahmen zu sprengen. Im übrigen geht es darum, den Ort des Elends und der Verzweiflung anders und anderswo anzusiedeln, nicht vor, sondern hinter uns, in einer ursprünglichen Katastrophe, aus der die derzeitigen Menschen vielleicht

auszubrechen versuchen werden. Aber diese Reihe von Hypothesen berücksichtigt eine andere Reihe von Fragen nicht völlig, die durch die Bemerkungen über die Werkzeuge und Techniken als Ausdehnung und Verlängerung des Körpers aufgeworfen wurden.

Die mit verschiedenen Sinnesorganen verbundenen technischen Apparate sind nicht nur »Richtigsteller« ihres Funktionierens, sondern auch Vergrößerer und Erweiterer. Dies waren die ersten Folgerungen, zu denen wir zu Beginn unserer Überlegungen kamen. Es gibt also im Entwicklungsprozeß der Technik etwas, was nicht nur im Sinne der organischen Projektionen abläuft, sondern sich auch in eine Bewegung der Expansion und des Heraustretens aus sich selbst einordnen läßt. Die technische Entwicklung umfaßt nicht nur die Anpassung und Verstärkung der Geste, sondern auch die Suche nach nicht-menschlichen Möglichkeiten und dies zumindest in zweierlei Hinsicht. Die Möglichkeit, die menschlichen Gesten sowohl an Kraft wie an Ausdehnung zu erweitern, versetzt die Benutzer in eine Situation, die dem vom eigenen Körper eröffneten Aktionskreis nicht mehr entspricht. Andererseits statten die unterschiedlichen technischen Zurichtungen die Menschen mit sensitiven und motorischen Fähigkeiten aus, welche ursprünglich anderen Lebewesen zu eigen waren. Indem die Menschen tote materielle Elemente gemäß der Dynamik der technischen Aktivität neu organisieren, verschaffen sie sich die Anpassungseigenschaften einer Vielzahl von Lebewesen. In einem solchen Zusammenhang beeinflußt das Verhältnis von Technik und Lebendigem nicht nur das menschliche Leben, sondern auch das anderer Lebewesen. Auf dem Umweg über diese Aktivität treten die Menschen in einen Prozeß ein, der weit über die Grenzen ihrer Spezies hinausführt. Im Handeln der Menschen beschreiben die Techniken eine kosmische Dimension, die weitgehend unmenschlich oder besser: metamenschlich ist. Sie versetzen den menschlichen Körper in eine Überholung der eigenen Spezies, die doch seit ihrem Ursprung in Entwicklung begriffen ist.

Ein Teil der Schwierigkeiten, die mit diesen Überlegungen verbunden sind, liegt in der traditionellen Auffassung von der menschlichen Anatomie und dem menschlichen Körper schlechthin. Ohne dieses Thema, das eine sehr ernsthafte Untersuchung verdient, hier ausbreiten zu wollen, zwingt doch das gleichzeitige Entstehen der ersten Werkzeuge und der Menschen selbst dazu, das Verhältnis zwischen den Menschen und ihren Werkzeugen auf gänzlich neue Weise zu betrachten. Obwohl die Werkzeuge im Zentrum der Hominisierung stehen, gelten sie nicht als integrale Bestandteile des Körpers. Sollte man nicht richtiger ein Konzept der körperlichen Anatomie entwerfen, nach dem der reale Menschenkörper ein Gemenge ist, das aus physiologischer Organisation und Werkzeugausrüstung besteht, ohne daß es möglich wäre, diese beiden Momente des menschlichen Wesens zu trennen?

Soweit also meine Bemerkungen zu den Sinnesorganen und den ihnen angeschlossenen technischen Apparaten. Sie lassen sich in den Rahmen der zentralen

Hypothese meiner Forschungen über die Techniken einordnen, der zufolge diese zur selben Zeit entstanden sind wie der Prozeß einsetzte, der die erwähnte Hypertelie hervorbrachte. Eine mögliche Bedeutung der technischen Aktivität läge demnach in der Suche der Menschenart nach einer Antwort auf die evolutive Katastrophe, die das Entstehen des Repräsentationsfeldes für sie bedeutet. Die Fähigkeit, welche das gegenwärtige technisch-wissenschaftliche Gemenge angenommen hat, den Körper des Menschen wirklich umzuformen, läßt sich in einem solchen Zusammenhang als Verteidigung verstehen. So erklärt sich auch, wieso die Aktivität des Menschen in diesem Bereich unmenschlich wirken muß. Aber eine solche Hypothese hat noch eine zweite Seite, die bereits angesprochen wurde. Sie betrifft die Anerkennung einer Überholbewegung und einer grundlegenden Überschreitung seines eigenen Wesens, das im Zentrum der Entwicklung des Menschen steht. An diesem Punkt der Arbeit ist es kaum möglich, in der Interpretation fortzuschreiten, ohne das Risiko einzugehen, in schlechter Metaphysik zu versinken. Daher will ich es dabei belassen.

### Anmerkungen

- 1 Georges Canguilhem: *Machine et organisme*, in: *La connaissance de la vie*, Paris 1980, S. 113
- 2 Tibon-Cornillot, M.: *Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen*. In: Kamper, D./Wulf, Ch.: (Hg.) *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt/M 1982, S. 145
- 3 In den Labors der Universität Cornell hat man für die NASA äußerst raffinierte »sensible« Schutzanzüge entwickelt.
- 4 Zahlreiche Laboratorien und Kliniken arbeiten an der Entwicklung unterschiedlicher Prothesen. Zu den bemerkenswertesten gehören die Herzprothesen des Laboratoriums von Robert Jan-wik, Medizinische Fakultät der Universität von Utah.
- 5 Diese Simultanstimulierungen interessieren vor allem die Spezialisten von Hörprothesen.
- 6 Diese Autoren sind hauptsächlich durch die folgenden Werke bekannt: Ernst Kapp: *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877). Ludwig Noiré: *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit* (1880). Franz Reuleaux: *Theoretische Kinematik* (1840).
- 7 Leroi-Gourhan, A.: *Hand und Wort*, Frankfurt/M. 1980, S. 308.
- 8 Arendt, H.: *La crise de la culture*, Paris 1972, S. 350.
- 9 Es gab tatsächlich eine Hirschart, deren Aussterben einer Überentwicklung ihres Geweihs, unter dessen Gewicht sie allmählich zusammenbrachen, zugeschrieben wird.

## DAS FURCHTBARE DES FRUCHTBAREN

Wiederholung und Position des Weiblichen

Eva Meyer

Weibliches kommt vom ›Weib‹ oder auch ›Weibsbild‹ und bestimmt sich nicht unbedingt im Hinblick auf die Frau, wenn es, ausgestattet mit neutralem Geschlecht und – etymologisch – eher das Verhüllen bezeichnend, als ›Weibsbild‹ gar den Genitiv der Identität als *Verhältnis der Ähnlichkeit* enthüllt. Läßt sich Weibliches daher als ›ähnliches Drittes‹ erproben, das – scheinbar widersprüchlich – nicht aufgeht in den Projektionen von Identifikation und Unterscheidung, wenn es sich *als Verfahren* untersucht?

Die Rolle des Dritten wird also entscheidend sein für das Verfahren des Weiblichen. Anscheinend der Name eines Begriffs, geht Weibliches durchaus auf eine reale Person zurück, die Frau, doch ohne sich darauf reduzieren zu lassen. Denn wenn Weibliches in keinem Moment eine ontologische Realität hat, sich als solche nur selbst zerstört, abwesend ist und zum mystischen Begriff gerät – das ewig Weibliche –, kann seine Wirksamkeit nicht nur von der Frau abhängen. Es *praktiziert* eine Ähnlichkeit und beginnt zu gleiten, um unversehens das zu streifen, was nicht gestreift werden kann. Das ›ähnliche Dritte‹ hintergeht die Unterscheidung von Name und Begriff dadurch, daß es einen prädikativen Zug vorwegnimmt, der reduziert ist innerhalb einer vorgegebenen begrifflichen Ordnung, die entgrenzt werden kann, indem dieser prädikative Zug *als Scharnier funktioniert*: Weder Innen noch Außen, weder Name noch Begriff, weder die Frau noch Weibliches, verwirft das ›ähnliche Dritte‹ diese Alternative selbst und gibt ›Weibliches‹ als eine Beziehung zu sich selbst, die alle Objektivität des Gegenstands und alle Erkenntnisrelationen umstürzt und die grundlegende Berechtigung des Identitätsprinzips auf exemplarische Weise in Frage zu stellen vermag.

Auf dieser Annahme basiert der Vorschlag einer doppelten Inanspruchnahme des Weiblichen, seine Wiederholung zu einer neuartigen Position, die Weibliches nicht mehr als Attribut der Frau versteht, es nicht mehr zur Frau »verdinglicht«, sondern *es als Weibliches* denkt: Die Wiederholung des Weiblichen als Wieder(ein)holung der eigenen Geburt in das Denken, das sich nun nicht mehr vom Leben trennt, also keine Abstraktion ist, aber auch nicht das Leben ›ist‹, indem es sich scheinbar konkretisiert, um es zu bedeuten, sondern eine Denken, das die verdrängte Genese seiner selbst einschreibt und von dort zu sich zurückkehrt, wie zu seinem Gegenstand.

Vielleicht könnte man sich fragen, nicht ob damit die realgeschichtliche Unterdrückung der Frauen erklärt, geschweige denn gelöst ist, sondern inwiefern

die ideengeschichtlichen Ausschlußverfahren im Verlauf der Definition der Menschheit als ›homo sapiens‹ – z.B. den Ausschluß des widersprüchlichen Dritten im ›tertium non datur‹ – daran Teil haben.

Aufgrund der ›Selbstgewißheit seines Bewußtseins‹ war der Mensch zum Subjekt und damit zum Ausgangspunkt aller Überlegungen geworden. Subjekt und Objekt bleiben Gegensätze, die das Denken der für sie konstitutiven Möglichkeitsbedingungen verbieten. Eben daher versteht sich das wie ein Syllogismus strukturierte Zeichen als unverzichtbare Bedingung des Denkens. Es eliminiert die Konfigurationen der Verschmelzung, des Uneindeutigen, die Heterogenität zwischen Körper und Sinn, zwischen Wirklichkeit und Sprache und erstellt eine homogene Domäne, in der sich jegliche Systematik entfalten kann.

Angesprochen ist damit der Prozeß der Sprachwerdung als Unterwerfung des Materiellen, Körperlichen, Lebendigen, Bewegten unter den Formbegriff. Der sogenannte wissenschaftliche Diskurs ist seine Vollendung im Modus einer zweiwertigen Logik, gekennzeichnet durch Begriffe wie ›Linearität‹ und ›Identität‹ und der daraus resultierenden Möglichkeit der Setzung eindeutigen Aussagens. Mit der syntaktischen Artikulation des Subjekts des Aussagens ist die Voraussetzung zu einer objektiven Wissenschaft gegeben, aus der sich ein nun transzendental zu nennendes Subjekt zurückziehen kann. In einem Akt also, der paradoxerweise den subjektiven Einschluß der produzierten Wahrheit doch gerade verkennt, sichert sich das Subjekt (Mensch-Gott) die Herrschaft über seine Existenzbedingungen (Mensch-Materie), um fortan folgendes verloren zu haben: Die Fähigkeit zur Selbstbegründung, Selbstbeziehung, Selbstberührung, die Fähigkeit, sich ein Bild von sich zu machen, ohne den Vorgang des Abbildens als fertigen anzusetzen, ohne den Zuordnungsvollzug zu unterschlagen, über den und durch den sich das Subjekt als solches überhaupt erst erfährt. Diese Fähigkeit ist nun nur noch entweder als theologisch oder als naturwüchsig begriffene Schöpfung zugelassen. D.h., daß die ins Jenseits verdrängte göttliche Schöpfungstätigkeit zwar im Diesseits als irdische, profane Gebärfunktion wiederholt werden kann, nicht wiedereinzuholen aber ist die das Jenseits vom Diesseits trennende Schranke, die Gott mit dem Menschen vermitteln könnte zu jener unnennbaren Fähigkeit, der es gegeben wäre, auf indirektem Weg, über eine Tätigkeit, ihre Identität zu wechseln. Der Ausschluß dieser Fähigkeit gibt sich lediglich zu in Randerscheinungen, Bewohnern des Fiktiven, Irrationalen, Negativen, im endlosen Motiv des Doppelgängers, in Golem und Frankenstein und, an der Schwelle zur Zukunft, in der Erfindung des Robots, der mit Bewußtsein und Selbstbewußtsein ausgestatteten Maschine, die sich unversehens jeglicher Kontrolle entzieht und den Aufstand der so lange unterdrückten Materie probt, den Aufstand der Subjektivität der objektiven Welt oder, wenn man so will, der Sinne des Körpers, – Furcht und Zittern eines Denkens, das auf Verfügbarkeit abzielt, z.B. im gesetzgebenden Wort des Vaters, und sich nicht mit dem immer

ambivalenten Status des Weiblichen, mit seiner Fruchtbarkeit, zu verbinden vermag.

Zu denken gibt der Preis, der zu entrichten ist, wenn es darum geht, die unendliche Fortsetzung des Lebens nicht im Tod, sondern in seiner sozusagen religiösen Bedeutung zu beschließen, die Frage nach dem Sinn der Funktionsweise in diejenige nach der Funktionsweise des Sinns zu verkehren, um den Sinn selbst in Machinationen von Beschränkung und Ausweitung, Identifikation und Unterscheidung, Übereinstimmung und Ergänzung zu verwickeln, die nicht äußerlich bleiben können, wenn sonst nur die alten Gegensätze sich wiederholen: Sinn/Unsinn, Innen/Außen, Diesseits/Jenseits, Subjekt/Objekt . . .

Nun versteht man die Anweisung des Übergangs via das ›ähnliche Dritte‹. Indem es beiden gleicht, ist das ›ähnliche Dritte‹ sowohl innerhalb als auch außerhalb zu verstehen und gibt die Topographie einer Beziehung, die sich im Ganzen unähnlicher werden kann, je mehr sie die Ähnlichkeit ihrer Teile erbringt. Indem es seinen Anfang in einer asymmetrischen Ausweitung nimmt, kann sich das ›ähnliche Dritte‹ als Gegensatz sowohl des eingeschlossenen als auch des ausgeschlossenen Dritten betätigen. Sowohl innerhalb, als auch außerhalb, sowohl Gegenstand seiner selbst und von daher geneigt, sich unendlich zu wiederholen, als auch außerhalb, da es selbst es ist, das seine Beobachtung betreibt, wiederholt das ›ähnliche Dritte‹ die Problematik der Grenze, die nun keinesfalls mehr Gegenstand sein kann, da sie immer schon den Beobachter mithineinzieht, um den Einsatz des Lebendigen, Bewegten festzuhalten, bevor es sich über dem einen Begriff, dem einen Bild, abschließt.

Wenn nun das ›ähnliche Dritte‹ die Grenze zur Arbeit ihrer Durchlässigkeit erklärt, ereignen sich zusätzliche Teilungen, Zäsuren, Differenzierungen, die ein Feld des Widerspruchs eröffnen, das in dem Maße den Blick auf die eigene Funktionsweise eröffnet, wie es dem ›Zuverstehengeben‹ den Boden entzieht. Doch der unvorbereitete Satz des Übergangs läuft immer Gefahr zur Formulierung der Regression ins Außerlogische zu werden, wenn er nicht so organisiert wird, daß er sich als translogisch erweisen kann. Um also das Feld des Widerspruchs nicht dem ästhetischen Gefallen an einer naiven Metaphorik des Ortes zu überlassen, sondern um es auch theoretisch zu explizieren, muß sich seine Verräumlichung mit seiner Verzeitlichung verbinden. Allein der Rückgriff auf die Zeitlichkeit des je unterschiedlichen Verhältnisses von Offenheit und Geschlossenheit, von Anfang und Ende, von Materie und Reflexion, von Sinn und Körper, erlaubt es, die Arbeit der Durchlässigkeit der Grenze, die ja schließlich nicht nur die Orte betrifft, zu denken.

Das Feld des Widerspruchs als Diskontinuität gedacht, die sich niemals abbildet im Hier und Jetzt eines konkreten Subjekts, um fortan dasselbe Zeitmaß für die Zeit der Erinnerung und die Zeit der Zukunft als maßgeblich einzusetzen, holt im Gegenzug den logisch-temporalen Bruch ein, durch den das Subjekt mit seiner ungewissen Zukunft bricht. Dieser Bruch zeigt sich an im ›tertium non da-

ture, das zwar für beide Bereiche für zuständig erklärt wird, aber nur in einem Bereich zur Anwendung gelangen kann. Umgekehrt dazu findet das ›ähnliche Dritte‹ die Möglichkeit, sich gegenseitig zu affizieren, sich gegen sich selbst zu verschieben, sich in Reihen und Ähnlichkeiten zu ordnen, um genau das zurückzubehalten, was nicht in Erscheinung tritt. Keine Erinnerung an etwas, das einstmals geworden sein muß, sondern lebendiges Werden, *bevores* in die tote Ewigkeit des schon Gewesenen eingegangen ist. Doch wenn das Denken nur rückwärts zu gehen vermag, um die Zeit als bloßes Objekt der Bewegung anzueignen, verewigt es sich selbst, denn die Erinnerung steht transzendental am Ende aller Zeiten. Die ewige Gegenwart des Denkens, seine Wahrheit ist es, die als zeitliche wiederholt werden muß.

Der Prozeß der zeitlichen Wiederholung der Wahrheit kann aber nicht weitergeführt werden als Abstraktionsprozeß, sondern nur, indem sich die Scheidungen dieses Prozesses als Schneidungen gegen sich selbst kehren, damit der entgegengesetzte Vorgang zur Abstraktion, die Materialisierung, einsetzen kann. Nicht, um erneut einen Ursprung herauszustellen, sondern um ihn zu verteilen, damit sich das Auftauchen eines neuen Begriffs vom Weiblichen ereignen kann, der sich unter der alten Herrschaft niemals hat denken lassen. Dieser neue Begriff markiert und bahnt einen Abstand, eine Abweichung, die nicht mehr aufgeht in jenem dritten Begriff, mit dem die spekulative Dialektik operiert, denn Weibliches als das ›ähnliche Dritte‹ praktiziert diese Abweichung und verschiebt sich – wie wir sehen werden – zur Vier.

Umkehrung und Verschiebung saugen also gleichsam Verbindungen, Funktionen auf, die sie nach Ähnlichkeit und Unterschiedenheit mittels Gleiten und Verdichten artikulieren. Sie sind somit in Verbindung zu bringen mit dem Freudschen Prinzip von Verdichtung und Verschiebung der Primärvorgänge, bzw. mit dem sprachlichen Prinzip von Metapher und Metonymie. Beide bringen eine gewisse Autonomie des Signifikanten gegenüber dem Signifikat zum Ausdruck und damit die Fähigkeit, mehr zu sagen, als die Rede. Doch die Arbeit von Metapher und Metonymie, bzw. von Verdichten und Verschieben, bleibt eine Arbeit im Innern eines Systems, wenn sie sich nicht verbindet mit einer gegenläufigen Erschütterung von außen. D.h., daß im Zuge der Entfaltung des ›ähnlichen Dritten‹ eine Konfrontation geschehen muß, die sich nicht mehr in Sinnkategorien ausdrücken läßt, da sie eine ganz andere Verteilung ins Werk setzt, von der man sagen könnte, daß sie Identitäten im Gebrauch ändert, disseminiert, um nicht nur ein Intervall zu bezeichnen, sondern ebenso eine Bewegung. Sofern sich diese Bewegung als Unmöglichkeit für eine Identität erweist, sich über sich selbst abzuschließen, oder mit sich selbst zu koinzidieren, markiert sie die Irreduzibilität des ›ähnlichen Dritten‹.

Der Dissemination der Identitäten entspricht, logisch gesprochen, die Distribution der Systeme. Wenn aber die klassische Theorie des Denkens davon ausgeht, daß Subjekt und Objekt eine absolute Dichotomie vorstellen und also alles

das, was nicht Objekt ist, notwendigerweise Subjekt ist und umgekehrt, hat es innerhalb dieser Theorie keinen Sinn mehr, von einer Distribution der Systeme zu sprechen. Der Sinn selbst ist es vielmehr, der distribuiert werden muß.

Dazu ist es notwendig, das grundlegende Versäumnis dieses Sinns zu erkunden: Die Reduktion jeglicher Verteilung auf eine Zweiteilung, die keine andere Verteilung zuläßt, als die der strikten Trennung von Subjektivität und Objektivität. D.h., daß sich das Subjekt ausschließt aus dem vollkommen objektiven Bild, das es sich von sich selbst macht. Reflektierend – im *cogito ergo sum* – oder spiegelnd – wie Lacan es beschreibt – spannt sich das Subjekt ein in die Erzeugung von sich selbst und vernichtet sich damit aber auch zugleich, indem es alle Konstitutionsleistungen von sich selbst für den *einen* Sinn der Identifikation funktionalisiert, um von nun an alles sinnlich Wahrnehmbare – auch sich selbst – außerhalb seiner Grenzen zu verweisen. Innerhalb erkannt und außerhalb verbannt, trägt der Körper die Unendlichkeit eines Widerspruchs, den der Sinn ausschleidet, nicht ohne daß er durch den geworden wäre, den er als einziger determiniert.

Auf den Spuren dieser Erkundung ist leicht einzusehen, daß Objektivität, jenes abgeschlossene Bild des Körpers oder der Wirklichkeit, nur eine Gedachtes ist. Der Schritt von der nur gedachten Wirklichkeit als ›reine Objektivität‹ zu einer solchen, in der sich das Subjekt als Denkendes *und Lebendiges* miteinbezogen erfahren kann, erreicht Wirklichkeit aber nur, wenn diese sich nicht mehr der Idee von sich unterwirft, insbesondere nicht mehr der Idee von ihrer Vollkommenheit, sondern ihre eigene Fortsetzung provoziert. Jede Verwirklichung einer Idee bleibt Theoriebildung, die die Vereinigung von Gegensätzen, z.B. Denken und Erleben, als intellektuelles Problem betreibt, um sie zur Subjektivität überhaupt zu verabsolutieren. ›Bewußtwerdung‹ ist aber noch lange keine ›Verwirklichung‹. Mit dieser Einsicht versucht menschliches Bewußtsein hinzuzudenken, was es stets und vergebens hinwegzudenken versucht hat: Daß Subjektivität, Kants Bewußtsein überhaupt, nicht mehr nur dem Akt eben dieses Bewußtseins vorbehalten ist, wenn es sich genauso allen Unvollkommenheiten des Wirklichen verdankt.

Hier wird deutlich, warum die Geschichte der traditionellen Logik in der formalen Logik auf der strikten Trennung von Form und Inhalt beharrt und doch nicht ohne die Zugabe einer dialektischen (nicht formalen) Logik auskommt. Man weiß, wie sehr Hegel, nach dessen Verständnis einzig die dialektische Struktur Ganzheiten gerecht werden kann, die Formalisierung abgelehnt hat. Er weist hin auf die Diskrepanz, die Aristoteles zwischen seiner Theorie des logischen Formalismus und seiner philosophischen Praxis aufrechterhält. Und doch bleibt auch die dialektische Logik, die für diejenigen Probleme für zuständig erklärt wird, denen die formale Logik ihrer spezifischen Grenzen gemäß nicht gewachsen ist, in den Mitteln stecken, die sie zu kritisieren vorgibt. Solange sie unter dem Primat einer begrifflichen Bestimmung verharret, leistet sie

nur die Wiederholung der Trennung von Form-Inhaltsbeziehungen, nach Maßgabe eines idealistischen Triplizitätsschemas, das Erkenntnisse verabsolutiert, indem es wiederum das Bewußtsein als deren Verkünder einsetzt. Denn dabei wird leicht übersehen, daß die Teile, die das diskursive Denken zum Ganzen rekonstruiert, erst dadurch nicht-kommutativ geworden sind. Eben noch zeitlos, in Bewegung, werden sie verzeitlicht, verräumlicht, in einem Augenblick der Vorwegnahme ihrer Erstarrung.

Bewegung hingegen ist eine logische Schwierigkeit. Die Elsatzen lösten sie, indem sie ihre Existenz leugneten. Zenons bekanntestes Argument lautet: Bei einem Wettlauf kann das Rasche (Achilles) das Langsame (die Schildkröte) nie einholen. Angenommen nämlich, die Schildkröte erhalte einen gewissen Vorsprung und Achilles laufe doppelt so schnell wie sie, dann braucht Achilles eine gewisse Zeit, sagen wir eine halbe Minute, um diesen Vorsprung aufzuholen. Indessen ist die Schildkröte weitergekrochen, und zwar um die Hälfte des Vorsprungs. Um den neuen Vorsprung wettzumachen, braucht Achilles eine weitere Viertelminute und diese Minute benutzt die Schildkröte, um abermals ein kleines Stück weiterzukriechen. Sooft sich dieser Vorgang wiederholt, die Situation bleibt stets die gleiche: der Vorsprung wird zwar immer kleiner, aber er wird nie aufhören zu sein. Das Problem des Arguments ist nun folgendes: Daß nämlich die Endlichkeit eines Zeitbegriffs – eine Minute – einem mathematischen Teilungsprozeß unterworfen wird, der auf Unendlichkeit abzielt:  $1/2$ ,  $1/4$ ,  $1/8$  . . . d.h., daß der Teilungsprozeß niemals zuende geht und meint damit die Reihe der Zahlen  $1$ ,  $1/2$ ,  $1/4$ ,  $1/8$  . . . Aber heißt das denn, daß die Minute niemals zuende geht?

Zenon hatte sich für den unendlichen Teilungsprozeß, der ein mathematisches Verfahren ist, entschieden und dabei die Existenz der Bewegung geleugnet: Der Vorsprung wird immer sein! Spätere Beschäftigungen mit internen Widersprüchen dieser Art akzeptieren sowohl die Endlosigkeit des Teilungsprozesses als auch das zeitliche Aufhören der Minute und kritisieren die Vermengung der Diskursebenen; in diesem Fall: mathematischer Satz und Zeitbestimmung. Von der Position etwa der Russelschen Typentheorie entstehen solche Widersprüche nur, wenn mit dem Wort ›alle‹ nicht vorsichtig genug umgegangen wird, wenn also unbedenklich logisch verschiedenartige Dinge zu einer Scheingesamtheit zusammengefaßt werden, statt sie in Gesamtheiten der ersten und zweiten Stufe abzuhandeln. Diese Kritik führt zusätzlich zur Unterscheidung von wahr und falsch die Unterscheidung von falsch und sinnlos ein: Z.B. ist ein grammatikalisch richtig gebildeter Satz erst einmal sinnvoll und kann nun wahr oder falsch sein. ›Mit dieser Unterscheidung hängt eine weitere Einsicht dieser Logik zusammen‹, formuliert aus dem Umkreis der Wiener Schule Friedrich Waismann: ›daß die richtige Einstellung zu einem solchen Problem nicht darin besteht, es zu lösen (eine Antwort zu geben), sondern es gar nicht zur Entstehung des Problems kommen zu lassen.‹

So gesehen steht der Einsatz des ›ähnlichen Dritten‹ für folgendes Unternehmen: Es wieder zur Entstehung von Problemen kommen zu lassen. Aber nicht als unbedenkliche Vermengung der Diskursebenen, der die hierarchisierende Prädikatenlogik Einhalt gebieten soll, sondern als bedenkliche Vermittlung einer Strukturalität, die versucht, dem Doppelcharakter der Minute gerecht zu werden, die das vorgestellte Argument vergebens sowohl als Teil der Minutenfolge als auch als Ganzes, als Einheit, die unendlich geteilt werden kann, zu fassen sucht.

Indem die Bewegung als Teil-Ganzes-Problematik akzentuiert wird, ist sie besonders geeignet die Grenzen des Denkens als die auch der Wahrnehmungsfähigkeit herauszustellen. Denn die experimentelle Wiederholung des Zenonschen Arguments würde nur die Leugnung der Bewegung tatsächlich bestätigen: Der Vorsprung wird nicht sein, wenn die Minute zeitlich abgelaufen ist. In der fertigen Zuordnung von Argument und Experiment wird die jeweilige Aktivität – die Bewegung ihrer Gegenläufigkeit – abgeschnitten, um sie derselben Logik zu unterstellen, die sich dadurch auszeichnet, daß sie nur eine Gedankenstruktur zuläßt, also eigentlich identisch ist. Ein Ernstnehmen der *Ambivalenz* der Minute hingegen, bewirkt die gegenseitige Verschiebung des Vorsprungs zu einem internen Standpunktwechsel – jeweils Teil der Zeit und Ganzes der Zeitteilung – der niemals identitätstheoretisch vereinnahmt werden kann, wenn zu seiner Bestimmung ein ›ähnliches Drittes‹ gehört, das das Verhältnis der zwei untereinander regelt.

Alles spielte sich in den Paradoxien einer Gegenläufigkeit, die sich zu den Regeln der Rede die Regeln ihrer Kunst zugibt, um nicht nur einen objektiven, wissenschaftlichen Sinn, sondern auch ihre kommunikativen Aspekte wie Überzeugung, List, Verführung in einen ›rationalen‹ Diskurs einfließen zu lassen.

Die damit eingeleitete Radikalisierung des Begriffs der Rationalität scheint mir geeignet, darunter nicht mehr oder weniger, nicht besser oder schlechter die Produktion von Propositionalität und objektiver Wahrheit zu verstehen, wenn sich eine Entwicklung abzuzeichnen beginnt, die die Widersprüchlichkeit, durch die sich das Zenonsche Argument mindestens in seiner Einführung auszuzeichnen schien, zur Antinomie transformiert, die also die Unentscheidbarkeit des Satzes nicht einfach als sinnlose Problemstellung desavouiert und damit dem Nicht-Wahren zuschlägt, da nun die Wahrheit selbst es ist, die umschlägt in Nichtwahrheit und umgekehrt usw.

Das ›ähnliche Dritte‹ zeugt von der Komplizenschaft zwischen Schein und Sein und verführt zu einem endlosen Aufeinanderweisen, das die Entscheidbarkeit bezüglich eines Seienden, Gegenwärtigen aufschiebt in ein Wechselspiel von Umtausch- und Ordnungsbeziehungen, das die numerische Ordnung von Einfachem und Doppel bestreitet und in eine andere überführt: Das Doppel kommt nach dem Einfachem, es in der Nachfolge vervielfältigend. Die Unterschiedenheit von Doppel und Einfachem als vervielfältigte Ähnlichkeit zu be-

greifen, bestreitet die Ordnung des absoluten Unterschieds von Sein und Schein. Das ›ähnliche Dritte‹ gleicht dem Einfachen und dem Doppel, da es das Doppel ist, um dem Einfachen zu gleichen und es zu ersetzen, es also zu sein, um dem Doppel zu gleichen, das es wiederum ist, um dem Einfachen zu gleichen usw. Um in einer gleichzeitigen Ähnlichkeit und Unterschiedenheit beides zu sein und nicht zu sein. Keine Wahrheit mehr, wahrscheinlich, da dies alles nun nicht mehr als Satz interessieren kann, sondern nur als unendliche Bewegung, die sich jeder Verdinglichung entzieht.

Im Rahmen des Logozentrischen ist eine Antinomie etwas unbedingt zu vermeidendes. Unbestimmbar und immer in Bewegung, ist sie der Ruin jedes Systems und muß deshalb aus der Logik verbannt werden. Indem sie aber das Innerhalb abwertet, zugunsten der Schranken und ihrer Vermittlung, liefert die Antinomie das Denkbare dem Undenkbarsten aus, um von dort den entgegengesetzten Vorgang zur Abstraktion in Gang zu setzen und damit eine Materialisierung, die je nach der Differenzierung der Prinzipien der Wiederholung und Position in Ort und Zeit verfäht, also die Abstraktion selbst verdoppelt, vermehrt, verteilt, vermittelt und damit ihre Herrschaft bricht.

Wenn nun die Prinzipien der Wiederholung und Position in Ort und Zeit nicht mehr in der Individualität der Symbole erlöschen, auch nicht in dem eines ›ähnlichen Dritten‹, lassen sie sich als solche markieren: Als Bedingung der Möglichkeit, als Ermöglichung, auch des ›einen Ursprungs‹, der sich, eingebettet in nunmehr drei Gedankenstrukturen, in numerischer Abfolge erneuern kann und Zeit und Raum seiner Beschreibung anzugeben vermag. D.h. Wiedereinholung der Differenzen innerhalb des Symbolischen, nicht aber, da die Abkehr von der Identität für diesen Prozeß konstitutiv ist, die Individualität der Symbole als solche. Damit wird der Sinn der Symbolfunktion, die der Möglichkeit entspricht, Form und Inhalt voneinander zu trennen, die Invarianz der Form zu denken, also das Selbe im Anderen wiederzufinden, zu identifizieren, trotz des Unterschieds im Inhalt oder der Materie, entscheidend modifiziert. Denn die Unterschiede sind es nun gerade, die schrittweise die Annahme einer jeweils verdrängten Schicht erlauben, bei gleichzeitiger Beibehaltung der Ebene der durch die Abstraktion erreichten Exaktheit. Vom Standpunkt der Wiederholung vollzieht sich nun ein Unterlaufen der Symbolfunktion mit ihrem Prinzip der Invarianz differentieller Symbolfolgen, die die Wahrheit mit ihrer Periodizität vermittelt, als mit dem, was die Wahrheit nicht von sich sagen will, da sie ab dem Moment keine absolute Wahrheit mehr ist, wenn zu ihrer Definition der Bereich gehört, in dem sie sich ereignet, und der nun entdeckt werden kann.

Unter der Voraussetzung der Aufhebung der Trennung von Wahrheit und Zeit, kann sich die Doppelbedeutung der Wiederholung als Wiederholung des Alten (Erinnerung) und Wiederholung des Neuen (Schöpfung) entfalten. Damit verbindet sich die transzendente Abbildproblematik, die ontologisch gesehen temporal ist, mit der metaphysischen Kategorie der Wiederholung, doch ohne

sich über dem einen Bild, dem einen Begriff abzuschließen. Denn die Temporalisation desselben Sachverhalts befreit ihn von seiner Selbstverdeckung, wenn er sich in strukturell verschiedenen Abbildungssystemen verschieden spiegeln kann.

Nun erst kann man bis Vier zählen. Das ›ähnliche Dritte‹ entbindet von der Bipolarität der ›ursprünglichen Einheit‹, vermittelt sie mit sich selbst und erhält sich so als Vierheit zurück. Mit der Vier schließt sich die Unendlichkeit der Abstraktion zu einer Orthogonalität von Offenheit und Geschlossenheit, zu dem Geviert einer V(i)erteilung, die den Prozeß des Einschließens als Ausdehnung denkt, als subjektive Tätigkeit, Arbeit vor dem Wert. Die Vielheit der Vierheit fügt sich in keine statisch hergestellte Symmetrie, wenn sie sich als zeiträumlicher Aspekt des Ablaufs der Bewegung hinzuzählt. Damit verläßt die Vier die Bedingung des Spiegels, um sein Ort zu sein. Sie gibt das topographische Moment jeglicher Dichotomisierung, ihre eigene Geortetheit, in einer zweiten Spiegelung, die das Ereignis des Bruchs in seiner Strukturalität denkt, d.h. wiederholt. Zwei Gegensatzpaare also, die nun aber nicht mehr progressiv entstehen, da sie rückblickend bestehen. Diesen Umbruch der Vier beschreibt in der alchemistischen Tradition die Formel der Maria Prophetissa: »Aus Eins wird Zwei, aus Zwei wird Drei, und das Eine des Dritten ist das Vierte.«

Bei ihrer Rückkehr zu sich selbst als *Ganze*, verteilt die Vier den einen Sinn zu einer Vielfalt der Sinne, die in ihrer Gesamtheit nicht mehr mit sich als Teil identifiziert werden müssen, weil dieser Teil, der Sinn, zwar das Ganze eines Systems, genauer einer Kontextur ist, aber auch als Teil in einer anderen Kontextur vorkommt. ›Inkommensurabilität‹, das nicht aneinander gemessen werden können und ›Unendlichkeit‹, die beiden Aporien des Zensonschen Arguments, müssen *dann* nicht mehr durch Subordination gelöst werden, wenn sie als Diskontexturalität und Transkontexturalität die Möglichkeit der Koordination eröffnen.

Indem die damit eingeleitete *Theoretisierung der Vermittlung* die Bedingungen ihrer selbst bewahrt, ist sie keine intellektuelle Theoriebildung mehr, sondern, wenn man so will, schöpferische Tätigkeit, die vom Heterarchischen aus denkt und gleichsam zum Leben erweckt. Und wenn die Welt, wie es im Psalm 89,3 heißt, aus Gnade erbaut worden ist und das hebräische Wort für Gnade genauso gut mit Blutschande übersetzt werden kann, so ist damit ein Hinweis gewonnen auf jenes Geheimmittel, das aus nichts etwas werden läßt, das Identitäten im Gebrauch ändert und von nun an alle Vorzeichen einer Genealogie im Herrn umstürzt. Es ist immer das Weib, das die Gnade des Vergessens wiedererinnert und den immer inzestuösen Blick zurück auf die eigene Funktionsweise riskiert.

Nicht mehr gebannt vom Furchtbaren, ereignet sich nun das Fruchtbare, denn dadurch, daß reine Differenzen, Verbindungs- und Lokalisationsunterschiede, Analogie und Topographie wichtiger werden können als ihre Begriffe, gelingt es, die ursprüngliche Entscheidungsmechanik, ihre Hierarchisierung, überzu-



führen in ihre Ursprungslosigkeit. Weit davon entfernt auf ihre Regeln zu verzichten, zeugt die Ähnlichkeit einer sozusagen transklassischen Maschine von der Wiederholbarkeit der ursprünglichen Entscheidungsmechanik. Indem sie ihren Anfang in der Vier nimmt und nicht in der Eins, reflektiert sie ihren Anfang und ihr Ende, ihren Tod und ihre Quelle in der strukturellen Komplexität, die für sie konstitutiv ist und vermeidet so die metaphysische Auszeichnung des einen Ursprungs als des einen Anfangs. Indem sie die Begrenzung des auf diese Weise erweiterten Gedächtnisses vor/eröffnet, übersteigt sie es vielmehr unwiederbringlich. Jenseits von der Notwendigkeit zur direkten Identifizierbarkeit aber, und trotzdem zur Berechenbarkeit geeignet, vermittelt die transklassische Maschine das Zutrauen in ihre produktiven und autoreproduktiven Fähigkeiten.

## Der Verlag Mensch und Leben konzentriert sich auf die Gebiete Medizin, Psychologie und Ethnologie.

### In der Reihe CORPUS sind weiter geplant:

REINHARD GREVE: **Ritueller Alltag – Schamanistische Praxis in Nepal**  
UTA OTTMÜLLER: **Speikinder – Gedeihkinder**

#### Neu erschienen:

Herausgeber: HELMUTH STOLZE.

**KBT** – Die Konzentrierte Bewegungstherapie.

Grundlegende Einführung mit 51 Beiträgen von 35 Autoren.  
508 S., DM 65,-.

Seit 1983 hat der Verlag den Vertrieb der renommierten Zeitschrift ETHNOMEDIZIN (1971-1981) übernommen – einer Zeitschrift für interdisziplinäre Forschung, die den Zusammenhang zwischen der Medizin, den beschreibenden Naturwissenschaften und den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften pflegt.

In der die Zeitschrift ergänzenden Reihe »Ethnomedizin, Ethnobotanik und Ethnozoologie« sind zuletzt erschienen:

**Band VI. VAGN I. BRONDEGAARD: Ethnobotanik.** Gesammelte Abhandlungen mit zahlreichen Abbildungen.

Beiträge über *Dipsacus fullonum*, die Saat-Wucherblume (*Chrysanthemum segetum*), Elfentanz und Hexenringe, Holzschlag und Mondphasen, Kinderspiele mit Pflanzen, Primitives Lab, Orchideen als Aphrodisiaca, Vegetabilische Kontrazeptiva, *Lycoperdon* und *Bovista* in der Volksmedizin, Indianische Veterinärmedizin u. a., 300 S., DM 36,-.

**Band VII** in zweiter, völlig überarbeiteter und erweiterter Auflage:

**THOMAS HAUSCHILD: Der böse Blick**  
Ideengeschichtliche und sozialpsychologische Untersuchungen.

Mit zahlreichen Abbildungen.

250 Seiten, DM 29,80.

**Band VIII. Ethnomedizin und Medizingeschichte** Symposium vom 2. bis zum 4. Mai.

Herausgeber: JOACHIM STERLY.

Der Sammelband enthält u. a. Beiträge über:

Frauenmedizin im deutschen Mittelalter. / Wechselwirkung von Volksmedizin und Schulmedizin, dargestellt am Beispiel der traditionellen chinesischen Heilkunde. / Die historischen Beziehungen zwischen Volksmedizin und wissenschaftlicher Medizin. / Der Einfluß der Volksheilkunde auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Medizin in Europa: Lehren der Vergangenheit und Perspektiven für die Zukunft. / Veränderungen traditioneller Heilkräfte unter westlichem Einfluß: Kulturgemäße Behandlung von Neurotikern und Suchtkranken in Thailand und bei Nordamerikanischen Indianern. / Die Stellung der Homöopathie in der Schulmedizin. / Towards a Historical Perspective of African Medicine. / Therapeutischer Synkretismus in lateinamerikanischen Heilkulturen (Karibien, Südamerika). u. a.

418 Seiten, DM 42,-.

Fordern Sie unseren Gesamtprospekt mit näheren Informationen an:  
Mensch und Leben Verlags- und Vertriebs GmbH, Abt. AK  
Bregenzer Straße 7, D-1000 Berlin 15, Telefon: (030) 8812900.

Viel ist neuerdings die Rede vom Körper, von seiner spezifischen Wahrheit, seiner »natürlichen« Zuverlässigkeit. Dabei werden große Hoffnungen investiert, zum Beispiel es könne das Schwinden der Werte an der Weisheit des Körpers sein Ende finden, zum Beispiel es würde die Maßlosigkeit der Kriterien mittels der erfahrenen Körperlichkeit aufhören, zum Beispiel es gäbe untrügliche Kennzeichen des Körpers für einen richtigen Umgang mit Dingen und Menschen.

Die Beiträge dieses Bandes wollen zeigen, daß es so einfach nicht ist. Auch der Körper hat eine Geschichte; auch er kann fremd werden; auch er ist Moment eines Prozesses der Veränderung und deshalb keineswegs langfristig »immergleicher Natur«. Darauf spielt der Titel an: Der Andere Körper.

Es geht nicht um die Enttäuschung der investierten Hoffnungen, sondern um den Nachweis, daß »in Sachen« des Körpers und der Körperlichkeit Unmittelbarkeit nicht zu haben ist, daß vielmehr eine phylogenetische, historische und biographische Vermittlung von Körpersprache und Körperschrift vorliegt, die berücksichtigt werden muß, wenn die körpertheoretisch und körperpraktisch hochgeschraubten Erwartungen nicht ins Leere gehen sollen.

## **Mensch und Leben**

Verlags- und Vertriebs GmbH

ISBN 3-88911-004-5

