

Teil II – *Mise en scène* der Praxis

Körper, Seele, Gemeinschaft als Handlungsschauplätze

Wenn die Frage nach dem Subjekt einer Handlung virulent wird, stellen sich sofort diverse Vorstellungen, ja Bilder ein, die dieses Subjekt verkörpern. Sei es das Freud'sche Körper-Ich oder das Subjekt der Unterwerfung (*sub-jectum*) poststrukturalistischer Prägung, das schon als frühkindliches Psyche-Soma sozialisatorisch gebeugt wird – der Körper ist ein Beseelter inmitten einer Gemeinschaft, die ihn formt und der er seinerseits Form gibt. Die Gemeinschaft wird auch als *body politics* bezeichnet, als Körper der Nation oder als Volkskörper, und alle Körper, die der Pluralität Gestalt geben, sind das Produkt einer *mise en scène* zwischen Agieren und Handeln, die ihrerseits die Praxis in immer neuen Schauplätzen und Szenarien hervorbringt.

Das Theater und die Aristotelische Dramatheorie spielen für diese Sichtweise keine unerhebliche Rolle. Das Theater ist unterschwellig in seiner vielschichtigen Bedeutung am Werk, erst als *theatron*, d. h. als Theater und Publikum, dann als Drama, d. h. als Handlung und als *mise en scène*, und schließlich als Schauplatz, an dem Körper agieren, handeln, erleiden und sich zu – immer neue Formen annehmenden – Gruppen versammeln. Die Seele wird zuweilen als Theater vorgestellt, und als Theater bezeichnet man im Wienerischen zuweilen das, was jemand macht, aber nicht machen soll: „Mach nicht so ein Theater“, ist ein Ausspruch, der sowohl die angerufenen Akteur_innen als auch das Theater unter Hysterieverdacht stellt.

Das Theater ist nicht nur in der athenischen Institutionengeschichte sowohl räumlich-architektonisch als auch strukturell Vorhof und Reflexionsraum der politischen Versammlung, *ekklêsia*, sondern es ist als solches auch Vorform des Parlaments, *hemicycle*. Es prägt diesen mittleren Teil des vorliegenden Buches, dem im dritten Teil eine Analyse des politischen Agierens und Handelns folgt.

Im „exemplarischen Szenario“ in Kapitel 5 zeige ich am Beispiel des Fußballs die Übergänge von Agieren zu Handeln an diversen Schnittstellen: an der Schnittstelle zwischen Körper und Psyche, an der zwischen Einzelnen und Kollektiv und an der Schnittstelle zwischen Theater und Politik. Mit dem Fuß-

ballspiel treten die im Kapitel 4 behandelten Körper wieder inmitten des Feldes auf, in dem es um die Psyche als Theatron geht. Das verweist auf das Chiasma von Psyche und Soma einerseits, Einzelem und Gemeinschaft andererseits. Diese Begriffspaare sind stets als ineinander verwoben vorzustellen und zu denken. Dies mag für die Frage nach dem „Wer“ im Handlungsspielraum Verwirrung stiften, aber die Aristotelische Dramatheorie könnte, gerade in ihrer Betonung der Peripetien, dabei behilflich sein, mit dieser Verwirrung fertig zu werden.

4 DER KÖRPER ALS AKTEUR-AGENT UND ALS UN/VERANTWORTLICHER PATIENT

Zwischen individuellem Einzelkörper und Kollektivkörper existiert im Handlungsgefüge eine chiastische Verbindung: Beide sind sowohl Projektionsfläche für die vorgestellte Handlung (*mise en scène*) als auch unmittelbar Akteure und Patienten der Handlung (*mise en acte*). Zwar werden die Taten in der Regel dem „Ich“ zugeschrieben (jedenfalls in den Sprachen, die über diesen Begriff verfügen), doch eigentlich lässt sich am Körper am deutlichsten erkennen, ob etwas getan wird oder nicht. Der Körper ist es, der die sichtbaren Handlungen umsetzt, und nicht umsonst ist die Hand im Spiel, wenn {wir} von Handeln sprechen.

Während ich den Leib als zur Psyche hin durchlässigen Aspekt des Körpers sehe, der Agieren und Handeln ebenso erleidet wie mitvollzieht, lassen sich die Körper als voneinander relativ abgegrenzte Entitäten zu Ausführenden der Handlungen machen, und zwar nicht nur begrifflich, also in der Theorie. Der Körper wird *in actu, de facto* instrumentalisiert, erscheint – zumindest aus Sicht der Medizin – selbst als Instrument, als eine Art Gesamtwerkzeug, das sich aus komplementären Werkzeugen (gr. *organon*) zusammensetzt, den Organen, die ihn zum „funktionierenden“ Organismus machen. Der Organismus fungiert seinerseits seit der Antike in Europa und darüber hinaus als Modell für Staatengebilde, deren Eliten ihr staatliches bzw. politisches Handeln nach dem ausrichteten, was sie für *organologische Prinzipien* halten. Umgekehrt gibt der Körper noch vor der Entwicklung psychischer Fähigkeiten den Rhythmus vor, nach dem Vorstellen, Denken, Sprechen, Handeln sich konstituieren und fortan unablässig über den Körper ins Werk setzen.

Im Kontext dieser Art der Verkörperung stellt sich die Frage nach den handlungstheoretischen Implikationen des Freud'schen Dictums „Das Ich ist in vor allem ein körperliches ...“.¹ Was heißt dieser Satz in Bezug auf die

1 | S. Freud, *Das Ich und das Es*, Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999 (1923), S. 237–292, S. 253.

Selbst-/Dramatisierung des Kollektivs als Subjekt/Objekt seines Tuns, Handelns, Agierens, Erleidens und Somatisierens? Methodologisch sei Folgendes vorausgeschickt: Die Somatisierung ist eine diversifizierte Ausdrucksform, die sich nicht auf die Krankheit reduzieren lässt. In ihr wird der Körper vielmehr Schauplatz, Akteur und Patient zugleich ist; ein Schauplatz, in dem sich die Darstellungen und Darsteller als Vorstellungsrepräsentanten der Triebe und kollektive Figuren szenisch ereignen, zuweilen sogar schöpferisch hervorbringen, solange die Triebabfuhr soweit *contained*, d. h. aus/gehalten, werden kann, wie der Affektdurchbruch das minimal integrierte Tun nicht zerstört und Handeln möglich bleibt bzw. vollzogen wird.²

Der Körper inmitten des Spannungsfeldes von Agieren und Handeln ist niemals nur ein Einzelding oder ein von den anderen Körpern unabhängiger Einzelkörper, vielmehr formieren sich die Körper – imaginär und zugleich wirklich – zu kollektiven Körpern, in deren Matrix sie immer schon leiblich wie auch psychisch eingebettet sind. Sie werden so formiert, dass sie sich in diese Formationen des Kollektivs *möglichst* reibungslos einfügen, denn sie sind es, die dagegen aufbegehren, noch bevor das Denken zum Widerstand gegen diese Gefügigkeit fähig ist. Formierung, Deformierung, Formationen und Deformationen sind an den Körpern und durch die Körper vollzogene Prozesse, durch die sich das gesellschaftliche Gefüge aus der Matrix von unbewussten, vorbewussten und bewussten Wünschen, Affekten und Vorstellungen heraus immer wieder konfiguriert.

Wann beginnt im Kontext verleiblichter, psychisch verinnerlichter und zugleich nicht erschöpfend determinierender Macht- und Unterwerfungsstrukturen ein kollektives Tun, politisches Handeln zu werden? Da der Körper nicht nur unterworfen zu werden, sondern auch auszubrechen vermag, manifestiert sich an ihm und durch ihn der Widerstand gegen die Verfügungsgefüge, die Kontrollmechanismen und Dispositive unmittelbarer als durch das Denken

2 | Peter Bieri spricht im Zusammenhang von Bewusstsein und Tun von „integriertem Tun“ und skizziert damit einen niedrighschwelligen Handlungsbegriff im Register der Bewusstseinsphilosophie, die Freud ja gerade kritisierte, weil sie seiner Ansicht nach die von der Psychoanalyse entdeckten Phänomene denk unmöglich macht: Aus psychoanalytischer Perspektive gibt es auch ein unbewusstes „integriertes Tun“ im Sinne des Agierens, ja sogar eine unbewusste Urheberschaft, wobei das Es als Autor durchaus Probleme aufwirft. Bieri bezieht diese Aspekte später durchaus in seine Freiheits- und Handlungstheorien ein und nähert sich damit in gewisser Hinsicht Castoriadis' Konzept der Autonomie an, die sowohl individuell als auch kollektiv begriffen ist und nicht zuletzt als eine zu vollziehende Öffnung für das Unbewusste sowie als eine bessere Integration oder Anpassung von Bewusstem und Unbewusstem verstanden wird. P. Bieri: „Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?“, in: W. Singer (Hg.): *Gehirn und Bewusstsein*, Heidelberg 1994, S. 172–180, sowie *Das Handwerk der Freiheit*, Frankfurt/M., 2003.

und Sprechen; *mise en acte* und *mise en scène* sind im körperlichen Agieren/Handeln unmittelbar miteinander verbunden. Am vehementesten manifestiert der Leib sein aufbegehrendes Potenzial über seine Triebhaftigkeit, seine erotisch-sexuellen Dimension in Verbindung mit der Seele: Der Körper wechselt dann zuweilen vom Akteur zum Provokateur.

Doch schon im simplen Bewegungsdrang steckt ein Potential des Körpers, das Platon in den *Nomoi* als etwas im Kind noch ungebrochen Lebendiges beschreibt, das es nicht zuletzt durch Tanz, Gesang und Kunstgenuss zu kultivieren gelte – und nicht nur zu zügeln und erst recht nicht zu brechen: Die Körper lassen sich nach der Auffassung des Atheners in den *Nomoi* lieber mit Subtilität und Freude denn durch die Gewalt der Disziplin unter die Ägide des Kulturellen, der Sitten und der Gesetze bringen.³

Das Agieren ist in erster Linie im Leib verortet. Nicht nur im Kindesalter oder im Zuge von regressiven *acting outs*, sondern auch im Zuge von rituell veranstalteten Ekstasen oder im rhythmisch-freien Tanz schüttelt der Leib die Herrschaft des formgebenden Begriffs immer wieder ab. Die Befreiung des Körpers vom choreographischen Zwang im modernen Tanz und der Einfluss des Jazz sowie der afrikanischen Tänze auf die Populärmusik des 20. Jahrhunderts stehen unerschwerlich in Verbindung mit der freien Assoziation der Psychoanalyse als Eröffnung eines Zugangs zum leiblichen Unbewussten,⁴ und zwar im Sinne eines kreativen Potentials des Psyche-Soma und der bereits in Teil I erwähnten *somatischen vis formandi*. Es geht dabei nicht nur um die negative Freiheit vom Zwang, sondern – in Verbindung mit der Musikalität des Körpers und der Gemeinschaft der Körper – auch um die radikale Eröffnung von experimentellen Räumen für die Erfindung neuer Freiheiten, neuer Wirklichkeitsmodi der Freiheit im Sinne neuer Agierens-, Denk- und Handlungsweisen.

Der Körper gibt also einerseits das Modell ab für die Denktätigkeit, durch die der Geist vom Körper abgelöst zu werden beansprucht wird (spätestens seit Platon), andererseits kommt der Leib bzw. der Körper ständig dazwischen, durchkreuzt durch Widerspenstigkeit die Pläne des Geistes für bestimmte Handlungen und erlegt ihm seinen Stil, seine Stimmungen, seine Energie oder seine Trägheit auf. Diese spezifisch somatische *vis formandi* des Leibes bzw. des Körpers ist nicht identisch mit dem, was in Anschluss an Cassirer innerhalb der psychoanalytischen Theoriebildung als Symbolisierungsfähigkeit, als Ausdrucks- und Darstellungsfunktion des Menschen relevant geworden ist. Zwar hat der Körper über die Sinne maßgeblich daran Anteil, doch geht es hier vor allem um die Fähigkeit, zu sprechen und vom Körper ablösbare

3 | Platon, *Nomoi*, 2. Buch.

4 | K. Heiland (Hg.), *Kontrollierter Kontrollverlust. Jazz und Psychoanalyse*, Gießen 2016.

Symbole auszubilden, die mit einer – nicht pathologisch zu verstehenden – Fähigkeit zur Dissoziation verbunden ist.

Das Spezifische der somatischen *vis formandi* in Bezug auf das Handeln ist aber gerade die konkretistische, unmittelbare, maßgeblich taktil geprägte Gestaltungs-, Differenzierungs- und Metabolisierungstätigkeit im Medium des Leiblich-Materiellen. Der Leib ist Lokalität und zugleich Translokazität im Hindurch- und Vorübergehen von leiblich-materiellen Figurationen: Geschwüre, Symptome, dermische Reaktionen, energetische Fluktuationen etc. Er ist selbst die Schnittstelle zwischen Somatischem und Psychischem. Als somatische *vis formandi* bewerkstelligt er materielle Verankerung und gleichzeitige Transsubstantiation originärer Körperschemata durch die schöpferische Einbildungskraft im Leiblichen und durch das Leibliche bzw. den organischen Körper. Aus der somatischen Verankerung aller Phantasie und Gestaltungstätigkeit heraus und in Anlehnung an sie wird überhaupt erst jeglicher Wechsel in der Prozessstruktur des Symbolisierens, also des Agierens und Handelns mittels der Sprache möglich. In diesem Sinne ist Agieren und Handeln kreativ, d. h. Neues hervorbringend; es ist Einfallen und Einfälle für Neues haben, das impliziert auch die Fähigkeit, den Kairos zu erkennen und zu ergreifen. Das Einfallen in die festgesetzte Ordnung ist ereignishaftes Umwelzen im oftmals blitzhaft- Augenblicklichen einander Abwechseln von Alt und Neu. Ohne Körper ist dieser Wechsel nicht vollziehbar, ja der Wechsel beginnt in den Körpern, der Geist vermag ihn gerade irgendwie und stets partiell nachzuvollziehen, so wie umgekehrt der Körper zuweilen das Denken nur schwer nachzuvollziehen vermag.

So stammt der bereits erörterte Begriff des Kairos in seiner für die politische Philosophie seit Aristoteles zentralen Bedeutung von einem Arzt, Hippokrates, der ihn für den Moment des Wechsels von der Erkrankung in die Genesung definiert als „die Zeit, in der nicht viel Zeit ist“. Doch der Wechsel, über den Neues einfällt und hereinbricht, ohne dass zu Beginn gewusst wird, wie und wohin der Vollzug solcherart verändernden Handelns führt, ist mehr als eine Grenzsituation; er ist Vollzug der praktischen Aporie zwischen Agieren und Handeln in seiner konzentriertesten Form kollektiver Körper-Aufstände. Deshalb kann er noch nicht geplant vor sich gehen, sondern vollzieht sich mehr im Modus des Agierens, des Improvisierens; das Handeln ist daraus zwar nicht *a priori* ausgeschlossen, doch es muss dem Agieren den Vortritt lassen, bevor es als Revolutionäres daran anknüpft: als experimentelles, offenes, probierendes und entwerfendes Handeln.

Zugleich ist die Einbildungskraft, wie die Sinneswahrnehmungen, differenziert/differenzierend. Die abstrakten Verallgemeinerungen mögen als Leistung der denkenden Psyche bzw. des denkenden Geistes angesehen werden gegenüber der konkretistischen Ortsgebundenheit der somatischen *vis formandi*, sie sind aber auch das Hinwegheben über das Realitätsprinzip, sodass der

im logischen Eigensinn sich einengende Geist in die Manie zu kippen droht, wenn er sich nicht auch leiblich-sinnlich in der Welt verankert. Seine Verankerung im Gemeinsinn findet immer auch über die Gemeinschaft der Sinne (*koinê aisthêsis*) statt, also über die crossmodale Wahrnehmung, die Aristoteles vor allem in seiner Schrift *Über die Seele* wohl auch in Anspielung auf den Gemeinsinn so benannte, denn diese Sinne sind {uns} allen – bis auf einige Ausnahmen – gemein. Insofern wurzelt der Gemeinsinn auch in ihnen, noch bevor er sich auf Rationales besinnt und einigt.⁵

Als Austragungsort für die Konflikte der Psyche und zwischen den Psychen ist der Körper der konkret transzendente Raum des Geschehens im Spannungsfeld von Agieren und Handeln. Wenn der Körper als Modell und als Glied etwa des politischen Raums⁶ betrachtet wird, dann tritt er nicht nur intuitiv als Subjekt auf, er lässt sich auch als solches begreifen, analytisch wie synthetisch. Die Zirkularität der Körpermetapher in der Konstituierung des politischen Raums verbindet zwischen Einzelnen und Ganzheit, zwischen Gliedern des Körpers, Mitgliedern der Gemeinschaft und Zusammenhang, ohne den weder ein Handlungsgefüge noch ein Institutionengefüge denkbar ist.

Die politische Versammlung ist eine sichtbare, hörbare und spürbare Ansammlung von sprechenden und gestikulierenden Körpern; Ein- und Ausschluss geschehen über die Markierung von Körpern, sei es subtil oder durch offenkundige Klassifikationen aufgrund anatomischer Merkmale, gestischer Attitüden, sexueller Praktiken etc. Der militärische und daran angelehnt auch

5 | Dieser zentrale Aspekt Aristotelischer Wahrnehmungstheorie ist nicht nur für das Verständnis der crossmodalen Wahrnehmung wichtig gewesen, sondern auch für die Verknüpfung zwischen individuellen und kollektiven Phänomenen der Aktiv-Passiv-Medium-Dialektik im Wahrnehmen, Denken und Tun. Damit rückt die Frage nach den Aspekten, Perspektiven/Absehbarkeiten und Sichtweisen je nach Position in den Vordergrund und damit auch die Gewichtung als zentrales Element für einen gelungenen Erkenntnisprozess im Handlungsgefüge. Für eine kenntnisreiche und originelle Analyse und Begriffsgeschichte der Aristotelischen „Gemeinschaft der Sinne“, auch in Verbindung mit dem Gemeinsinn, siehe P. Gregoric, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford 2007. Gregoric nennt die *koinê aisthêsis*, engl. *common sense*, also dasselbe Wort wie Gemeinsinn, einen der erfolgreichsten Aristotelischen Begriffe. S. 12.

6 | „Der Körper als Modell und als Glied des politischen Raums“ war der Titel eines zwischen 1995 und 1998 durchgeführten Forschungsprojekts, das vom FWF finanziert wurde und vor allem in *Corps Transfigurés*, Band I, Teil 2 publiziert wurde (A. Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres* Bd. I. *Du corps à l'imaginaire civique*, Paris 2000). An zentrale somatologische Thesen dieser vor allem geschlechteranthropologischen Arbeit knüpft das vorliegende Kapitel in handlungstheoretischer Perspektive an.

der politische Männerkorps ist ein eindrückliches Beispiel dieser Agierens- und Handlungsweisen, die dem Körper zwar nicht prinzipiell die Verantwortung für Ein- und Ausschluss übertragen, die ihn aber zum Anlass nehmen und zum Austragungsort, ja nachgerade zum Schlachtfeld machen.

Doch der Körper tritt aus seiner reinen Räumlichkeit (als *res extensa*) heraus, wird *res extendenda*, als Akteur oder als Patient, der sich behandeln lässt, Krieger(in), Zeugender, Gebärende, Neugeborenes, Sterbende_r und all die anderen somatischen Personen, die dem kollektiven Körper ihre langfristigen Strukturen einprägen. Noch die verräumlichte Zeitauffassung entlehnt ihre Zeitachse Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft der frontalen bzw. dorsalen Ausrichtung des sich meist nach vorne fortbewegenden Körpers.

Schließlich lässt sich die Grenze zwischen Agieren und Handeln am Körper wohl zuverlässiger ausmachen als an den rein eidetischen bzw. intelligiblen oder auch nur leiblich-psychoaffektiven Äußerungen. Diese sind ihrerseits immer nur als psychosomatische Ausdrücke erkennbar und nur insofern die Sprache im und durch den Körper spricht – affektgeladen, affektiv besetzend, Affekte leib-körperlich manifestierend – kann die Entschlüsselung dieses Verhältnisses gelingen. Eine Entschlüsselung des Agierens-Handelns ist damit notwendig schon eine auf Leib-Seele bezogene, also eine, die das Denken als im, durch und über den Körper sich Vollziehendes und auf ihn Einwirkendes zugrunde legen oder zumindest zum Ausgangspunkt machen muss.

Um die figurative und orientierende Relevanz des Körpers im transkorporalen, also den Körper zum Denken hin überschreitenden Vollzugsakt zu veranschaulichen, ist es hilfreich, noch einmal auf den Denkakt zurückzukommen. Wie oben aufgezeigt, osszilliert das Denken zwischen freiem Assoziieren im Register des Agierens und konzentriertem Verfolgen von Gedankengängen im Register des Handelns im Körper, den ich weiter oben als Denkresonanzraum fasste. Der Körper ist aber auch Modell und Akteur im Verfolgen von Gedankengängen, die als peripatetische Übungen zur Verräumlichung und expliziteren Verleiblichung der Gedanken in Gängen gesehen bzw. gedacht werden können. Diese *mise en scène* des Denkens als körperlicher Vollzug ist dem Denkakt als *mise en sens* eigentümlich, wie das Beispiel der Rhetorik und der Induktionsbeweis der Dialektik zeigen.⁷

In der Szene des Gedankengangs spielt der Körper als Akteur des Denkens selbst die Hauptrolle und hebt sich dabei zugleich von sich als ein im Raum sich Bewegender ab. Sein Innehalten um Nachzudenken evoziert die Eröffnungsszene in Platons *Symposion*, als Sokrates zögert, in Agathons Haus einzu-

7 | Aristoteles beschreibt das Beispiel nach seiner sprachlogischen Relevanz, weil in der Rhetorik die Dimension der Rede zwischen Rhetorik und Dialektik zentral ist. Aristoteles, *Rhetorik* I, 1356b1. Aus einer poetologischen Perspektive wäre das Beispiel in seiner *opsis*, also die visuelle Szene betreffenden Dimension zu beschreiben.

treten, während am Schluss der durch sein betrunkenes bzw. manisches Agieren charakterisierte Alkibiades just zu dem Zeitpunkt in den Raum stürzt, als das Symposion fast zu Ende ist, und mit dieser *mise en acte*, die einer *mise en abîme* gleicht, ein Fenster auf jenes Chaos öffnet, das die Philosophie als Liebe zur radikalen Infragestellung zu stiften vermag. Rodins Denker und unsere Denkfalten gehören diesem Denkkörperimaginären ebenso an wie der Rauschebart des beinahe göttlichen weißen Philosophen oder die Geburtswehen, von denen die Hebamme Sokrates den Philosophielehrling zu befreien hilft. Die weiblichere Eule dagegen oder Pallas, der sie zugehört, sind verkörperte Symbole der Weisheit, die Athene von ihrer Mutter Metis – der List der Vernunft – geerbt hat.

a Was macht und erleidet der Körper, wenn {wir} agieren bzw. handeln?

Psyche-Soma

Die Begriffspaare Psyche-Soma (Leib-Seele) und Körper-Geist können dahingehend differenziert werden, dass die aporetische Einheit des Psyche-Soma einer tradierten Dualität von Körper und Geist gegenübersteht. Ontologisch und erkenntnistheoretisch gesprochen geht die Dualität von Körper und Geist aus einer stärker mengen- und identitätslogischen Analyse hervor, während jene weniger dichotome Dualität Psyche-Soma von Unbestimmbarkeit und einer Vermischung der Subjekt-Objekt-Positionen sowie von einer starken Durchlässigkeit der Grenze zwischen den semantischen Feldern Psyche und Soma geprägt ist. Psychogenetisch, aus psychoanalytischer Sicht gesprochen, wäre das Psyche-Soma das noch diesseits der Vorstellungs- und Denktätigkeit angesiedelte Leben des Säuglings; die Ein/teilung in Körper und Geist hingegen setzt Sprache und objekthafte Wahrnehmung des Körpers durch den Geist bzw. durch die geordnete Sinneswahrnehmung und das Denken voraus.

Das Chiasma ist dort wirksam, wo {wir} die *vis formandi* als eine ursprünglich psychosomatische und hernach als sowohl körperliche und psychische wie auch leibliche und dia/noetische (d. h. kognitive) fassen. Um diese ursprünglich psychosomatische *vis formandi* als Gestalten, Vorstellungen, Bilder und schließlich, auf kollektiver Ebene, auch Bedeutungen hervorbringende „Einbildungskraft“ zu begreifen, ist es hilfreich, auf den Freud'schen Begriff der Anlehnung und spezifischer auf den Bion'schen Begriff des Metabolisierens zurückzugreifen, der als anonyme Tätigkeit in {uns} und zwischen {uns} die *mise en scène* als eine der Phasen jedes Agierens und Handelns vollzieht.

Freud spricht im Kontext der Frage nach der Beziehung zwischen Trieb und Vorstellung immer wieder von Anlehnung. Der Trieb reicht nicht nur ins Somatische, er *ist* vorwiegend somatisch, doch um in der Psyche und im psychischen Modus zu wirken, d. h. aktiv zu werden, bedarf er einer minimalen

Repräsentationsfähigkeit, Darstellbarkeit und Vertretung durch Repräsentation im Sinne der Vorstellung. Freud nennt dies die Vorstellungsrepräsentanz des Triebes.⁸ Den Gedanken, dass die Psyche sich in ihrer Vorstellungstätigkeit an die somatischen Prozesse und Strukturen anlehnt, führt Bion über den zuerst metaphorisch anmutenden Begriff des Metabolismus bzw. der Metabolisierung weiter.⁹ Die frühkindliche Psyche entwickelt ihre Vorstellungen nicht nur über den Spracherwerb, sondern auch und zuerst bzw. gleichzeitig in Anlehnung an die Prozesse des somatischen Stoffwechsels und der frühen sinnlichen Wahrnehmung, Artikulation, Präsentation, Kommunikation und sonstiger Tätigkeiten wie Einnehmen, Verdauen, Ausscheiden, Vernehmen, rhythmische Wechsel zwischen Lust und Unlust, Licht-Dunkel, Ruhe und Stille bzw. Sättigkeit und Hunger.

Für den Säugling, der noch ganz – wenn auch zuweilen gespaltenes – Psyche-Soma ist, gibt es noch keinen Körper. Aus Sicht der anderen dagegen hat und ist der Säugling aber sehr wohl schon funktionierender Körper, Organismus, Körperfunktionen, welche für die Entwicklung des denkenden Geistes unumgänglich sind (auch wenn es die Möglichkeit der Kompensierung etwaiger Ausfälle von bestimmten Funktionen wie Hören oder Sehen etc. gibt, so ist ein Minimum an körperlichem Funktionieren unumgänglich für die psychische Entwicklung).

Während die Philosophie den Körper hauptsächlich hinsichtlich der Wahrnehmungstheorie als Sitz der Sinne in Betracht zieht, setzt die Psychoanalyse immer schon im Leiblichen bzw. im Körper als von der Psyche nicht zu Trennenden an. Nun bringen Denken und Handeln sich immer schon über den Körper und vermittels des mit anderen Leibern verbundenen Leibes bzw. im Leib hervor, und diese Tätigkeiten bilden sich über die körperschematischen Bahnungen im Gehirn, aber auch im Körper selbst aus.

Sie prägen aber auch die Gruppenmatrix, der er jeweils angehört und die immer schon mitgedacht werden muss. Diese Ausbildung des Denkens und Handelns aus dem Somatischen inmitten von anderen Leibern/Körpern geschieht über unendlich viele Modi der Transfiguration psychosomatischer Schemata, durch Metabolisierung, Analogiebildung, Metaphorisierung, Konversion, Aus/scheidung, Differenzierung, also Ausdruck und Gestaltung im vielfältigen Sinn. Das heißt, wenn Vorstellen, Denken und Tun wie Verdauen, Ausscheiden (*krinein*), Einverleiben, Begreifen vor sich gehen, dann im metaphorisch-ontologischen Sinn und nicht als bloße Redewendung. Es wird dabei von einem Bereich in den anderen herüber getragen (*metapherein*), aber dieser andere Bereich wird zugleich neu und radikal anders konstituiert, wodurch

8 | Siehe vor allem *Die Verdrängung*, GW X, S. 248–261 und *Das Unbewusste*, GW X, S. 263–303.

9 | Bion, W. R., *Lernen durch Erfahrung*.

diese Transformation ontologisch relevant wird. Umgekehrt wirken Denktätigkeit und Agieren/Handeln zurück auf das gesamte Leibgeschehen, auf die Körperschemata, ja auf den gesamten „Schematismus der Einbildungskraft“ (Kant), über den {wir} die Hervorbringung von Vorstellungen und inneren Bildern seit Kant begrifflich nachzuvollziehen versuchen. In diesem Sinne wurzelt Agieren in diesen Effekten gleichsam chemisch und physiologisch und erst allmählich psychisch, d. h. affekt-wunsch-vorstellungsmäßig, dann sprachlich-logisch.

Denken und Handeln stellen sich also immer auch schon im körperlichen Vollzug vor und dar, verstellen und verwischen einander, sei es über die bereits angesprochenen spezifischen Körpermetaphern oder über die somatische *vis formandi* als solche, d. h. performativ-ontologisch, und nicht nur *wie ein* Körper, d. h. mimetisch- oder analog-tropisch.¹⁰ Aus dieser psychosomatischen Matrix heraus vollziehen sich Agieren und Handeln für die Handelnden und für die anderen immer auch körperlich, affektiv, leiblich im Rahmen einer gesellschaftlichen Matrix von unbewussten, vorbewussten und bewussten, an- und ausgesprochenen Vorstellungen, Affekten, Wünschen. Im Grunde handelt es sich um *eine* Matrix und *zwei* Aspekte, den individuell psychosomatischen und den gesellschaftlich-kommunikativen Aspekt dieser Matrix.

Das Handeln prozessualisiert sich also – wie das Denken auch – vermittels partialkörperlicher und integrativer, Körper-Ich-syntoner Szenarien in vom Zerfall (*mise en abîme*) bedrohten oder von Harmonie geprägten Rhythmen bzw. in mehr oder weniger rhythmischem Oszillieren. Das heißt, dass alle Handlungen, in die {wir} verstrickt sind und die {wir} begehen, immer auch diese gesamte Matrix anklingen lassen, und zwar bei allen, die in die Handlungen jeweils involviert sind bzw. auf die sie sich auswirken und in die sie dadurch ihrerseits involviert werden, sei es als Handelnde, als explizite und „kompetente“ Akteure, sei es als ohnmächtig Erleidende, deren heftige Passionen aber in das Agieren und Handeln der Täter_innen früher oder später einfließen werden, oder irgendwo zwischen diesen Polen.

Handlungen oder Re-/Aktionen anderer bloß zu erleiden, versetzt den Leib in affektiven Aufruhr, macht das Subjekt zum leise oder laut aufbegehrenden

10 | „Performativ-ontologisch“ heißt hier nicht im tradierten Sinn ontologisch-substantiell, sondern durch und in der verkörpernden Darstellung (als Ereignis und Vollzug) seinsrelevant, offen-eröffnend, veränderbar und jedenfalls gestalterisch verändernd; „mimetisch-tropisch“ verweist auf einen Sprachgebrauch, der diese im Modus des kollektiven Agierens begriffene ontologische Dimension der wirklich verändernden und gestaltenden Körpermetapher als Performanz verkennt und nur in der Logik der Nachahmung im Platonischen, nicht im Aristotelischen Sinn der Mimesis spricht. Ich komme auf die Relevanz des Aristotelischen Mimesis-Begriffs in der *Poetik* für Agieren/Handeln im folgenden Kapitel genauer zurück.

Untertanen, *subjectum*, zum gesellschaftlichen Patienten der Handlungen derer, die durch dieses Handlungsmonopol gegenüber den bloß Erleidenden zu Täter_innen werden. Die Erleidenden erleiden neben diesem Aktionismus der anderen auch noch ihre „eigene“ Ohnmacht und die Affekte der zu unterdrückenden Wut darüber: *pathein*, Erleiden, Affiziertsein bzw. affektives Erleiden, äußert sich dann im und über den Leib, will sich über den Körper Ausdruck verschaffen. Über die Triebabfuhr hinaus wohnt dem Leib eine nicht nur geistige Gestaltungsbegehrde inne, mit der er sich immer neu ins Sein bringt – oder aus diesem heraus – und über die er bedeutungsstiftend agiert und nicht nur reagiert. Das geschieht in den unterschiedlichsten affektiven, pathogenen, sozialen bzw. politischen Modi, über die offen bis subtil zensurierten Sprachrohre, über Auf-die-Straße-Gehen oder in Versammlungen, über Kunstwerke oder bedeutsame Symptome (*burn out*) und erholsame oder tödliche Krankheiten inmitten eines Systems verinnerlichter Zwänge und subtiler Selbst-/Ausbeutung.¹¹

In diesem Sinn beginnt mit dem Agieren aus dem ohnmächtigen Leiden heraus die Wende aus der Passivität in die Aktivität. Insbesondere das Erkranken des Leibes, das auf Französisch oder auf Englisch analog zum Akt des Sich-Verliebens als Fallen bezeichnet wird (*tomber malade, tomber amoureux, fall ill, fall in love*) markiert oftmals einen radikalen Wechsel in und durch eine zu bewältigende Leidensgeschichte. Das leibliche Agieren, das noch kein explizites Handeln ist, fungiert als Vermittlungsraum, in dem Aktivität und Passivität ineinander greifen und auseinander hervorgehen. Dieses Agieren setzt unmittelbar im Moment des Affiziert-Seins selbst ein, aber eben auf verborgene, verschleierte, zumeist verschobene und sprachlich schwer zu deutende Art und Weise, im Modus des „es passiert etwas“ in den Körpern, mit den Körpern, aus ihnen heraus und über sie hinaus.

Anders als auf gesellschaftlicher Ebene mag das Agieren-Handeln im und über den Körper auf individueller Ebene relativ leicht nachvollziehbar erscheinen, obschon bisher vom Körper nur erst als Austragungsort und Akteur die Rede war und noch nicht wirklich von den Diskrepanzen zwischen Agieren und Handeln, die sich im und über den Leib bzw. Körper verraten und inszenieren. Was über die Sprache/n des (Aus-)Agierens gesagt wurde, gilt auch für die Körpersprachen, die Gesten, nur dass sie in einer Gesellschaft, in welcher der Logos als Kausalitäts-Ratio und Mengen-/Identitätslogik vorherrscht, weniger beachtet, weniger explizit gedeutet und sogar analysiert werden, am häufigsten in der medizinischen Diagnostik und in der gruppen/psychoanaly-

11 | Siehe hierzu vor allem den immer noch hochaktuellen Text von Freud *Das Unbehagen in der Kultur*, GW XIV, Frankfurt/M. 1999.

tischen Klinik. Das heißt nicht, dass sie nicht existieren bzw. bedeutungsstiftend wirken würden.¹²

Ob in der Geste oder in der Krankheit, der Körper drückt etwas aus, was in herkömmlicher Sprache, mit Worten nicht ausgedrückt werden kann. Er agiert gleichsam als Darsteller unserer unsichtbaren Psyche, an ihrer Stelle und als – zuweilen widersprechende – Begleitung unseres deliberativen und mehr oder weniger verständlich sprechenden Ichs, wenn dieses dazu gerade nicht in der Lage ist oder nicht sein soll, kann, darf. Der Lügendetektor arbeitet auf der Grundlage dieser Annahme und unsere Kommunikation bezieht dies implizit immer schon mit ein. Die Konversionshysterie ist ein interessantes Beispiel für das körperliche Ausagieren nicht sagbarer Konflikte, wie etwa die Lähmung des Beins, die jemanden am Gehen hindern soll, wobei die spezifische Verhinderung eines bestimmten Weges um den Preis des gesamten Gehvermögens erlangt wird. Wohin nicht gegangen werden soll, kann die Psychoanalyse im Zuge der Auflösung des betreffenden Konflikts erschließen, sprich die betreffende Person kann es sich frei assoziierend im therapeutischen Setting bewusst machen, wodurch das Symptom in der Regel verschwindet.

Die Sprache, die Art zu sprechen, bringt etwas zum Ausdruck, was nach den herkömmlichen Regeln der Vernunft bzw. des gängigen Sprachgebrauchs in einer bestimmten Situation keinen Sinn macht oder von unangemessener Aggressivität etc. zeugt: {Wir} agieren sprachlich ein körperliches oder psychosomatisches Unwohlsein aus, dessen {wir} {uns} nicht bewusst sind. Es gibt keine allgemeinen Regeln für die Gewichtung, d. h. ob etwas mehr im somatischen oder mehr im sprachlichen Modus ausgedrückt wird, auch nicht für die unbewusste Wahl des Akteurs (Körper oder sprechendes Ich). Gewichtung und Wahl sind je historisch, situativ, gesellschaftlich etc. bedingt. Wenn es Regeln gibt in diesem Verhältnis zwischen re/agierender Sprache und re/agierendem Körper, dann sind es die Regeln der zeiträumlichen Opportunität des Ausdrucks, des Zur-Sprache-Kommens oder des „Zum-Symptom-Kommens“.

Diese Opportunität ist nicht der Kairos wie im Handeln, oder nur in einem übertragenen Sinn, es ist vielmehr die Gesamtheit der Bedingungen, aus denen heraus „es“ oder die Gruppe spricht bzw. agiert und „gesprochen wird“. Erst nachträglich lassen sich bestimmte unbewusste Intentionalitäten (Wünsche, Vermeidungen) ausmachen bzw. re-konstruieren, weil es in diesem Bereich eben nicht planend zugeht. Es bleibt letztlich ungewiss, ob die Deutung richtig, d. h. insgesamt zutreffend war, denn irgendetwas trifft sie immer, eben weil die Psyche sich im gesamten Leib ausdehnt und ihn in jedem seiner Teil-

12 | Philosophisch waren hier vor allem Derrida und Castoriadis in den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bahnbrechend, beide mit starker Bezugnahme auf Freud und Lacan sowie, das gilt vor allem für Castoriadis' Magmalogik, auf die Quantenphysik und die durch sie „revolutionierten“ Naturwissenschaften.

chen und Wellen belebt, auch noch in den bereits sterbenden oder in den ihn zum Sterben disponierenden Krebszellen.¹³

Dazu kommt die Frage nach der Dissonanz bzw. der Stimmigkeit. Für die Psychoanalyse ist der Konflikt und damit die Unstimmigkeit zwischen Agieren und Handeln, zwischen Leib und Seele im Zentrum der Aufmerksamkeit, weil er als unerkannt pathologischer, d. h. Leid bringender, Triebkonflikt in den Erscheinungsraum der Sprache geholt und nachdenkend bzw. handelnd bearbeitbar gemacht werden soll. Doch üblicher ist das ständige Oszillieren zwischen Dissonanz und Stimmigkeit zwischen Körper und Geist als dem „Organ“ des Denkens, das immer schon mit der Zunge, *mothertongue* oder allgemeiner *la langue* (frz. die Sprache) anhebt. Deshalb ist aus einer von der oben genannten zwiefältigen (psychosomatischen und gesellschaftlichen) Matrix ausgehenden Perspektive die Grenze zwischen Agieren und Handeln durchlässig: Wo die einen mehr handeln, agieren die anderen, und die Gesamtheit oszilliert im Prozess der Gestaltung, der Selbstveränderung, Selbstinstitutionierung und Selbstorganisation der Gesellschaft.

Was Nancy in *Corpus*¹⁴ als spezifisches Wissen des Körpers in Szene setzt, grenzt sich vom Anspruch des Logos auf Allwissen ab. Wenn {wir} allerdings bestimmte körperliche Zustände betrachten, die {uns} am Denken und/oder am Reden hindern, dann kehrt sich die Perspektive um: Der eigene Körper wird {uns} plötzlich zum Gefängnis oder zum Schmerztyrannen, unter dem die Seele stöhnt und der Geist schweigt. Doch zugleich beginnen {wir} in eben diesen Momenten der Ohnmacht mit dem und für den Körper zu handeln, versenken {uns} in die Schmerzgegend, begeben {uns} zum Arzt, in Behandlung oder beginnen eine Kur. {Wir} könnten {uns} auch dem Schmerz überlassen, in der Hoffnung oder dem Wissen, dass er wieder vorübergeht, dass {wir} wieder „voll handlungsfähig“ werden oder zumindest halbwegs, wenn nur der Schmerz aufhört, der alles im Gehirn an sich zu ziehen scheint, in jenem Organ, aus dem der Schmerz kommt, in dem selbst jedoch so gut wie kein Schmerz zu spüren ist. Oder es überlässt sich jemand der Krankheit, ignoriert die Symptome und stirbt.

Der Körper ist der Agent, ohne den {wir} im Allgemeinen nicht zu handeln vermögen. Selbst wenn der Körper gelähmt ist, seine herkömmlichen Funktionen einbüßt, wird er nicht verlassen, sondern gleichsam nach den Parametern der Mechanik repariert, mit Ersatzteilen versehen, ein Herz wird ausge-

13 | Es geht dabei vor allem um den Prozess, den die Deutung in Gang setzt; im psychoanalytischen Gruppensetting wird dies noch deutlicher, weil die Deutungen in der/durch die Gruppe nicht die im Einzelsetting vorherrschende Autorität des Meistersignifikanten haben und dadurch der Prozess, den sie auslösen, selbst in den Mittelpunkt der gemeinsamen Auseinandersetzung rückt.

14 | Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Berlin 2003.

tauscht, Brillen werden angefertigt, Prothesen ein- oder aufgesetzt, Tumore und ihre Umgebung chirurgisch entfernt etc. Die Medizin rettet so unzählige Leben, schiebt den Tod vieler Menschen um Jahre, ja um Jahrzehnte auf. Die Industriegesellschaft agiert und handelt im großen Stil nach diesem Muster, bis hinein in die Sexualität und in die Herstellung menschlichen Lebens. Was dabei entwickelt und propagiert wird, mag als *technê* erscheinen, doch diese Praktiken und das dazugehörige Imaginäre sind ebenso in der Sphäre des Handelns angesiedelt: Ethikkommissionen werden eingesetzt, die beraten und entscheiden, ein immer komplexerer Normsetzungsprozess dient der Reglementierung dieser Praktiken und ihrer gesetzlich bestimmten Nutznießer (siehe weiter unten Kap. 6b).

Der funktionstüchtige Körper ist – gerade in den von der NS-Herrschaft bis heute geprägten Gesellschaften – immer auch Teil des „Volkskörpers“, der als gesunder gleichsam heilig und rein ist und in dem alles diskret-abzählbar gemacht wird. Die Epidemiologie, der Sport- und Körperkult, die Wellnessoasen und Kuranstalten, sie alle zeugen vom euphorischen Abfeiern des schönen, guten und produktiven Körpers, gegen das die philosophisch tradierte Vernachlässigung des Körpers zuweilen geradezu erfrischend, ja geistig belebend wirken mag.

Im Karneval, im Umzug, im Protestmarsch oder im modernen Tanz dagegen durch- und überschreiten die Körper einander zu verändernden Handlungen, sprengen die Grenzen des gedrillten, funktionstüchtig gemachten Körpers zu neuen Formen, zu neuen Potentialitäten des Psyche-Soma und schließlich zur *Ent-täuschung* in der Anerkennung dessen, dass die Illusion der Unsterblichkeit, in der die gesunden Sterblichen leben, ein Ende hat. Das trifft auch auf Palliativstationen und bestimmte Abteilungen von Krankenhäusern zu, in denen der Tod auf der Tagesordnung steht.

Dass es eine Sinnstiftung auch ohne die Illusion der Unsterblichkeit gibt, zeigt jeder Tag im Leben eines Körpers, der eine tödliche Krankheit oder einen schweren Unfall überlebt hat. Das daraus sich ergebende Primat des Lebens über den Tod im Leben hebt die Verdrängung des letztgültigen Todes zumindest für einige Zeit auf und verändert die Strukturen des Handelns, vor allem ihre Zeitlichkeit maßgeblich. Denn die Verdrängung des Todes führt zu seiner Omnipräsenz als Gespenst im Alltagsleben und zur existenziellen Schalheit, die mit einer augenblicksvergessenen Haltung einhergeht, welche die lebendige Gegenwart permanent mit Reminiszenz und Hoffnung auf bessere Zeiten überlagert. Dieser eigentümliche Zeitbezug ist mit einem spezifischen Agieren verbunden, das dem Handeln eine übermäßige Bedeutung zuschreibt und es dabei in hypertropher Weise als Handlungszwang auf den Plan ruft. Ein Handlungszwang, der sich mit einer ununterbrochenen Reihe von rituellen Zwangshandlungen sättigt.

Im akuten Bewusstsein um die eigene Sterblichkeit mag die Zeit im Körper als ausgedehnte Gegenwart erlebt werden, weil die Zukunft nicht mehr in der Illusion der Unsterblichkeit ins Unendliche ausgedehnt ist und die Gegenwart zentral und nicht permanent aufgeschoben bzw. vorauseilend in der immer schon angestrebten Zukunft aufgehoben ist; der Mensch kann sich der Gegenwart als einziger Gelegenheit für Handlungen, Genuss und Liebe bewusst werden, und es entsteht ein eigener Sinn für den Kairos. Jeder Moment erhält dann eine spezifische Bedeutung, als Kairos für den Ärger, für Improvisieren, für Freude oder für eine Entscheidung. Der Leib rückt dabei deutlicher ins Zentrum sinnlichen Gewahrseins, von dem aus der Unterschied zwischen Agieren und Handeln nicht mehr so wichtig ist, weil das Tun – egal ob bewusst oder unbewusst – dem guten (Zusammen-)Leben für die vielleicht kurze noch bleibende Zeit geweiht ist.

b Der Körper als auserwähltes Schlacht- und Aktionsfeld: *mise en acte/mise en abîme*

Der Körper steht auf dem Spiel; ein Spiel, in dem es nicht nur in der Medizin um Leben und Tod geht, auch im Kindbett, im Krieg und im täglichen Leben der vom Tod bedrohten Körper. Wenn der Körper als Schlachtfeld metaphorisch inszeniert wird, dann verwirklicht sich aber vor allem ein kriegerisches Imaginäres, weil die Metapher sich zugleich im und durch die Körper als Kraft- und Aktionsfeld vollzieht bzw. vollzogen wird. Der Körper agiert und erleidet bzw. trägt sich hier an mehreren Schnittstellen zu, an der Schnittstelle zwischen formiertem und vom Zerfall bedrohtem Einzelkörper und kollektivem Körper, an der Schnittstelle zwischen Bedeutungsträger und Austragungsort, an der Schnittstelle zwischen Zerfall oder Dissoziation und Versammlung oder Assoziation. Der Körper ist dabei zugleich Schauplatz für die *mise en scène* und Akteur bzw. Patient der *mise en acte*, die nicht selten ihren mörderischen Sinn in einer *mise en abîme* findet: der massiven, ja massenhaften Zerstörung von Körpern im tatsächlichen Krieg.

Agieren im paranoischen Modus des „Denkzerfalls“ lässt sich an den aktivierten bzw. propagierten Vorstellungen eines Kollektivs erkennen, das sich als zerfallender, von einem imaginierten Feind zersetzter Körper imaginiert. Der drohende Zerfall des „Volkskörpers“ bzw. die „Zersetzung der Wehrkraft“ des militärischen Korps, der plötzlich *pars pro toto* für die Gemeinschaft, die Polis, das Imperium, die Nation etc. steht, sind die dominanten Bedeutungen, die hier mehr als nur Metaphern sind – sie schaffen Wirklichkeit und führen früher oder später in den Krieg. Die im Zerfall auseinanderstrebenden Teile eines gesellschaftlichen Ganzen können über den Körper als organischen Ort der Integration zusammenzuhalten versucht werden. Eine solche Integration über den – zuerst nur phantasierten, dann realisierten – kollektiven Körper

kann im Modus der in Partialobjekte zerteilenden und spaltenden Reaktionsbildung oder im Modus des integrierenden Handelns geschehen. Kriegerische Politik beginnt immer damit, dass sie eine Gesellschaft in die spaltende Angst versetzt.

„Der Körper als Schlachtfeld“ hat eigentlich mehrere Bedeutungen: Erstens kann der Ausdruck als Metapher verstanden werden, mit der konkrete Phänomene umschrieben werden, wie der Kampf des Körpers oder der Kampf um den Körper in der Medizin bzw. während eines Krieges, wenn Körper gerettet oder getötet werden. Spezifische Agierens- und Handlungsmodi gehen damit einher. Zweitens bezeichnet er einen mehr szenischen Aspekt des Krieges, der das Geschlechterimaginäre oder die geschlechtsspezifischen Repräsentationen eines nationalen bzw. nationalistischen Imaginären im Register der Projektion betrifft. So steht z. B. die durch männliche oder weibliche Figuren symbolisierte Inszenierung eines „kollektiven Körpers“ (wie Marianne oder Herkules für das revolutionäre Frankreich, Germania für Deutschland etc.) in Verbindung mit geschlechtsspezifischen Praktiken, die nicht nur Teil und Wirkung eines Konfliktes oder Krieges sind, sondern auch konstitutiv für dessen Funktionieren. Derartige Repräsentationen als Darstellungen und Vertretungen sind zugleich verknüpft mit geschlechtsspezifischen *Misshandlungen* der Körper, die ebenfalls, als lebendige Körper und nicht als Allegorien oder Symbole, für den gesamten gegnerischen Gemeinschaftskörper stehen. Diese Art von Kampf gegen die Körper funktioniert als metaphorisch-metonymische, aber zugleich durchaus effektive Kriegsstrategie, sowohl im Feld als auch im zivilen Bereich der Gesellschaft und zwar nicht nur in Kriegszeiten, wenn Vergewaltigung explizit als Kriegsstrategie bezeichnet wird.¹⁵

{Wir} nehmen an, dass strategisch *gehandelt* wird, und doch überwiegt gerade in diesem Kontext Agieren im Zeichen der Spaltung und der Projektion. Es ist ein strategisches Handeln, das auf die geschlechterdifferente Behandlung der Körper ausgerichtet ist, und zwar auf der affektiven, der orektischen, der repräsentationalen und der symbolischen Ebene des je vorherrschenden Kriegsimaginären. Weibliche Körper werden hier diskursiv und imaginär anders zugerichtet als männliche und die geschlechtsspezifische Symbolik der biopolitischen Vernichtung und Hervorbringung von Leben ist in bestimmten Kriegen, vor allem in nationalistischen bzw. ethnischen Kriegen, besonders stark akzentuiert.

Welche Art von Agieren vermag in einem solchen Krieg ein als effeminiert geltender Mann hervorzurufen? Welche Implikationen hat es für eine Frau, wenn sie für die im identitären Wahn befindliche Gemeinschaft einen „Feind“ gebiert, also ein Kind von einem Mann aus der gegnerischen Gemeinschaft? Sie werden in diesem Kontext – und zwar keineswegs nur rhetorisch –

15 | Siehe hierzu G. Perko, A. Pechriggl, *Phänomene der Angst*, Wien 1995.

als Schwachstelle, als „offene Wunden“ der im Krieg befindlichen Nation oder ethnischen Gemeinschaft phantasiert, die es auszumerzen gilt. Das Imaginäre der politischen Gemeinschaft, ja des politischen Körpers in Zeiten akuten Konflikts bzw. Krieges, in dem es ständig ums Überleben geht, steht – in der europäischen Geschichte seit den Griechen – im Zeichen eines rigid komplementären und hierarchischen Geschlechterverhältnisses.

Dieses Imaginäre geht einher mit einer *mise en scène*, durch welche Frauenhass und Verleugnung männlicher Vulnerabilität ausagiert werden. Was sich dabei beobachten lässt, ist eine regressive Darstellung von konkretistisch körperlicher Weiblichkeit, die aus einer psychoanalytisch-entwicklungspsychologischen Perspektive als frühkindliches Phantasma erscheint.¹⁶ In den entsprechenden Darstellungen des „Weibes“ überwiegen Vorstellungen im Zeichen der Spaltung zwischen guter und böser Mutter, zwischen Heiliger und Hure, schwacher und zugleich allmächtiger Mutter. Auf der anderen Seite finden {wir} ebenso spaltende Darstellungen von anti/heroischer Männlichkeit, d. h. von Männern als die schwache, verletzbare Nation beschützenden Kämpfern. Die Vergewaltigung, d. h. der Einzug der Gewalt in die Sexualität, geht in derartigen Konflikten mit der Sexualisierung der Gewalt einher. Zwischen den polarisierten Repräsentationen von Geschlecht steht der effeminierete Mann, der den harten, stählernen Körper der Männerkorps-Polis schwächt, die Wehrkraft zersetzt, analog zur Hure, die sich mit dem Feind ins Bett legt und so – das paranoisch-antisemitische NS-Imaginäre zeugt am deutlichsten von diesem Phantasma – den Volkskörper von innen her zersetzt.

Der männerbündisch verfasste politische Körper wird imaginär durch heroische Männer verwirklicht und durch weibliche Allegorien symbolisiert: Die mythische Symbolisierung errichtet, ja erigiert bestimmte Körper zur repräsentativen Macht, welche die ganze Bevölkerung umfasst, wie die Polis-Göttin Athena, die in voller Rüstung als phallische Kopfgeburt ihres Vaters Zeus und als Tochter der von ihm verschluckten Mutter Metis in Erscheinung tritt. Es gibt allerdings auch männliche Körper, die den kollektiven Körper allegorisch repräsentieren im Sinne von darstellen und vertreten, wie Hermann, der Leviathan und vor allem *Il comune* in der weiter unten kommentierten Freske von Lorenzetti *Il bene comune* oder *Il buon governo*. In der von Tod, Geburt und Über/leben gerahmten Geschichte des Körpers als Schlachtfeld und des damit verbundenen Geschlechterimaginären zeichnen sich bestimmte allgemeine Charakteristika menschlichen Agierens, Handelns und Vorstellens ab. Der

16 | Siehe vor allem Melanie Kleins Beiträge zum Körperphantasma des *infans* in: *Das Seelenleben des Kleinkindes*, Stuttgart 1989, insbes. S. 187–201, sowie, im Anschluss an sie, Bion, Lacan und vor allem Aulagnier in *La violence de l'interprétation*, insbes. Kapitel 2. Für einen Überblick siehe S. d. Mijolla-Mellor, „Infans“, in: *International Dictionary of Psychoanalysis*, <http://www.encyclopedia.com> (31.10.2017)

Körper ist darin zuerst der Ort, an/in dem {wir} Angst und Schmerz verspüren, er ist gleichsam der Gegenpol zur Psyche, der es zuweilen gelingt, diese unlustvollen Affekte zu ignorieren bzw. sie an den Körper zu delegieren, die damit zum inneren Feind zu werden droht, von dem sie sich als allmächtsphantastische Instanz abzukoppeln vermag: Die Anorexie ist das extremste Beispiel für diese in manchen Fällen letale Fähigkeit der Psyche, aber auch bestimmte Formen psychopathologisch erklärbarer Abwesenheit von Angst und Schmerz verweisen darauf. Der Körper – so scheint es in dieser Perspektive – realisiert diese Affektionen unmittelbarer, während die Psyche sie zu vermitteln, zu sublimieren, abzuspalten vermag.¹⁷

Die Psyche vermag also in ihrem absolutistischen Phantasma den Körper als Unlustverkörperung radikal abzuspalten, zum Feind zu erklären und zu vernichten. Diese letale Fähigkeit im Zeichen des Todestriebs kann in bestimmten philosophischen und theologischen aber auch politisch-ideologischen Traditionen zentrale gesellschaftliche Bedeutung gewinnen; im heilslehrengeliteten terroristischen Selbstmordattentat verwirklicht sie sich ebenso wie im Martyrium. Der reaktive Gegenpart dazu ist der idealisierte, unverwundbare, identitäre Körper, den die Psyche halluziniert, und der zuweilen auch – zumindest teilweise – kulturell verwirklicht wird, etwa in entsprechenden Inszenierungen des männlichen Körpers bzw. des Männerkorps und vor allem in Narrativen von der reinen tausendjährigen Rasse oder von der Unsterblichkeit der Seele bzw. von ihrer Fähigkeit, in einen anderen Körper zu transmigrieren.

Der Körper oder der leibliche Part des Menschen ist der Ort, an dem der Kampf, ja die Agonie stattfinden, in dem sie sich zutragen und ausgetragen werden. Es sind nicht nur der stechende Kopf- oder der bohrende Zahnschmerz, also die schmerzenden Organe, die Unlust bereiten: Auch psychisches Leid ist oft nur über den leiblichen Schmerz fühl- und ausdrückbar, ob als Herzschmerz oder als „zerrissene Brust“, ob als akuter Schmerz in Folge psychischer „Traumatisierung“, als von seinen Ursachen abgekoppeltes Herzrasen in der Panikattacke oder als Konversionshysterie. Ja es scheint fast, als ob die Metapher vom Körper als Schlachtfeld, d. h. als dem Ort, an dem Gewalt und Zerstörung spürbar vollzogen werden, ein unbewusster Verweis auf die ebenso unbewusste Wut wäre, die eine illusionäre, sich als unsterblich, allmächtig und rein phantasmierende absolutistische Psyche auf den Körper als Medium der Verletzbarkeit und der Sterblichkeit hat.

17 | Für diese Fähigkeit der Psyche, sich von den Affektionen des Leibes abzukoppeln, mag es relevant sein, dass es im Gehirn keine Propriozeption, keine Innervationen wie im restlichen Körper gibt. Doch das reicht noch nicht für eine Erklärung. Die Hypertrophie des Neocortex, die Rolle der Sprache etc. sind dafür gewiss ebenso relevant.

Die illusionär-manischen Kriegseuphorien zu Beginn jedes Krieges sind auch aus diesem primitiven, originärpsychischen Kontext heraus zu verstehen und nicht bloß als Ergebnis von Kriegspropaganda oder materiellen bzw. ideologischen Interessenkonflikten. Die Propaganda muss auf einen rezeptiven Anteil in der Psyche der Menschen treffen, um zu wirken. Erst wenn es zu spät ist, wenn die Verwüstung, die mit der psychischen und gesellschaftlich verbreiteten Angst-Wut einhergeht, als ausweglose Gewaltspirale spürbar wird, oder überhaupt erst, wenn der Krieg verloren, d. h. beendet, ist, bricht die Illusion über einen gerechten Krieg unweigerlich in sich zusammen, treten verbreiteter Ernüchterung und Trauer ein – keineswegs bei allen, wie an den bis heute zombiehaft weiterexistierenden Nazis unschwer zu erkennen ist.

Im medizinischen Kampf auf Leben und Tod treten Ärzteteam und Patient_in als Gefährte_innen auf die Bühne des auf dem Spiel stehenden Lebens, auf der der Körper selbst zum Schlachtfeld wird. Dieses Spiel, das zugleich alles andere als ein Spiel ist, kann als transzendente Bedingung für die Rettung betrachtet werden: Der Aufschub des Todes, wenn schon nicht die Heilung, ist Gebot. Das Agieren im medizinischen Bereich mag zwar auch als ein Ausagieren von regressiven Heils- und Allmachtsphantasien, von Entmündigung der Leidenden und damit einhergehenden sadistischen Tendenzen betrachtet werden, doch es ist viel deutlicher von ethischem und wissenschaftlich begründbarem Handeln durchzogen als das Agieren im Bereich des Schlachtfeldes im eigentlichen Sinn und erst recht in dem eines nationalistischen, rassistischen oder ethnischen Expansionskrieges, der ein Agieren im Zeichen des Todestriebes ist, also das genaue Gegenteil. *Ärzte ohne Grenzen* zeugen am deutlichsten von diesem radikalen Unterschied. Während das medizinische Agieren mit Handeln im besten Sinn verwoben ist, wird das Handeln des Krieges oder des Bürgerkriegs meist zur Strategie und zur Taktik eines Agierens, in dem die Logik des Kommandos über die (zu) exekutierenden Körper vorherrscht. Doch gegen die Tyrannis oder den totalitären Staat mag auch das geboten sein, soll die politische Handlungsfähigkeit der Menschen wieder hergestellt werden.

Die Form des sich bewegenden Körpers ist Stil. Wie wäre nun der Stil eines handelnden Körpers angemessen zu beschreiben, eines Körpers, der nicht funktionieren muss, der nicht einem Entmündigungsprozess als inkarnierte_r Patient_in unterworfen wird, nicht der Vergatterung zur Exekution am Schlachtfeld, auf dem er_sie immer weniger Akteur_in und immer mehr Patient_in in ohnmächtiger Erwartung eines verordneten, verschriebenen, propagierten Heils ist, das vielleicht nur in der Not einer allzu realistischen Todesangst erstrebenswert erscheint?

Derartige Körper, derartige Stile sind – wie Stile des Denken-Sprechens – an der Schnittstelle von frei improvisiertem Agieren und der Freiheit zu handeln angesiedelt. Sie sind vielfältig und nicht vorauszusehen, doch es gibt

Erfahrungen davon, von gelungener Interaktion, von körperlicher und damit halbwegs im Einklang stehender seelisch-geistiger Verwirklichung im empathischen Umgang mit Krankheit und mit den als mündig erachteten Patient_innen, von handlungsfähigen Körpern: Denn es ist für den Körper, der dem denkenden Geist auch Formen induzierender Raum und nicht nur existenzielles Medium ist, nicht trivial, wo er am besten zur Verwirklichung von Handlungen beitragen kann, die ihm als Einzelkörper oder als Organismus sowie im Kontext eines kollektiven „Körpers“, einer Gemeinschaft oder Gesellschaft, angemessen sind.

Eine solche Angemessenheit kann genauso im funktionierenden, athletischen oder produktiven Körper verwirklicht werden wie in einem gesellschaftlich vorerst dysfunktionalen, versunken ruhigen Körper, dessen Schönheit – beim Denken oder Meditieren etwa – auf den ersten Blick gar nicht in Erscheinung tritt, sondern vor allem bedingend oder nur untergründig, implizit schöpferisch an der Hervorbringung von Sinn und Form beteiligt sein mag.

Das um Sinn bemühte Handeln, die Ethik und die Politik, sind ein permanentes In-Schach-Halten der Hybris, d. h. des Übermuts und des Übergriffs, die den Körper als Schlachtfeld konstituiert und ins Schlachtfeld schickt. Es kann dabei um die Hybris des Krieges und seiner Perversion gehen, die das Begehren aus dem ihm eigenen Register des Eros in jenes des alles verschlingenden Thanatos überführt; es kann aber auch um die Hybris des sexuellen oder narzisstischen Übergriffs, der Normopathie, des Allmachbarkeitswahns und der lebensfeindlichen Kontrollzwänge gehen, die {uns} zuweilen gar nicht auffallen und die Körper langsam und lautlos opfern. Die Hybris, die {uns} stets bedroht und als Hang zur *mise en abîme* in {uns} lauert, ist die Negativität des Handelns, und gegen sie hat nicht erst Aristoteles das Pharmakon des Maßhaltens entworfen, auch wenn er es in der *Nikomachischen Ethik* am systematischsten tat.

c Zu Konstitution und *aisthêsis* eines unumgänglich/en demokratischen Körpers¹⁸

Der politische Körper ist real in seiner augenblicklichen und örtlichen Präsenz und wird dennoch ständig metaphorisch, allegorisch, diskursiv und repräsentativ vertreten, gerade im Imaginären der politischen Repräsentation. Doch es

18 | Dieser Titel stammt von einer Lecture-Performance im Rahmen des Symposions „Struggling Bodies in (post)democratic societies“, Theaterkombinat, *Designed Desires*, Wien 01.12.2012, S. 66–70. Ein stark überarbeitetes Textstück dieser Performance ist weiter unten eingefügt („Transtopische Phantasie zu einem zu kommenden Körper“ und „Das politisch Abjekte“). Für den ursprünglichen Text siehe: „Zu Konstitution und Aisthesis eines unumgänglich/en demokratischen Körpers. On constitution and aisthesis

gibt unzählige Arten politischen Handelns, die den Körper als Akteur ins Zentrum rücken. Allen voran die Versammlung. Die Freiheit, sich zu versammeln, erkämpfte sich die demokratische Menge durch Protestmärsche. Sie erkämpfte sich auch die Freiheit zu solchen Märschen durch diese Märsche selbst. Das versammelte Auf-die-Straße-Gehen ist von politischer Relevanz. Der Demonstrationszug, der dem Karneval zu entspringen scheint, ist ein radikal anderes kollektives Agieren als das Gähnen beim – immer sporadischeren – parlamentarischen Absitzen von Arbeitsstunden im Namen des Demos; der militärische Aufmarsch, der ähnlich wie der Karneval vielen Demonstrationen seinen Stempel aufgedrückt hat, unterscheidet sich maßgeblich von einem Sit-in oder den Besetzungen des öffentlichen Raums. Es ist nicht nur eine Frage der Formation der Körper, es ist auch eine Frage der Lust bzw. der Unlust, die das Agieren und Handeln im Kollektiv prägen. Und so stehen das politische Versammlungsbegehren als radikal demokratisches Handlungswunschensemble und das politisch Abjekte nationalistischer Kriegstreiberei im Zeichen des To-destriebes einander gegenüber.

Das Abjekte ist jene Art von autoritärem, terroristischem Agieren, das die Menge von ihrer Macht abschneidet und sich im agierten Abscheu vor jenen manifestiert, die sich die Herrschaft anmaßen. Die improvisatorische Kunst im öffentlichen Raum hat wahrscheinlich probatere Mittel, um gegen diese letztlich mörderischen Anmaßungen aufzutreten¹⁹, als die Philosophie der Politik, die zur Demokratie nur Worte findet – aber immerhin, sie findet welche.

Jede Menschenmenge (*plêthos, multitude*) oszilliert zwischen Versammeln/Verdichten und Auseinandergehen/Zerfallen. Diese Bewegung geht mit der von Kant konstatierten ungeselligen Geselligkeit einher.²⁰ Was bedeutet das auf der Ebene der Körper? Es verweist auf die gesellschaftlich und geschichtlich jeweils instituierten Arten, diese Bewegung einzurahmen, zu begreifen, zu gestalten. Mit dieser Gestaltung eines Grundmusters der Bewegung der Körper in der jeweiligen gesellschaftlichen Raumzeit werden auch die Eckpfeiler gesellschaftlicher Bedeutungsstiftung eingesetzt. Vor allem aber sagt die Art und Weise, wie eine Gesellschaft die Versammlung und Auseinanderhaltung der Körper organisiert – den Verkehr und die Behausungen, die Orte der

of an inevitable (inevitably) democratic body“, in: C. Bosse (ed.), *Struggling Bodies in Capitalist Societies (Democracies)*, Wien 2014.

19 | Ich denke zur Zeit vor allem an Claudia Bosse/Theaterkombinat und Oliver Ressler.

20 | Freud spricht in Kapitel VI von *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Gesammelte Werke XIII, Frankfurt/M. 1999, S. 126–136) unter Rekurs auf Schopenhauers Metapher von den Menschen als Stachelschweinen und verweist damit implizit auf Kants „ungesellige Geselligkeit“ (I. Kant, *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 4. Satz, GW AA Band VIII, 1968 (1784), S. 20).

Versammlung und die der Vereinzelung, das Liegen, Sitzen, Gehen, Stehen – etwas aus über die Verteilung der Macht in dieser Gesellschaft.

Diese *mise en scène et en acte* schafft unentwegt die Rahmen des alltäglichen Agierens; sie bringt die räumlichen Settings der Agierens- und Handlungsweisen hervor, die die Körper in Position, in formierte Verhältnisse zueinander bringen und somit das Handeln selbst gestalten. Das Parlament (nach dem Modell des *theatron* bzw. der *ekklêsia*, gr. Vollversammlung), die Matratze oder die Matte, der (Lehr-)Stuhl und die Pfade, Wege, Straßen: Sie alle sind für und durch den Körper gestaltet, aber auch gegen ihn bzw. als Anstoß für die Durch- und Überschreitung dieser mehr oder weniger sanktionierten Settings, die zugleich Sphären der Gesellschaft, Modi des Tuns oder Rastens definieren und konstituieren. Sie rahmen das Handeln ein, begrenzen es und fordern es auf zur Überschreitung durch die Körper und nicht nur durch den Logos.

Frühe Versammlungsarten des politischen Körpers

Wenn Platon im zweiten Buch der *Nomoi* die Wichtigkeit der gemeinsamen Mahlzeiten für den Zusammenhalt der Polis hervorhebt, dann auch im Hinblick auf die Frage nach der im leiblichen Wohl vermittelten Geselligkeit als Element politischer Integrität. Der Körper, der sitzt; der Körper, der isst; der Körper, der redet und sich unterhält; der Körper, der geht und marschiert, aufmarschiert zusammen mit anderen zur Marschmusik, im Demonstrationzug, im Karneval, beim Maiaufmarsch; der Körper im Sit-in – die Arten der Versammlung sind maßgeblich durch den Körper bestimmt, durch seine Ausrichtung im Raum, die Sitzordnung oder die improvisierte Zusammensetzung der versammelten Menge, sitzend, stehend, durcheinander gehend, gestikulierend. Revolutionen haben meist mit solchen Umzügen begonnen, weshalb die Herrschaft sie zu unterbinden trachtet, ob durch die Verlagerung des Karnevals in Ballhäuser wie in Wien oder durch die polizeiliche Zernierung der Menge.

Die Kunst bearbeitet und archiviert am schillerndsten die Praktiken der Versammlung, der dabei eingenommenen Haltungen sowie die Aus- und Eingrenzungen von abweichenden bzw. passförmigen Körpern. Die politisch sich versammelnde und in Bewegung setzende Menge setzt filmisch zuerst vor allem Eisenstein in Szene, aber noch viel früher, in Zeiten der Neuerfindung der Demokratie, fertigt Ambrogio Lorenzetti im Palazzo Pubblico von Siena hochgradig politische Fresken an. Die *Allegoria del Buon Governo* und die *Allegoria del Cattivo Governo* sowie ihre *Auswirkungen auf die Stadt und das Land (Effetti...)* gehören zu den ersten großen laizistischen Darstellungen seit dem so genannten Mittelalter.



Abbildungen 1-3: Ambrogio Lorenzetti, Allegoria del Buon Governo, Allegoria del Cattivo Governo, Effetti del Buon Governo in Città, 1338-1339, Palazzo Pubblico, Siena

Ich kann hier nicht auf die Details, vor allem die Tugendlehren und die politische Theorie betreffend, eingehen, sondern beschränke mich auf die Darstellung von sich versammelnden Bürger_innen, die sich von den unterschiedlichen, meist mit einer Legende versehenen Allegorien im „Obergeschoß“ des Bildes klar in ihrer rhetorischen Funktion abheben.

{Wir} haben es mit einer bildlichen Darstellung des Ideals des *Costituto Senese*²¹, der Verfassung Sienas in der Zeit der Nove, zu tun, also der Zeit, in der Siena gleichsam direkt demokratisch regiert wurde bzw. sich selbst regierte (1287–1355). Die Nove (die neun für jeweils nur zwei Monate im Rotationssystem Regierenden) haben Lorenzetti mit diesen Fresken beauftragt, und zwar einige Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des *Costituto* in großen Lettern in *volgare* (der Gemeinsprache). Die Fresken schmücken die beiden Längswände sowie eine Querwand des Regierungssaales, Sala dei Nove, im Palazzo Pubblico und sollen den zukünftigen Nove ihren Regierungsauftrag veranschaulichen.

Im Bild der guten Regierung, das auf der rechten Querwand zu sehen ist, sind die männlichen Bürger in Zweierreihen versammelt und zum *comune* hin gewendet, den sie verfassungsgemäß durch abwechselndes Regieren und Regiert-Werden im Zwei-Monats-Rhythmus als Souverän verwirklichen. Man könnte sagen, dass sie sich anstellen, um zum Regieren an die Reihe zu kommen. Sie halten in ihrer Mitte die Kordel, die ihnen von der strafend und verteilend tätigen Justitia über die Concordia vermittelt zukommt, oder vielleicht ist es umgekehrt: Die Kordel (ital. *corda*) hält sie zusammen kraft der Concordia, also der Übereinstimmung im Zeichen der Gerechtigkeit, die ihrerseits unter den Auspizien der Weisheit operiert.

Der die Gemeinde (*comune*) darstellende Körper des Souveräns überragt alle im Bild gegenwärtigen Körper in Ausmaß und Weitblick. Die im linken unteren Teil dargestellte Concordia des *bene comune*, mit der die Bürger sich und einander an das Recht binden und an es gebunden werden, mündet in der bunten Vielfalt des Stadtlebens (*Effetti del Buon Governo in Città*), welche durch das Gesetz und die Tugenden der Menschen, nicht durch die *auctoritas* des Herrschers reguliert zu sein scheint. Das sorgt für Frieden und Frohsinn. Die republikanisch-pädagogische Funktion dieser Bilder steht außer Zweifel, die Freude, welche sie vermitteln, soll sich paaren mit dem Stolz der Sienser(innen) auf ihre republikanische Selbstverwaltung.

Im an der rechten Längswand der Sala dei Nove gestalteten Affresco, das die „Auswirkungen der guten Regierung in der Stadt und auf dem Land“ darstellt, überwiegt die lose Versammlung der Körper, männliche und weibliche Körper, arbeitende und feiernde Körper, regierende und regierte Körper vermi-

21 | *Il Costituto del Comune di Siena volgarizzato nel 1309–1310*, edizione critica a cura di M. Salem Elsheikh, Siena 2002.

schen sich. Es verschwindet sogar die allegorische Ebene, hier regiert mehr die Wirklichkeit (*Effetti ...*), nicht mehr die Symbole der Machtausübung und ihrer tugendhaften Verfasstheit.

Das seit der Neuzeit als *Cattivo Governo*²² bezeichnete Fresko stellt dagegen die Pervertierung des *Bene Comune* dar; es zeigt im Zentrum thronend die Tyrannei des *Bene Privato*, des Privatbesitzes. Die mit den Insignien des Teufels gezeichnete Figur ist gleichsam blind, ohne Einsicht, von Lastern umgeben, die mit der Tyrannei herrschen, alle Tugenden sowie das Recht aussetzen (die Justizia liegt in Fesseln am Boden), auch der Friede ist ausgesetzt und vor allem sieht man keine Versammlung der Bürger, Concordia und Comune sind abwesend. Die Auswirkungen auf die Stadt und auf das Land sind Gewalt, Verfall und Angst; die einzig aktive Werkstatt in dieser Stadt ist die Rüstungsmanufaktur.

Dass Angst und Schrecken unter der schlechten Regierung die Menschen sowohl aus den Straßen der Stadt als auch aus den Feldern vertreiben, wird durch die auf den ersten Blick erbaulich wirkende Darstellung des *Buon Governo* kontrastiert. Doch auch in ihm gibt es Gewalt: Die Armee ist anwesend als Gewaltmonopol des *Comune*, in dessen Namen sie als Exekutivgewalt der Justizia die Verurteilten schlägt, ja hinrichtet. Bei genauerer Betrachtung werden die Gesichter der Soldaten deutlich, und in einem zeichnet sich so etwas wie Abscheu ab. Es ist das Gesicht des Soldaten, der exakt unter einem abgehackten Kopf positioniert ist, als ob diese Nähe des über ihm schwebenden körperlosen Kopfes ihn affizierte und zu einer grimassenhaften Kritik der Todesstrafe animierte. Der Soldat neben ihm sieht zu dem Kopf auf, und sein Gesichtsausdruck könnte Erstaunen zum Ausdruck bringen.

Die Vielschichtigkeit, mit der Lorenzetti hier Körper auf unterschiedlichen ontologischen und repräsentationalen Ebenen versammelt, überschreitet bei weitem die neoplatonische bzw. scholastische Ideen- und Universalienkonzeption; auch die Tugenden, die hier versammelt sind, können nicht erschöpfend auf antike und scholastische Tugendlehren zurückgeführt werden. Insbesondere lässt sich in den Fresken eine implizite Theorie des politischen Handelns

22 | Zur Zeit ihrer Entstehung und bis in die Neuzeit hießen die Fresken an drei Wänden der Sala dei Nove *Affreschi del Bene Comune o della Pace*. Dass dabei nirgends die Rede von *cattivo governo* war, liegt nicht zuletzt daran, dass diese Art der Herrschaft kein Regieren ist; etwas, das in der Neuzeit und unter dem aufsteigenden Absolutismus nicht mehr verstanden wurde. Genauer ging es den Auftraggebern und Lorenzetti nicht um die Darstellung der Regierung, sondern um die ihrer Prinzipien, ihres Ziels und ihres Sinns: das *bene commune* (Gemeinwohl), das nur jenen wirklich am Herzen liegt, die Teil des *comune* (Gemeinde) sind, also die Bürger, die abwechselnd regieren und regiert werden, nicht jenen, die im eigenen Interesse regieren und sich mit Gewalt an der Macht halten.

ausmachen, die allein der politischen Organisation Sienas geschuldet ist sowie dem Begriff, den Lorenzetti davon hat und ins Bild setzt. Die Darstellungen städtischer und ländlicher Alltagspraxis sind zudem auch von historisch-kulturanthropologischem Interesse.²³

Protestmarsch und demokratische Körper

Ich möchte nun ein Beispiel aus der politischen Sphäre analysieren, das an der Schnittstelle von Agieren und Handeln angesiedelt ist und an dem sich der Übergang zwischen *mise en sens* und *mise en acte* zeigt: den Protestmarsch.²⁴ In ihm sind die Körper zentral, obschon nicht isoliert von der Sprache, den Parolen, von der politischen Haltung und der psychischen Disposition zum Protest. Der Protestmarsch ist eine historisch-politisch situierte Institution, er hat Vorläufer, wurde zumeist friedlich, aber vor allem aufgrund der Niederschlagungen doch blutig erkämpft und wird von der Staatsmacht immer wieder in Frage gestellt. Der Protestmarsch und die Versammlung der Menge im Zuge und am Ende des Marsches sind die vehementeste Manifestation demokratischen Agierens und Handelns in einer oligarchisch oder monarchisch überlagerten repräsentativen Demokratie. Für die übergriffige Staatsmacht, gegen die der Marsch oftmals begonnen wird, bedeutet er höchste Gefahr, und je repressiver die Staatsmacht, desto größer die Gefahr, die ihr durch ihn droht. Schon die Form des Marsches (oder Spaziergangs²⁵) zu politischen Zwecken deutet die *mise en abîme* der etablierten Herrschaftsinstanzen oder Gewohnheiten an. Und je länger der Demonstrationzug ist, je unabsehbarer sein Ende, desto klarer. Die Gaypride auf der Wiener Ringstraße hat sogar die unendliche Form des Kreises angenommen, ein Marsch, der in der Zeit des Gehens keinen Anfang und kein Ende hat.

Im Protestmarsch lassen sich körperliches Agieren und Handeln in ihrem Ineinandergreifen und Auseinanderhervorgehen betrachten. Der Protest-

23 | Für eine Analyse der dargestellten Praktiken aus historisch-kulturanthropologischer Perspektive siehe: M. L. Meoni, *Utopia e realtà nel Buon Governo di Ambrogio Lorenzetti*, Florenz 2001.

24 | Für eine genauere Analyse gegenwärtiger Proteste in einer ähnlichen Perspektive siehe F. Castelli: „Città e Conflitto. Trasformazioni, reinvenzioni, rifondazioni“, in C. Bellingardi, F. Castelli (Hg.): *Città. Politiche dello spazio urbano*, Roma 2016.

25 | So nannten sich die Wiener Proteste 2000/2002 gegen die von Kanzler Schüssel geführte österreichische Regierungskoalition von ÖVP und der teils rechtsextremistischen FPÖ unter der Führung von Jörg Haider, gegen welche die EU Sanktionen erlassen hatte. Diese Donnerstagsspaziergänge führten an geschichtsträchtige Orte wie den durch die Armee auf Befehl vom damaligen Kanzler Dollfuß im Februar 1934, also während des Bürgerkrieges, beschossenen Karl-Marx-Hof, einen Gemeindebau in Wien-Heiligenstadt.

marsch folgt einem Kairos *sui generis*, einer Gelegenheit, die sich aus der als unerträglich empfundenen Situation herrschaftlicher Willkür, Hunger, Ausbeutung, Ausgrenzung, Gewalt, Entrechtung etc. ergibt. Egal, ob es sich um den Marsch auf Versailles, den Marsch zur Bastille, die Märsche auf der Plaza de Mayo, den Maiaufmarsch bzw. den May-Day oder die mittlerweile auf alle Kontinente übergreifenden Gay-Pride-Märsche mitsamt ihren homophoben Gegenmärschen handelt, die aufmarschierenden Körper versammeln sich im Gehen und im Skandieren, zuweilen auch im Tanzen.²⁶ Sie bezeichnen und vollziehen in dieser Gegenläufigkeit von Versammlung und Bewegung eine lautstarke Auseinandersetzung mit der Macht bzw. deren Repräsentanten. Das Ziel ist dabei nicht immer ganz klar, der Anlass aber kommt umso deutlicher zum Ausdruck.

Der Protestmarsch ist keine Triebabfuhr im eigentlichen Sinn, sondern in ihm werden von vielen geteilte, aber noch privat vereinzelt Affekte (der Wut, der Angst, der Empörung) versammelt, in Gang gesetzt zu einer Bewegung, einer Formation der Menge, die zugleich Formierung dieser Affekte und kollektives Zur-Sprache-Kommen ist. Erst durch diese zuerst überwiegend körperliche Formierung der Menge aus sich selbst heraus kann das kollektive Agieren des Widerstands gegen ein bestimmtes Regime oder bestimmte Herrschaftspraktiken als ein selbstorganisiertes Handeln *dieser* Menge einsetzen. Möglicherweise kann es auf andere übergreifen, die nicht unmittelbar der im Protestmodus befindlichen Bewegung angehören. Das drückt sich nicht nur aus in dem Slogan „Bürger lasst das Glotzen sein, kommt herunter, reiht Euch ein ...“; in den von einer Stadt auf die andere übergreifenden Protestmärschen inszenierte sich 1848, 1968, mit den Student_innenprotesten der Jahrtausendwende als „Welle“ oder mit den weltweit stattfindenden Gay-Pride-Märschen, den Protesten am Tian’anmen-Platz, dem Arabischen Frühling etc. die Menge als kosmopolitische.

Wenn Hannah Arendt schreibt, dass die Macht auf der Straße liegt²⁷ und es in der Revolution darum ginge, diesen Moment zu erkennen und die Macht

26 | Mit dem bewaffneten Marsch von 25.000 männlichen Schwarzhemden auf Rom hat dessen Anführer Mussolini, der frühere Sozialist und dann Begründer des Faschismus, diese Tradition für seine putschartige Machtergreifung genutzt, nicht ohne diesen *coup* als Revolution zu bezeichnen. Am anderen Ende des politischen Spektrums führte Gandhi 1930 einen friedlichen Marsch an. Diesen „Salzmarsch“ des zivilen Ungehorsams (*Satyagraha*, Beharren auf der Wahrheit) zur Aushebelung der britischen Kolonialmacht begann er mit 79 Männern, er wuchs – mit immer mehr Frauen, die sich daran beteiligten – zu einer unüberschaubaren Menge an.

27 | „Die Revolutionäre sind diejenigen, die wissen, wann die Macht auf der Straße liegt und wann sie sie aufheben können!“ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, München, Zürich 1970. S. 111.

aufzuheben, dann beschreibt sie einen Aspekt des Protestmarsches, der meist aus Analysen der Macht ausgeblendet wird. Es geht um jenen Aspekt der Spontaneität und Ursprungslosigkeit der Macht, *an-archische archê*, wenn man so will, denn die sich versammelnde Menge hat fast alle Macht gegenüber der etablierten Herrschaft, die die Macht nur vorübergehend festhält. Revolutionäre sind diejenigen, die die Macht aufheben und sie für die Vielen zurückerobern und keineswegs – wie Holloway verkündet – um darauf zu verzichten, denn das hieße ja wieder nur, sie den Oligarchen zu überlassen.²⁸ Für diese „Rückeroberung der Macht“ bedarf es allerdings der Analyse, des Ergreifens der Gelegenheit und vor allem der Instituierung eines gerechteren Regimes durch konzertiertes politisches Handeln und eines konstituierenden Akts – ich komme darauf in Kapitel 7 zurück.

Egal wie militärisch gestärkt die jeweils Herrschenden sind, die Macht lässt sich nicht beherrschen, weil die Gewalt der Füße, die sie auf der Straße zusammentragen, unberechenbar ist und jederzeit ausbrechen kann. Der Paroxysmus dieser Macht der Körper: Je friedlicher, desto unberechenbarer und gewaltiger kann sie werden, wie Gandhi und die Bewegung, der er voranging, gezeigt haben. Während in Indien die Revolution, also die Unabhängigkeit, durch einen extrem langen, ausdauernden und erschöpfenden Marsch ergangen wurde, sind die Französische und die Russische Revolution jeweils durch einen Frauenmarsch eingeleitet, aber nicht ergangen worden, sondern letztlich mit Hilfe der Armee erkämpft; sie haben auch blutig geendet und mündeten wieder in absoluter Herrschaft und Krieg.

Doch die meisten Protestmärsche münden nicht in einer Revolution, sprich einer radikalen Veränderung auch im Sinne des Regimewechsels. Vielmehr sind sie der im Agieren verwirklichte Part demokratischer Konfliktualität, die Art und Weise, wie eine zum Protest versammelte Menge ihren Dissens zum Ausdruck bringt, bevor noch klar wäre, worin die Lösung genauer bestehen könnte, ja wie sie herbeigeführt werden soll. Zentral in handlungstheoretischer Perspektive ist dabei die Formierung eines demokratischen Korps als demokratische Verhältnisse (der Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit) verkörperndes Ereignis. Die Körpersprache der Versammlung ist zutiefst politisch, sie bringt etwas klar zum Ausdruck, ohne Umschweife. Die zu einem politischen Zweck sich ereignende Versammlung der Menge ist nicht unbedingt Handeln, oder nicht zur Gänze, sie ist jedoch ein kluges, kein blindes Agieren.

Im Gegensatz zur Stasis bzw. dem Bürgerkrieg hält der Protestmarsch die Macht in Bewegung. Diese performative Stellungnahme zur Macht, die zugleich eine Stellungnahme der demokratischen Macht über sich selbst ist, nämlich als auf der Straße liegender und gehender, kann in einer Revoluti-

28 | J. Holloway, *Change the world without taking power*, London 2002.

on münden, wenn sich die überwiegende Mehrheit gegen eine Staatsmacht, eine Regierungsform, gegen herrschaftliche Besitzverhältnisse, institutionelle Ausgrenzung von Teilen des Demos oder des Demos als solchem wendet. Ob in einer demokratischen Revolution, ob in einer friedlichen oder in einem Bürgerkrieg hängt davon ab, wie radikal die Veränderung ist, wie gewaltsam die Proteste ausfallen bzw. wie gewaltsam die Eliten an ihrer Herrschaft festhalten und schließlich davon, auf welcher Seite das Militär steht. Die „samtene Revolution“, deren Bilder mit dem massenhaften Überschreiten der Grenze zwischen Ungarn und Österreich, dann zwischen Ost- und Westberlin und dem darauffolgenden Fall der Mauer vielen noch erinnerlich sind, war friedlich. Das „Sowjetreich“ mit seinen regimetreuen Alliierten stand kurz vor dem – vor allem wirtschaftlichen – Zusammenbruch, aber die kommunistischen Eliten hätten durchaus – wie in Ungarn 1956 oder in Prag 1968 – die Armee ins Spiel bringen können und sie hätten dies höchstwahrscheinlich auch getan, wenn Gorbatschow und seine Entourage nicht schon längst auf der Seite der Revolution gestanden wäre. Dass vor allem in Deutschland immer nur von Wiedervereinigung, aber selten von Revolution gesprochen wird, ist nur einer der seltsamen Aspekte der Rezeption dieser Geschichte.²⁹

29 | Für die, die sich nicht erinnern: Der politische Regimewechsel zog einen wirtschaftlichen und finanziellen nach sich, in der DDR vor allem die Überführung des gesamten „Volkseigentums“ in eine staatliche Treuhandgesellschaft und dann in Privateigentum; viele Betriebe wurden allerdings aufgrund zu geringer Produktivität und Rentabilität stillgelegt („Reorganisation und Privatisierung des volkseigenen Vermögens“ im Treuhandgesetz vom 17. Juni 1990). Immerhin konnte die Bevölkerung der ehemaligen DDR durch ihre anhaltenden Protestmärsche eine 1:1-Währungsumstellung auf die westliche DM durchsetzen. Zum Regimewechsel sei in indirekter Rede Glienke aus einem Protokoll eines Gesprächs zwischen den beiden Verhandlern, Glienke für die DDR und Duisberg für die BRD, zitiert: „Glienke erwiderte, daß es sicherlich schwer werde, das Vertrauen wiederherzustellen. Die Entscheidungsfindung in der DDR sei nun schwieriger, da die Partei nicht mehr allein entscheide. Der Ministerrat und auch die Volkskammer würden mehr Gewicht erhalten, und es werde auch noch andere Gremien geben. Es sei ein demokratischer Prozeß in Gang gekommen, der von einer Kommandogebung von oben weg und zu einer Entwicklung von unten geführt habe. Dieser Weg sei unumkehrbar. Es komme jetzt darauf an, neben vielen kurzfristig erforderlichen Maßnahmen (z. B. bei der Versorgung) auch langfristige Entwicklungen einzuleiten (z. B. ein neues Wahlgesetz, das Reisegesetz und Veränderungen in Gesellschaft und Wirtschaft).“ Dokumente zur Deutschlandpolitik. Hrsg. v. Bundesministerium des Innern/Bundesarchiv. *Deutsche Einheit*. Sonderedition aus den Akten des Bundeskanzleramtes 1989/90. Bearb. v. Hanns Jürgen Küsters und Daniel Hofmann, S. 503, Nr. 79 „Gespräch des Ministerialdirigenten Duisberg mit dem Stellvertretenden Ständigen Vertreter der DDR, Glienke, Bonn, 10. November 1989“, <https://wiedervereinigung.bundesarchiv.de/>

Die Menschen, die auf die Straße gehen, setzen sich als Körper der akuten Gefahr aus, vertrieben, zerstreut, gefangen genommen, verletzt, ja gar getötet zu werden. Und diese Gefahr prägt die Stile, die Formationen der Märsche oder der Versammlungen auf Plätzen, im Zuge derer die Körper sich in Bewegung setzen und wieder zur Ruhe kommen. Doch auch die politische Körper-Ideologie der Aufmarschierenden prägt diese Bewegung der sich weitgehend spontan zum Protestmarsch, zur Protestversammlung oder zur Kundgebung formierenden Körper. Je nachdem, ob eine militaristische Kaderideologie oder eine basis- bzw. liberaldemokratische Grundhaltung vorherrscht, wird der Marsch einmal mehr einer Heeresformation, ein anderes Mal mehr einem karnevalesken Umzug im Sinne von Bachtin gleichen; die Körper werden einmal mehr, ein anderes Mal weniger einmütig-diszipliniert bzw. pluralistisch und frei agieren, skandieren, tanzen, singen, handeln.

Schließlich verkörpern und verändern Protestmärsche sowie ihre Pendants, die Gegendemonstrationen, immer auch Erinnerung, kehren, bewusst oder unbewusst, an Orte vergangener politischer Ereignisse im Kampf um Macht bzw. Herrschaft zurück, integrieren Konflikte in den gesellschaftlichen Körper, gliedern in der offiziellen Historiographie abgespaltene Teile durch diese schreitende Erinnerung wieder in die Historie ein, rücken dominante Symbole in den Hintergrund oder reißen sie vom Sockel. Mit den sich solcherart politisierenden Körpern reintegriert die Gemeinschaft bis dahin abgespaltene Teile im Sinne eines korporalen Erinnerens, *re-membering*.

Wenn Aristoteles in der *Politik* das Prinzip der Demokratie, nämlich das abwechselnde Regieren (bzw. Befehlen) und Regiert-Werden (bzw. Gehorchen), also das „*archein kai archesthai*“ als die politische (nicht moralische) Tugend bezeichnet, dann setzt er diese Wechselseitigkeit – jedenfalls implizit – auf allen Ebenen voraus, auf der Ebene des Verhältnisses zwischen den Bürgern, auf der Ebene zwischen kollektivem Körper und seinen Gliedern und schließlich auf der Ebene des Leib-Seele-Verhältnisses. Ohne hier nochmals auf die „Topologie des kollektiven Körpers“ in der *Politik* des Aristoteles einzugehen,³⁰ möchte ich dieses Prinzip der politischen Freiheit bzw. Autonomie auf die Gegenwart politischer Körper beziehen, bevor ich es in Kapitel 7 hinsichtlich der Demokratie genauer untersuche.

Ein individueller Körper kann durchaus, inmitten eines demokratischen Regimes, zum Befehlsempfänger einer zum Irrsinn und Glauben neigenden Psyche sein, die sich im Namen des Glaubens, ohne den Körper existieren zu

sites/default/files/documents/content/79_vermerk_ueber_gespraech_las_d_uisberg_mit_stellv._leiter_stae_v_ddr_glienke_1989-11-10.pdf. Für eine Visualisierung der Frequenz und Größe der Straßenproteste in der DDR 1989/90 nach Städten siehe <https://netzpolitik.org/2014/visualisierung-der-ddr-proteste/> (15. April 2017)

30 | Siehe A. Pechriggl, *Corps transfigurés*, Band I, Teil 2.

können, zu dessen legitimer Befehlshaberin aufschwingt. Das wäre auf der Ebene des einzelnen Menschen die Tragödie totaler psychischer Heteronomie, *aliénation mentale*. Ein demokratischer kollektiver Körper setzt dagegen voraus, dass die Einzelkörper in ihm analog zum demokratischen Prinzip verfasst sind. Ihre Konstitution ist nicht mehr eine sportliche oder kriegerische im Sinne des strategischen Drills, es ist eine, in der die Register des Handelns und des Agierens sinnvoll miteinander verwoben sind, in dem sich der Körper im Register des Agierens bewegen kann, frei improvisierend tänzerisch, spielerisch oder im gegenseitigen Respekt von Psyche und Soma, von unterschiedlichen Leibern, Körpern, Stilen etc. Es geht um eine Verfassung des Körpers bzw. des mit der Psyche untrennbar verbundenen Leibes, die dieser Verwobenheit Rechnung trägt, sie kultiviert, anstatt die Dissoziierung in permanenter Überforderung einzuüben.³¹ Nur eine solche Verfassung ist der demokratischen Anforderung der Selbstinstitutionierung, Selbstregierung und kultivierten Konfliktualität gewachsen.

Transtopische Phantasie zu einem zu kommenden Körper

Was könnte ein prädemokratischer, was ein postdemokratischer Körper sein? Vielleicht ist diese Frage in einer Art agierenden Denkstils besser zu beantworten als im Duktus der *Ab-handlung*. Wenn die demokratischen Körper sich mit demokratischen Gedanken verbinden, gliederlösend, wie der Eros, und sich neu konstituieren, um sich aneinander und an ein für alle und von allen erlassenes Gesetz zu binden? Es ist der Versuch einer Neuordnung der Teile der Menge, der Teilmengen, die sich an den Schnittstellen überschlagen, umschlagen in ihr Gegenteil, Kontrapunkte: die Transfiguration im Tanz an der Schnittstelle von Körper und Seele, von Menge und Individuum. Es ist zuerst das Agieren im Karneval einer Menge von Körpern im Aufruhr, denn bevor sie zur Rekonstituierung schreiten können, müssen diese Körper das Joch einverlebten Gehorsams im Tanz abwerfen.

„Eine Revolution, zu der ich nicht tanzen kann, ist nicht meine Revolution“, soll Rosa Luxemburg gesagt haben ...

Der Kampf des demokratischen Körpers gegen den Geist und die Gesinnung der immer zuerst körperlichen Ausbeutung ist in sich schon Freiheit, weil er den Widerstand gegen die parzellierte, militärisch-industrielle De/Formierung durch Selbstbestimmung des Körpers als Körper bzw. als Person verkörpert. Er ist eine Verkörperung, die zugleich die Animation zum Leben und zum kreativen Eros ist, der gegen die zwangskontrollierende Bürokratisierung und Technokratisierung auf-*begehrt*, welche den Körper zu ersetzen und in seiner lebendigen Kreativität und Spontaneität abzuschaffen trachtet. Dieser Körper ist ein gewahrender Körper.

31 | Zur Einübung siehe P. Sloterdijk, *Du musst Dein Leben ändern*, Frankfurt/M. 2009.

Wenn der Körper das Handeln realisiert, dann nicht zuletzt deshalb, weil er die *mise en acte* in der Hand hat. Ohne ihn bleibt jede *mise en sens* nur larvenhaft und leer, selbst in der Mathematik. Im Feld der Politik wird dies überdeutlich, denn hier finden die Handlungen als Koordinationen zwischen Menschen statt, die allesamt als/mit Körper auftreten.

Die Sphäre der Machtausübung ist das Theatron, Bühne und Publikum, in dem die Körper für sich und nicht für eine zu rezitierende Figur in Erscheinung treten. Das agiert die aktuelle Performancekunst aus, als *mise en acte* des Politischen und nicht mehr als politisches Repertoiretheater; das Drama ist hier *in actu* und nicht *passé* – es trägt sich zu zwischen Agieren und Handeln als Drama auf der Suche nach Freiheit. Die Erforschung dieser Handlung fragt nach der Dramatik der Freiheit, weshalb das folgende Kapitel sich der Psyche als Theatron zuwendet, in dem der poetologische Handlungsbegriff des Aristoteles (*dran*) im Zentrum steht. Dabei werden – aufgrund der Untrennbarkeit von Psyche und Soma – bestimmte Aspekte den Körper als Schauplatz betreffend wieder aufgegriffen, diesmal allerdings im Zeichen des Imaginären und der *mise en scène*.