

3. Nietzsche turn: Die Einschreibungen von sozialen Ordnungen in die Kräfte des Körpers

Identität wurde bereits in Kapitel 1 als historisches Faktum und kontingente Zuweisungspraxis enttarnt. Im Folgenden geht es darum zu zeigen, dass Identität als Bildung einer leiblichen Einheit eine Herrschaftsstrategie und eine Illusion zugleich ist. In diesem Kapitel frage ich, wie Körper in Subjektivierungsprozesse genau eingebunden werden. Ich frage nach der Rolle der somatischen Dimension innerhalb von Subjektivierungsprozessen, danach wie das Subjekt zu einem mit sich selbst identischen Individuum werden soll. In diesem Kapitel soll es, dem folgend, noch nicht um eine Theoretisierung der Einverleibung von Geschlechternormen gehen, um eine Theorie ihrer Formen der Somatisierung (dies wird in Kap. 4 u. 5 erfolgen), es geht zunächst darum, überhaupt eine Theorie der Praxis der Inkorporierung sozialer Ordnungen mit dem Aspekt der Gedächtnismachung zu skizzieren. Dies, um eine Theorie dafür zu generieren, wie sich mithin vielerlei soziale Welten und Kategorien einverleiben können. Es soll hier, aller Kritik Butlers an dem Begriff der Einschreibung zum Trotz, mit Nietzsche und einem Bezug auf Kafkas Prosa folgende Frage erneut gestellt werden: Wie prägen sich (vergeschlechtlichende)¹ Praxen und Ereignisse dem Leib ein? Nietzsche und die Prosa Kafkas werden hier nicht zuletzt deswegen als theoretische Bezüge eingeführt, weil alle drei Beispiele anführen, wie sich soziale Ordnungen ereignishaft und subjektkonstitutiv dem Leib aufprägen. Wie in einem Vexierspiel wird bei beiden deutlich, dass Leiber ohne und mit jeweiliger Prägung sich situativ und augenblicksökonomisch (vgl. Wuttig 2015a i.E.) Angesicht in Angesicht gegenüberstehen, bevor es zu einem ‚mingling‘, dem Ansetzen des Scharnieres kommt. Dieser Moment ist für mich interessant, es ist der Moment, in dem es knirscht, in dem der Körper womöglich Gelegenheit zur oftmals überhörten Artikulation bekommt. Ist es nicht letztlich der Moment des Schmerzes, der Intensität, der Energie, das

1 | Zu den vergeschlechtlichenden Praxen vgl. Kapitel 5. Es ist hier dennoch die Rede von Geschlecht, weil die Zielrichtung der Arbeit darauf hinausläuft, die Einverleibungen von Geschlechterordnungen zu thematisieren.

Aufbäumen in den Dynamiken von Einverseelung, Einschreibung, Traumatisierung und Aufruhr, der das somatische und semiotische Subjekt, in einem Tanz mit den Anforderungen und Zumutungen, zu dem macht, was es jeweils und situativ ist?

In den ersten beiden Kapiteln wurde eine naturalisierte Annahme einer Identität problematisiert. Identität in ihrer geschlechtlichen Dimension wurde mit Butler als eine gewaltförmige *Identitätszumutung* – als traumatische Anrufung substantialisiert. Dabei wurde zugleich festgestellt, dass unklar bleibt, was der Körper in diesem Spiel der Subjektkonstituierung ist und welche Rolle er dabei innehat. Während der Körper in identitätsdeterministischen Konzepten zur Essentialisierung von Zweigeschlechtlichkeit eingesetzt wird, scheint dieser bei Butler Materialisierungseffekt diskursiver Praktiken zu sein. Wenngleich an einigen Stellen eine physiologische Dimension postuliert und eine Verletzlichkeit des Menschen wegen seines leiblichen Ausgesetzt-Seins behauptet² wird, bleibt die somatische Dimension in Butlers Konzepten unterbelichtet. In diesem Kapitel soll genau diese somatische Dimension des Subjekts, der Subjektivierung, vertiefend in den Blick genommen werden. Diese soll als Topos der Verletzlichkeit des Subjekts reklamiert werden. Wie kann eine physiologische Dimension behauptet werden, ohne diese gemäß zugeschriebener sociosymbolischer Charakteristika zu essentialisieren (etwa als ‚weiblich‘, ‚männlich‘ usw.) und damit eine Charakterisierung und Verfestigung von Natur vorzunehmen, die nur allzu leicht in den Dienst politischer Argumente und Menschenführungen gestellt werden kann? Dabei wird angenommen, dass Körper als verletzbare Orte die Bedingungen zur Annahme sozialer Ordnungen darstellen und darstellen müssen. Dafür ist es wiederum nötig, Körper als eigenmächtig zu denken, als dasjenige, was sich mit einer gesellschaftlichen/kulturellen Dimension verklammern kann, eine Beziehung eingehen kann. Weil Körper materiell wie semiotisch sind, können sie kaputtbare, liminale Ort möglicher Widerständigkeit sein. Ort des Traumas wie der Revolte. Die materielle Dimension des Subjekts macht selbes zu einem schützenswerten und verletzlichen Ort wie zu einem Gegenstand von Diskursen. Wenn der Körper in seiner somatischen wie sozial durchdrungenen Dimension als Vielheit, Energien, Kräfte, Intensitäten, als Quantitäten und nicht als Charakteristika sichtbar werden kann³, dann ist es möglich, anders als es mit

2 | Etwa wenn sie in *Die Macht der Geschlechternormen* davon spricht, dass „wir aufgrund unseres Daseins als körperliche Wesen schon von Anfang an ausgeliefert sind“ (Butler 2009: 42).

3 | Ich beziehe mich hier unter anderem auf Elisabeth Grosz (1994): Grosz arbeitet Nietzsches Körperverständnis wie folgt heraus: „Nietzsche sees it [the body, B.W.] more in terms of a political/social organisation, but one in which there is a kind of chaos whirling forces, defined in terms of their quantities and intensities more than in terms of

Butler der Fall ist, nachzuzeichnen, dass und wie sich auf den „Leib als eine Fläche die Ereignisse einprägen“ (Foucault 2002: 174). Dies ist Ziel des vorliegenden Kapitels. In meinen Augen lässt sich die Bindung des Subjekts an eine soziale Ordnung nicht genau verstehen, wenn nicht geklärt ist, in welcher Weise der Körper hierfür ein Scharnier ist. Darum wird im Folgenden versucht, das Verhältnis von *Physis (Soma)*, Sprache und sozialen Ordnungen zu rekonstruieren. In erster Linie ist dabei die materialistische Philosophie Nietzsches⁴, neben einer Interpretation der Kafka-Erzählung *In der Strafkolonie* (2010), behilflich.

Soma soll dabei nicht vorschnell als dasjenige verstanden werden, das durch eine soziale Ordnung vermittelt agiert, sondern als vorläufiges analytisches Gegenüber⁵ und mit einer gewissen Eigenständigkeit ausgestattet. Mit Nietzsche kann der Leib in seiner energetisch-physischen Dimension (nicht in seiner [bereits] einverseelten⁶) immer wieder aufblitzen. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, kann das Subjekt gerade deshalb als ein genealogisches verstanden werden. Anders: Der Leib ist entlang der Einprägungs- und Vergessensprozesse dasjenige, was das Subjekt genealogisch in Raum und Zeit aufspannt. Die Analyse genealogischer Subjektwerdung kann sich, sodann, in der Rekonstruktion der Durchdringung des Leibes mit den an ihn gerichteten Zumutungen entäußern. Gemäß Foucault (2002) ist es die Aufgabe der genealogischen Methode, davon auszugehen, dass der Leib von den Ereignissen durchdrungen wird, und es ist zu bedenken, wodurch das geschieht (vgl. Butler 1991: 191; Hauskeller 2000: 198; Foucault 2002). Die Durchdringungsvektoren, die sich aus der sozialen Ordnung und ihren normativen Bezugsgrö-

distinct characteristics.“ (Grosz 1994: 123) An anderer Stelle spricht Grosz statt von „a set of forces“ von „a set of energies“ (ebd.). Und in Bezug auf die von Nietzsche postulierte Vielheit des Leibes: „The body itself is a multiplicity of competing forces.“ (Ebd.: 128)

4 | Zur Philosophie Nietzsches als materialistische Philosophie vgl. Einleitung; vgl. Kapitel 5.8.

5 | Ich bin mir hier durchaus bewusst, dass etwas, das ein Gegenüber darstellt, ein Entgegenstehendes, nicht oder schwerlich dasjenige sein kann, in das man verwickelt ist. Es geht mir aber genau darum, diesen Widerspruch zu denken. Das ist meines Erachtens nur möglich, wenn die Dimension der Zeitlichkeit mitbedacht wird. In dem Fortschreiten der Zeit treffen Ereignisse den Leib, und aus der Retrospektive (Erinnerung) haben sie diesen getroffen – in diesem Zwischenraum von noch nicht getroffen sein und getroffen sein, spannt sich die Zeitlichkeit auf, die Leib und soziale Ordnung augenblicklich einander entgegenstellt, bevor das Ereignis beide wieder miteinander und ineinander verwickelt.

6 | Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingeprägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, und keine ubiquitäre Entität (vgl. Kap. 3.3).

ßen ablösen und das Subjekt treffen, können als *Ereignisse*⁷ begriffen werden, so meine These. In Butlers Perspektive können gendernormative Praxen als kontinuierliche Form der Gewalt⁸ gedacht werden, die sich über interpellative Anerkennungs- und Ausschlussdynamiken erzeugt (vgl. Kap. 2.3 u. 5.5.5). Die-

7 | Der Gebrauch des Begriffes Ereignis und die Referenz auf diesen im Sinne eines dem Diskurs vorgängigen objektiven Geschehnisses ist unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten problematisch und mithin schwer anschlussfähig an die hier vorliegende Studie. Ein Ereignis ist im Sinne der Butler'schen Referenz auf Derrida nicht als dasjenige zu lesen, auf das ein Sprechakt, als von dem Ereignis getrennt, Bezug nimmt, sondern als dasjenige, das durch diesen im Moment des Sprechens hervorgebracht wird. Lisa Appiano (2013) überprüft den Butler'schen-Derrida'schen performativen Ereignisbegriff und schlägt vor, Ereignisse – mit Verweis auf eine mögliche Lesart des Mythos Echo, die Echo nicht als körperlose Stimme, sondern als sprechendes Subjekt geltend macht – als „Dinge[,] die geschehen sind“ (Appiano 2013: 84) zu denken, die aber erst durch die Hinsicht und die damit verbundene diskursive Praxis determiniert werden. Hinsicht und Fragepraxis sind somit aber nicht deckungsgleich. Dem Ereignis eignet stets etwas, das durch die diskursive Praxis und die Hinsicht nicht einholbar ist. Appiano stellt fest: „Die Frage greift ein in die Ereignisse, indem sie eine bestimmte Hinsicht auf sie veranlasst, aber sie vermag die Ereignisse nicht unter ihre Begriffe zu bringen. [...] [D]ie Ereignisse selbst modifizieren die Frage, indem sie sich offen halten, weil sie sich nicht gänzlich sagen lassen [...]. Die Frage trifft immer auf einen Gegenstand, der ihrer Beantwortung entgegensteht, aber nicht im Sinne einer ‚Objektivität‘, sondern im Sinne einer nicht gänzlichen Verfügbarkeit und gerade deshalb lässt sich sagen, dass ‚etwas‘ geschehen ist, das ‚wirklich‘ ist.“ (Ebd.: 85) Appiano vollzieht eine ähnliche Denkbewegung in Bezug auf das Ereignis, wie ich sie in Bezug auf die somatische Dimension geltend machen will: Ereignis wie somatische Dimension gehen nicht in der Dimension des Diskursiven auf, aber ihre Hinsicht wird durch diese bestimmt. Wichtig ist mir Appianos Reformulierung von Ereignissen insofern, als soziale Ordnungen und Leib ereignishaft aufeinandertreffen können, insoweit etwas „wirklich geschieht“ (ebd.: 86), ohne objektiv zu sein, und dass Geschehnisse, wenn auch immer perspektivisch aufgeladen, etwas entgegenstehen können – in diesem Fall einem somatischen, verletzlichen, energetischen Topos. Erst aus der Möglichkeit, Ereignisse so zu fassen, wie es Appiano es tut, können Ereignisse mit ihren Entgegenstehungen eine Beziehung eingehen, sie können interagieren. Und um die Rekonstruktion von zumindest Teilen dieser Interaktion geht es in der vorliegenden Arbeit.

8 | Ich folge hier auch Nikita Dhawans Lesart Butlers. Dhawan (2013) spricht von „Normative Violence“ bei Butler, auch wenn Butler dies so an keiner Stelle expliziert. Dhawan verweist auf Stellen in dem Werk *Die Macht der Geschlechternormen* (2009), worin Butler implizit von gewaltvollen Normen ausgeht, sowie auf Butlers Erzählung im Rahmen der Arte-Dokumentation *Philosophin der Gender* aus dem Jahr 2006. Hier berichtet Butler, dass ein Junge in einer Kleinstadt in den USA von Mitbürger_innen wegen seiner

se Butler'sche Denkfigur soll im Weiteren Geltung haben, und wird dezidiert in die Kafka-Interpretation einfließen und mit Nietzsches materiellem Leibkonzept zusammengeführt. Damit lässt sich präzisieren, wie eine traumatisierende Macht der Geschlechternormen zu einer somatischen Dimension werden kann (vgl. Kap. 4). Dabei wird Trauma als der Aufprallpunkt verstanden, an dem eine soziale Ordnung ereignishaft⁹ sich dem Leib aufprägt – sich in diesen einschreibt. An diesem Kontaktpunkt findet, um ein Wort von Elisabeth Povinelli zu gebrauchen, „enfleshment“ statt (Povinelli 2011: 4). Povinellis Formulierung aufgreifend, möchte ich sagen, dass soziale Ordnungen nicht metaphorisch Körper erzeugen, sondern in ihrer konkreten organischen und vitalen Dimension.¹⁰ *Geschlechternormen wirken unmerklich immer wieder wie (traumatisierende) Ereignisse, an und durch eine(r) vitale(n) Dimension.*

Können also gewaltsame Einprägungen von Ereignissen mit Nietzsches materiellem Leibbegriff als ein *Vorgang* analysiert und rekonstruiert werden? Der Aspekt des *Vorgangs* gewaltsamer Einprägungen bildet dabei ein Synonym für Einschreibungen von sozialen Ordnungen (vgl. Kalb 2000: 113). Mit Nietzsche, dessen Philosophie die vitale Dimension fundamentiert, tritt die Funktion des (Leib-)Gedächtnisses als Ermöglicher von Subjektivierungen hervor. Die somatische Dimension, in ihren menschenmöglichen Qualitäten, wird in seinem philosophischen Aufbau als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen plausibilisiert. Die menschenmögliche Qualität zur Erinnerung, genauer zur Körpererinnerung, und der Prozess der Annahme sozialer Ordnungen entlang von (schmerzhaften) Leibeserinnerungen nennt Nietzsche in der Spätschrift *Zur Genealogie der Moral Mnemotechnik* (1988: 50ff.). *Mnemotechnik* ist Nietzsches Antwort auf die Frage: warum Subjektivierung? (Um es in den zeitgenössischen Begriffen auszudrücken.) Könnte also mit Nietzsches Mnemotechnik klarer werden, dass Subjektivierungen entlang eines *wechselseitigen* Durchdringungsverhältnisses von kognitiven Deutungen und Auslegungen der Welt und praktischen Konventionen auf der einen Seite und den „chaotischen Elementen leiblicher Existenz“ (Kalb 2000: 98) auf der anderen Seite anzusiedeln sind? Was das genau heißt, soll im Folgenden entfaltet werden. Der Vorteil dabei ist, dass ein Modell dafür entstehen könnte, wie der Leib historisch *und* materiell gedacht werden kann. Materiell in dem Sinne, dass es sich beim Leib um eine Situation handelt, die beschreibbar ist, wenn auch

‚femininen‘ Körpersprache zunächst gehänselt und schließlich zu Tode gebracht wird (vgl. Dhawan 2013).

9 | Ereignisse können nicht nur punktuell, sondern ebenso kumulativ und wiederholend auftreten.

10 | Für Povinelli (2011) fleischen sich soziale Welten dem Individuum ein und organisieren seine Vitalität und Affektivität. Sie stellen aber einen reflektierbaren und veränderbaren Modus dar.

nicht weiter bestimmbar,¹¹ die wie eine Art Verfasstheit, eine Offenheit denkbar ist qua derselben der Leib in der Lage ist, soziale Ordnungen überhaupt anzunehmen. Die australische Philosophin Elisabeth Grosz (1994) spricht in einem Rekurs unter anderem auf Friedrich Nietzsche in ihrer Schrift *Volatile Bodies* (1994) *genau davon*. Nämlich von einer Offenheit des Leibes gegenüber der Annahme sozialer Ordnungen (vgl. Kap. 3.2). Grosz' These der Offenheit des Leibes soll in dieser Studie um eine Theorie der Traumatisierbarkeit des Individuums erweitert werden. Davon erhoffe ich mir die Sichtbarmachung der Verletzlichkeit und Liminalität leiblich-menschlicher Existenz. Der Bezug auf Nietzsches These vom Leib als chaotischem Kräfteverhältnis (vgl. Kap. 3.2), als vielfältige Ansammlung unvorhersagbarer unendlicher Energien¹² ist hierfür der Ausgangspunkt. Der Leib wird bei Nietzsche in seiner somatischen (verletzlichen) und semiotischen Dimension sichtbar, ohne dass beide in eins fallen, wie das mitunter eine diskursanalytische Perspektive auf Körper zulässt. Um diese hier angedeutete Doppelspur des Leibes und somit des Subjekts zu illuminieren, soll hier sowohl auf Nietzsches Schriften *Also sprach Zarathustra* (1993), *Zur Genealogie der Moral* (1988), *Jenseits von Gut und Böse* (1988a), *Der Wille zur Macht* (2007)¹³, *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006) als auch auf Foucaults Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) Bezug genommen werden. Weiter soll Christoph Kalbs Werk *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie* (2000) als auch auf Elisabeth Grosz' Nietzsche-Exegesen in *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* (1994) zurückgegriffen werden (vgl. Kap. 3.2.1-3.3.2). Darüber hinaus wird am Beispiel einer durch Grosz (1994) inspirierten Reinterpretation eines

11 | Die leibphänomenologische Schule zum Beispiel nach Herrmann Schmitz oder die philosophische Anthropologie nach Helmuth Plessner hat ebenso ein Modell geliefert, wie der Leib denkbar ist und philosophisch bestimmbar werden kann. Bedauerlicherweise fehlt in diesen Theorien der machttheoretische Bezug. Leiber erscheinen phänomenologisch gar abgelöst von politischen Umständen zu existieren (vgl. Wuttig 2015b). Der Gewinn der Leibphilosophie Nietzsches ist das Zusammendenken einer den Leib konstituierenden Sprache und sein genealogisches Eingebunden-Sein in Macht- und Herrschaftsdynamiken.

12 | „The body itself must be seen as a pliable and potentially infinitely diverse set of energies, whose capacities and advances can never be predicted.“ (Grosz 1994: 123)

13 | Dieses Werk ist eine Kompilation von Friedrich Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und enthält antisemitisch ausdeutbare Passagen (siehe: Nietzsche-Haus, Ausstellung zum Leben Friedrich Nietzsches, Sils Maria), die nicht auf Friedrich Nietzsche selbst zurückgehen. Von diesen möchte ich mich hier ausdrücklich distanzieren, und meine Abscheu zum Ausdruck bringen. Ich beziehe mich lediglich auf eine Stelle, die zu dem in diesem Beitrag hauptsächlich verwendeten Werk *Zur Genealogie der Moral* anschlussfähig ist.

Ausschnittes aus Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) die Verknüpfung von physischer Gewalt mit symbolischer Gewalt verdeutlicht. Genau wie Grosz (1994) möchte ich mit Kafka den Inskriptionseffekt sozialer Ordnungen und institutionalisierter Rationalitäten an den materiellen Körper hervorheben, aber zugleich und darüber hinaus in meiner Reinterpretation – mit Butler – auf die potenziell traumatischen Dynamiken der Anerkennung als Subjekt sozialer Normen verweisen. Die paradoxe Dynamik aus Anerkennung als Subjekt und Tod des Subjekts in einer Bewegung wird auf Kafkas Egge sichtbar. Erst wenn die institutionelle Wahrheit komplett in den Leib eingeschrieben ist, was den Tod des Individuums bewirkt, wird es lesbar und der Anerkennung würdig. Innerhalb dieser Dynamik scheinen aber auch Augenblicke von Widerständigkeit oder Widerspenstigkeit auf (Kap. 3.4). Mit Nietzsche und einer nietzscheanischen Lesart Kafkas *In der Strafkolonie* kann *Mnemotechnik* als eine Form der Subjektivierung begriffen werden. Dies, weil soziale Ordnungen als Kraft symbolisch-materieller Anrufungen (Butler) schmerzhaft erinnert werden (Kap. 3.5). Abschließend wird dieses Kapitel vor dem Hintergrund einer Kritik an aktuellen körpersoziologischen Verkörperungstheorien/Theorien der Inkorporation sozialer Ordnungen für einen *materialist turn* als *Nietzsche turn* in den Sozialwissenschaften plädieren (Kap. 3.6). Wie der Körper in soziale Praxen genau eingebunden ist, kann nur mulitepistemisch eingefangen werden. Hierfür ist ein Bezug auf einen gegebenen Körper nötig, wie sie eine materialistische Philosophie in Verbindung mit einer kritischen Rezeption lebenswissenschaftlicher Wissensproduktion möglich macht. Diese Verbindung aus vitaler Leibphilosophie und kritischen Lebenswissenschaften zum Verständnis der Einbindung des Körpers in Sozialität und geschlechtlicher Subjektivierung nenne ich *Soma Studies*.

3.1 DER GENEALOGISCHE LEIB: HERKUNFT VERSUS URSPRUNG

„Schließlich wirkt sich die Herkunft auch auf den Leib aus. Auf das Nervensystem, das Temperament, die Verdauung.“ (Foucault 2002: 175)

„Der Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft; auf dem Leib findet man die Stigmata vergangener Ereignisse [...]. Der Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen.“ (Ebd.: 174)

Foucault fügt in dem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) zentrale Stellen zum Verhältnis von Macht und Körper aus Nietzsches Schriften zu der Aussage zusammen, dass *Herkunft*, verstanden als Lebensbedingungen, als Stigmatisierungen, als Fehler (die nicht bestimmt werden), sich dem Leib auf- und einprägen, und dass es dabei zu Schwächungen des Leibes – der Kräfte des

Leibes – kommen kann. Damit stellt Foucault eine der wesentlichen Pointen der Genealogie heraus. Nämlich: Viele als universell geglaubte Dinge, etwa: „Gefühl, Liebe, Gewissen, Triebe“ (Foucault 2002: 166) sind nicht geschichtslos. So ist auch der Leib selbst nicht geschichtslos. Die *Herkunft* ist es vor allem, so macht Nietzsche in seinen späteren Werken deutlich, die sich dem Leib einprägt, die ihn zu konstituieren scheint. Es gehört zum Kernstück der Genealogie, anders als der Historik, Ursprung und Herkunft zu kontrastieren. Während der Historiker nach dem Ursprung der Dinge sucht, lehnt Nietzsche in seiner Begründung der Genealogie die Suche nach dem Ursprung ab. Nach dem Ursprung zu suchen, würde bedeuten, eine Wesenheit der Dinge anzunehmen, würde bedeuten, die mit sich selbst identische Einheit des Gegenstandes zu behaupten. Nietzsche lehnt eine solche Selbstidentität ab. Er möchte methodisch die Dinge auf die Bedingungen hin untersuchen, die den Gegenstand gebildet haben, und an ihm eine *scheinbare* durchaus auch *gefühlte* Einheit hervorbringen. In seinem Misstrauen in eine scheinbare Einheit der Dinge sieht Nietzsche (s)ein aufklärerisches Projekt. Nietzsche möchte die scheinbaren, endlosen, verewigenden, festnagelnden Wahrheiten und damit Herrschaftszementierungen in seine Bestandteile zerlegen. Hierfür fragt er nach den Ereignissen, den zahllosen Anfängen, die eine Sache immer wieder in Gang halten. Auch und im Besonderen ist die Herkunft ein solches Ereignis, das konstitutiven Effekt hat. Herkunft bringt nicht nur Begriffe hervor und wie diese angewandt werden, sondern auch *Merkmale*. Nach der Herkunft zu fragen, heißt „nach den vielfältigen Ereignissen zu fragen, durch die (gegen sie) ein Begriff oder ein Merkmal sich gebildet hat“ (ebd.: 172). Herkunft bedeutet, etwa „die uralte Zugehörigkeit zu einer Gruppe, [...] einer Traditionsgemeinschaft, einer Gruppe von Menschen gleichen Standes“ zu analysieren (ebd.: 171). Nietzsche geht es aber nicht um festgelegte biologische Kategorien, wie Foucault betont, sondern „um das Aufspüren subindividueller Merkmale, die ein schwer zu entwirrendes Netz bilden“ (ebd.). Es geht nicht um ein „Bestimmen der Gattungsmerkmale“ (ebd.), denn von Gattungsmerkmalen auszugehen, das hieße einer Ursprungstheorie anzuhängen. In Bezug auf die Identität des Subjekts heißt es bei Foucault über Nietzsche weiter:

„Genau dort, wo die Seele den Anspruch auf Einheit erhebt, wo das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, dort macht der Genealoge sich auf die Suche nach dem Anfang – nach den unzähligen Anfängen, die eine unscheinbare Färbung oder ein kaum noch zu erkennendes Zeichen hinterlassen [...]. Die Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen und am Ort seiner leeren Synthese zahllose heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen.“ (Ebd.: 172)

Wenn Nietzsche davon spricht, das Ich aufzulösen, so will er sagen, dass überhaupt von einem kohärenten *Ich* auszugehen schon voraussetzungsreich ist.

Nietzsche möchte sich nicht daranmachen, wie häufig angenommen, den Menschen *als Einheit* zu zerstören, Nietzsche stellt vielmehr in Frage, dass es jenes *Ich als Einheit* überhaupt gibt. Er schlägt eine Dekonstruktion des Ich vor (seine Entlarvung als diskursive Konstruktion), die den Leib jedoch nicht entbehren muss. Nietzsche postuliert ein dezentriertes Ich, nicht als ein leibloses Ich, sondern der Leib ist selbst dezentriert – oder korrekter gesprochen desintegriert und ‚Träger‘ des ebenso dezentrierten Ichs. Der Leib tritt also bei Nietzsche nicht als Garant für eine kohärente Identität auf.¹⁴ Der Leib ist genauso wenig ein Garant für Identität, für die Einheit des Subjekts, wie es die Seele ist. Nietzsche spricht von der menschlichen Existenz als einem *desintegriertem* leiblichen Selbst (vgl. Kalb 2000: 9). In *Also sprach Zarathustra* spricht Nietzsche als Zarathustra an die Adresse der „Verächter des Leibes“ (Nietzsche 1993: 39): „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er“ (ebd.: 40), und er spekuliert weiter, dass es sich „bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib [handelt]: es ist die *fühlbar* werdende Geschichte davon, dass ein höherer Leib sich bildet.“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 9)

3.2 DIE VIELHEIT DES SUBJEKTS: VON KRÄFTEN UND INTENSITÄTEN UND DEREN SPRACHLICHER DURCHDRINGUNG

Von einem Leib als Basis der Selbstbildung auszugehen, ist also mitnichten gleichbedeutend mit der Annahme der Identität des Subjekts. Nietzsche hat seine Platon-Hausaufgaben gemacht und ist nicht so naiv-idealistisch anzunehmen, dass es sich beim Menschen um ein mit sich selbst identisches Subjekt handelt (vgl. Kap. 1.2.2). Er stellt sich den Menschen samt dem Verhältnis von Bewusstsein und Leib als ein in sich plurales Kräfteverhältnis vor: „Es gibt also im Menschen so viele ‚Bewusstseins‘ als es Wesen gibt, und in jedem Augenblicke seines Daseins, – die seinen Leib constituieren.“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 106, Herv.i.O.) Hierin klingt bereits an, wie sich Nietzsche zumindest den *einen Teil* des wechselseitigen Durchdringungsverhältnisses von Leib und Bewusstsein vorstellt, nämlich die Bewusstsein-Leib-Richtung. Es sind ‚Bewusstseins‘ im Plural, die den Leib hervorbringen, und zwar im Sinne einer Augenblicksökonomie. Die vielen Bewusstseine in uns, die „Vielheit von Subjekten“ (Nietzsche zit. nach ebd.) erliegen einem Kampf miteinander, diese Vielheit – so Nietzsche – wird in der Fiktion des *einen* Subjekts gebannt. Er rasoniert: „Als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung *eines* Substrats wären: aber wir haben erst die

14 | Vgl. Gugutzer (2002): Gugutzer erklärt mit Verweis auf psychoanalytische und leibphänomenologische Schriften, dass der Leib Basis und Medium einer Identitätsbildung sei.

„Gleichheit“ dieser Zustände geschaffen.“ (Nietzsche zit. nach ebd., Herv.i.O.) Wie stellt sich Nietzsche dieses „Schaffen“ vor? Es ist vor allem die Sprache, die die Identität des Leiblichen setzt: Es ist die Sprache, „die das Schema einer Selbstausslegung vor[gibt]“ (Kalb 2000: 106). Die Sprache verdichtet die „verschiedenen Phänomene des Bewusstseins synthetisch zu einem Wesen oder Vermögen zusammen [...]“ und setzt ein „Selbst, als Ursache all dieser Phänomene“ an (ebd., Herv.i.O.). Und es heißt weiter: „Die Subjekt-Prädikat-Relation der Grammatik hat die Funktion einer Regel, welche die Selbstausslegung methodisch anleitet, einen Begriff von Subjekt gemäß die Menge leiblicher Zustände prädikativ als Wirkungen oder Handlungen des Subjekts vorzustellen.“ (Ebd.)

Das erinnert an Butler, die das Subjekt als diskursive Konstruktion postuliert (vgl. Kap. 2).¹⁵ Allerdings scheint es in Nietzsches Gedankengebäude, zumindest analytisch, die Ebene des Leibes als „verschiedene leibliche Zustände“ als eine „Kraft“ (Kalb 2000: 107), die wiederum zumindest analytisch, von der Sprachebene unterschieden ist, zu geben (vgl. Kap. 3.2.1). Der Leib wird somit beschreibbar, er erhält, wenn er auch nichts über individuelle statische Eigenschaftsmerkmale, die jenseits kultureller Wissensproduktionen liegen, auszusagen vermag,¹⁶ eine *eigenmächtige* Rolle. Eigenmächtig deswegen, weil Nietzsche den Leib *nicht* denaturalisiert! Leib ist für Nietzsche Natur, und er bestimmt diese Natur als „Chaos des Willens und der Kräfte“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 107); weiter nichts. Der Körper kennzeichnet sich hier als diffuse(r) Kraftort(e), als volatile energetische Locci, als „eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungsvorgang [den] wir Leben [heißen]“ (Nietzsche 2007: 443). Nietzsche denkt den Leib als Leben, als organisches Leben. Das Leben wiederum als Spiel heterogener Kräfte, genauer als „eine dauernde Form von Processen und Kraftfeststellungen“ (ebd.). Während für Foucault der Körper zwar materielle Substanz hat, scheint er, anders als bei Nietzsche, tatsächlich mehr einer passiven Fläche zu eignen, in die sich die Praktiken der Macht einschreiben.¹⁷ Bei Nietzsche scheint es gewisse, wenn

15 | Butler nimmt an einigen Stellen in verschiedenen Schriften Bezugnahmen wie Abgrenzungsbewegungen zur Philosophie Nietzsches vor. All diese Bewegungen nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

16 | Bei Foucault heißt es, Nietzsche affirmierend: „Nichts am Menschen – und auch nichts an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wiedererkennen könnte.“ (Foucault 2002: 179)

17 | Elisabeth Grosz (1994) vergleicht die Leibkonzepte Foucaults und Nietzsches miteinander und kommt zu folgendem Schluss: „For Foucault the body is penetrated by networks and regimes of power-knowledge that actively mark and produce it as such: the body seems to be passive raw data manipulated and utilized by various systems of social and self constitution, an object more or less at the mercy of non-intentional or self-directed, conscious production [...]. In Nietzsche by contrast, it is the body, both

auch diffuse Gesetze zu geben, die dem Leib eignen und ihn als aktiv skizzieren. So ist etwa die Rede vom Zellulären (vgl. Grosz 1994: 122), die Rede von den Nerven, von aktiven und reaktiven Kräften, von einem *Willen zur Macht*, verstanden als eine Art intrinsische Motivation desselben zu überleben wie zu expandieren, und über sich hinaus zu wachsen, sich zu vermehren (vgl. Nietzsche 2007: 444). Nietzsche stellt sich vor, dass der Leib in sich heterogen angelegt ist, dort tummeln sich Kräfte, „Micro-Wills“ (Grosz 1994: 122), die durchaus im Widerstreit miteinander liegen können. Die physiologische Dimension ins Zentrum rückend, postuliert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*:

„In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg‘ und ‚hin‘ selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‚Arme und Beine‘ in Bewegung setzen, durch eine Gewohnheit, sobald wir ‚wollen‘, sein Spiel beginnt.“ (Nietzsche 1988a: 23, Herv.i.O.)

Bei aller selbstbewussten Postulierung des Leibes als widerstreitende, chaotische, physiologische Kraft, redet Nietzsche wider ein biologisches Prinzip der Selbsterhaltung und warnt in diesem Zusammenhang vor „überflüssigen teleologischen Principien“ (Nietzsche 2007: 447).¹⁸ Es ist vielmehr stets ein kontingenter, nach Expansion strebender Wille zur Interpretation, der im Akt des Abgrenzens über etwas Herr werden will (vgl. ebd.). Die Bildung des einheitlichen Organismus ist deswegen Effekt einer Interpretation (vgl. ebd.). Interpretieren ist der Vorgang der Herrschaft, dadurch, dass es das somatischen Chaos zentriert.

at an intraorganic or cellular level and as a total, integrated organism, an animal that is active, the source and site for the will to power and the movement of active as well as reactive forces.“ (Grosz 1994: 122)

18 | Nietzsche scheint teleologischen Prinzipien aber nicht grundsätzlich abgeneigt, es geht ihm vielmehr um die Überflüssigkeit, die Redundanz an Teleologie. Stellt er sich doch selbst den Leib als chaotisches Kräfteverhältnis vor – und allein in dieser Vorstellung steckt ein geringes Maß an Teleologie. Es geht Nietzsche aber darum, so wenig wie möglich zu teleologisieren. Darin sieht er eine Form der Befreiung, der Subversivität. Dabei verstrickt Nietzsche sich mithin in epistemologische Widersprüche. So kritisiert er etwa, dass der Begriff „Natur“ lediglich als idealistische Projektionsfläche gebraucht werde, wie etwa in der Rousseau’schen Lehre (vgl. Nietzsche 2007: 124), und dass an den Ort Natur dasjenige, was gerade epochal gedacht wird oder zu denken gewollt wird, projiziert wird; zugleich postuliert er aber miteinander im Widerstreit liegende Kräfte des Körpers, die er sogar in aristokratische und sklavische Impulse hierarchisiert (vgl. Grosz 1994: 122). Hierbei handelt es sich meines Erachtens um eine ebensolche Projektion von Nietzsche an den Ort Natur – vor dem Hintergrund der damals gültigen und populären Episteme.

3.2.1 Herrschaft als sprachlich-gewaltsame Vereinheitlichung der Kräfte des Leibes

Das Etablieren von Herrschaft über sich selbst und andere geht also gemäß Nietzsche am besten, indem das leibliche Chaos begrifflich zentriert wird (vgl. Kalb 2000: 105ff.; Nietzsche 2007: 447ff.). Die Sprache bildet dabei das ordnende und zentrierende Moment. Die begriffliche Zentrierung der Kräfte steht im Dienst der leiblichen Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Es scheint zu dieser leiblichen Selbstbildung – die letztlich über die Sprachbildung erfolgt – bei Nietzsche eine Art intrinsische universelle Motivation zu geben. Nietzsche begreift die Leibbildung als einen „Prozess organischer Selbstbildung“ (Nietzsche zit. nach ebd.: 11). Dieses „sich selbst regulieren wollende System von Kräften“ (Nietzsche zit. nach ebd.: 83), genannt Leib, will Sprache hervorbringen – oder bringt Sprache hervor. Sprache ist somit eine „Verlängerung der organischen Prozesse“ (Kalb 2000: 104). Sprache ist aber gleichzeitig als Repräsentant von Sozialität ein Eindringling in den Leib (vgl. ebd.: 83), so dass sich zwischen einem *genuin* energetischen und einem *genuin* sprachlichen Antrieb nicht klar unterscheiden lässt. Nietzsche sieht in der Sprachbildung, die von einem Willen zur Bündelung der chaotischen Kräfte gespeist ist, zwar keine universelle Notwendigkeit, aber eine gängige Praxis der Subjektbildung, die als natürlich erlebt wird. Das kontingente (und reflektierbare) Herrschaftsverhältnis von Leib und Sprache, in der der Leib (auch) als unterworfenen auftritt, dabei seinen eigenen Status nicht aufgeben muss, erscheint mir geeignet, um Spielarten der Subjektbildung leibtheoretisch zu verstehen. Leib und Sprache fallen nicht ontologisch in eins. Sprache entwickelt sich für Nietzsche aus dem leiblichen Erleben, und das leibliche Erleben wird seinerseits durch die sprachlich-kognitiven „Schemata der Weltdeutungen“, aber auch durch die praktischen Konventionen konfiguriert (ebd.: 111). Kalb bringt es auf den Punkt, wenn er vermutet, dass bei Nietzsche „die Sprache stets verleiblicht, die Physis semiotisiert“ ist (ebd.: 105). Stellt man die ‚Huhn-oder-Ei-Frage‘: Was war zuerst da, das leibliche Erleben oder die (sprachliche) Konvention?, so darf man im Rekurs auf Nietzsche antworten: beides. Strukturierende Sprache wie Handlungen und chaotische Kräfte des Körpers sind gleichursprünglich. Es handelt sich beim nietzscheanischen Sprache-Leib-Verhältnis nicht um eine Einbahnstraße. (In einer Einbahnstraße würde die Sprache nur Richtung Leib fahren, der Leib würde nicht als eigener energetischer Ort aufscheinen, der seinerseits in ‚Richtung Sprache fahren‘ kann.)¹⁹ Der Gewinn der Leib- und Sprachtheorie Nietzsches besteht also darin, dass er, ganz getreu seinem Motto: „unsere Gegensät-

19 | Genau hierin sehe ich den Gewinn neumaterialistischer Theorien. Das Subjekt wird weder auf den Körper noch auf die soziale/sprachliche Dimension reduziert. Beide Seiten werden anerkannt (vgl. auch Rosemarie Brucher 2014, persönliches Gespräch).

ze zu verlernen – ist die Aufgabe“ (Nietzsche zit. ebd.: 272) den Leib zwischen Anthropologie und Konstituiertheit durch soziale Ordnungen ansiedelt. Kalb stellt fest: „Nietzsche steuert ein Ziel durch die wechselseitige Projektion des Sprachlichen und des Leiblichen an, und will von dem doppelten Sachverhalt überzeugen: dass dem Leib eine sprachliche Organisation eignet und, dass umgekehrt die Sprache angemessen erst als eine leibliches Geschehen verstanden ist.“ (Ebd.: 107) Mit Nietzsche lässt sich programmatisch keine kohärente, überdeterminierende Theorie des Leibes formulieren, aber der Leib lässt sich als *vage* Entität denken, es lässt sich, über den bei Nietzsche postulierten ontologischen Abstand von Leib und Sprache (sozialen Ordnungen), das Zusammenspiel der Macht mit dem Leib nun zumindest besprechen. Es ist mir darum zu tun, mit Nietzsche ‚Luft‘ zwischen dem Leib und der Macht, in den Diskursen um Subjektivierungen geltend zu machen. Auf diese Weise wird es möglich, den Impuls für eine Theorie der Konstituierung von Wahrnehmungsschemata und leiblichen (Vor-)Urteilen entlang von sozialen Ordnungen zu konkretisieren. Indem der Leib sozial ist, seine Wahrnehmungen, seine Begehrlichkeiten, sein Wille als ein sozial konstituierter denkbar wird, kann die soziale Komponente der leiblichen Subjektivität präzisiert werden. Macht, als Synonym für eine soziale Ordnung, wirkt, indem sie den Körper (als Leib) samt seinen Empfindungen, Wahrnehmungen hervorbringt: „Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins [...]) wirksam wird.“²⁰ *Damit ist der Leib als Topos und Scharnier der Implementierung sozialer Ordnungen und Machtbeziehungen entlang von Strukturierungen über Identitätszuweisungen hier nun ins Zentrum der Diskussion gerückt.* Dies auch deswegen, weil das leibliche Empfinden auf soziale Prozesse zurückwirkt (vgl. Wilk 2002: 140). Die Unterwerfung sitzt, mit Foucault gesprochen, zwar viel tiefer als der Mensch (vgl. Kap. 2.2), aber diese wird zuerst ermöglicht, weil der menschliche Leib Träger derselben Unterwerfung wird, und Träger der Unterwerfung wird der Leib, weil er *empfindsam* ist. Ereignisse können sich in den Leib einschreiben, weil sie empfunden werden. In den Schriften *Der Wille zur Macht* (2007) und *Zur Genealogie*

20 | Bei Kalb heißt es: „Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins oder des Körpers) wirksam wird.“ (Kalb 2000: 112) Ich halte hier seine Wiedergabe Nietzsches für missverständlich. Kalb unterscheidet zwischen Leib und Körper implizit im Anschluss an die Transzendentalphänomenologie beziehungsweise die Leibphänomenologie. Bei Nietzsche findet sich diese Unterscheidung allerdings nicht. Leib wird bei Nietzsche vom Bewusstsein abgegrenzt, ohne diesem ontologisch entgegengesetzt zu sein. Nietzsche will den Geist-Körper-Dualismus skandalisieren, indem er die Verstrickung beider aufzeigt, es geht ihm aber nicht um eine Unterscheidung von Körperhaben und Leibsein, wie sie etwa bei Plessner zu finden ist (vgl. Wuttig 2015b).

der Moral (1988) finden sich Hinweise dafür, wie Nietzsche sich das Zusammentreffen von sozialen Ordnungen und Leib – nämlich als Einschreibung – vorstellt. Es sind die Ereignisse selbst, die subjektivieren. Subjektivierung ist nichts anderes als die Einverleibung der Ereignisse. Nietzsche führt ein Modell dafür ein, wie eine *gefühlte* Einheit des Subjekts – Subjektivierung – in einem komplexen Zusammenspiel von Denken, Fühlen und somatischem Empfinden hergestellt wird. Darum soll es im Folgenden gehen. Wie stellt Nietzsche sich die Einschreibung der Macht vor, und was genau eignet den Leib?

3.2.2 Subjektivierung als Einschreibung von Macht (über die Interpretation von Nervenimpulsen)

„Wir glauben, der Leib unterliege *allein* den Gesetzen der Physiologie und sei daher der Geschichte entzogen. Doch auch das ist ein Irrtum. Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße, Festlichkeiten; er wird vergiftet, von Nahrung und von Werten, von Ernährungsgewohnheiten geradeso wie von Moralgesetzen; und er bildet Resistenzen aus.“ (Nietzsche zit. nach Foucault 2002: 179, Herv.i.O.)

Nach Nietzsche stellt der Leib eine formbare und unendliche Masse an Kräften und Energien, die teils im Widerstreit miteinander liegen, dar (vgl. Grosz 1994: 123). Der Leib unterliegt aber nicht *allein* den physiologischen Gesetzen, sondern ist von sozialen Mächten, gesellschaftlichen Konventionen, standesbedingten Gewohnheiten durchdrungen und geformt. Der Leib ist von sich aus dabei kein Träger von Wahrheit, vielmehr sind sogenannte Wahrheiten Zuschreibungen, besser: Interpretationseffekte des Leibes vor dem Hintergrund sozialer Wahrheitsproduktionen – eines Willens zur Wahrheit. Der Leib ist keine Einheit oder Ganzheit, genauso wie das Subjekt dies nicht ist. Beide sind vielmehr koextensiv und als multiple Energien und Kräfte zu verstehen, die erst durch Gewaltakte (sprachliche und nicht-sprachliche) vereinheitlicht werden (vgl. ebd.: 122).

Soziale Ordnungen speisen sich aus dem nach innen gewendeten Willen zur Macht, das heißt, soziale Strukturen nähren sich aus den transformierten leiblichen Impulsen der Individuen. Die Einwirkung auf den Leib ist somit immer eine Einwirkung auf den Impuls (vgl. Kalb 2000: 113), und der Impuls in seiner Möglichkeit, sich zu transformieren, hält die soziale Ordnung aufrecht – leiblicher Wille und soziale Ordnung sind *sui generis* miteinander verklammert.²¹ Christoph Kalb drückt das so aus: „Die sprachliche Koppelung

21 | Während Nietzsche in seinen frühen Schriften eher die Gestaltungskräfte aus dem Inneren betonte, und das soziale Milieu vernachlässigte, – in dieser Folge auch die Sprache eher als eine organische, ahistorische Kraft vorgestellt wurde, die sich als Verlängerung der leiblichen Impulse versteht, scheint Nietzsche in seinem Konzept der *Mnemo-*

leibhafter Subjekte und intersubjektiver Konventionen erlaubt *uno actu* die Reproduktion sozialer Ordnungen und die Integration der individuellen Leiber.“ (Ebd.: 112, Herv.i.O.)

Denkt Nietzsche den Leib in den frühen Schriften als unverstellte Natur²² – als antike *Physis*, denkt er ihn später – mit dem Konzept der *Mnemotechnik*, als Träger sozialer wie sprachlicher Macht (vgl. ebd.: 115). Diese Macht ist fortan für Nietzsche, so scheint es, uneinholbar (ebd.: 112). Indem die Macht auf den Leib einwirkt, „kann der Durchgriff bis auf den Willen gelingen [...], bis in die dynamische und organische Grundkonstellation des Individuums hinein“ (ebd.: 113). Der Leib als Natur, so seine Pointe im Spätwerk, ist keineswegs der Kultur entgegengesetzt (wie es noch in den Frühwerken anklingt). Tritt der Leib noch in *Die Geburt der Tragödie* wie in *Also sprach Zarathustra* als potenzielles Korrektiv gegenüber der Kultur auf, scheint der Leib in *Zur Genealogie der Moral* von der Kultur verschlungen und *zumindest nicht ohne weiteres* von ihr zu lösen zu sein. Wenn Nietzsche allerdings in der stark machttheoretischen Schrift *Zur Genealogie der Moral* beschreibt, wie soziale Einschreibungen den Körper/Leib erreichen, so wird augenfällig, dass er den antiken Körperbegriff nicht vollständig zurückgelassen hat (vgl. auch ebd.: 111). Ohne den antiken, unverstellten *Physis*-Begriff von Natur lässt sich kaum denken, dass sich eine soziale Ordnung in diese einschreiben kann. Natur ist das unweigerliche *ex negativo* eines Denkens machtvoller sozialer Ordnungen. Der antike *Physis*-Begriff ist aber keine Affirmation, sondern ein Residuum. Darin liegt meines Erachtens der Gewinn der nietzscheanischen Körper-Macht-Theorie. Die (chaotischen) Energien und Kräfte des Körpers bilden das analytische Andere der Sprache und der sozialen Ordnung, auch wenn diese somatischen Energien und Kräfte sich mit der sozialen Ordnung wie ein Möbiusband (Grosz 1994) verstricken.

3.2.3 Selbstunterwerfung als Kontrapunkt zu den Impulsen des Leibes

Nietzsche lässt kaum eine Gelegenheit aus, über diejenigen Philosophen zu spotten, die sich den Menschen als Bewusstseinsmenschen, als Seelenwesen vorstellen. Für Nietzsche erwachsen letztlich alle vielzitierten Tugenden des

technik in den späteren Schriften – besonders in der *Genealogie der Moral* die Sprache und mit ihr die Leibkonstitution explizit zu historisieren (vgl. Kalb 2000: 110). „Aller Charakter“, heißt es hier, „also jede individuelle Willenskonstellation ist erst Rolle, d.h. Ensemble sozialer Handlungen, Programme, die als ‚Existenz-Bedingungen‘ aufgezwungen und habitualisiert werden“ (Nietzsche zit. nach ebd., Herv.i.O.).

22 | Nietzsche arbeitet hier mit den Begriffen der dionysischen und apollinischen Kräfte des Leibes, die er im Anschluss an Schopenhauer entwickelt. Eine detaillierte Darstellung dazu bei Kalb 2000: 115ff.

Menschen aus den Kräften und Energien des Leibes. Genauer: Dasjenige, was wir Bewusstsein oder Seele nennen, ist in Wirklichkeit ein übersetzter wie unterdrückter Impuls des Leibes. Über die Entstehung des Phänomen des „schlechten Gewissens“ räsoniert Nietzsche wie folgt:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn, wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen gehemmt worden ist.“ (Nietzsche 1988 : 76, Herv.i.O.)

In diesem Zusammenhang bezeichnet Nietzsche die Unterwerfung des Individuums unter die staatliche Organisation als einen Akt der Selbstunterwerfung (vgl. ebd.: 77). Jene Selbstunterwerfung besteht im Annehmen einer Norm und äußert sich auf der ‚Gefühlsebene‘ als schlechtes Gewissen (vgl. ebd.). Der Mensch wird durch die Annahme der Norm erst als Mensch konstituiert. Nietzsche bezeichnet Subjektivierungen somit als ein Antrainieren eines schlechten Gewissens wie auch als „Selbstmisshandlung“ oder „Selbstquälerei“ (ebd. 77ff.). Die Misshandlung richtet sich gegen den Instinkt der Freiheit, den er synonym setzt mit dem Willen zur Macht (ebd.: 80). Instinkt ist bei Nietzsche aber mitnichten eine natürliche, im Sinne einer gesellschaftlich vorgängigen Dimension, sondern eine gesellschaftlich hervorgebrachte natürliche/physische Dimension. Das bedeutet: Die selbstquälerische Kraft ist dieselbe Kraft, die auch *der Willen zur Freiheit* ist, nur eine nach innen gewendete Kraft, keine, die sich an anderen Menschen auslässt, sondern eine, die als „formbildende und vergewaltigende Natur“ (ebd.) auftritt. Zielscheibe ist „der Mensch selbst, sein ganzes thierisches altes Selbst [...] – und nicht“ der andere Mensch und die anderen Menschen (ebd.). In dieser Passage wird die Doppelwendigkeit des Willens zur Macht deutlich. In seiner Janusköpfigkeit kann er sich in einer tierischen Form entladen und somit eher den Unterdrückten im Spiel um die Macht geben, er kann aber ebenso gut sich gegen sich selbst wenden und somit Unterdrücker sein. Der Mensch als ein gewaltsam abgetrennter von seiner tierischen Vergangenheit (vgl. ebd.: 77) schafft sich selbst ein Gefängnis aus Sitte, indem er genau diese tierische Kraft gegen sich selbst wendet, dabei verkennet, dass alle scheinbar erhabenen Gedanken und Gebräuche eben dieser Kraft entspringen.

Hier könnte man einen Vorläufer einer triebtheoretisch-sublimatorischen Repressionshypothese erkennen, die sich schließlich in den Werken Freuds im topografischen Modell konkretisieren sollte (vgl. Kap. 1.4). Nietzsche allerdings versteht Repression weder innerfamilial noch ödipal – das halte ich für den zentralen und rezeptionswürdigen Punkt der nietzscheanischen Körper-Macht-

Theorie –, eine soziale Ordnung wirkt hier vielmehr beständig und direkt und nicht über den Umweg privater Familienkonstellationen. Wenngleich Nietzsches Postulierungen einer natürlich-hierarchischen Leiborganisation selbst Interpretationen des Leibes darstellen, scheint es mir dennoch plausibel, den Leib nicht als alleinigen diskursiven (Materialisierungs-)Effekt zu denken (vgl. Kap. 2.4), sondern den Leib mit Nietzsche als Ort eigener Kräfte, Energien und Impulse sichtbar werden zu lassen, der von politischen Kräften vereinnahmt, in sie eingebunden, von ihnen ausgenutzt wird, der mit den politischen und sozialen Kräften in Konflikt geraten kann; Impulse, Kräfte und Energien, die sichtbar werden als dasjenige, was von den politischen Kräften eingesetzt wird und die auch durchaus in Harmonie mit diesen sein können oder (in der Logik einer neoliberalen Ineinssetzung von Zwang und Freiheit) sich zumindest harmonisch anfühlen können. Denn: In Nietzsches Perspektive ist der Körper, anders als bei Freud, nicht Privat- oder Familiensache, er ist *die* politische Sache *par excellence*, er ist Sache der sozialen Ordnung, Sache der Herrschaft, der Herkunft und des Status, der Macht des Staates und der sozialen Beziehungen. Der Körper tritt stets mit den sozialen und politischen Kräfteverhältnissen in einen wechselseitigen Dialog, in der dieser sich ebenso einbringt, aber in einer nicht ohne weiteres zu entschlüsselnden Form. Die Entschlüsselung ist bereits eine historisch und kulturell variante Lesart dieser Art des Sich-Einbringens – heißt aber nicht, dass dieses Einbringen irrelevant gesetzt wird.

Mit Nietzsches Konzept ist es möglich, eine eigene Kraft des Körpers, oder genauer *Kräfte* anzunehmen, die ihrerseits in den Dimensionen der Historizität, der Sprachlichkeit und der Sozialität zu einer je nur provisorischen Einheit zusammengefasst werden. Nietzsche hat gewisse Vorstellungen entworfen, wie das Zusammenfassen zu einer provisorischen Einheit vor sich geht. Diese lassen sich an Nietzsches Ausführungen zur *Mnemotechnik* in *Zur Genealogie der Moral* (1988) ablesen, wie auch in seinen im Folgenden dazulegenden Ausführungen zum Erfahrungs- und Erinnerungsbegriff (Nietzsche 1988; 2007). Es wird im Folgenden darum gehen, aus Nietzsches inkohärenten Ausführungen zur Konstituierung des Subjekts ein Modell zum Verständnis somatischer Subjektivationen zu entwickeln (s.o.). Nun soll es um das Konzept der *Mnemotechnik* gehen, dergestalt, dass dieses eröffnen kann, wie die „Kräfte des Leibes“ (Kalb 2000: 108) vermögen, sich in soziale Ordnung einzubinden und diese anzunehmen. Denn: Nietzsche wird gerade in seinen Spätwerken nicht müde, Bilder und Beschreibungen für den Leib ‚selbst‘ zu finden – und macht somit den Weg frei – (oder besser gesagt: er verschließt ihn trotz und gerade ob seines genealogischen Zugangs nicht, indem er den Leib in sein genealogisches Projekt mit einschließt) – für eine *analytische* Unterscheidung zwischen Leib und Macht, und somit für eine Untersuchung des Zusammenspiels beider. Hierfür soll zunächst Nietzsches Kritik am Seelenbegriff und später sein Nervendiskurs skizziert werden.

3.3 KONKRETIONEN: MACHT BRINGT LEIBER HERVOR, INDEM SIE SICH IN DIE PHYSIS EINSCHREIBT

Was kann der Leib sein? Und welche Technik wirkt an ihm? Welche Ereignisse können eine konstitutive Macht entfalten? Für Nietzsche sind wir nichts als Leib: In *Also sprach Zarathustra* heißt es: „Leib bin ich und Seele‘ – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“ (Nietzsche 1993: 39, Herv.i.O.) Nietzsche spottet darüber, dass alle Aufmerksamkeit einer mit Moral aufgeladenen Seele gilt, über die die modernen (englischen) Psychologen sich alles erklären wollen (vgl. Nietzsche 1988a: 13). Nietzsche führt dagegen an, dass das Seelische, ähnlich wie Foucault es aufgreift, als sozial produziertes Artefakt aus den Impulsen des Leibes aufsteigt. Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingepägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, keine ubiquitäre Entität. Elisabeth Grosz macht Nietzsches Position wie folgt geltend: „The subjects psychical interior, or ‚soul‘, can be seen as nothing but the self-inversion of the bodys forces [...]. In this sense there is and has always been only body.“ (Grosz 1994: 24, Herv.i.O.) Bei Nietzsche scheint demnach der Körper als wirklichere Dimension gegenüber einer sozial hergestellten Seele. Die Seele ist eine Illusion, die dennoch als wirklich erfahren wird. Die Möglichkeitsbedingung dafür liefert der Körper in seiner Multiplizität. Das, was wir Seele nennen, ist dem Leib zusätzlich angedichtet worden, wie eine soziale Zwangsjacke, die sich so weit in den Leib eingegraben hat, dass wir sie für das Eigentliche halten, aber das, was wir vor uns haben, ist stets der Leib. Der Leib ist dasjenige, was in der *Ausformung* keine universalen Wahrheiten beansprucht, nicht als Substanz der Subjektbildung vorausgeht, ohne dabei gänzlich immateriell zu sein. Materiell ist der Leib ‚vor‘ der Subjektbildung als „Spiel der Kräfte“ beziehungsweise als ein ‚Nervenbündel‘ gegeben. Das, was dem Menschen eignet, ist seine Vulnerabilität, orchestriert nicht durch die Seele, sondern seine Physiologie, seine Nerven. Wenn es etwas zu erkennen gibt – an sich selbst – dann eher etwa das Nervensystem, nicht aber eine Seele, die Nietzsche allzu innerlich ist: „Der Mensch kannte sich nicht physiologisch, die ganze Kette der Jahrtausende entlang: er kennt sich auch heute noch nicht. Zu wissen zum Beispiel, daß man ein Nervensystem habe (– aber keine ‚Seele‘ –), bleibt immer noch das Vorrecht der Unterrichtesten.“ (Nietzsche 2007: 168) Nietzsche fährt mit der Kritik an der Seelenontologie fort, wenn er als Letztbegründung für Wohl- und Unwohlsein eine nervliche Verfasstheit ausmacht, die fälschlicherweise zur Moral uminterpretiert wird:

„Er [der Mensch, B.W.] befindet sich schlecht: und *folglich* wird er mit einer Sorge, einem Skrupel, einer Selbstkritik nicht fertig ... In Wahrheit glaubt der Mensch, sein schlechter

Zustand sei die Folge seines Skrupels, seiner ‚Sünde‘, seiner ‚Selbstkritik‘ ... Aber der Zustand der Wiederherstellung, oft nach einer tiefen Erschöpfung und Prostration, kehrt zurück. ‚Wie ist das möglich, dass ich so frei, so erlöst bin? Das ist ein Wunder; das kann nur Gott mir gethan haben.‘ – Schluß: ‚er hat mir meine Sünde vergeben‘ ... Daraus ergibt sich eine Praktik: um Sündengefühle anzuregen, um Zerknirschungen vorzubereiten, hat man den Körper in einen krankhaften und nervösen Zustand zu bringen. [...] argwöhnt man nicht die causale Logik der Thatsache: man hat eine religiöse Deutung für die *Kasteiung des Fleisches*, sie erscheint als Zweck an sich, während sie nur als *Mittel* ergibt, um jene krankhafte Indigestion der Reue möglich zu machen [...]. Die Mißhandlung des Leibes erzeugt den Boden für die Reihe der ‚Schuldgefühle‘, d. h. ein allgemeines Leiden, *das erklärt sein will.*“ (Ebd.: 169, Herv.i.O.)

Nietzsche gibt hier exemplarisch religiöse Praktiken an, die ein Ereignis darstellen, das den Leib unterwirft, ihn versklavt und konstituiert. (Es sind jene Praktiken, die Foucault später als Unterwerfungspraktiken, die das Subjekt konstituieren, bezeichnen sollte. Diese zielen auf den Leib ab, und ‚sollen‘ dem Individuum (s)eine Seele installieren (vgl. Kap. 2.3.2). Prinzipien, Normen, Moralvorstellungen, deren Nicht-Einhaltung dasjenige Gewissen erzeugt, woran das Subjekt zu leiden glaubt, sind hier eng mit der Installierung der Seele, der Dimension des Seelischen verknüpft. Verstellt wird, in Nietzsches Augen, dass der Angriff direkt auf das Fleisch abzielt, dass es sich bei den religiösen Praktiken etwa um eine Geißelung des Leibes handelt. Es soll nicht gemerkt werden, dass das Gewissen, die Seele in Wirklichkeit ein verletzbarer Leib ist. Und es ist genau diese Verschleierung, die gleichermaßen der Schlüssel zur Subjektkonstitution ist. Nietzsche fährt mit seinem Spott gegen die religiösen Praktiken fort, die in den konkreten physiologischen Bedürfnissen wie etwa dem Schlaf nur ein Gleichnis eines spirituellen Ruhens sehen.²³ Der Leib und seine Bedürfnisse sind für Nietzsche *keine Metapher*. Wenn er davon spricht, dass Wahrheiten sich in den Körper einschreiben, so meint er das nicht metaphorisch, sondern dass sie sich wortwörtlich ins Fleisch eingraben und einen materiellen Anker bilden. Einschreibung ist hier *die* „Funktionsweise der Macht“ und ihre Modalitäten sind, wie Kalb zusammenstellt: „Einprägen, Einstempeln, Einbrennen, Einritzen, Einschneiden, Einzeichnen.“²⁴ Es ist nicht so, *als ob* sich hier eine Wahrheit in eine leibliche Dimension einschreibt. In diesem Fall wäre eine konstitutive Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Leiblichen obsolet, das Leibliche würde immer komplett vom Sozialen geschluckt sein, sondern

23 | Es geht mir hier nicht darum, religiöse oder spirituelle Praktiken zu diffamieren, sondern um ein Plädoyer für die Materialität des Leibes.

24 | Da Nietzsche in keinem seiner Werke eine kohärente Körper-Macht-Philosophie vorlegt, kompiliert Kalb Nietzsches Hinweise hierzu aus mehreren Schriften (vgl. Kalb 2000: 113).

Machtbeziehungen, soziale Ordnungen, Wahrheiten schreiben sich *buchstäblich* in Körper ein. Nietzsche verabschiedet einen philosophisch weit verbreiteten, und auch bei Butler mithin anzutreffenden Vergleichscharakter, in dem das Materielle keine eigene Dimension darstellt (vgl. Kap. 2), sondern nur eine Vergleichsebene für geistige Phänomene (vgl. Kalb 2000: 114). Kalb bringt Nietzsches Position – nicht ohne Erstaunen – wie folgt auf den Punkt:

„Man ist vielleicht so lange geneigt, die ‚Einschreibung‘ als eine bloße Metapher zu verstehen [...]. Wahrheiten können doch auf uns allenfalls nur in einer ähnlichen Weise wirken wie Messer, die ‚ins Fleisch schneiden‘. So betrachtet würde sich Nietzsches Rede von der ‚Einschreibung‘ in einem rhetorischen Effekt erschöpfen, der etwa darin bestünde, uns den gewaltsamen Charakter vermeintlich zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen durch ein Bild in Erinnerung zu rufen; das Materielle böte lediglich die Vergleichsebene für geistige Phänomene – und alles, was über die Logik der Metapher hinausginge, könnte als unphilosophisch überschießende Phantasie abgetan werden. Nimmt man freilich die Einzelformulierungen in ihrem Kontext zur Kenntnis, dann wird klar, dass Nietzsche den Vergleichscharakter nicht zufällig eskamotiert: Er meint genau das, was er sagt, wenn er behauptet, Wahrheiten selbst könnten ins Fleisch schneiden oder das Zeichen könne verletzen und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen.“ (Ebd., Herv.i.O.)

In die physiologisch-materielle Dimension wirkt Macht demnach tief hinein, sie kratzt nicht nur an ihrer Oberfläche. Dieses Hineinwirken erzeugt „Leiblichkeit“. Innerhalb der Dimension der Leiblichkeit wird die konstitutive Unterscheidung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen irrelevant (vgl. ebd.). Macht als Dimension des Geistig-Sozialen verdingt sich in die *Physis* hinein und erzeugt den dinglich-geistigen Leib. Insofern betritt Nietzsche eine Arena, in der die Dimension des Sozialen, Diskursiven, Geistigen mitnichten über die *Physis* ganz zu verfügen vermag, die ja als eine von der Leiblichkeit unterschiedene Dimension konzipiert ist.²⁵ In der Dimension der Leiblichkeit ist die *Physis* bereits vereinheitlicht – in der physiologischen Dimension noch plurales Kräftefeld, Ansammlung chaotischer Energien²⁶ – die aber dennoch

25 | Nietzsche selbst wie auch Kalb in seiner Rezeption Nietzsches (2000) scheinen die begriffliche Abgrenzung von *Leib als sozial Gewordenem* und *Physis als Vielheit der Energien und Kräfte des Körpers* nicht durchzuhalten, so dass mithin unklar bleibt, ob der Leib nun als sozial produzierte Einheit oder als vorsprachliche chaotische Entität aufzufassen ist. Dennoch soll hier, falls eine Unklarheit im Lesen entsteht, die Unterscheidung zwischen dynamischen Kräften des Körpers einerseits und deren Fähigkeit, sich in einem Leib der Einheit zu organisieren, maßgeblich sein.

26 | Vgl. dazu Kalb (2000): „Nietzsches naturphilosophische Studien hatten sich die Einheit des Leibes im Sinne eines ‚selbstregulierenden‘ Systems zurechtgelegt. Unter

sichtbar macht, dass und wie tief „Macht im Fundament menschlichen Seins wirksam ist“ (ebd.: 115). Dass Macht tief im Fundament menschlichen Seins wirken kann, hängt damit zusammen, dass es eine physische Dimension gibt, die von einer leiblichen zu unterscheiden ist (s.o.), dass Macht oder soziale Ordnungen auf ein formbares und einprägsames und *dadurch* in Machtprozesse vereinnahmbares chaotisches Kräftefeld (immer wieder) stoßen. Aus dieser kontinuierlichen (gewaltsamen) Begegnung kann sich dasjenige erzeugen, was Nietzsche die Einheit des Leibes nennt. Die Erzeugung dieser (prekären) Einheit des Leibes, stets aufs Neue, ist, so kann geschlussfolgert werden, gleichbedeutend mit Subjektivierung. Subjektivierung ist hier nichts anderes als machtvoll inskriptorische Vereinheitlichung physischer chaotischer Intensitäten zu einer immer provisorischen und prekären leiblichen Einheit. Die Erzeugung dieser leiblichen Einheit erfolgt entlang „*vermeintlich* zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen“ (ebd.: 115, Herv. B.W.). *In der Tat, geht es Nietzsche genau darum, in den aller-normalsten Annahmen und Praktiken den Charakter des Zwangs zur Vereinheitlichung zu erkennen; das Herstellen von Identität als scheinbar zwanglose Veranstaltung zu kennzeichnen, die ihren gewaltsamen – traumatisierenden – Charakter zu verbergen weiß. Die Macht setzt dafür genau am Fleisch an und bildet den historisch varianten, situativen, volatilen Leib. Dabei bilden das Fleisch, die Nerven wie die Kräfte und Energien des Körpers eine Art anthropologische Voraussetzung für das Annehmen von Macht und sozialen Ordnungen überhaupt, für das sich gewaltsam Zusammenfinden zu einer Identität. Anders: Es ist die Offenheit und Erinnerungsfähigkeit dieser physischen Dimension, die Subjektivierungen als Erzeugung einer leiblichen Einheit möglich macht.*

3.3.1 Die Interpretation des offenen Systems Körper als Form von Herrschaft

Gilles Deleuze und Felix Guattari sprechen in ihrer Schrift *Tausend Plateaus* (2002), inspiriert von Nietzsches Körperverständnis, von einem offenen System oder einer Landkarte der Flüsse und Intensitäten (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2002: 13; 404ff.). Diese Landkarte ist beweglich und offen, sie kann sich mit anderen Intensitäten, Organen verbinden, sie ist vor allem offen für soziale Formationen (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2000: 373ff.). Deleuze und Guattari bezeichnen den Körper auch als Oberfläche („Plane of Consistency“) (Deleuze/Guattari zit. nach Grosz 1994: 121), in die Bedeutungen eingeschrieben werden. Um den Körper als Bedeutungsträger letztlich zu

„Leib“ hatten wir das Gesamt der Kräfte, Triebe oder Willensdispositionen zu verstehen, die sich in einem System zu organischer Einheit zusammenfügen.“ (Kalb 2000: 108, Herv.i.O.) Diese Einheit ist allerdings niemals ‚in Stein gemeißelt‘ und stets prekär (vgl. ebd., Herv.i.O.).

erfassen, muss der Körper beständig re-interpretiert werden (vgl. ebd.). Der Körper kann in seine Segmente zerlegt werden, in Flüsse, Intensitäten, Teile von Teilen, er kann ebenso große Gruppen, große Maschinen bilden, wenn diese sich mit anderen Flüssen, Intensitäten, Organen verbinden.²⁷

Die Kräfte des Körpers sind nicht einfach eine Essenz oder feststehende Substanz, in ihrer ahistorischen Intensität, Fluidität und Plastizität sind sie die Möglichkeitsbedingung des historisierbaren Leibes. Elisabeth Grosz schreibt über die deleuzianische Lesart Nietzsches folgendes: „The body's forces are *not simply* part of nature or essence [...]; they are entirely plastic, fluid, capable of taking any direction and any kind of becoming.“ (Ebd.: 124, Herv.i.O.) Einmal mehr tritt der Leib als ein gesellschaftlich formbares wie geformtes Bündel an Kräften auf. Die Formung, so fassen Deleuze und Guattari zusammen, besteht in der Interpretation des Körpers wie in der Einschreibung von sozialen Konventionen. Subjektivierung erfolgt in einem Akt der Bündelung der Vielfalt von Kräften unter einem gefühlten Dach. Durchaus ein Gewaltakt. Hierfür ist es notwendig, „Organe“ etwa mit ausgewiesenen Funktionen zu bilden. Organe werden über gewaltsame Interpretationen gebildet, der Wille zur Interpretation beruht auf einem Willen zur Macht. Körper, aber auch einzelne Organe, werden im Dienst von Herrschaftsmöglichkeiten und -strategien interpretiert und darüber gegeneinander abgegrenzt:

„Der Wille zur Macht *interpretirt* (– bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation): er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Blosser Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muss ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin *interpretirt*. *Darin* gleich – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Process setzt fortwährend *Interpretiren* voraus).“ (Nietzsche 2007: 443, Herv.i.O.)

Die Integration der individuellen Leiber, die Zusammenfassung der Vielfalt unter einem Dach, die Bündelung der Kräfte und Energien des Körpers als Subjektivationsprozess erfolgen über ein herrschaftsmotiviertes Interpretieren des Leibes. Es sind machtinformierte Bedeutungszuschreibungen, die dem leibhaftigen Subjekt seine Einheit geben. Das Subjekt wird via Interpretationen im Gleichklang mit der sozialen Ordnung gebildet. Interpretationen basieren auf sprachlichen Deutungsfolien, die die kulturell gewohnten Denkschemata widerspiegeln. Die interpretierende begriffliche Zentrierung der

27 | Bei Deleuze und Guattari heißt es. „The map is open and connectable in all its dimensions; it is detachable, reversible, susceptible to constant modification. It can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by an individual, group or social formation.“ (Deleuze/Guattari zit. nach Grosz 1994: 121)

Kräfte erwirkt dabei die leibliche Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Hierbei geht es um das Gleichsetzen von ähnlichen Zuständen und um ein ‚Anähnlichen‘ eventuell verschiedener Zustände. Interpretationen erfolgen dabei nach der Vorlage bereits gemachter Interpretationen, die für Wahrheiten gehalten werden. Eine Interpretation ist die Interpretation einer Interpretation. Die soziale Ordnung reproduziert sich darüber, dass die Dinge von den Mitgliedern – teils unwillkürlich – in immer der gleichen Weise interpretiert werden. Das geschieht dadurch, dass auf der biografischen Achse sich ähnelnde *leibliche* Zustände zunächst aufeinander bezogen werden, um dann als Einheit wahrgenommen werden zu können (vgl. ebd.). In Nietzsches materialistischer Sicht baut sich ein Interpretationsvorgang von den ‚physischen Impulsen‘ her auf. Diese übersetzen sich Schritt für Schritt, und doch rasend schnell, in Bilder, Affekte, Bedeutungen. Physische Impulse sind wiederum in einer nervlichen Basis verankert. Deswegen bilden die Nerven oder das „nervöse System“ (Nietzsche 1988: 50) eine primäre Bedingtheit im Kanon sinnstiftender Praktiken: Jegliche Wahrheitsproduktionen haben bei Nietzsche, so scheint es, eine konkrete materielle – nervliche – Basis.

3.3.2 Alle Macht den Nerven (und Macht geht auf die Nerven)

„Was sind Worte? Sie sind bloß die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Um aber von einem Nervenreiz weiter auf eine Ursache außer uns im Sinne einer Wahrheit zu schließen, befinden wir uns bereits im Land der Willkür [...]. Ein Nervenreiz, übertragen zuerst in ein Bild – erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut – zweite Metapher.“²⁸ (Nietzsche 2006: 2)

Die Nerven bilden in Nietzsches Sozialphilosophie des Leibes einen Ort, in den hinein sich das sozial konstituierte Subjekt theoretisch und hypothetisch bis in seine Einzelteile fragmentieren kann. Einzelteile, die sowohl eine Art „originalen Text des Leibes“²⁹ darstellen, einen Text, dessen Impulse in seiner Fragmentiertheit eine Art sozial unverstellte Initialenergie darstellen können, wie sie auch den zentralen Angriffs- und Einhakpunkt gesellschaftlicher Normen und Werte bilden können. Nietzsche vertritt eine regelrechte Ontologie der Nerven. Das Subjekt kann zum Subjekt werden, weil es nervlich ist. Anders:

28 | Die Inspiration zu diesem Nietzsche-Zitat stammt von Grosz (vgl. Grosz 1994: 126). Grosz möchte damit herausstellen, dass Sprachbildungen gemäß Nietzsche eine körperliche Basis haben. Mir geht es zudem darum, nervliche Impulse als Voraussetzung für die Annahme sozialer Ordnungen geltend zu machen, wie auch die Kontingenz der Bedeutungsgebungen mit Nietzsche sichtbar zu machen.

29 | Vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82. Für eine detaillierte Sicht der Philosophin Iwawaki-Riebel auf Nietzsches Leibverständnis siehe Kapitel 6.1.3-6.2.

Eine Sprache alleine macht noch kein Subjekt. Erst die willkürliche Interpretation des nervlichen Impulses in bekannte Sinnzusammenhänge vergesellschaftet die ‚Nervensache Mensch‘, bündelt Fragmentiertes und verklammert es mit sozialen Bewertungsschemata und Fühlweisen. In dem von Nietzsche beschriebenen metonymischen Prozess gewinnt sich das Subjekt in dem Maße, wie es lernt, Impulse zu interpretieren, es gewinnt sich in dem Maße, wie es die intensive, noch nicht benannte, also noch nicht vollständig seiende Impulsivität – eine Aktualität und Originalität – verliert. Diese Metonymie des Gewinnens und Werdens, des Verlierens und Sterbens folgt einer Zeitlichkeit (hat ihr Tempo). Die Willkür und den interpretativen Charakter erhält der Vorgang durch die Geschwindigkeit, in der übersetzt wird (in der Regel blitzschnell). Dadurch entziehen sich die Prozesse des Werdens und Sterbens der Wahrnehmung (sie sind präreflexiv), sie sind nicht mehr rekonstruierbar, sie wirken natürlich. Zeitlichkeit als Schnelligkeit katalysiert hier Naturalisierungen, und Langsamkeit würde Reflexion des Werdens und Gewordenseins und der De-Naturalisierung eröffnen (vgl. Kap. 6.1.3-6.2).

Subjektivation kann physiologisch betrachtet als ein operativer Prozess verstanden werden, in dem immer wieder Nervenreize oder Impulse zunächst in ein Bild und dann in eine sprachliche Deutung übersetzt werden. Die oben genannte Übersetzungsabfolge findet dabei nach ähnlichen inhaltlichen, identitätsstiftenden Mustern statt. In *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt Nietzsche Subjektivationen wie folgt: Es „bilden sich *angewöhnte* rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als Einheiten empfunden werden“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105, Herv.i.O.). Die vielfältigen Energien und Kräfte des Körpers, die Nietzsche auch als „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen“³⁰ (Nietzsche zit. nach ebd.) bezeichnet, werden durch Interpretationen vereinheitlicht, und bilden durch diese den organischen Leib. Die Ströme sind dabei dasjenige, was wäre, wenn keine Vereinheitlichung stattfände. Eine utopische Dimension, Ein- und Ausblick in und auf eine andere Ontologie. Dabei spielt *Gewöhnung* eine entscheidende Rolle. Einen Impuls, einen Körperteil, den Körper in einer Situation, wie er sich zeigen mag, wie er empfunden sein mag, mit einem Gefühl zu belegen und sprachlich in seiner Bedeutung zu erfassen und *damit* zu konstituieren,

30 | Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105. Kalb bezieht Nietzsches Ausspruch des „Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen“ auf das Gegenstück eines über Vereinheitlichung zu bildenden moralischen Gefühls (vgl. ebd.). Ich halte es hingegen für passender, die leibliche Subjektivation, die selbstredend das moralische Gefühl einschließt (s.o.), als Interpretation des Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen zu bezeichnen. „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen“ sind meines Erachtens eine Metapher und eine Metonymie für die Vielheit des chaotischen Leibes.

wird zu einem Akt der Gewöhnung. Gewöhnung ist in der Regel ein präreflexiver Vorgang, das heißt, der Konstituierungsvorgang ist dem Bewusstsein nicht *ohne weiteres* zugänglich, was zur Folge hat, dass die Bedeutungen der Leibimpulse als quasi-natürliche notwendige *Ursache* des Impulses selbst wahrgenommen werden. Angewöhnte Interpretationen werden dabei über die Fähigkeit der Gedächtnisleistung – des Gedächtnisses – erhalten. Nietzsche postuliert ein „Gedächtnis des Willens“ (Nietzsche 1988: 47), jenes hat in der Kraft der Vergesslichkeit seinen Gegenpol (vgl. ebd.: 46). Es ist das „Gedächtnis des Willens“, das die Gewohnheiten der alten Interpretation aufrechterhält. Gemäß Nietzsche ist eine ‚wahre innere Erfahrung‘ ein Effekt einer auf gesellschaftlichen Konventionen basierenden Interpretation eines Impulses. Ein Erregungsimpuls des Nervensystems wird durch gesellschaftlich produzierte, sprachlich vermittelte Sinnstiftungen interpretiert. *Wahrheitsproduktionen sind hier in ihrer zutiefst somatischen Dimension sichtbar*. Dadurch dass, wie Nietzsche deutlich machen will, zuvorderst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt, und nicht der nervliche Impuls an sich, wird der ‚Produktionsvorgang‘ verdeckt und übrig bleibt ‚Wahrheit‘ beziehungsweise ‚Ursache‘. Jene scheinbare Ursache ist aber nur ein Ablagerungsprodukt *angewöhnter*, bereits schon an *anderer Stelle erfolgter Interpretationen*. Das Individuum denkt in einem Moment, dass es etwas Neues verstanden und eine *wahre* Ursache für seinen Zustand gefunden hat. Nietzsche ‚zieht diesen Zahn‘, wenn er postuliert, dass Interpretation von Impulsen, also jede scheinbar ‚innere Erfahrung‘, mit Einschränkungen³¹ bloß eine Übersetzung dieses Zustandes in bereits bekannte Zustände ist – also eine Erinnerungsleistung des Gedächtnisses. Letztere wird aber gemeinhin für die aktuelle Erfahrung gehalten. Eine neue Erfahrung zu machen, ist in dieser Perspektive nicht *ohne weiteres* möglich (s.o.). Die Anwendung des bekannten Wissens auf Impulse, und die Interpretation entlang eines solchen, lässt sie immer wieder zur Kopie werden. Ist es überhaupt möglich, die Interpretation nicht zwischen den Text und den Text (eine Wahrnehmung und eine Wahrnehmung, einen Reiz und einen Reiz) zu mengen?, fragt Nietzsche. Ist die Wahrnehmung eines Zustands etwa des „sich schlecht Befindens“ ohne Ursachendeutung im Rückgriff auf einen bereits bekannten Zustand möglich? Nietzsche stellt als Antwort darauf einen Modus in Aussicht, den er im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit der buddhistischen Philosophie „Neutralität des Beobachtenden“ nennt (Nietzsche 2007: 344).³²

31 | Welche diese Einschränkungen sind, wird in Kapitel 6, 7 und 8 besprochen.

32 | Zu Nietzsches Bezug zu buddhistischen Philosophien siehe Iwawaki-Riebel 2004: 91-141.

„Die ganze ‚innere Erfahrung‘ beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und dass erst die gefundene Ursache in's Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen ‚inneren Erfahrungen‘, d. h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniss erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretationen, d. h. der irrthümlichen Ursächlichkeit, – sodass die ‚innere Erfahrung‘ in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat. [...] Die ‚innere Erfahrung‘ tritt uns in's Bewusstsein erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht* – d. h. Eine Übersetzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände –: ‚verstehen‘ das heisst naiv bloss: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekannten. Z. B. ‚ich befinde mich schlecht‘ – ein solches Urtheil setzt eine *grosse und späte Neutralität des Beobachtenden* voraus –: der naive Mensch sagt immer: Das und Das macht, dass ich mich schlecht befinde, – er wird über sein Schlechtbefinden erst klar, wenn er einen Grund sieht, sich schlecht zu befinden ... Das nenne ich *Mangel an Philologie*; einen *Text als Text* ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der ‚inneren Erfahrung‘, – *vielleicht* [Herv. B.W.] eine kaum mögliche.“ (Ebd., Herv.i.O.)

Was könnte das Gesagte konkret bedeuten? Welchen praktischen Nutzen könnte man daraus ziehen? An einem Beispiel: Der leibliche Impuls „das Herz wird schwer“, „alles zieht nach unten“, im Allgemeinen aus der Wahrnehmung ausgeblendet beziehungsweise blitzschnell als Traurigkeit interpretiert, so dass nur (wenn überhaupt) der Affekt der Traurigkeit zu Bewusstsein kommt. Möglicher ist, dass nicht einmal der Affekt zu Bewusstsein kommt, sondern ein(e) gefundene(s) Ursache/Ereignis für den Impuls, vielleicht: „Ich bin alleine.“ Da „alleine sein“ im gesellschaftlichen Bewertungskanon und allseits gegenwärtigen biopolitischen Partnerschaftsimperativ keine sozial akzeptierte Form der Daseinsweise darstellt, wird dieser Zustand leiblich mit Traurig-Sein und Herz-schwer-Werden verknüpft. Ein biopolitischer Imperativ wird dadurch in den Leib inkorporiert, dass einerseits Impulse an ihm erzeugt werden und andererseits leibliche Impulse durch ihre Verknüpfung mit sozialen Inhalten dadurch unartikulierbar – beziehungsweise nur reduziert auf einen sozialen Sinn hin artikulierbar sind. Beides fungiert als Naturalisierung, dadurch, dass die Willkürlichkeit der Verknüpfung sowie die gesellschaftliche Ideologie in der Relevanz für leibliches Erleben unsichtbar ist (verdeckt ist). Subjektivierungen spielen sich, wie Nicole M. Wilk in ihren Bezugnahmen auf Nietzsche es ausdrückt, in dem „Kräfteparallelogramm vom Leib zur Sprache zum Körper und zurück zum Leib“ (Wilk 2002: 14) ab.³³ Wäre ein Aufdröseln von Impuls und Interpretation ein Ansatz, um das Scharnier zwischen Leib,

33 | Wilk (2002) spricht von Identitätsbildung dort, wo ich von Subjektivierung spreche. Ich gebrauche den Begriff Subjektivierung/Subjektivierung mit Butler/Foucault, der das

Subjekt und Gesellschaft zu lockern? (Dazu mehr in Kap. 6, 7 u. 8) Nietzsches Vorschlag scheint zumindest die Assoziationskette von leiblichem Impuls, Gefühl und Bedeutungsgebung („Werthurteilen“) (Nietzsche 2007: 356) auf ihre Herrschaftsaufrechterhaltung zu befragen (vgl. ebd.: 356ff.). Inwieweit wird also über Deutungskonventionen von Impulsen Herrschaft etabliert und aufrechterhalten? Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass individuelle wie soziale Wirklichkeiten entlang der mit solchen „Werthurtheilen durchgesetzten Sinneswahrnehmungen“ stabilisiert werden (ebd.). Damit die Reziprozität des „Kräfteparallelogramms Leib, Sprache, Körper“ (s.o.) funktioniert, ist es nötig, *dem Subjekt ein Gedächtnis oder eine Erinnerung zu installieren*. Mit anderen Worten: Subjektivierung muss scheinbar über die Installierung eines Gedächtnisses erfolgen, *um wirklich zu subjektivieren*, um eine identitäre Ebene zu erreichen – ohne jemals zur Identität werden zu können. Die Installierung des Gedächtnisses bedarf – so Nietzsche – allem voran der Schmerzzufügung. Schmerzzufügung ist für Nietzsche ein Prozess, und er belegt diesen mit dem Begriff *Mnemotechnik* (vgl. Nietzsche 1988: 50) (vgl. Kap. 3.5). Bevor in Nietzsches Definition systematischer eingeführt wird, soll zunächst über eine Reinterpretation von Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) illustriert werden, was Nietzsche damit meinen könnte, wenn er behauptet, Wahrheiten könnten sich buchstäblich ins Fleisch schneiden und Zeichen könnten buchstäblich verletzen (vgl. Kalb 2000: 114). Es handelt sich um eine Reinterpretation, weil ich einer Idee von Elisabeth Grosz (1994) folge. Grosz illustriert Nietzsches *mnemotechnisches Konzept* mit Kafkas Erzählung. Grosz geht es wie Kalb darum herauszustellen, dass Nietzsche ein materielles Körperverständnis hat, und der Terminus ‚soziale Einschreibungen von Normen‘ nicht nur metaphorisch oder psychologisch zu verstehen ist (wie das mit den späteren Schriften Butlers denkbar wäre) (vgl. Kap. 2.3), sondern diese konkret somatisch erfolgen und Subjekte hervorbringen. Im Sinne eines Neuen Materialismus argumentiert Grosz: „Kafka’s story shows us that the Nietzschean model of corporeal inscription need not be regarded simply as a metaphorical description of processes that occur largely psychologically. On the contrary, processes of body inscriptions must be understood as literally and constitutive.“ (Grosz 1994: 137) Ich schließe mich Grosz in diesem Punkt an. Auch mir geht es darum, die materielle Dimension als Angriffspunkt sozialer Ordnungen sichtbar zu machen. Anders als Grosz geht es mir aber darum, in der hier vorliegenden Schrift Schmerz und Verletzbarkeit als Subjektivierungsdynamik zu lesen. Dies erfolgt, indem Nietzsches, Foucaults und Butlers Theoreme wie auch im Folgenden Kafkas Prosa mit dem Begriff des Traumas explizit verknüpft werden (vgl. Kap. 4).

Scheitern bereits mitdenkt. Der Begriff Identitätsbildung setzt Identität aber als Faktum (vgl. Kap. 1).

3.4 IN DER STRAFKOLONIE: DIE TRAUMATISCHE ERKENNTNIS DES LEIBES

„Es ist ein eigentümlicher Apparat.“ (Kafka 2010: 164)

Und Kafka weiter:

„Begreifen Sie den Vorgang? Die Egge fängt zu schreiben an; ist sie mit der ersten Anlage der Schrift auf dem Rücken des Mannes fertig, rollt die Watteschicht und wälzt den Körper langsam auf die Seite, um der Egge neuen Raum zu bieten. Inzwischen legen sich die wundbeschriebenen Stellen auf die Watte, welche infolge der besonderen Präparierung sofort die Blutung stillt, und zu neuer Vertiefung der Schrift vorbereitet. Hier die Zacken am Rande der Egge reißen dann bei weiterem Umwälzen des Körpers die Watte von den Wunden, schleudern sie in die Grube, und die Egge hat wieder Arbeit. So schreibt sie immer tiefer die zwölf Stunden lang. [...] Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unserer Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden“ (Ebd.: 175)

Franz Kafka illustriert in seiner prominenten Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) mittels der Beschreibung der Foltermaschine, die programmatisch nur „der Apparat“ genannt wird, und die aus einem ‚Zeichner‘ einer Egge und einem vibrierenden Bett besteht, jene Form der Subjektivierung, die Nietzsche als *Mnemotechnik* in der *Genealogie der Moral* (1988) verhandelt, und die Foucault in *Überwachen und Strafen* (1976) zunächst als Effekt der Marter und sukzessive als Effekt eines panoptischen Disziplinarmechanismus beschreibt (vgl. Kap. 2.2). In Kafkas Erzählung wird ein Soldat, der ob seines Schlafbedürfnisses seiner Wächter-Pflicht nicht genügend nachkommt – (diese besteht darin, stündlich vor der Tür des von ihm zu bewachenden Offiziers zu salutieren) – zum Tod durch Exekution verurteilt. Die Exekution findet durch den ‚Apparat‘ statt. Es handelt sich, wie der Verlauf der Geschichte nur sukzessive enthüllt, um eine *Einschreibemaschine*, die das sozial gewünschte Verhalten in den Körper des Gefangenen einritz. Die Maschine schreibt das Versäumnis in den Leib ein – und wird somit zum Symbol für eine *Maschinerie*, die über die Einritzung normative Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsanweisungen erteilt und evozieren soll. In diesem Fall lautet die Botschaft: „Ehre deinen Vorgesetzten.“ Es sind aber auch andere Anweisungen möglich, es scheint, als gäbe es unzählige Vorlagen für Anweisungen, diese müssen lediglich im „Zeichner“, dem oberen Teil des Apparates ausgetauscht werden. Ein Besucher, genannt „Der Reisende“, hat den Auftrag, jenes Folter-

und Strafverfahren zu begutachten. Der Reisende soll hierfür der Exekution beiwohnen, und erhält eine Einführung in die Funktionsweise der Maschine. Der Leser erfährt, dass der Vorteil dieser Foltertechnik darin besteht, dass der Verurteilte sein Urteil nicht (sprachlich) erfährt. Denn: *Sein Leib lernt die Botschaft*.³⁴ Der Leib tritt an die Stelle des sprachlichen Bewusstseins. Die Egge schreibt die Botschaft immer tiefer in den Leib des Verurteilten ein, je tiefer sie kommt, desto näher kommt der Verurteilte seinem ‚gerechten‘ Tod und so mehr – so macht ein dunkler Offizier glauben – ‚verstehe‘ der Verurteilte, was er zu befolgen habe: „Verstand geht auch dem blödesten auf.“ (Kafka 2010: 176)

An anderer Stelle erfährt der/die Leser_in, dass früher Handarbeit nötig war, um die Maschine zu bedienen, dank der Modernisierung des Apparates arbeite der Apparat ganz von allein (vgl. ebd.: 165). Die Leser_innen erfahren auch, dass „Störungen natürlich [vorkommen] können“ (ebd.), dass diese aber sofort behoben werden, „weil der Apparat ja zwölf Stunden in Gang sein [soll]“ (ebd.).

Stellt der *Apparat* eine Metapher für die herrschende soziale Ordnung dar, die als *Maschinerie* dem Verurteilten – der nicht weiß, dass und wozu er verurteilt ist – wortwörtlich auf den Leib geschrieben wird? Die Rationalität des Urteils scheint dem Verurteilten nicht bekannt, ebenso wie dem Subjekt die Rationalität, die seiner Subjektivierungsweise zugrunde liegt, verborgen ist. Ja, dass es sich überhaupt um eine Rationalität handelt, und nicht nur um welche, auch das soll wohl verborgen bleiben. Die Vermittlung des Urteils in den Leib hinein, ohne dass selbes dem Verurteilten mitgeteilt wird, verschleiert, so scheint es, die Rationalität als vektorale Energie der Inskriptionskette, und lässt dieselbe als natürlich erscheinen. Die der herrschenden sozialen Ordnung zugrunde liegende Rationalität ist demnach präreflexiv, darin liegt *auch* ihre Gewalttätigkeit. Die Inskription wird nicht durch ein konkretes Subjekt – einen Täter – ausgeführt, sie geschieht nunmehr nicht per Hand, sondern ‚ganz von selbst‘. Kafka bringt hier nicht zuletzt dasjenige zum Ausdruck, was mit Nietzsche als ein *Tun ohne Täter* bezeichnet werden kann (und was in meinen Augen die zentrale Denkfigur für den poststrukturalistischen Diskurs Foucaults und Butlers stellt) (vgl. Kap. 2.2.1). Das Wirken des Subjekts gründet sich demnach nicht auf einer dem Subjekt eignenden Essenz, einer sich aus der Substanz des Subjekts ergebenden Handlungsmotivation. Vielmehr sind Handlungen selbst Kräfteverhältnisse innerhalb sozialer Ordnungen. Macht und Herrschaft wirken durch das Subjekt, welches sich an der Tat selbst hervorbringt. Bei Nietzsche

34 | Bei Kafka heißt es: „Dem Verurteilten wird das Gebot, das er übertreten hat, mit der Egge auf den Leib geschrieben. Diesem Verurteilten zum Beispiel‘ – der Offizier zeigt auf den Mann, ‚wird auf den Leib geschrieben werden: Ehre deinen Vorgesetzten!‘ [...] ‚Kennt er [der Verurteilte, B.W.] sein Urteil?‘ ‚Nein‘, sagte der Offizier [...]: ‚Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.‘“ (Kafka 2010: 169)

heißt es: „Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein‘ hinter dem Thun, Wirken, werden; ‚der Thäter‘ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.“ (Nietzsche 1988: 35, Herv.i.O.) Die täterlose Vergesellschaftung, auf die nicht zuletzt auch die Theorie der verletzenden Sprechakte von Judith Butler (1998) sich gründet, die das Subjekt in die Existenz sprechen (vgl. Kap. 2), ankert sich aber bei Nietzsche, und Kafkas Egge illustriert genau das (vgl. dazu auch Grosz 1994: 134ff.) in einer somatischen Dimension. Diese bildet die Voraussetzung dafür, dass Macht und Herrschaft ‚tun können‘.

Der Apparat arbeitet zwölf Stunden lang, er ist dauerhaft im Einsatz. Spiegelt sich hierin die Omnipräsenz und Unentrinnbarkeit der vergesellschaftlichen verletzenden Anrufung?

Der Verurteilte hat, wie der Reisende entrüstet feststellt, keine Gelegenheit, sich zu verteidigen. Hierfür gibt es keinen Ort, der ‚Verurteilte‘ liegt bereits auf dem Folterbett. Das Folterbett bildlich für die Norm genommen, subjektiviert, bevor ein ‚Ich‘ dagegen (oder dafür) sein kann, Einverständnis geben oder Einspruch erheben könnte, gegen diese Aufnahme der Anweisung zum Sein in den Leib. In der Erzählung spricht der Offizier, der dem Reisenden die Funktionsweise des Apparates erklärt, französisch. Der Verurteilte versteht kein Französisch, und kann ‚den Apparat‘ nicht begreifen. Er ist ihm ausgeliefert, ohne seine Funktionsweise zu kennen. Er kann so nicht reflektieren, in welchem System er agiert und wozu er verurteilt wird. Erst innerhalb des Aktes der Unterwerfung, also nach sechs Stunden Marter, wird der Verurteilte das Urteil verstehen können, so der Offizier, wie er auch erst nach und während der schmerzhaften Unterwerfung ‚soziale Anerkennung‘ erhalten kann. Soziale Anerkennung könnte hier durch den Offizier symbolisiert sein, der den Verurteilten beobachtet und anerkennend und nahezu schwärmerisch beschreibt, wie die ‚Erleuchtung‘ vor sich geht: „Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen.“ (ebd.: 176) Erst nachdem sich der Code der Verhaltensnorm so dermaßen tief in den Körper des Verurteilten eingeschrieben hat, wird er, mit Butler gelesen, zum der Anerkennung würdigen Subjekt, und steigt in den Zustand des Intelligiblen als des Lebbaaren empor.³⁵ „Die ersten sechs Stunden lebt der Verurteilte fast wie früher, er leidet nur Schmerzen.“ (Ebd.) Besteht hier also die paradoxe Ökonomie der Lebbarkeit darin, dass der Gemarterte erst im Sterben als lebbares Subjekt angerufen wird? Werden hier Leben und Tod in einem paradoxen wie perfiden Subjektivierungsakt sowohl gegeneinander ausgespielt als auch in eins gesetzt? Es scheint so. Denn: In der Weise, wie der uneinsichtige, genauer widerständige Nicht-Subjekt-Leib – immerhin besteht das Vergehen gegen die Norm, dem Schlafbedürfnis nicht standgehalten zu haben, also die Körperdisziplinierung versagt zu haben – an der Schwelle zum Tod, sich in eine

sozial codierte Norm transformiert (diszipliniert), desto mehr wird der Sterbende zum Subjekt. Kein anerkanntes Leben ohne Unterwerfung unter die Norm, aber in der Unterwerfung kein Leben? Die herrschende soziale Norm tötet ja, hier, über die teleologische Anweisung „Ehre deinen Vorgesetzten“. Tötet sie dasjenige, was mit Nietzsche gegengelesen die *Vielheit* des Subjekts sein könnte? (vgl. Kap. 3.2) *Vielheit* könnte hier in der Gestalt des aufmüpfigen Körpers, der das Salutieren – die Disziplin – verweigert, bevor die Norm einsticht³⁶ und die Lüste, die beweglichen Energien, die ungeordneten Kräfte des Körpers zu einem einheitlichen, die Norm befolgenden Subjekt formiert, bestehen.

In dem Moment, wo die Schmerzen dermaßen tief gehen, die Wunden derart klaffen, kommt die Botschaft an, sie wird dechiffrierbar: „Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; *unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden.*“ (Ebd., Herv. B.W.) Es scheint, dass hier *Sema* und *Soma*³⁷ durch den Schmerz aneinander gebunden werden. Werden beide durch ein Trauma miteinander verknüpft? So ist es der Leib, genauer seine Wunden, die ‚Erleuchtung‘ bringen. Womöglich wird der Reisende Erkenntnissubjekt in einem traumatisierenden Akt. Macht ihn seine (verwundbare) leibliche Situation samt Schmerzempfindlichkeit empfänglich für diese Form der Ich-Werdung? Ist diese menschenmögliche Bestechlichkeit der Grund sich zu subjektivieren, sich subjektivieren zu lassen? Vieles spricht dafür: Die normative Anrufung ist ja im Schmerz – als traumatische Erkenntnis leibhaftig ver(er)innerlicht worden. Es soll der Leib verstehen, was eine Ordnung bedeutet. Trauma und Subjektivität scheint zumindest bei Kafka auf schicksalshafte Weise miteinander verknüpft.

3.5 MNEMOTECHNIK: SUBJEKTIVIERUNG ALS KÖRPER(SCHMERZ)-GEDÄCHTNISBILDUNG: SICH SELBST GLEICHEN

„Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt; nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.“ (Nietzsche: 1988: 50)

Wenn Kafka die Erzählung auch so gestaltet, dass es nahezu unmöglich ist, sich vorzustellen, der Gemarterte könne diese Tortur überleben, so ist doch

36 | Einstechen ist hier einmal mehr programmatisch nicht in Anführungszeichen gesetzt, um Nietzsches Leibmotiv und die Irrelevanz der konstitutiven Scheidung zwischen Materiellem und Geistigem zu betonen (s.o.). In Kapitel 6 wird zudem deutlich werden, dass es sich zwar nicht immer um Einstiche handelt, normative Muster jedoch buchstäblich (und nicht nur metaphorisch) Subjekte hervorbringen. Subjektivierung kann sich zudem durchaus wie ein Stich anfühlen und kann durch einen Stich erfolgen (vgl. Kap. 6.8.7).

37 | Ich danke Cornelia Klinger (2013) für diese Formel.

augenscheinlich, dass Kafka eher auf den symbolischen Tod und die symbolische Geburt abzielt (wenngleich sich eine klare Trennung zwischen Symbol und Materie nicht aufrecht erhalten lässt). Geboren werden soll das Subjekt der Unterwerfung, das sich über seine Wunden an die Gebote der Ordnung erinnert und damit Subjekt wird. Erinnerung ist hier als präreflexiver leiblicher Akt *in situ* zu verstehen; als *Instant Memory*.

Kafkas Erzählung mit Nietzsche lesend, lässt sich fragen, ob dem Gemarteten also „ein Gedächtnis gemacht worden ist“ (ebd.: 47ff.)? Insofern er die Tortur überlebt, wird er das Urteil samt Handlungsanweisung nicht *ohne weiteres* mehr vergessen können. In der *Zur Genealogie der Moral* (1988) entwirft Nietzsche ein Modell dafür, wie Subjektivierung als eine Form der „Gedächtnismachung“ beziehungsweise „Gedächtnisinstallierung“ sichtbar wird. Das Gedächtnis ist bei Nietzsche innerhalb der Trias Leib, Subjekt, Gesellschaft („Societät“) verortet (ebd.: 46ff.). Das Gedächtnis wird dem Subjekt gemacht und macht es so zum Subjekt. Agens der Gedächtnismachung sind Praktiken entlang einer sozialen Rationalität/Ordnung. Praktiken, die diese am Leib des Subjekts schmerzhaft vollstrecken und es so vergesellschaften (vgl. Wuttig 2013: 42ff.). Dreh- und Angelpunkt der Gedächtnismachung ist demnach der schmerzempfindliche Leib. Der Mensch ist qua seines Leibes, in und mit dem er qua Situation ist, ein offenes Feld und Einlasssstelle für semantisch aufgeladene Schmerzen. Über das Zufügen von Leibesschmerzen wird dem Menschen, so Nietzsche (s)ein Gedächtnis gemacht (er wird gemacht). Es handelt sich dabei mehr als um ein ‚kognitives‘ Gedächtnis, um ein *Körper(schmerz)-gedächtnis*. Das leibliche Erinnerungsvermögen gewährleistet, dass die Norm nicht übertreten wird, die Befolgung der Norm gewährleistet wiederum den Status als Mensch.

Subjektivierungen sind bei Nietzsche eng mit dem Schmerz-Zufügen, dem Wunden-Zufügen, dem Traumatisieren, oder, wie er es ausdrückt, „Leiden machen“ (Nietzsche 1988: 49) verknüpft. Das wird ebenso deutlich an der *mnemotechnischen* Formel, die aufweist, dass nur dasjenige im Gedächtnis bleibt, was leiblich über Schmerzen erinnert wird (vgl. ebd.: 50). Subjektivierung wird somit selbst als Trauma lesbar (vgl. Kap. 4) (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 52 u. 64). Subjektivierung als Trauma ist hier aber nicht präfigurativ zu verstehen, sondern als Effekt macht- und herrschaftsinformierter historisch varianter, genealogischer Ordnungen. (Nietzsches Anliegen ist es nicht, diese Form der Subjektivierung als natürlich, alternativlos zu affirmieren, sondern durchschaubar zu machen, zu kennzeichnen, zu skandalisieren und zu verabschieden). Wie dem Verurteilten in Kafkas Erzählung wird dem Menschen in ‚Nietzsches Welt‘ eine Wunde, oder gleich mehrere zugefügt, damit er die Norm erinnert, damit er ein „Gedächtniswesen“ (Nietzsche 1988: 49) werden kann. Das Gedächtnis ist dabei keine passive Angelegenheit, sondern muss als ein „Gedächtnis des Willens“ (ebd.: 47) *beständig erneuert werden*. Der einmal

eingeringte Eindruck ist dabei nicht bloß ähnlich der „Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder los-werden-wollen, ein Fort und Fortwollen des ein Mal Gewollten.“ (Ebd.) Der Mensch *will* sich Erinnern, er will einmal Gewolltes immer wieder – somit wird das Gedächtnis zu einem „Gedächtnis des Willens“ (ebd.) – es ist der Wille, der erinnert wird.³⁸ Es scheint, dass für Nietzsche, in dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Gedächtnis und Wille – welches analog dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Sprache und Leib gedacht ist – die Installierung und Aufrechterhaltung von Herrschaft besteht. Als Anreiz des Willens zum Erinnern fungiert nach Nietzsche „die Macht, versprechen zu dürfen“ (ebd.: 49). Derjenige, der versprechen kann, der sich selbst wegen seiner sozialen Position stark genug weiß, sein Wort selbst „gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal‘ aufrecht erhalten zu können“ (ebd., Herv.i.O.), nur derjenige gilt als Subjekt. Nur dieser ist intelligibilisiert, etwas von Belang und Verantwortlichkeit zu sagen. Um etwas versprechen zu können, muss „zwischen das ursprüngliche ‚ich will‘, ‚ich werde thun‘ und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden [dürfen], ohne dass diese lange Kette des Willigen springt“ (ebd.: 47, Herv.i.O.). Es entspringt dem sozialen Zwang, der „sociale[n] Zwangsjacke“ (ebd.: 48), seine Willensrichtung nicht zu ändern, berechenbar zu bleiben: Als des sozialen Zwangs „reifste Frucht“ (ebd.) wird *der Mensch als souveränes Individuum errungen, der nur sich selbst gleicht*, und der darüber wie auch über seinen Willen ein Versprechen ablegen kann. Was zuvor nur Sitte war – also ein äußerlicher Schein – wird dort, wo die *Mnemotechnik* wirkt – also dort, wo, um nochmal kafkaesk zu sprechen, die ‚Egge tief genug geschrieben hat‘, verinnerlicht, einverleibt, oder auch wie Nietzsche sagt „einverseelt“ (ebd.: 46). Da wird Identität (soll zumindest werden). Dort, wo eine Wunde erinnert wird, so scheint es, wird das sich selbst gleichende, mit sich selbst identische Subjekt gewaltsam erzeugt (da das aber letztlich nicht möglich ist, ist das Scheitern daran inbegriffen und übrig bleibt die Gewalt). Die Sitte wird so bis in die „unterste Tiefe hinab gesenkt“, sie *wird* zum Instinkt (ebd.: 49), derjenige, der sie schmerzlich erwirbt, erhält ein „in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon“ – sie ist sozusagen leibhaftig geworden, hat Spuren hinterlassen. „Schmerz“, „Instinkt“, „Muskeln zucken“, all dies sind zutiefst soziale Vorkommnisse (ebd.: 48). Der Instinkt ist ein oberflächliches kulturelles Artefakt, die soziale Ordnung eine natürliche Tiefe. Die Begriffe werden hier auf den Kopf gestellt. Nietzsche liebt die Irritation liebgewonnener

38 | Nietzsche entwirft eine Ontologie im Spannungsfeld von Erinnern und Vergessen, innerhalb dessen eine aktive Haltung des Erinnerns einem Potenzial zum Vergessen gegenübergestellt wird (vgl. Kap. 6.2).

Zuordnungen, die den Instinkt als gegeben und natürlich erachten und die Gesellschaftsordnung als künstlich: Nietzsche lässt das eine aus dem anderen erfolgen, erwachsen, sich vermehren, sich gegenseitig stören, er lässt die scheinbaren Gegensatzpaare zirkulieren und sich zirkulär bedingen, er tauscht sie gegeneinander aus. So verweist der Logismus „Wille zum ...“ darauf, dass das leibliche Sein und das sprachliche Sein (soziale Ordnung), wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, keine *metaphorische* Vermittlung benötigen. Sprache und Leib befinden sich sozusagen in einer ‚Echtzeitkommunikation‘ miteinander, die den jeweils anderen blitzschnell konstituiert. Der Kanal dieser Echtzeitkommunikation ist die *Mnemotechnik*. Sie setzt an der Schmerz*möglichkeit* des Leibes an. Die soziale Ordnung wird über sprachliche wie nicht-sprachliche Konventionen in den Leib ‚hinein erinnert‘. Am effektivsten wird die Norm durch *Schmerz-Zufügen* verinnerlicht, denn „was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis“ (ebd.: 50). Als Beispiel zählt ihm, neben anderem, das römische Recht: dieses gestand dem Gläubiger zu, den Leib des Schuldners zu foltern, ihm entsprechend der Schulden, die er bei diesem offen hatte, Körperteile abzuschneiden, oder etwas in den Körper „einzuriemen“ (ebd.). Der Gläubiger bekam somit eine Art Wohlgefühl, das durch das Leid-Zufügen am Körper des Schuldners erwächst, zum Ausgleich (vgl. ebd.: 54). Das eventuell schlechte Gewissen des Gläubigers wird, ähnlich wie das des folternden Offiziers in Kafkas *In der Strafkolonie*, als gerechtes Installieren eines Gebots durch die Einritztechnik legitimiert.³⁹ Nietzsche sieht im

39 | Nietzsche spricht vom ‚wahren‘ Beweggrund für diese Praktik, die Lust des Menschen, anderen Leiden zuzufügen, „de faire le mal pour le plaisir de faire mal“ (Nietzsche 1988: 54). Derjenige, der in der sozialen Hierarchie am weitesten unten ist unter den Gläubigern, soll es am meisten genossen haben, über das ‚Leiden-Machen‘ am Schuldner sich in einen höheren Rang erheben zu können. Nietzsches Art zu Schreiben scheint manchmal selbst eine Naturalisierung der Lust am Leidzufügen nahezulegen. Es sei aber hier angemerkt, dass ich Nietzsche nur soweit affirmieren will, als sich leibliche Impulse, als Energien und Kräfte des Körpers, entlang einer sozialen Ordnung, die auf Asymmetrien beruht, materialisieren – Affekte eingeschlossen. Dabei bilden die Kräfte und Energien des Körpers eher eine Voraussetzung für die Annahme von sozialen Ordnungen samt kulturell codierten Effekten. Den Mensch als ‚Leiden machen wollendes Tier‘ im Sinne eines naturalistischen Menschenbildes zu nehmen wäre fatal, oder um mit Villa zu sprechen, tatsächlich „ganz böse Metaphysik“ (Villa 2011). Zumindest der späte Nietzsche, will man Kalbs Lesart Recht geben und Foucaults Nietzsche-Rezeption als anschlussfähig an Foucaults restliche Schriften sehen, kann er dies so nicht gemeint haben. Gerade wenn Nietzsche vom „zum Instinkt werden“ spricht (Nietzsche 1988: 49), will er sagen, dass das „thierische“ im Mensch, wie der Instinkt, nicht als Opposition zu seiner Sozialität zu denken ist, sondern eben von dieser hervorgebracht wird.

Schmerz, wie bereits erwähnt, das wichtigste Hilfsmittel zur Verinnerlichung der Norm. Die *Mnemotechnik*, eine Art Kunstwort, bezeichnet demnach die durch *Schmerzerleiden* sich vollziehende Subjektbildung *als auch* die Verinnerlichung der Norm. Verinnerlichung der Norm und Subjektbildung geschehen *uno actu* (s.o.). Das sich im Werden befindende (immer unfertige) Subjekt soll sich der Norm unter Zwang anähneln. Wie der Verurteilte der Strafkolonie leidet es unter dem Zwang, erkennt aber nicht *ohne weiteres* dessen Rationalität – das heißt, woraus der Zwang genau zusammengebaut ist, und kann ihn nicht *ohne weiteres* demontieren. In der *Strafkolonie* ist die geforderte Ähnlichkeit dadurch symbolisiert, dass die Egge, die ihre Nadeln auf dem Leib ansetzt, und somit die Tinte in den Leib ritzt, der Form des Menschen entspricht (vgl. Kafka 2010: 172). Die Egge, die Wirkungsweise der Norm repräsentierend, ist das ‚Förmchen‘ für den Sand. Unter Schmerzen soll der Sand der Norm angepasst werden, dabei kommt die Norm immer auch den ‚Bedürfnissen‘ des Menschen entgegen. Es handelt sich um ein *momentanes* dialektisches Aufeinander-bezogen-Sein von Norm und sich an diese anzuhänelndes Subjekt, bevor Norm und Subjekt ebenfalls nur *momentan* in eins fallen. Subjekt und Norm fallen zusammen, auseinander, zusammen, auseinander, zusammen, auseinander usw., beschreibbar als Bewegungen, die wie in einem Vexierbild sehr rasch vonstattengehen. Es sind Mikrobewegungen der Kräfte der Anpassungen wie der Widerständigkeit, die schwer einzufangen sind. Es handelt sich um ein elektrisches Vibrieren der mitunter entgegengesetzten Kräfte, die aber in ihrer Entität bis zur Unkenntlichkeit verschwimmen, – (letzteres ist durch das Vibrieren sowohl des Wattedettes des Gefangenen als auch der Egge selbst symbolisiert) – um Kräfte, die durchaus innerhalb des Subjekt wirksam sind (aber nicht nur), die sich entlang des Willens zum Erinnern, der Kraft der Vergesslichkeit sowie der sich wiederholenden normativen sprachlichen wie nicht-sprachlichen Interaktionen bewegen (vgl. Kap. 6.1.4). Performanztheoretisch gegengelesen: Die Iterationen, als die Verschiebungen der diskursiven Ordnung, sind In der *Strafkolonie* durch die Störanfälligkeit der Maschine symbolisiert (vgl. Kap. 2.2.1). Die Norm kann nie vollständig verkörpert werden, sie wirkt nie total, es gibt allzeit Störungen, die Norm kann dennoch ihre Heimtücke ‚ausführen‘, weil sie als semiotisch-somatischer Gewaltakt zum Erinnerungszwang wird. Bildet das „Gedächtnis des Willens“ also eine ernstzunehmende Gegenkraft widerständiger Iteration, und muss bei der Frage nach den subversiven Strategien mitbedacht werden? (vgl. Kap. 6).

Dass Nietzsche die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsbeziehungen und dem Körper als konkret denkt, zeigt seine Kritik an den asketischen Praktiken seiner Zeit. Indem die Ideologie direkt am Leib und seiner Liminalität ansetzt, sollen Konzepte und Ideen verinnerlicht werden (eingefleischt werden). Er stellt fest:

„Es gieng niemals ohne Blut, Martern und Opfer ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen [...]. Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemonik errieth. In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hier her: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, ‚fix‘ gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese ‚fixen Ideen‘ – und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie ‚unvergesslich‘ zu machen.“ (Nietzsche 1988: 50, Herv.i.O.)

Herrschaftswissen wird hier über die Fastenpraktiken in den Leib eingeschrieben. Kulturelle Praktiken können seines Erachtens einen Angriff auf den Leib darstellen, indem sie ihn etwa wie im auferlegten Hungerleiden schwächen. Auf diese Weise erhalten sozialmächtige Inhalte Einzug in das Individuum, durchziehen es und produzieren es als ein solches. Der Angriffspunkt gilt gemäß Nietzsche besonders dem Nervensystem, „dem nervösen System“ (ebd.). Dieses scheint als eine Art *Tabula rasa*, als nahezu anthropologische Voraussetzung zu gelten, als Möglichkeitsbedingung für die Einbindung in eine soziale Ordnung, als Annahme eines Wissens, einer Norm. Das „nervöse System“ wird wie die Kräfte und Energien des Körpers als etwas zu Schwächendes, als etwas vulnerables Offenes bezeichnet. Es handelt sich um störbare, vulnerable, formbare Kräfte, die aber inhaltlich nicht näher bestimmt sind. Diese sind aber mitnichten zu trennen von einem „intellektuellen System“ (ebd.), welches ebenso störbare ist. Anfällig für Formung, Manipulation. Formung wie Manipulation sind hier der eigentliche Subjektivierungsprozess. Dabei kann, das ist der wiederkehrende Gedanke, die Norm sich nur verinnerlichen, wenn sie konkret wie symbolisch tötet – um sich selbst am Leib ins Leben zu rufen –, leibhaftig zu werden.

3.6 MATERIALIST TURN, NIETZSCHE TURN UND SOMATISCHE EINBRÜCHE: PLÄDOYER FÜR SOMA STUDIES I

Nietzsches Leibtheorie liefert zentrale Einblicke in eine offene somatische Dimension und ihre Rolle in Subjektivierungen. Subjektivierungen werden als Erinnerungsprozesse sozialer Ordnungen sichtbar (*Mnemotechnik*). Für Nietzsche ist der Leib Leben, vitales somatisches organisches Leben. Das Leben ist selbst wiederum ein Spiel heterogener prozesshafter Kräfte. Die somatische Dimension konnte mit Nietzsche als eine anthropologische Relaisstation für die gewaltsame Formierung des Individuums – für eine Zwangsannahme einer kohärenten Identität, die in den alltäglichen und scheinbar normalen sozialen Praxen liegt – extrapoliert werden. Über die Erinnerungsfähigkeit, soll Iden-

tität in einer leiblichen Einheit erzeugt werden'. Nietzsches Körper hat dieser Form von Herrschaft aber etwas entgegenzusetzen: eine kritische Vitalität. Bei Nietzsche, obgleich dieser keine konsistente Körpertheorie entwickelt, scheint es gewisse aktive leibliche Kräfte zu geben, zelluläre, nervliche – expansive, schmerzoffene. Genau die Dynamik des Schmerzes, des Leidens und des Gedächtnisses bilden die Schlüssel zum Verständnis des Erzeugens einheitlicher Subjekte *uno acto* sozialer Ordnungen. Sie treffen auf eine ihrerseits aktive somatische Dimension und gehen mit ihnen eine volatile Liaison ein. Es sind vor allem diese Überlegungen zu einer gegebenen volatilen somatischen Dimension, die zugleich als offene bewegliche Substanz ausgewiesen wird, auf die nur allzu gerne und allzu häufig eine kulturelle Differenzsetzung projiziert wird (vgl. Kap. 1: Exkurs), die Nietzsches Leibtheorie zentral für das Verständnis von Verkörperungen sozialer Normen überhaupt werden lässt. Bisher wurden Verkörperungen sozialer Normen/Inkorporationen vor allem mit Bezug auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (oder die Neophänomenologie Schmitz) erklärt. Wie ich in *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen* (Wuttig 2015) ausführlich dargelegt habe, führt nun aber die unkritische Plessner-Rezeption, im Rahmen der ethnomethodologischen Studien von Gesa Lindemann (1993; 1994; 1995; 1996a; 1996b), die mit Einschränkungen von ihren Nachfolger_innen Paula Irene Villa (2000), Ulle Jäger (2004) sowie Julia Riegler und Nora Ruck (2011) übernommen wird, zu allerlei Verwirrungen und Antinomien. Diese haben – leider unaufgeklärt – was zum Teil an einem mangelnden Willen der Soziologie (anders als der Erziehungswissenschaft) liegt, in philosophische Tiefen abzustiegen – Eingang in eine körpersoziologische Theorie der Inkorporation von Geschlecht erhalten, die sich als aporisch und mithin schließend und für die Debatte um eine Kritik an Verkörperungen sozialer Normen und ihrer Widerständigkeit erwiesen hat.

Nota bene besteht das größte Problem darin, das in den genannten philosophischen Anthropologien/Körpersoziologien, die sich mit der Frage der Verkörperung sozialer Normen beschäftigen, Plessners teleologisches Prinzip der Organisation der Substanz zu einer Einheit hin (vgl. Haucke 2000: 83) nicht dekonstruiert wird, somit der (Geschlechts-)Identitätsbegriff trotz allem poststrukturalistischen Willens, der in diesen Theorien zum Ausdruck gebracht wird, unter der Hand eine Affirmation erfährt (dies trifft vor allem auf Lindemann zu). Denn: wenn Plessner sagt, „das [menschliche, B.W.] Wesen muss seine Verkörperung finden“ (Plessner zit. nach ebd.: 156), meint er in heutigen Worten nichts anderes, als dass die Substanz in der ‚menschlichen‘ Existenz sich zu einer Identität verdichten muss (vgl. ebd.: 157). Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität als Festlegung menschlichen Selbstbezuges (und Weltbezuges) in einer stets vermittelten Unmittelbarkeit samt der damit einhergehenden Koextensivität von leiblicher Empfindung und verobjektivierendem Körperbezug, schließt den Leib wieder, wo zuvor versucht wurde, ihn zu öffnen.

Der verobjektivierende Selbstbezug erscheint nun nicht mehr als ein kontingenter, sondern als ein notwendiger Teil der menschlichen Existenz; die Annahme einer dem Leib „Halt gebenden“ (ebd.), sprich identitätsbildenden kulturellen Ordnung als normativ. Dem Leib wird somit eine Solidität (Festigkeit) zugesprochen, die sich von der etwaigen Festigkeit der kulturellen Umgebung nicht mehr lösen lässt. Der Leib bleibt (ein-)geschlossen innerhalb einer kulturellen Festung, weil die potenziell aufbrechende Unterscheidung zwischen einer Welt des möglichen Seins und des wirklichen Habens zu einer Als-ob-Unterscheidung wird (vgl. Wuttig 2015b: 284ff.) Somit ist zum einen der Leib in seiner Offenheit nicht erschöpfend als Widerstandspotenzial denkbar – (es gibt keinen Abstand zwischen dem Leib und seiner Umgebung) – und zweitens wird die Kontingenz und somit Macht- und Herrschaftsförmigkeit von kulturellen Ordnungs- und Kategorisierungsvorgängen, wie es der *soziale* Zwang zur Identitätsbildung darstellt, unthematizierbar gemacht. Kurz: Es ist vor allem die Offenheit des Leibes (vgl. Kap. 3.2.2 u. 3.3.1) im Konzept der nietzscheanischen Genealogie, die sich hier von Plessners Konzept abhebt (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 90).

Während Nietzsches Körper ein Ort der Kraft und Intensitäten ist, der – aus gutem Grund – sonst nicht näher bezeichnet wird, ist Plessners und damit auch der Körper Lindemanns Körper (Leib), und der Körper der Körpersoziologie Paula Irene Villas ein bereits immer traurig kulturell geformter, der bei Lindemann (Villa kritisiert diesen Punkt vernünftigerweise) (Villa 2000: 219) noch dazu auf einer nicht-amorphen Präfigurativität sitzt. Gibt es bei Nietzsche einen Körper der Kräfte und Intensitäten, in die sich soziale Ordnungen einschreiben, und der sich diesen mithin zu entziehen vermag, sind bei Lindemann (und auch bei Villa) Leiber, Körper und Gesellschaft unentwirrbar miteinander verstrickt (vgl. Wuttig 2015b: 275ff.). Bei Nietzsche konstituieren rasche kontingente Übersetzungsleistungen das leibliche Subjekt. Die Einheit des Subjekts wird dabei durch machtförmige Prozesse gewaltsam erzeugt – kontingent (vgl. Kap. 3.2.2, 3.3 u. 3.3.2). Wird in körpersoziologischen Debatten häufig Geschlecht entweder als *leibliche Realität* (Identität) oder als eine bloße Metapher polarisiert (vgl. ebd.: 284ff.), kann mit Nietzsche hingegen sichtbar werden, dass das Verhältnis von Körpern und Geschlechtern weder als Realität noch als Metapher zu fassen ist. Denn: Das Pendant zu einer Metapher ist ja nicht die „leiblichen Realität *ex nihilo*“ (wie dies Villa auch zu Recht kritisiert) (Villa 2000: 219, Herv.i.O.), sondern eine (prozesshafte) *Metonymie* eine Übersetzung/ein fortwährender *Einbruch* sozialer Verhältnisse in den Leib hinein.⁴⁰ Mit der in den Kapiteln 3 und 4 und entwickelten und zu ent-

40 | Ich danke Anna Babka für die Hinweise zum Verhältnis von Metaphern und Metonymien (persönliches Gespräch). Während Metaphern eine Ähnlichkeit des einen Ausdruckssystems zum anderen anzeigen, sind Metonymien Übersetzungen des einen in das andere.

wickelnden Nietzsche-Lesart lässt sich sagen: Die körpersoziologische Schule versäumt es, von Metonymien zu sprechen, und hält sich stattdessen mit der Frage auf, ob Geschlecht nun eine Metapher ist, die in der diskursiven Arena kreist, oder eine konsistente leibliche Realität ist, die ‚verkörpert‘ wird. Nur aber indem Geschlecht als Metonymie verstanden wird, als diskursive Strategie, die prozesshaft in Leiber einbricht, kann gefragt werden: „Wie total ist denn diese Verkörperung eigentlich?“ Und: „Wie gehen die Machtverhältnisse in das Innere der Körper über?“ Die Einschreibungen von Machtverhältnissen sind in der Körpersoziologie und der Ethnomethodologie immer bereits eingebrochene. Mit Nietzsche allerdings kann der wiederkehrende Einbruch in eine somatische Dimension systematisch rekonstruiert werden. Letzteres bildet die Voraussetzung für ein Denken von Widerständigkeit. Die hegemonialen gesellschaftlichen Verhältnisse werden in der leibphänomenologischen Körpersoziologie auf der Ebene des Körperwissens als ein *totales Verhaltensprogramm* für den Leib konzipiert (vgl. Wuttig 2015b: 275ff.). Wenn aber Verhaltensprogramme nicht als Übersetzungsvorgänge als *somatische Einbrüche* analysiert werden können, wie es im Anschluss an Nietzsche (1988; 2006; 2007) und der neurowissenschaftlich inspirierten Traumaforschung von Peter Levine (1998; 2006; 2011) etwa möglich ist (vgl. Kap. 5, 6 u. 7) und die damit verbundene Frage *wie, wie viel, unter welchen Bedingungen, was* an Machtverhältnissen in den Leib kommt, kann auch die Frage nicht gestellt werden, was sich unter welchen Umständen denselben Machtverhältnisse zu entziehen vermag. Mit Plessners ontologischer *Zweideutigkeit*⁴¹ im Gepäck ist es der Körpersoziologie leider bislang nicht möglich, zu denken, *wie* soziale Ordnungen in den Körper kommen (und diesen auch wieder verlassen können), weil das immer schon drinnen Sein den ontologischen Status des Menschen zuallererst gewährleistet (vgl. Wuttig 2015b: 281ff.)

Es soll deswegen hier vorgeschlagen werden, den Leib mit seinen Impulsen, Kräften, Intensitäten, Regungen nicht vorschnell mit einer sozialen Ordnung zu verklammern, indem man den Naturbegriff desavouiert (aus lauter Angst, eine Kultur/Natur-Unterscheidung nicht zu reproduzieren). Hier handelt es sich meines Erachtens um einen vorurteilsbeladenen Reflex der nicht anglo-amerikanischen Geisteswissenschaften, *Natur* und *Naturalisierung* (Biologie und Biologisierung) zu verwechseln. Karen Wägel (2013) etwa hebt in ihrem Vortrag *Körperpraktiken bei der Arbeit – Trans*-Perspektiven auf vergeschlechtlichte Arbeitswelten* anlässlich der Konferenz *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen* hervor, dass der naturwissenschaftliche Genderbegriff mithin viel progressiver ist, und weniger von einer eindeutigen Zweigeschlechtlichkeit ausgeht als manche geisteswissenschaftliche Denkungsarten. Dennoch hält sich ein Vorurteil gegen-

41 | Vgl. Haucke 2000: 16; Wuttig 2015b: 273ff.

über den Naturwissenschaften, Zweigeschlechtlichkeit *per se* zu biologisieren. Die Scheu, sich auf eine natürliche Dimension des Körpers zu beziehen, liegt meines Erachtens in einer mangelnden Einarbeitung geisteswissenschaftlicher Vertreter des deutschen Sprachraumes in Konzepte der *New Materialisms*. *New Materialisms* beziehen beispielsweise mit Bezug auf die materielle Philosophie Friedrich Nietzsches oder Gilles Deleuze/Felix Guattari die semiotische wie die physische Dimension in die Analyse von Subjektivationen mit ein (vgl. Coole/Frost 2010).

Um sowohl die somatische Dimension geschlechtlicher Subjektivierung als Inkorporation sozialer Praxen, Diskurse und sozialer Ordnungen wie auch in ihrer Widerständigkeit mit und gegen diese zu thematisieren, soll hier ein *materialist turn* als *Nietzsche turn* vorgeschlagen werden. *Nietzsche turn* bedeutet: Subjektivierungen als prozesshafte somatische Einbrüche von Sozialität zu sehen. Geschlecht ist somit ein wiederkehrender Einbruch von Sozialität in das Somatische. Anders als in den von Plessner aber auch Bourdieu inspirierten Verkörperungsthesen ist der Leib im *Nietzsche turn* nicht dem Geist unterordnet.⁴² *Nietzsche turn* bedeutet eine Subjektivierungstheorie, die die Entität *Natur* erhält, und die dennoch das Identitätstelos aufgibt. Subjektivationen können mit Nietzsche als „angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als Einheiten empfunden werden“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105), verstanden werden. Subjektivationen sind allzeit prozesshaft, kontingent, materiell unberechenbar und unterbrechbar. *Nietzsche turn* würde auch bedeuten, die Dimension des Schmerzes wieder in die Debatte um die Konstruktion und die Konstituierung von Geschlecht hineinzuholen, aber nicht als präfigurative Zuordnung zu einem Geschlecht, sondern als dasjenige, was amorphe Körper als Kräfte und Intensitäten eignet, und was sie anfällig macht, geschlechtlich empfunden zu werden. *Nietzsche turn* meint hier auch, dass Subjektivierungen – Nietzsche folgend – einer Traumatisierung gleichen (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; Wuttig 2013: 43ff.). Das Subjekt ist bei Nietzsche ein traumatisiertes, weil Sozialität als ein Herrschaftsverhältnis immer wieder in seinen somatischen Leib einbricht (und sei es durch das Erinnern) und ihm eine eindeutige Identität abverlangt. Diese Eindeutigkeit an Identität, die sich noch dazu an ungleichen sozialen Geschlechterbildern nährt, stellt eine brutale soziale Regulierung dar, die das Subjekt immer wieder auf das neue traumatisiert. Der Metapher des Traumas für soziale Regulierung und soziale Geschlechterpraxis soll im Weiteren nachgegangen werden. Dafür werden, anders als dies etwa in den Verkörperungs- beziehungsweise Inkorporationstheorien der Körpersoziolo-

42 | Zu einer ausführlichen Stellungnahme zum in die philosophische Anthropologie eingeschriebenen Geist-Körper-Dualismus siehe Wuttig 2015b.

gie, der philosophischen Anthropologie und der Ethnomethodologie der Fall ist (vgl. Wuttig 2015b: 284ff.), lebenswissenschaftliche Blicke auf den Körper und seine Traumatisierbarkeit dezidiert in eine Theorie des Subjekts einfließen. Da sich die Soziologie in einer emanzipatorischen Abgrenzungsbewegung zu den Lebenswissenschaften entwickelt hat (vgl. Wuttig/Scholle 2016 i.E.), ist es für Vertreter_innen der Soziologie mitunter nicht ganz ‚schmerzfrei‘, sich auf Lebenswissenschaften zu beziehen. Will man Verstehen, wie genau Sozialität immer wieder in das Somatische einbricht, ist aber eine vielperspektivische transdisziplinäre Sicht auf Körper im Sinne der Erkenntnis geboten. Somatische Dimensionen lassen sich ohne eine genuin körperbezogene Epistemologien nicht genauer herausarbeiten. Sie bleiben banal gesprochen immer soziologische Theorien, und damit unterliegt die Explorierung (nicht die nominelle Erwähnung) der nicht-soziologischen Seite des Körpers (Puls, Organe, Muskeln usw.) einer Zensur. Ich schließe mich darum Franziska Frei Gerlach an, die für ein trans- und interdisziplinäres Vorgehen in der Geschlechterforschung plädiert:

„Ziel [der Geschlechterforschung ist es, B.W.], die spezifischen Erkenntnismöglichkeiten auszuloten und zu vermitteln, die in den permanenten Grenzüberschreitungen liegen, welche die Geschlechter-Forschung seit ihren Anfängen geprägt und gepflegt hat: die Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, die Verknüpfung von symbolischer und materieller Dimension, die Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen und, nicht zuletzt, die spannungsreiche Koexistenz von wissenschaftlicher Forschung und emanzipatorischer Politik.“ (Frei Gerlach 2003: 12)

Frei Gerlachs zentrale Frage hierbei ist: „Wie sind reale Leiberfahrungen und kulturelle Körperbilder zu vermitteln?“ (ebd.: 11). Das Verhältnis von Erfahrung und Diskurs ist demnach nur stimmig in der Verknüpfung von leibphänomenologischen beziehungsweise lebenswissenschaftlichen Ansätzen mit diskurstheoretischen Ansätzen zu denken, andernfalls würde *gender* auf eine Theatermetaphorik reduziert (vgl. ebd.).

Wechselwirkungen zwischen etwa physiologischen Dimensionen und machttheoretischen Anrufungen an den Körper können meines Erachtens nur im Sinne eines transdisziplinären und zugleich maktkritischen Wissenschaftsverständnisses gebührend besprochen werden. Mit anderen Worten: Es wird eine Körper-Macht-Theorie benötigt, die das Subjekt vom Körper her denkt, und nicht eine, die versucht, den Körper in das Subjekt zu sprechen. Es wird ein Denksystem benötigt, das den Körper in seiner vitalen Intensität anerkennt, ohne die sozialen Zuschreibungen an Körper für Essenzen zu halten; ein Denksystem, das hernach den Knotenpunkt zwischen *Sema* und *Soma*, zwischen einer somatischen Dimension und den sozialen Praxen und Zuschreibungen analysiert. Dieses Denksystem nenne ich *Soma Studies*.

Nietzsche bietet dafür zumindest einen möglichen philosophischen Boden, der es erlaubt, auf Natur nicht zu verzichten, der aber zugleich vor jeglicher bedeutungstheoretischen Aufladung des Ortes Natur warnt (vgl. Kap. 1: Exkurs). Die Theorie, mit der das Problem der Traumatisierbarkeit, auf das Nietzsche in seinen Schriften zum Leib und zum Subjekt verweist (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; vgl. Wuttig 2013: 43ff.), konkretisiert werden kann, ist die aktuelle neurowissenschaftlich inspirierte Traumaforschung. Eine Theorie, die es denkbar macht, dass soziale Ordnungen als potenziell reflektier- und transformierbarer Prozess in den Körper kommen. In einer Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen der Traumawissenschaften, einer Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, soll dies im nächsten Kapitel im Einzelnen dargelegt werden. Es geht nach wie vor um die Frage: Wie wird aus einem Menschen ein (Geschlechts-)Subjekt? Wie wird das Individuum zwanghaft an seine Identität gefesselt (vgl. Kap. 1.2 u. 1.3)? Wie sind Körper in diesen Prozess *genau* eingebunden? Wie werden über das Zusammenspiel von Macht, Sozialität und Körpern Identifikationen mit einem eindeutigen *Geschlecht* erzeugt?