

# **Die Unerzählbarkeit des therapeutischen Miteinanders, auch in der Osteopathie.**

## **Blickwendungen zwischen Aktionisten und Geduldigen**

Torsten Liem, Peter Sommerfeld

### **Zusammenfassung**

Im Folgenden werden unterschiedliche Perspektiven diskutiert, die in der therapeutisch-theatralen Interaktion zwischen Osteopathen und Patienten da sein können oder auch nicht (allerlei Launiges über das Auch-anders-sein-Können von Kontakten<sup>1</sup>). Der Osteopath, vielleicht ein empfindendes Wesen, vielleicht mit Sichtweisen ausgestattet wie eine schöne Maschine,<sup>2</sup> integriert sich mit dem Patienten X und dessen Aspekten Y. Transkosmische und phänoallergische Perspektiven beeinflussen diese Begegnung gleichermaßen. Wir bemerken, dass auch wir noch nicht wissen, was ein „Sich-integrieren-mit“ bedeuten könnte. (Wir attestieren die mögliche magische Bedeutungsunmöglichkeit einer jeglichen Integration im interaktiven Kalkül der Kontaktnahme.)

\*

### **a) Die doppelte Doppelrolle; oder mehr?**

Die beiden Akteure stehen immer in mindestens zwei, manchmal in bis zu unendlich vielen Rollen zueinander: Die Sichtfenster imaginieren daraufhin stets so etwas wie eine Doppelrolle, die dem geduldig Wartenden<sup>3</sup> die Expertise des Leides zuweist und dem Aktionisten<sup>4</sup> die Expertise des Aktionisten. Beide aber, so spricht die Doppelrolle, schamhaft über das Fensterbrett gelehnt, sind sich so etwas wie ein Miteinander. Im Verständnis einer solchen im Menschen sich vorbereitenden Orchestrierung der Spiegelfelder und Abtrünnigkeiten, hausen das Fach mit seinen Fächern für den Aktionisten, das Leid mit seinen Leidtragenden für den Geduldigen und vor allem das Mit einer ursprünglichen Sorgehaltung, von der dem Menschen gerne erzählt wird, erhöhte sie – sie mache sein Ein und Ethos aus. Wie auch immer. Dann gibt es noch die Ökonomie der reinen Gabe zu bedenken und den Zustand vor jeder vertraglichen Sicherheit. Folgen wir Derrida<sup>5</sup> und Hobbes<sup>6</sup>, was zugleich gedacht nicht immer das Leichteste ist, so ist ersteres nicht leicht zu haben, da im Schleier einer unmöglichen Möglichkeit gehalten und zweiteres äußerst wün-

schenswert, da sonst das dem Abelsrecht zuvorkommende Kainsrecht überhand nimmt.<sup>7</sup> Zu zweit sind der Geduldige und der Aktionist bemüht, dem Heil und dem Ganzen im Schaffensprozess beizuwohnen. Denn unübertreffbar ist der, der Gutes tut und unübertroffen ist die Erfahrung dessen, an dem Gutes sich zu schaffen macht. Dazwischen funkeln die Wahrnehmungen und Empfindungen nur so herum. In ihrem Funkeln ist eine große Scham auszumachen vor der ungeheuerlichen Bataillschen Intimität<sup>8</sup>, die beide umgreift, sobald der Feuerbachsche Limes zwischen Mensch und Tier<sup>9</sup> sich zu verflüchtigen beginnt. Stellt sich dies ein, dann ist einer Ökonomie der absoluten unvergleichlichen Verschwendung das Wort zu reden.<sup>10</sup>

**b) Alphanumerische Dimensionen, am Beispiel der Kontaktnahmen a, b, c usw. und der Weichheiten des Fleisches 1, 2, 3 usw.**

Erste Frage: gibt es überhaupt so etwas wie eine subjektive Dimension? Wo wäre das Subjekt, also das Zugrundeliegende einer solchen Mensur? Versteckt es sich in seinen perzeptiven Inhärenzen, denkt es einfach so vor sich hin, oder macht sich der ewige Sumpf der emotionalen Ungeheuerlichkeiten breit, den selbst Platons Wagenlenker nicht auszutrocknen vermochte?<sup>11</sup>

Axiom eins: es gäbe ein Subjekt.

Korollar: das Subjekt ist dem Fleisch völlig und ganz ergeben, es ist überidentifiziert mit dem Fleisch.<sup>12</sup>

Axiom zwei: das Subjekt würde von der Welt bestaunt.

Korollar: die Rede vom Subjekt setzt eine dem Subjekt gegenübergestellte Welt voraus.

Zweite Frage: worüber staunt die Welt?

Lösung:

- (a) die Welt bestaunt das Fleisch
- (b) die Welt bestaunt die Konsistenz des Fleisches
- (c) die Welt bestaunt die Lust des Fleisches
- (d) die Welt bestaunt die endlose Angst des Fleisches (wovor ängstigt sich das Fleisch? Vor seiner Zerstückelung und vor seinem Nichtsein)
  - (1) dabei verliert sich die Welt im Fleisch, das Fleisch schmeckt ihr
  - (2) dabei würgt die Welt am Fleisch, es ekelt ihr vor diesem Fleisch, dieser geometriefernen Masse
  - (3) dabei dringt die Welt in das Fleisch ein (das Fleisch ist dann kontaminiert und kann von der Welt zugrunde gerichtet werden)
  - (4) dabei schreit die Welt auf vor Lust am Dasein
  - (5) dabei beschmutzt sich die Welt mit der Angst des Fleisches
  - (6) dabei denkt die Welt nur eines: wo muss man dem Opfertier das Messer ansetzen?
  - (7) dabei verliert sich die Welt voll und ganz in den Gedanken des Opfers

- (8) dabei erfährt sich die Welt zum ersten Mal als Objekt
- (9) dabei dämmert der Welt zum ersten Mal, dass nur sie als Gegenstand des Opfers<sup>13</sup> in Frage kommt und sie entäußert sich ihrer objektiven Gegenständigkeit und flieht in den vorinterpretativen Raum der Batailleschen Intimität.<sup>14</sup> Dabei verrät sie den Künstlern von Lascaux ihren Sinn und lässt Fleisch an die Höhlenwände malen.<sup>15</sup>

Anmerkung: in einer der hintersten Kammern des Höhlensystems von Lascaux findet sich ein liegender Mensch mit erigiertem Penis neben einem sterbenden Tier. Beim Betrachten des Bildes kann man das Dampfen des Fleisches hören. Diese einzige Menschendarstellung sprengt alle interpretatorischen Winkelzüge.<sup>16</sup> Wir kennen die Intimität der Menschen von Lascaux und gleichzeitig ist sie uns das Fremde schlechthin.<sup>17</sup> Sie ist mittlerweile ein großer Teil der Angst des Fleisches geworden, ein einziges großes Trauma im Herzen dessen, was man Geschichte und Zivilisation nennt. Wir verwehren uns davor, eine solche Darstellung als postmodernen Absolutismus<sup>18</sup> zu diskreditieren. Die Diskrediteure mögen uns beweisen, dass sie noch in der Lage sind, wie die Menschen von Lascaux zu werden und wir wissen bereits jetzt, dass sie kläglich scheitern werden. Ihre Fakten verdunsten an den Höhlenwänden und der interpretatorischen Beliebigkeit ist von nun ab Tür und Tor geöffnet. Durch die Schleusen der Interpretationsströme werden nur noch die Leichname unechter Fakten geschwemmt. Sie können gezählt werden und ergeben dann Listen von Fleisch-Fakten, die nur noch der Finger Gottes zu verwalten vermag.

\*

Gibt es noch Gefühle in diesen Kontaktnahmen? Was die Schleusenwärter erfahren ist nur noch ein bloßes Sich-Zeigen.<sup>19</sup> Oder anders: was die Schleusenwärter erfahren ist endlich das reine Erscheinen. Das bloße oder reine Erscheinen ist das Phänomen schlechthin. Es verweigert sich der Geschwätzigkeit des Logos, es befeuert noch keine Erzählung.<sup>20</sup> Es ist eines in erster Linie gar nicht: ein Subjekt/Objekt (S/O). Es ist aber, und das ist ganz und gar ärgerlich, die Inszenierung jenes trügerischen Gottes, die erst dieses elende S/O-Dilemma ins Werk setzt. Damit fängt diese vermaledeite Geschichte einer S/O-Beziehung an, die von den Zweischädeln des Parmenides<sup>21</sup> bis hin zum Quantenuniversum der postmodernen Physik reicht und von Trittbrettfahren aller möglichen Couleurs mit einem solchen Enthusiasmus benutzt wird, dass einem das Grausen kommt. Mach, lieber Gott, diesem bösen Spiel ein Ende und vernichte das Phänomen, rotte aus jede nur schwache Möglichkeit eines Sich-Zeigens, lass uns, den Geduldigen und den Aktionisten zurück in der Stille des Nichts und lasse dadurch erst Fleisch und Welt gesunden.

### c) „Wir“ – das erigierbare Glied des Menschen von Lascaux

In der interkosmischen Dimension entstehen Blickpunkte im vereinzelt Aktionisten als Teil eines rituellen Kollektivs. Die Blickpunkte nehmen den Aktionisten ins Visier und verdammen ihn zum Passionisten.<sup>22</sup> Des Aktionist erfährt sich als Produkt der Blickpunkte, die ihn beblicken. Er ist und handelt nur als ein von den Blickpunkten erblickter. Er ist damit ein Gefangener des Pathos, das ihm von den Blicknahmen der Blickpunkte her zukommt. Er kann sich nicht dagegen wehren. Je mehr er an Widerstand denkt, desto mehr versiegt jede Widerständigkeit in ihm. Er wird zur Beute der „Sehepunkte“, wie Henriette Beese sie in ihrer Übersetzung von Deleuzes *Proust und die Zeichen* nennt.<sup>23</sup> Er wird Produkt einer grandiosen Deterritorialisierung, wie ebenfalls Deleuze, gemeinsam mit Guattari, aber an anderer Stelle, schreibt.<sup>24</sup> Seine Privatheit ist immer schon öffentlicher Raum, ist Ausgesetztheit. Es bleibt ihm nur noch eine Strategie: die Hingabe. Daraufhin fällt er in das hermeneutische Koma.

Die Geduldigen stehen um seine Liegestatt herum und beurteilen seinen Zustand.<sup>25</sup> Sie berühren sein Fleisch. Sie überprüfen die Weichheitsskalen von eins bis hundert. Das Fleisch des Aktionisten ist matt geworden, es antwortet nur noch müde. Es ist komatöses Fleisch. Es ist hervorragendes Fleisch. Es könnte dem Gütesigel standhalten. Es wäre durchaus essbar. So träumen die Geduldigen vor sich hin den Traum von der Einverleibung. Doch in diesem Traum wird alles Fleisch zu Zeichen. Die Semiotisierung des Fleisches. Vor den wechselnden Hintergründen der Traumlandschaften lassen sich die Zeichen stets zu neun Mustern vereinen. Sie bedeuten Vielfaches und jedes Mal etwas anderes. Die Zeichen rufen verzweifelt nach ihrem Herrn und Meister. Es meldet sich ein gewisser John Searle und John Searle<sup>26</sup> seinerseits ruft den Zeichen zu, sich doch endlich zu beruhigen. Es sei doch alles ganz einfach, er müsse nur erst die verteilte Reiteration der Derridaschen Iteration von Sinn fertig bringen, um anschließend, als krönenden Abschluss quasi, seine Signatur darunter setzen zu können. Und John Searle spricht weiter und beschwert sich – bei wem, ist unklar – dass der Derrida seinen Namen zu S.A.R.L.<sup>27</sup> umgebogen hat, dabei wollte er ja nur eine letzte Möglichkeit der hermeneutischen Ankunft retten: den originären Sinn.<sup>28</sup> Darum dreht sich alles, der erste oder letzte Sinn. Gottes Liste mit den Namen für die Objekte, die Berufung auf die große Taufaktion durch die analytische Philosophie.<sup>29</sup> Erst in dieser logizistischen Liturgie kann, ähnlich einem Transsubstantionsglauben, der unglaubliche Abgrund zwischen Sinn und Bedeutung überbrückt werden, den das Gehirn des Herrn Frege zwischen Morgenstern und Abendstern aufgerissen

hatte.<sup>30</sup> Allein, was allen Mitstreitern fehlt, ist das vermittelnde Element: der Heilige Geist, der sich zitternd zwischen den Menschensohn und den Gottvater spannt.<sup>31</sup> An dieser Stelle endet das hermeneutische Koma des Aktionisten und man hört ihn seufzen: so viel Mühe und noch immer kein Schimmer einer Struktur. Wie nur können wir weiter voranschreiten bei so viel Uneindeutigkeit? Er sieht die Geduldigen neben seiner Bettstatt schlafen. Eine wahre Gethsemane-Szene.

In der Gethsemane-Szene implodiert das Bild des Wir in die kalte Einsamkeit des Einzelnen. Das Menschen-Individuum sieht sich im frostigen Blau einer Mondnacht wieder und spürt nur eines: die Abwesenheit des Anderen. Sie beschwört den Anderen, doch dieser antwortet nicht. In diesem Beschwören, erzählt man sich, müsse der vereinzelt Mensch durch die Poren seiner Schweißdrüsen Blut abgeben. Ob dies physiologisch überhaupt möglich ist, wollen wir nicht diskutieren. Es ist für diese Szene auch völlig belanglos, da die Physiologie ja die Schwester der Physik darstellt und als eine solche dem trügerischen Diktat des Objektes und seiner Skalierbarkeit unterliegt. Was uns hier viel eher interessiert, ist die Welt, der das Wir abhanden gekommen ist. Kein Rudel, kein Kollektiv, kein Volk, keine Anhängerschaft, nicht einmal ein Gegenüber, dem man böse in die Augen sehen könnte. So erhebt sich der Aktionist von seinem Lager, lässt die schlafenden Geduldigen zurück, schreitet der Welt entgegen und phantasiert in überwältigenden Bildern über das Wort „Beziehung“. Diese Phantasie ist nun sein subjekt-fleischlicher Köder. Sie lässt ihn weiter leben in einem Netz von Zeichen jenseits jeglicher Struktur.<sup>32</sup> Was ihm jetzt bleibt, ist nur noch vorweltliches Gewühl, Anfangsgebrabbel, wie damals beim Turmbau,<sup>33</sup> Empfindungen, Atmosphäre, die Erinnerung an den neben dem sterbenden Tier liegenden Menschen mit erigiertem Penis, nur schemenhaft auszunehmen, nachdem er, mit einem Feuerspan ausgestattet, die unfassbare Dunkelheit der Höhle überwunden hatte. Dank dieser Reminiszenz einer wirklich übermenschlichen Tat, wird ihm klarer, dass er nur als ein Geläuterter zurückkehren wird. Und während wiederkehrender Berührungen an niemals kartographierbaren Körperregionen, während eindringlicher Stimmungsfahrten, während atmosphärischer Schwebeerfahrten im transemotionalen Elaborat, drängt sich ihm zunehmend die Gewissheit auf, dass sich sein Abstand vom abwesenden Anderen in eine so dringliche Nähe verwandelt hat, dass er nur noch als Gott würde wiederkehren können.

#### **d) Die Reichweite der objektiven Verstümmelung**

Die Geduldigen sind in der Zwischenzeit aufgewacht. Sie sind sehr aufgeregt,

denn das Lager des Aktionisten ist leer. Sie suchen nach dem Gärtner, den sie fragen könnten, wohin der Aktionist verlegt worden ist.<sup>34</sup> Es gibt keinen Gärtner. Das Fehlen des Objekts, das seine Spuren als Abdrücke im Lager hinterlassen hat, verschafft ihnen Klarheit: die objektive Verstümmelung hat begonnen. Die objektive Verstümmelung kann so weit gehen, dass das Fleisch nur noch als austauschbare Masse in einem unüberschaubaren Kollektiv an austauschbaren Massen zu betrachten sein wird.<sup>35</sup> Man wird jede Faser kartographiert, getauft, beschriftet und damit handhabbar gemacht haben. Man wird Gewissheit haben und keine Intimität mehr. Das ist das Opfer: das Opfer eines logisch geschulten Geistes, eines Geistes, der sich „naturwissenschaftlich“ nennen wird und damit dem Stigma einer gleichzeitigen Erfolgsgeschichte und eines totalen Irrtums hinsichtlich des Seins überhaupt verfallen sein wird. Im Rahmen dieses totalen Irrtums wird das Innen-Außen-Spiel gespielt werden. Es wird heftig gespielt werden und das Wörtlein „exakt“ wird sich über das nächtliche Wasser erheben und im spärlichen Mondlicht (viel spärlicher als in der Gethsemane-Szene) schweben; ein lästiger und aufdringlicher Geist, dessen Augen die zehntausend Tabellenzeilen aufwärts und abwärts fahren um nur ja kein Ding auszulassen, das sich in der großen Epiphanie aller Dinge überhaupt vielleicht noch versteckt halten könnte. Dieser Geist sucht nicht nach dem Grund für die Tränen, die die Geduldigen mittlerweile vergießen, alleingelassen in einem durchkalkulierten Universum. Sie berühren die tausend Dinge, umarmen sie, versuchen dieser Berührung, dieser Umarmung, diesem Anfassen einen Sinn – und sei er nur ein hermeneutisches Abfallprodukt – zu schenken. Aber da ist nichts mehr da, außer Daten: Gegebenes: Länge, Breite, Höhe, Produktionsdatum, Verfallsdatum und Eingang in die Wüste der unbrauchbar gewordenen Objekte. So schreien die Geduldigen nach Fleisch, sie schreien nach der Weichheit des Fleisches, nach seiner Wärme, nach dem Dampf in den Hütten, wenn die Eingeweide des geschlachteten Tieres aufgehängt werden. Schreiend zerren sie nun an den Dingen, schlagen auf diese ein, wieder und wieder, einem infernalischem Rhythmus folgend. Aber die Dinge werden nicht wieder zu Fleisch. Es bleibt nur eines: eine immense Messbarkeit, die sich gleich einem heiligen Zauber über alles gelegt hat. Das „Atmosphärische“ des „Zwischenraums“ zwischen den Geduldigen selbst und „ihren“ Objekten ist einem Koordinatennetz gewichen. In diesem Koordinatennetz beten die Geduldigen und warten auf die Ankunft des Aktionisten, denn erst dann mag ihnen in einer möglichen therapeutischen Beziehung Erlösung gewährt werden.

### e) Fluch: das interobjektive Gespräch

Wenn die Objekte zu sprechen beginnen, hat die Welt ihr Äußerstes erreicht. Dann hört das Staunen der Welt auf. Sie ist dann nur noch da und redet auf die Subjekte ein. Die Subjekte aber, egal ob sie zu den Aktionisten oder den Geduldigen zählen, können den Erzählstrom der Objekte nicht hören und könnten sie ihn hören, dann würden sie ihn nicht verstehen und würden sie ihn doch verstehen, dann würde ihnen hören und sehen vergehen. Das ist der Fluch, der auf den Subjekten von den Objekten her lastet. So sind die Subjekte allen möglichen Intrigen ausgesetzt. Man gaukelt ihnen einen Willen vor, der aber nur das Produkt des interobjektiven Gespräches ist. Dabei realisieren die Objekte von alledem nichts. Sie sind ja nur Objekte und sie sprechen nur miteinander und nur selten mit den Subjekten. Es sind häufiger die Subjekte, die zu den Objekten sprechen und behauptet einer, die Objekte würden ihm zu sprechen, dann wird er gerne in Verwahrung genommen. Die S/O-Struktur eines mit einem O sprechenden S – so die Verwahrungsexpertise – hat offensichtlich eine Delle abbekommen. Wer wirkt hier also auf wen ein? Das ist schwierig, weil nur die Subjekte glauben, so etwas wie einen Willen zu besitzen und die Objekte, ohne selbst davon etwas zu wahrzunehmen, die Souveränität dieses Willens unterlaufen. Der Wille der Subjekte ist folglich eine hyperelastische Größe. Er ist außerdem inhomogen und in Wirklichkeit nicht vorauszusagen, obwohl die Subjekte ihm eine solche Eigenschaft beilegen. Darin besteht ihre grundlegendste Täuschung.

Vor dem Hintergrund einer solchen Täuschung treffen nun Geduldige auf Aktionisten. Was passiert dann? Es grassieren die Typologien, es blühen die Phantasien, es dampfen die Fleisch-Interaktionen vor sich hin, es gibt Stillstände und Dynamiken, es gibt Symptome und Täuschungsmanöver, es gibt Syndrome und Etikettenschwindel, es gibt Einbeziehungen und Ausgrenzungen und es gibt vor allem Autoritäten und Unterwürfigkeiten. Im Morast all dieser Momente gärt der Wille, sondert Gase ab und lässt sich nur schwer bändigen. So wollen die einen vermeintlich heilen und die anderen wollen vermeintlich geheilt werden.

Die Aktionisten sind die Heiler und die Geduldigen sind die Ziele möglicher Heilungen. Glückt das Unternehmen, dann sind beide in einem Zustand euphorisierter Mitmenschlichkeit. Ist diese Mitmenschlichkeit noch zu vergleichen mit einer möglichen Mitmenschlichkeit unter den Menschen von Lascaux? Diese Frage muss unbeantwortet bleiben. Es gibt keinen Weg, eine solche Frage auch nur annähernd zu beantworten. Diese Frage entwirft sich in

ein methodisches Nirwana hinein. Mit einem Wort: die Frage nach der Batailleschen Intimität in der Beziehung zwischen Aktionisten und Geduldigen ist eine unbeantwortbare Frage.

## **FAZIT:**

Wir haben viele Überlegungen angestellt und sind dabei nirgends angekommen.<sup>36</sup> Dieser Befund ist der von uns behandelten Angelegenheit aber voll und ganz angemessen. Würden wir ein Wort der Festlegung darüber verlieren, wäre das schon ein verachtenswürdiger Irrtum. Denn eine solche Festlegung würde die Begegnung um die es hier geht im Stil der Impulsgesetze abhandeln, die das Verhalten zweier aufeinandertreffender Kugeln beschreiben. Und den Experten rufen wir zu: Wacht auf! Die Anatomie hat ausgespielt, sie ist pure Kartographie einer einzigen Täuschung! Die Physiologie ist reiner Wahnwitz, sie ist die Geschichte einer großenwahnsinnigen Usurpation des Lebendigen! Alles andere, bis hin zu Sheldrakes Traum von den Formgebärenden Jagdgründen ist so etwas wie die Täuschung in der Täuschung, eine Täuschung zweiten Grades also: die russische Puppe einer Wirklichkeitsverwirrung. Denken wir also zurück und vorwärts zugleich an das Fleisch und an den Moment, bevor das Erscheinen selbst in Erscheinung getreten sein wird. Denken wir daran, gehen wir in uns, atmen wir tief ein, befeuern wir unseren Geist und sprechen wir laut: Es lebe die Nichtgeburt des Phänomens!

## **LITERATUR**

- Bataille G. 1986. Lascaux: Die vorgeschichtliche Malerei oder die Geburt der Kunst. Klett-Kotta. Stuttgart.
- Bataille G. 1997. Theorie der Religion. Übers.: A Knop. Matthes & Seitz. München.
- Bataille G. 2001. Die Aufhebung der Ökonomie. Übers.: H Abosch, G Bergfleth. Matthes & Seitz. Berlin.
- Bennington G. 1994. Derridabase. In: ders. und J Derrida. Jacques Derrida: Ein Portrait. Übers.: S Lorenzer. Suhrkamp. Frankfurt a.M. S 7–323.
- Cage J. 1987. Silence. Übers.: E Jandl. Suhrkamp. Frankfurt a.M.
- Char R. 1999. Vogelmann tot und Wisent sterbend. In: ders. Lascaux. Übers.: E Frey, H-J Frey, FP Ingold. Kleinheinrich. Münster. S 13.
- Deleuze G. 1992. Woran erkennt man den Strukturalismus?. Übers: E Brückner-Pfaffenberger, D Watts Tuckwiller. Merve. Berlin.
- Deleuze G. 1993. Proust und die Zeichen. Übers.: H Beese. Merve. Berlin.

- Deleuze G, Guattari F. 2000. Was ist Philosophie? Übers.: B Schwibs, J Vogl. Suhrkamp. Frankfurt a.M.
- Derrida J. 2001. Limited Inc. Übers.: W Rappl, D Travner. Passagen. Wien.
- Derrida J. 2003. Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Übers.: S Lüdemann. Merve. Berlin.
- Frege G. 2002. Funktion – Begriff – Bedeutung. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
- Feuerbach L. 1969. Das Wesen des Christentums. Reclam. Stuttgart.
- Hobbes T. 2005. Leviathan. Übers.: J Schlösser. Meiner. Hamburg.
- Jüngel E. 2001. 7. Aufl. Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Mohr Siebeck. Tübingen.
- Lévinas E. 2003. Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übers: WN Krewani. 4. Aufl. Verlag Karl Alber. Bamberg.
- Mauss M. 1990. Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Übers: E Moldenhauer. Suhrkamp. Fft.a.M.
- Mersch D. Was sich zeigt: Materialität, Präsenz, Ereignis. Fink. München.
- Nancy J-L. 2003. 2. Aufl. Corpus. Übers.: N Hodyas, T Obergöker. diaphanes. Zürich.
- Nancy J-L. 2008. Noli me tangere. Übers.: Ch Dittrich. diaphanes. Zürich.
- Parmenides. 1996. Lehrgedicht. In: H Diels und W Kranz (Hrsg.). Die Fragmente der Vorsokratiker. Weidmann. Zürich. S 228–241.
- Platon. 2005. Phaidros. In: G Eigler (Hg.). Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch. Übers: F Schleiermacher. 4. unveränd. Aufl. Wissenschaftliche Buchgemeinschaft. Darmstadt. Bd 5 von 8.
- Plessner H. 1975. Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. De Gruyter. Berlin, New York.
- Roth P. 2002. Im Tal der Schatten: Frankfurter Poetikvorlesungen. Suhrkamp. Frankfurt a.M.

## Legenden-Apparat

---

- <sup>1</sup> Im Kontakt läuft der „Takt“ mit, der, in unserem Fall, das Szenario einer möglichen Berührung – im Lateinischen *tactus* – umspielt. Das „Kon“ des „Kon-Taktes“ trägt den unauslöschbaren Verweis auf ein Mit, das den Kontakt wesensmäßig bestimmt. Die wohl eindringlichste Erzählung des Abendlandes, die dieses Mit des Kontaktes ins Zentrum stellt und damit auch gleich ein Berührungsverbot ausspricht, ist die Auferstehungsszene im Johannesevangelium, in der der Auferstandene, zunächst von Maria Magdalena für den Gärtner gehalten, auf ihren Versuch hin, seinen auferstandenen Körper zu berühren, antwortet: *Noli me tangere*. Die Szene wird im Verlauf des Texts noch einmal zur Sprache kommen.
- <sup>2</sup> Die Maschine ist unter anderem auch in der von der Holismushoffnung durchdrungenen Welt der modernen Osteopathie eine zentrale Metapher. Quer durch alle Konzepte, die das Corpus einer Osteopathie bilden, steht die Mechanik eines Körpers, der seit den Schriften des Gründervaters die physikotheologischen Vergleiche mit Gottes perfekter Maschine nicht zu scheuen braucht, zur Disposition: seine Achsen, seine Spannungen, reziprok und anderweitig, seine Mittellinien, seine Bewegungen und Rhythmen, vor allem aber seine Gesundheit, die ihn glänzen lässt wie die verchromte Haut einer utopischen Werkbank. Osteopathinnen sind in erster Linie aufgefordert, dieses Chromteil zu polieren, bis sich in dessen Glanz die Selbstheilungsmechanik der Maschine widerspiegelt.
- <sup>3</sup> Kleine Etymologie des Patienten: Der „geduldig Wartende“, das ist die Chiffre für den, der die *patientia*, d.h. die Ertragung, das Erleiden, das Erdulden und damit die meist nicht selbst gewählte Auseinandersetzung mit der Aufsässigkeit des Körpers auszutragen hat.
- <sup>4</sup> OsteopathInnen sind PraktikerInnen. Sie haben ein phobisches und manchmal bis zur Paranoia gesteigertes Verhältnis zur Theoria, d.h. zur Gottesschau (*theos* ist im Griechischen der Gott!). So stürzen sie sich Hals über Kopf in ihr Be-Handeln. Lévinas, ein zarter aber auch exzessiver Denker des Ethischen, weist darauf hin, dass eine ethische Einstellung damit einhergeht, dass der Aktionist die von Macht geschwängerte Aura der Aktion, die den ganzen Enthusiasmus des Praktikers ausmacht, unterbricht. In dieser reflexiven Pause, die allerlei Abgründiges einer möglichen Gottesschau aufreißen kann, erhält der Andere eine erste Chance als Anderer wahrgenommen werden zu können, ohne seine Andersheit in den Katakomben der Wirklichkeitskonstrukte des Aktionisten untergehen zu sehen (vgl. Lévinas, 2003).
- <sup>5</sup> Derrida (2003) insistiert darauf, dass das Ereignis der Gabe erst dann statthaben kann, wenn sie erstens das zu geben verlangt, was das Individuum nicht in der Lage ist zu geben und wenn sie zweitens als Gabe nicht in Erscheinung tritt. Derrida (ebenda S 28) sagt dazu: »Es reicht, dass die Gabe dem anderen oder mir selbst als solche erscheint, dass sie sich dem Beschenkten oder dem Schenkenden als Gabe präsentiert, um sie auf der Stelle zunichte zu machen [...] „Geben“ heißt also das Unmögliche tun.« Vom Scheitern an dieser Unmöglichkeit zeugen die Gabe-Rituale archaischer Gesellschaften, die den Exzess des Gebens bis in blutigste Höhen zu treiben wussten. Jede Gebe steht in dieser Spannung, eigentlich nur das Fragment einer exzessiven Bring-

---

schuld zu sein, bzw. das Symbol eines Machtkomplexes. »Eine der ersten Gruppen von Wesen, mit denen die Menschen Verträge schließen mußten und die der Definition nach dazu da waren, mit ihnen Verträge zu schließen, waren« – schreibt Mauss (1990, S 43–44) – »die Geister der Toten und die Götter. Diese sind in der Tat die wahren Eigentümer der Dinge und Güter der Welt. Mit ihnen war der Austausch am notwendigsten und der Nichtaustausch am gefährlichsten. Andererseits war er mit ihnen auch am leichtesten und sichersten. Die Zerstörung der Opfertgaben zielt gerade darauf ab, eine Schenkung zu sein, die notwendig vergolten wird.« – so zwingt der Mensch im Opfer den Geistern und Göttern eine exzessive Bringschuld auf – »Alle Formen des nordwestamerikanischen und des nordostasiatischen Potlatsch enthalten das Motiv der Zerstörung. Nicht nur um Macht, Reichtum und Uneigennutz zu bekunden, werden Sklaven getötet, kostbare Öle verbrannt, Kupferplatten ins Meer geworfen, Häuser angezündet. Es geschieht auch, um den Geistern und Göttern zu opfern, die mit ihren lebenden Verkörperungen, den Trägern ihrer Titel und ihren rituellen Verbündeten, in eins gesetzt werden.« Und wer hat mehr Interesse daran, eine solche Verkörperung zu sein, ein solcher Träger von Götterteln, als der Aktionist?

- <sup>6</sup> Hobbes (2005) begreift den Zustand vor jeder vertraglichen Sicherheit, den Naturzustand, als den Kampf aller gegen alle. Erst der Vertrag ermöglicht es den Mitgliedern einer Gesellschaft, sich ein gewisses Maß an Sicherheit und damit einhergehend Frieden zu erkaufen. Der Preis des guten Zusammenlebens ist allerdings die Beschneidung der individuellen Freiheit. Erst in der Folge wird es Kant gelingen, diese Spannung dahingehend aufzuheben, dass Freiheit sich als paradoxe Einheit geriert, in der ein vernunftbegabtes Wesen sich die Pflicht auferlegt, sich unter das in ihm wachende moralische Gesetz zu stellen. Friede und Sicherheit werden nun nicht mehr als von außen aufoktroziert empfunden, sondern als das intrinsische Ergebnis des Zusammenseins vernunftbegabter Wesen: Kants *mundus intelligibilis*.
- <sup>7</sup> Genesis 4,1–24. Bezugnehmend auf Endnote 6 stellen wir fest, dass Kain und Abel sich in einem Hobbeschen Naturzustand befanden. In alttestamentarischer Auslegung könnte man sie als Mitglieder einer Menschheit lesen, deren Naturzustand sich als postparadiesischer und prä-theokontraktualistischer kennzeichnet. Was heißt das? Das heißt, dass Kain und Abel einerseits zu jenen Individuen gehören, denen in Folge der Schuld Adams der Zutritt zum Paradies verwehrt ist und denen andererseits noch kein Bund (Vertrag) mit Gott angeboten wurde, um dem postparadiesischen Leben auch die Möglichkeit eines guten Lebens zu eröffnen.
- <sup>8</sup> Bataille (1997) kennzeichnet mit „Intimität“ jenen Zustand, aus dem heraus sich das menschliche Bewusstsein von der tierischen Verbundenheit zwischen Individuum und Welt zu lösen begonnen hatte. Das Verlassen der Intimität beginnt mit der Herstellung der ersten Werkzeuge, die den Prototyp des Objekts schlechthin darstellen. Mit dem Werkzeug stellt sich dem Ich (Geist) ein Nicht-Ich (Welt) entgegen. Das Werkzeug ist ein Etwas, das dieses Ich selbst hergestellt hat und damit hat es unübertreffbares Wissen von diesem Nicht-Ich. Damit entsteht die Figur eines großen Begehrens, jedes Nicht-Ich (Objekt, Gegen-Stand) genau so zu kennen wie das selbst hergestellte Werkzeug. Das Hergestellte wirkt in der Folge beinahe grausam auf den Hersteller zurück und bringt damit den Menschen in den Bereich der Arbeit, des Profanen, der in der Unterscheidung von Subjekt und Objekt gipfelt. Doch das Sein des Menschen bescheidet sich nicht damit, innerhalb der Gren-

---

das Sein des Menschen bescheidet sich nicht damit, innerhalb der Grenzen dieser Unterscheidungen zu bleiben. Denn der Sinn von Grenzen, so Bataille, besteht darin, dass sie überschritten werden. Mit der Überschreitung der Grenze des Profanen begibt sich der Mensch in den Bereich des Sakralen. Das sakrale Territorium ist das Territorium des Heiligen. Das Heilige ist dabei nicht nur der Ort einer Glückseligkeit, sondern auch des absoluten Exzesses, der Gewalt schlechthin; so wie das Lamm Gottes im katholischen Ritus nicht das Kuscheltier Gottes ist, sondern das exzessivste Opfer, das möglich ist. Um also in den Bereich des Sakralen vorzudringen, braucht es die Vermittlung des Opfers und mittels des Opfers wird der Versuch unternommen, die ursprüngliche Intimität, nämlich die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, von Mensch und Welt wieder zu erreichen, indem Gegenstände geopfert werden, die für das Leben des Menschen von unabdingbarem Wert sind, z.B. Nahrungsmittel oder gar den liebsten Menschen, wie in der Abraham-Isaak-Geschichte (einen wertlosen Gegenstand hingegen zu opfern, wäre absolut sinnlos).

<sup>9</sup> In der Einleitung zu *Das Wesen des Christentums* ist Feuerbach (1969) gleich einem Territorialverwalter bemüht, die Grenze zwischen dem Menschen und dem Tier sicherzustellen. Dass das Tier nicht in der Lage ist, sich als Teil einer Gattung zu begreifen – also zu denken: ich bin ein Tier, so wie alle anderen Tiere auch –, das ist das Fundament des Feuerbachschen Limes. Und auf diesem Fundament steht eine Mauer, die sagt, dass der Mensch, weil er sagen kann: ich bin wie meine Mitmenschen Mensch, in der Lage ist, Ich und Du zu sagen, d.h. »er kann sich selbst an die Stelle des anderen setzen« (ebenda S 38). Und auf der Mauer befindet sich ein breiter Weg, der von eifrigen Wachposten abgeschritten wird und im Abschreiten dieses Weges hat der Mensch, die Differenz zum Tier bedenkend, die Möglichkeit zur Wesenserkenntnis seiner selbst zu kommen, die in Feuerbachs Anthropo-Theologismus wie folgt aussieht: »Das Wesen des Menschen im Unterschied vom Tier ist nicht nur der Grund, sondern auch der Gegenstand der Religion. Aber die Religion ist das Bewußtsein des Unendlichen; sie ist also und kann nichts anderes sein, als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen« (ebenda; Hervorhebung im Original).

<sup>10</sup> Nach Bataille (2001) besteht das Wesen jeder Ökonomie in der totalen Verschwendung. Je mehr eine Gesellschaft versucht, sich in bourgeoise Sparsamkeit zu flüchten, desto mehr verfällt sie dem Gesetz der Verschwendung, was oft in einer nicht zu verhindernden kriegerischen Totalverausgabung aller Güter endet.

<sup>11</sup> Der Sumpf der emotionalen Ungeheuerlichkeiten, das ist das, was die antiken Griechen mit dem Prinzip des *Thymos* umschrieben haben. Nach Platon hat der Mensch die Abhängigkeit vom Thymos durch das ständige Bemühen um die Erkenntnis der Ideen abzuschütteln. Damit beginnt die abendländische Geschichte eines Geistes (*nous*), der sich das in die Verirrung führende Fleisch untertan machen zu hat: die Phallo-Logokratie des Okzidents, die von einer mehr als zweitausendjährigen Lamentatio des Fleisches begleitet wird. Der behände Phallo-Logokrat wird im Dialog *Phaidros* (Platon, 2005) als Wagenlenker vorgestellt. Der kundige Wagenlenker ist in der Lage, den ungestümen Charakter seiner Rosse (der Thymus, dessen Energie sich in der eruptiven Tierheit Bahn bricht) zu bändigen und diesen eine klare Fahrt-

---

richtung vorzugeben, wohingegen der unkundige Wagelenker den ungerichteten konvulsivischen Ausbrüchen seiner Rosse ausgeliefert ist.

- <sup>12</sup> Das Fleisch (frz. *chair*, gr. *sarx*) steht für eine mehrdeutige Chiffre im Hinblick auf den Körper. Es steht einerseits für die Unkontrollierbarkeit des vegetativen Körpers, es ist voll der Flüssigkeiten, die von alters her der Begriff des Unreinen und des Ekels sind. Andererseits hat das christliche Abendland diese unendlich schwierige Figur der Auferstehung des Fleisches geschaffen, um die Individualität der Seele zu garantieren. In dieser Ambivalenz zwischen Körper und Nicht-Körper (Auferstehungskörper, den man nicht berühren darf: siehe Endnote 1), zwischen Unrein und Rein, zwischen Tod und Auferstehung, zwischen Lust und mystischer Verzückung, zwischen Realität und Irrealität besteht genau das Denken und Fühlen dessen, was hier mit „Fleisch“ angegeben wird.
- <sup>13</sup> Siehe die Gedanken zum Opfer bei Bataille (1997) in Endnote 8.
- <sup>14</sup> Bataille (1997); siehe Endnote 8.
- <sup>15</sup> Die Darstellungen in der Höhle von Lascaux sind mit einem Alter von ca. 20.000 Jahren eines der ältesten Zeugnisse künstlerischen Schaffens beim Menschen. Bataille (1986, S 11. Hervorhebung im Original) schreibt, »Der „Mensch von Lascaux“ aber schuf aus dem Nichts die Welt der Kunst, mit welcher der Geist beginnt, sich mitzuteilen«. Sinn und damit Interpretation von Etwas sind nur in einem Sein möglich, das die Ungeschiedenheit der Intimität verlassen hat. Ein Sein, das über seine absolute Zentrität hinausgelangt und sich in das hinein entwirft, was Bataille *Transzendenz* oder Plessner (1975) *Exzentrizität* nennt: die Möglichkeit der Setzung eines Nicht-Ich, einer Welt, die einem Ich gegenübersteht als Objekt, als Gegenstand, als Ding. Das ist der Preis, den wir Menschen für das bezahlen, was wir Geist oder Bewusstsein von sich selbst (das Hegelsche Anundfürsichsein) nennen. Das Tier rechnet uns in seinem unverblühten Tier-Sein diesen enormen Verlust wieder und wieder vor. Darum vielleicht diese eindringliche Faszination, die das Tier seit zwanzigtausend Jahren, seit dem Erreichen der Schwelle der Bewusstwerdung des Menschen, ungebrochen auf uns ausübt. Ganz in diesem Sinn nennt Bataille das Tier das Mittlere zwischen dem Ding und dem Menschen.
- <sup>16</sup> Der Dichter René Char hat dieser Darstellung folgendes Gedicht mit dem Titel *Vogelmann tot und Wisent sterbend* gewidmet: »Der lange Leib, hochfahrender Begeisterung einst voll, / Nunmehr lotrecht zum verwundeten Untier. // Totgemacht, o, ohne Gekröse! / Totgemacht von ihm, das alles war und das, versöhnt in den Tod geht; / Er, Tänzer am Abgrund, Geist, stets vor der Niederkunft, / Vogel und, grausam bewahrt, die widrige Frucht des Zaubers.« Char (1999, S 13; Hervorhebung im Original). Das ist ganz in dem Sinn, wie Bataille eine mögliche Annäherung an den Bereich der Intimität beschreibt, nämlich mittels der Poesie, die den Geist im Gleiten hält, ihm nicht die Möglichkeit gibt, sich an klar geschiedenen Identitäten und Gegenüberstellungen festzuhalten.
- <sup>17</sup> Bataille (1986).
- <sup>18</sup> Kritiker werfen dem postmodernen Denken vor, eine Positionslosigkeit zu verabsolutieren, die letztlich in Indifferenz und Beliebigkeit mündet. Für diese Kritiker ist

---

die Annahme, dass es keine explizite und letztgültige Deutbarkeit der Welt mehr gibt, nicht zu akzeptieren.

- <sup>19</sup> Das bloße Sich-Zeigen ist das pure Erscheinen, ohne dass in diesem Erscheinen etwas *als* Etwas erscheinen würde. Es ist das radikalisierte Phänomen, denn das griechische *phainesthai* bedeutet nichts anderes als „sich zeigen“. Daraus würde eine Phänomenologie folgen, die nicht mehr den Namen PhänomenoLOGIE tragen kann, weil sie sich des Logos, nämlich der Rede im Sinne eines Sprechens über etwas, entledigt hat.
- <sup>20</sup> Mersch (2002, S 37; Hervorhebung im Original) macht uns darauf aufmerksam, dass es hier, im bloßen Erscheinen, um einen Modus des Begegnens geht. Was begegnet, ist »[u]nverfügbare oder flüchtige Andersheit; anders als jegliches, was sich bezeichnen oder be-deuten ließe, was folglich auch außerhalb der Reichweite der Signifikation oder der Schrift liegt und dennoch andauernd be-trifft [...] Es begegnet als die Augenblicklichkeit des Ereignisses, das anspringt, berührt oder sich aufdrängt und dem nicht ausgewichen werden kann.«
- <sup>21</sup> Parmenides (1996). Mit großer Eindringlichkeit, beinahe flehentlich, nimmt sich die Göttin des Sterblichen an, um ihm den Weg zum wahren Wissen zu weisen: »*chre to legein te noein! Es tut Not zu sagen und zu denken!*« (Fragment B 6) – Jetzt muss er springen. Der zur Initiation Auserwählte muss seinen ganzen Mut zusammennehmen, sonst ist alles verspielt. So weit hat ihn die Göttin in die Not getrieben, dass er jetzt gar nicht mehr anders kann, als zu vernehmen: »*dass nur das Seiende ist*« (ebenda). Und die Not, so die Göttin, ist deshalb so groß, weil die Täuschung des falschen Weges unter den Sterblichen, unter diesen durch eine Scheinwirklichkeit stolpernden Zwieschädeln (*dikranoi*), beinahe omnipräsent ist. Es bedarf also äußerster Wachsamkeit, um nicht wieder in die Zwieschädlichkeit zurückzufallen, die zwischen dem Sein und dem Nichts hin und hergeworfen wird. Parmenides' Göttin ahnte wahrscheinlich noch nicht, wie erfolgreich die Methode des Stolperns unter den Sterblichen noch werden würde und dass am Gipfelpunkt einer in zwei Teile gerissenen Wirklichkeit ein Subjekt und ein Objekt um die Herrschaft ringen würden. Wer ist die ominöse Göttin? Es ist Persephone, das unsagbare Mädchen, jene zarte Tochter der Demeter, die Hades, der Gott der Unterwelt, einst raubte.
- <sup>22</sup> Man bemerke: nicht der Aktionist nimmt sich einen Blickpunkt heraus, nein, der Blickpunkt zitiert den Aktionisten vor seine Blickschneise, entzieht ihm das, was er am besten zu können glaubt, nämlich tätig zu sein und in der Tätigkeit eine Welt zu verwalten, über die er Bescheid zu wissen glaubt. Nun wird der Aktionist vom Blickpunkt verwaltet. Die Wahrheit, die der Aktionist glaubt, über die Welt zu wissen, wird ihm vom Blickpunkt diktiert. Es ist die Wahrheit des Blickpunkts und nicht die Wahrheit der Welt.
- <sup>23</sup> Deleuze (1993).
- <sup>24</sup> Deleuze und Guattari (2000, S 44–45) führen es enthusiastisch vor: die Rechtmäßigkeit des Denkens »beansprucht „nur“ die Bewegung, die bis ins Unendliche getrieben werden kann«. Bewegung, die sich nicht in raumzeitlichen Koordinaten verankern lässt, Bewegung, die keine Heimat kennt, die nirgends heimisch ist, die, würde sie

---

heimisch werden, rechtmäßig nicht mehr dem Denken entspräche, sondern den Machenschaften der Funktionäre, den müden Phrasen der Nützlichkeits-Bürokraten, der logischen Fadesse der Technokraten, dem abgegriffenen Gewohnheitsgeruch des Apparates. »Die Bewegung hat alles erfasst, und es gibt keinen Platz für ein Subjekt und ein Objekt, die nur Begriffe sein können« (ebenda). »Subjekt und Objekt sind schlechte Annäherungen an das Denken« (ebenda, S 97). Warum sind sie schlechte Annäherungen? Weil die Bewegung des Denkens, wie auch die Bewegung der Erde eine fortwährende Deterritorialisierungsbewegung darstellt. Deterritorialisierung bedeutet ständige Überschreitung und ständiges überschritten Werden. Deterritorialisierung ist der Albtraum der Wachposten und der Kartographen. Der Deterritorialisierung-Kartograph muss mit flüssigen Grenzen arbeiten, mit gefransten Territorien, mit Überlappungen. Die Deterritorialisierungsbewegung vertauscht unablässig das Asyl mit dem Zuhause, die Abkunft mit der Entwurzelung, das Eigene mit dem Fremden. »Die Völker der Ägeis, die Stadtstaaten des antiken Griechenlands und vor allem Athen, die autochtone, sind nicht die ersten Handelsstädte. Aber es sind die ersten, die gleichermaßen nah und fern genug den archaischen Reichen des Orients sind, um von ihnen zu profitieren, ohne ihrem Beispiel folgen zu müssen: Anstatt sich in deren Poren einzurichten, sind sie in eine neue Komponente getaucht, bringen sie einen spezifischen Modus der Deterritorialisierung zur Geltung, der auf der Grundlage der Immanenz verfährt, bilden ein Immanenzmilieu. Dies ist gleichsam ein „internationaler Markt“ am Rande des Orients, der zwischen einer Vielzahl unabhängiger Städte oder unterschiedlicher Gesellschaften, die aber miteinander verbunden sind, organisiert wird, wo die Handwerker und Händler Freizügigkeit, eine Mobilität finden, die ihnen die Reiche verweigern. Diese Typen kommen vom Rand der griechischen Welt, es sind Fremde auf der Flucht, die mit dem Reich gebrochen haben, Kolonialisierte Appollons. Nicht nur die Handwerker, sondern auch die Philosophen« (ebenda, S 99; Hervorhebung im Original).

<sup>25</sup> Wir finden uns hier in einer totalen Inversion der klinischen Situation, in der zuvorderst die Aktionisten um die Liegestatt der Geduldigen herumstehen, um sich die Verfügbarkeit über deren Fleisch zu sichern. Wir möchten damit anzeigen, dass die Asymmetrie der klinischen Situation prinzipiell umkehrbar ist und von einer Symmetrie getragen wird, in der zwei Wesen sich Auge in Auge gegenüberstehen. Diese Umkehr zu denken, ist aber für den Aktionisten so traumatisierend, dass er sich ihr nur in Trance oder im Traum nähern kann. Denn die Umkehr denken bedeutet, einen ungeheuren Machtverlust hinnehmen, bedeutet, den Enthusiasmus über die Expertisepotenz des Aktionisten völlig zu verausgaben und damit die Ruhe über die Angemessenheit der Aktionen aufzugeben.

<sup>26</sup> John Searle vertritt in der Auseinandersetzung mit Jacques Derrida jene Partei, die als Hüterin einer expliziten Deutbarkeit von Zeichen auftritt. Derrida hingegen versucht zu zeigen, dass das Wesentliche von Zeichen darin besteht, erstens in keinem ursprünglichen, gesicherten Sinn verankert zu sein und zweitens immer auch etwas anderes bedeuten zu können. Zweiteres bezeichnet er als Reiteration. Zeichen können gemäß ihrer Reiterierbarkeit in immer neuen Kontexten erscheinen und entwickeln von dort weg immer neue Bedeutungsmöglichkeiten.

<sup>27</sup> S.A.R.L steht für *Société à responsabilité limitée*, auf Deutsch *Gesellschaft mit beschränkter Haftung*. Indem Searle als Wächter eines originären, unverwechselbaren Sinns von Zeichen eintritt und dafür auch mit seiner Unterschrift (Signatur) bürgt, begeht

---

er in den Augen Derridas eine große Unmöglichkeit. Die Haftung Searles für den Sinn der Zeichen, wenn es denn einen solchen geben würde, könnte im Sinne einer GmbH nur eine beschränkte Haftung sein. Zu entdecken, dass das Zeichen SARL dem Zeichen SEARLE bis auf einen Buchstaben gleicht, ist der performativen Akribie Derridas zu verdanken und entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

- <sup>28</sup> Derrida (2001). Die Auseinandersetzung zwischen Derrida und Searle über einen möglichen originären Sinn von Zeichen ist in dem Band *Limited Inc.* zusammengefasst. Searle antwortet auf Derridas Text *Signatur, Ereignis, Kontext* mit *Reiteration der Differenzen: Antwort auf Derrida*. Derridas anschließende Antwort auf Searle (*Limited Inc a b c*) zitiert in dekonstruktiver Manier den gesamten Searleschen Text und unterläuft damit Searles insistieren auf einer originären Autorenschaft für die von ihm gesetzten Zeichen und deren Verweise.
- <sup>29</sup> Die große Taufaktion löst das Identifikationsproblem der Dinge (Was ist was?) und das Verweisproblem der Zeichen (Was bedeutet dies?). Jedes Ding erhält den seine Identität begründenden Namen; es gibt so viele Namen wie es Dinge gibt. Die Frage „Wer ist Venus?“ wäre somit überflüssig, denn die Antwort würde lauten „Venus und nur Venus ist Venus“. Nach der großen Taufaktion bleibt eine restlos geordnete Welt zurück, in der sich jedes weitere Fragen erübrigte, in der sich alle Unsicherheiten, die Identität der Dinge und die Verweisstruktur der auf die Dinge verweisenden Zeichen betreffend verabschiedet hätten. Der Geist dieser Welt würde interessellos die endlichen und daher überschaubaren Reihen von Tautologien ( $a = a$ ,  $b = b$ ,  $c = c$ , ...) abschreiten und am Ende angekommen, wie ein Sisyphos, wieder von vorne beginnen. Ewige Ruhe ewiger Wahrheiten des ewig immer Gleichen.
- <sup>30</sup> Frege (2002). Im Rahmen der Behandlung des Identitätsproblems, das in Fragen wie „Ist Anton tatsächlich Anton?“ gipfelt, unterscheidet Frege zwischen Sinn und Bedeutung. „Bedeutung“ ist jener Funktionswert eines Zeichens, der einen Gegenstand identifiziert. Sie ist in der Regel durch den Eigennamen gegeben. Identitätsangaben mittels der Bedeutung alleine sind zwar im logischen Sinne exakt, aber nicht sehr aussagekräftig. Sie ergäben Sätze wie „Die Venus ist die Venus“. Deshalb liegen für uns Gegenstände stets in mehreren Gegebenheitsweisen vor. Diese nennt Frege „Sinn“. Eine solche Gegebenheitsweise der Venus wäre z.B. der Morgenstern zu sein, oder auch der Abendstern oder der zweitinnerste Planet unseres Sonnensystems. In dem Satz „Die Venus ist der Abendstern“ stünde das Zeichen „Venus“ für die Bedeutung des Gegenstandes über den gesprochen wird und „der Abendstern sein“ stünde für dessen Sinn. Eine der Fragen, die hinter diesen Überlegungen steht, ist die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Zeichen und Gegenstand, bzw. die Frage, wie ich vom Zeichen auf den Gegenstand komme, bzw. die Frage, was ein Name sei. Schwieriger wird es mit Zeichen, die auf gar keinen Gegenstand verweisen, wie z.B. in dem Satz „Der heutige Kaiser von Deutschland isst gerne Frikadellen“ oder „Die Seele ist ein buntes Tier“ oder „Die Primäratmung läuft aus dem Ruder“.
- <sup>31</sup> Für die theologisch-philosophische Durchdringung des Dreifaltigkeits-Problems am Leitband der Hegelsschen Denkwerkstatt empfehlen wir wärmstens Jünger (2001).

- 
- <sup>32</sup> Struktur; in der Tat, es handelt sich um jenes bunte Tier (übrigens gleich neben der Seele), das allem einen Sinn verleihen soll. In einem kleinen Aufsatz, der mit der Frage „Woran erkennt man den Strukturalismus?“ übertitelt ist, vermerkt Deleuze (1992, S 8), dass es »[i]n Wirklichkeit [...] keine Struktur außerhalb dessen [gibt], was Sprache ist [...] Es gibt nur insofern Struktur des Unbewußten, als das Unbewußte redet und Sprache ist. Es gibt nur insofern Struktur der Körper, als die Körper für sprechende gehalten werden in einer Sprache, welche die der Symptome ist. Die Dinge selbst haben nur insofern Struktur, als sie einen schweigenden Diskurs abhalten, welcher die Sprache der Zeichen ist«. Genau deshalb sprechen wir hier von einem Jenseits der Struktur, das sich immer auch in einem Jenseits des Denkens befindet. Jenes schillernde und beängstigende Reich des Rausches, der Bewusstseinstrübung, der Verzückung, der Stille des Denkens ... wo die Artikulationen, d.h. die gelenkigen Verbindungen zwischen den Silben sich lösen, wo ein Singsang der Phoneme einsetzt: lalalala ... mamam ...ka-men-bor-gu-sti-ri-ri-ri-lu-ge-bum ...
- <sup>33</sup> Es geht natürlich um den Turmbau zu Babel. »Als eine Art Emblem dieser Situation wählt Derrida das „Beispiel“ Babels, in dem sich die Themen der Übersetzung und des Eigennamens verschlingen. Das Geschlecht der Shem (Shem ist das hebräische Wort für „Name“) wollte, so erzählt die Genesis, einen Turm erbauen und seine eine Sprache allen Völkern der Erde auferlegen, um sich einen Namen zu machen. Um sie für diesen maßlosen Ehrgeiz zu strafen, zerstörte Jahwe den Turm durch die Verkündung seines Namens – „Babel“ oder „Babel“ –, der (undeutlich, verworren) an jenes Wort erinnert, das im Hebräischen „Verwirrung“ bedeutet, und erlegte der Erde die Verschiedenheit der Sprachen auf. [...] In der Auferlegung seines Namens (der in einer selber verworrenen Weise als Verwirrung verstanden wurde) verfügte Gott die Notwendigkeit, zugleich aber die Unmöglichkeit der Übersetzung« (Bennington, 1994, S 182).
- <sup>34</sup> Der Gärtner als Zeichen steht für den Verwalter des Paradieses. Er ist die Kern-Chiffre der Szene, in der Maria Magdalena beunruhigt in das leere Grab blickt, in das ihr Meister am Vortag gelegt worden war. Sie wendet ihren Blick, sieht den Schemen einer Gestalt hinter sich, glaubt, es sei der Gärtner, wendet den Blick abermals und fragt den vermeintlichen Gärtner, während sie wieder ins Grab hinein blickt, wohin denn der Leichnam ihres Meisters gebracht worden sei. In diesem Moment erklingt die Stimme des vermeintlichen Gärtners hinter ihrem Rücken und nennt ihren Namen. Augenblick der unwiederbringlichen Bewegung: wenn der andere deinen Namen nennt. Der andere klingt durch die Lautmusik (die Phoneme) des Namens hindurch zwei Mal an. Einmal als der andere, der mich ruft. Ein zweites Mal als Überbringer eines Namens, den der/die andere mir gegeben hat. Der Name ist somit die intimste Erfahrung des Fremden im Eigenen. Die Magdalenen-Szene wird von Roth (2002) und Nancy (2008) exemplarisch behandelt.
- <sup>35</sup> Nancy (2003, S 38; Hervorhebung im Original): »Und zuallererst kann es nichts anderes sein, nichts mehr als dies: Es kommt das, was uns die Bilder zeigen. Unsere Milliarden Bilder zeigen uns Milliarden Körper – wie Körper noch nie gezeigt wurden. Massen, Haufen, Gemenge, Bündel, Kolonnen, Aufläufe, Gewimmel, Armeen, Banden, Auflösungen, Paniken, Sitzreihen, Prozessionen, Zusammenstöße, Massaker, Leichenberge, Kommunionen, Streuungen, ein Übervolles, ein Überlaufen von Körpern, stets zugleich in kompakten Massen und in stäubendem Umherirren, stets zusammengepfercht [...]«.

---

<sup>36</sup> In seinem *Vortrag über Nichts* verwendet Cage (1987) das Thema des nirgendwo Hingelangens als Respons (der Antwortgesang, den das Kirchenvolk dem strammen Vorsänger entgegenschleudert), die den Vortragenden und die Zuhörer von einem Teil zum nächsten trägt. Die stets leicht sich verändernden Satzgruppen bereiten die irritierten Aktionisten auf die Stille vor, die sie kaum in der Lage sind, zu ertragen. Sie versuchen die Aktionisten zu beruhigen, die doch stets irgendwo hingelangen möchten, um Sinn und Nutzen ihres Tatendrangs in die gegenseitige Beweisführung einbringen zu können. Von Teil zu Teil zu schreiten, ohne irgendwo hinzugelangen, kühlt die Zielstrebigkeit der Aktionisten, hebt jeden Nutzen auf und lässt den Sinn im Nirgendwo sich erfüllen. Tauchen wir doch kurz in jene Stimmung ein. »Hier sind wir nun / / am Anfang / der / fünften Einheit / des vierten Teils / / dieses Vortrags. / Mehr und mehr / habe ich das Gefühl / daß wir nirgendwo / hingelangen. / Langsam / , / während der Vortrag weitergeht / , / gelangen wir / nirgendwo hin / und das ist ein Vergnügen / . / Es ist nicht irritierend, / zu sein, wo man ist / . / Es ist nur irritierend / zu denken, man wäre gern / irgendwo anders. / Hier sind wir nun / / ein kleines Stück über den / Anfang / der fünften Einheit / des vierten großen Teiles / dieses Vortrags hinaus / . / / Mehr und mehr / haben wir das Gefühl / / daß ich nirgendwo / hingelange / / / Langsam / , / während der Vortrag weitergeht [...]« (ebenda, S 25).