

# Einleitung

---

MIRJAM SCHAUB UND STEFANIE WENNER

»Denken heißt begreifen, wozu ein nicht-denkender Körper in der Lage ist«, sagt der französische Philosoph Gilles Deleuze programmatisch und fährt fort: »in seinem Schlaf, in seiner Trunkenheit, in seiner Anspannung und seiner Widerstandskraft«.<sup>1</sup> Die auf kognitive Prozesse konzentrierte Geisteswissenschaft vernachlässigt gerne den Einfluss, der von den basalen, scheinbar profanen *körperlichen Bedürftigkeiten* für das Denken selbst ausgeht. Im selben Zug wie sie ihre eigenen übersinnlichen Potenzen überhöht, verkennt sie aber auch die Veränderlichkeit und Formbarkeit, ja Immaterialität des Körperlichen selbst, verkennt all die *Kraft* genannten Möglichkeiten, die von der scheinbar nur leidenden und indifferenten Stofflichkeit des Körpers ausgehen.

Den unmerklichen Sublimierungen, Rationalisierungen und Depotenzierungen körperlicher Möglichkeiten auf der Spur,

1 Gilles Deleuze: *Das Zeit-Bild. Kino 2*. Übers. v. Klaus Englert, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 244.

ließe sich ein Tableau entwerfen, auf dem all die unterschiedlichen Kräfte Platz finden und zur Sprache kommen könnten. Unterscheiden lassen sich:

1. *physikalische Kräfte* (z.B. Anziehungs- bzw. Schwerkraft), die auf den menschlichen Körper einwirken und seinen Aktionsradius begrenzen;
2. *vegetabile bzw. animalische Kräfte*, die – wie etwa Hunger, Lust, Schmerz, Angst – den Körper überwältigen und zu denen er sich zu verhalten hat;
3. *physiologische Kraftreserven bzw. Potenzen*, die – vor- oder unbewusst – vom menschlichen Körper ausgehen (z.B. Widerstandskraft gegen Katastrophen, Abwehrkräfte gegen Krankheiten, Lust und Begehren) und bislang naturwissenschaftlich nicht eingeholt werden konnten.
4. Außerdem gibt es *mentale bzw. geistige Kräfte*, die dem Körper zugesprochen werden (z.B. Konzentration, Vorstellung-, Täuschungs-, Überredungskraft). An dieser Stelle lässt sich die Produktion von Körperkräften auf sprachlicher Ebene verhandeln, im Sinne einer Rhetorizität des Verhältnisses von Körper und Sprache als bildende Kraft.

Das oben entworfene Tableau möglicher Kräfte findet Rückhalt in einer mehr oder minder expliziten »Metaphysik«, die von Anfang an auch die Entwicklung des physikalischen Kräftebegriffs im Ausgang von Aristoteles [ $v$  (Geschwindigkeit)  $\sim F$  (Kraft)/ $W$  (Widerstand)] und Newton [Kraft = Masse mal Beschleunigung] begleitet hat. G.W. Leibniz etwa, nicht gerade als Okkultist verdächtigt, versucht, den starren Körper- und Materiebegriff seiner Zeit um ein – ihm eigenes – immaterielles Moment zu erweitern, dem »Prinzip der Tätigkeit oder der Veränderung, das man

weder durch die Ausdehnung noch durch die Undurchdringlichkeit [des Materiellen] zu erklären vermag«. <sup>2</sup>

Der vorliegende Sammelband stellt eine Auswahl aus einer im Rahmen des Graduiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« im Sommersemester 2002 gehaltenen Universitäts-Ringvorlesung dar. Versammelt sind Texte von Philosophen und Philosophinnen, die sich mit jenen eigentümlichen Kräften auseinandersetzen, die vom menschlichen Körper ausgehen, oder die zwischen menschlichen Körpern wirksam sind.

Wer heute als Geisteswissenschaftler oder Philosoph von Kräften spricht, meint damit keine feststehende, zeitlich wie räumlich klar begrenzbare Entität, sondern vielmehr etwas, das sich aufgrund seines irreduziblen Möglichkeits- und Zukunftsbezugs dem direkten Zugriff wie der Kontrolle entzieht. Nichts *hic et nunc* für jedermann Sinnlich-Wahrnehmbares, sondern vielmehr etwas »Indirektes«, »Virtuelles«, bloß »Potenzielles«. Eine Kraft ist etwas, das selbst noch wird und sich entwickelt, niemals schon feststeht. Etwas, das in sich selbst veränderlich ist, sich selbst verändert und gleichzeitig andere Veränderung provoziert.

So verstehen wir unter Kraft etwas nicht näher Bestimmbares, das *Einfluss* auf sich selbst wie auf anderes hat. Etwas, das eher *wirkt*, als *ist*. Weder Ding noch Sache, sondern eher eine Form von Ereignis. Etwas, dessen Existenz nur durch seine Wirkungen beglaubigt werden kann, die ihrerseits selten eindeutig sind. Es genügt nicht, Kraft als Ursache einer Wirkung zu be-

2 Gottfried Wilhelm Leibniz: »Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt« (Brief an die Königin Sophie Charlotte von Preußen im Jahre 1702), in: ders., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Teil II (HS II). Übers. v. Artur Buchenau, mit e. Einleitung u. Anm. hg. v. Ernst Cassirer, Hamburg: Felix Meiner 1996, S. 588.

nennen. Man muss auch die Frage stellen: Was ist die Ursache von Kraft?

Wie kommt Kraft überhaupt in die Existenz? Bei der Suche nach einer Antwort stößt man – gerade auch in der Physik – auf einen regelrechten Ringtausch und Kanon an Kräften, die sich alle gegenseitig affizieren, beeinflussen, anstoßen und in Bewegung halten. Die scheinbar schlichte Gleichung – *actio* gleich *reactio* – ist so simpel nicht, denn sie schiebt die Frage der Ursache von Kraft unendlich auf zugunsten einer von der Philosophie im Allgemeinen und von Nietzsche im Besonderen dankbar aufgenommenen Binnendifferenzierung in aktive und reaktive Kräfte.

Der Sammelband konkretisiert die Physik wie Metaphysik des Kraftbegriffs durch den Rekurs auf den menschlichen Körper und stellt beide Aspekte des Kraftbegriffs in Konkurrenz zueinander dar. Wir gehen davon aus, dass der Körper selbst nicht nur im Schnittpunkt unterschiedlicher physikalischer Krafteinflüsse steht, sondern seinerseits Ausgangsort spezifischer Kräfte ist. Diese Kräfte können – wie Nietzsches Philosophie darlegt – immer aktiv *und* reaktiv sein. Gerade auch die scheinbar ›passiven‹ Kräfte – wie die Müdigkeit und die Trägheit – gehören hinein in eine Untersuchung der dem menschlichen Körper eigenen Kräfte.

Diese Kräfte sind dem Körper allerdings nicht einfach gegeben. Vielmehr werden sie dem Körper von der Kultur, in der er sich bewegt, mithilfe einer je spezifischen – und selten bewussten – Körperpolitik immer auch zugeschrieben und mit einem ganz bestimmten Sinn behaftet. Der Körper als Gegenstand von Inszenierung, Selbstausslegung und Fremdbetrachtung wird auch im Spielfeld eigener wie fremder Kräfte niemals als ›ursprünglicher‹ rekonstruierbar sein. Mit dieser Einsicht nimmt der Sammelband einen bei der Gründung des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten Graduiertenkollegs »Körper-

Inszenierungen« wesentlichen Impuls auf: eine Interessensverlagerung weg vom Körper als passive kulturelle Einschreibfläche nach dem Textmodell, hin zu einem aktivischeren Verständnis dessen, wozu ein Körper als unvordenklicher, widerständiger in der Lage ist, als Irritationsmoment und unauflösliches Fragezeichen innerhalb des Diskurses.

Im Herzen der Untersuchung stehen die unterschiedlichen Zuschreibungen, die den menschlichen Körper als von Kräften durchdrungen und über Kräfte verfügendes Diagramm betrachten. Dabei wendet sich der vorliegende Sammelband nur einem Ausschnitt möglicher Kräfteverhältnisse zu – der Aufmerksamkeit und Konzentration, Lust und Begehren, dem Wachstum, der Imagination als Potenzierung körperlicher Kräfte sowie der Diskursivierung von Körpern und den ihnen zugeschriebenen Kräften im Zeitalter der Biopolitik.

Eine Philosophie der Keimblätter beginnt Elisabeth von Samsonow mit ihrem Beitrag zu einer Theorie des Eies. Während die Naturphilosophie randständig geworden ist, boomen naturwissenschaftliche Diskurse um den Körper und wetteifern mit kulturwissenschaftlichen Untersuchungen in der Dekonstruktion von Natur. Gegen die scheinbare Natürlichkeit der Erkenntnis von der Künstlichkeit des menschlichen Körpers behauptet von Samsonow die Macht des Wachsens oder Werdens als natürliche Kraft des Körpers. An biologischen Diskursen aus dem 19. Jahrhundert zeigt sich eine Potenz, die sich parallelisieren lässt mit einem Drängen der Organe im Körper, analog des Drängens des Buchstabens im Unbewussten, wie von Lacan beschrieben. Das erklärt vielleicht jenes Unbehagen, das Autoren wie Albert Dalcq oder Wilhelm Roux gegenüber dem Ei als einem Epizentrum der allmächtigen kreativen Materie entwickelten. Rettung wird gesucht, indem nicht nur der Teilungsvorgang untersucht wird, sondern von Evokation die Rede ist. Evokation bedeutet nichts

anderes, als dass aus etwas unendlich Undeterminiertem etwas Bestimmtes entsteht, ohne dass es einen hierfür einfach zu beschreibenden kausalen Zusammenhang gäbe. Was von diesen Biologen und Lebenswissenschaftlern der ersten Stunde durch komplizierte Verfahren, die an das »peinliche Verhör« gemahnen, betrieben wird, ist nichts weniger als die Austreibung des Lebens aus den Lebenswissenschaften. Mit dem Begriff der intensiven Mannigfaltigkeit begann der Biologe Driesch die Erfolgsgeschichte eines Konzeptes, das nicht zuletzt durch die Philosophie Gilles Deleuze prominent geworden ist.

Wie Sloterdijk in seinem Sphären-Projekt von der Faszination des Runden geschrieben hat, scheinen diese Naturforscher besessen von der Zelle als rundem Hort, der die Zukunft zu enthalten scheint. In der Philosophie steht begrifflich betrachtet die Monade in dieser Tradition. Von Giordano Bruno lässt sich lernen, so zeigt von Samsonow, dass wir gut daran tun, das Problem der Individuation aus dem Grabengefecht zwischen Materie und Form herauszuholen. Lassen wir diese alte Opposition einmal hinter uns, so würde »sich die Möglichkeit einer Verschränkung des psychischen und des physischen Körpers aus dem Thema des Wachsens [...] ergeben können. Es könnte der natürliche Körper als dasjenige Problem wiedergewonnen werden, an dem sich die epilogische Vernunft entzündet, die gewissermaßen Mühe hat, mit einem verrückten Leibapriori, das die überbegabte Technikerin Natur stets neu entwirft, Schritt zu halten.«<sup>3</sup> Von Samsonows Lektüre der Biologen aus dem 19. Jahrhundert in Kontrastierung zu Giordanos Philosophie des Größten und des Kleinsten eröffnet die Überschreitung der Dualität von Natur und Kunst. Das Wachsen oder Werden ist die »Körperkraft«, die

3 Elisabeth von Samsonov: »Das Ei. Eine kleine Philosophie der Keimblätter«, in diesem Band, S. 42.

an eine anspruchsvolle Naturphilosophie bzw. eine Philosophie der Emergenz denken lässt.

Politisch wird es im Beitrag zur Aufmerksamkeit als revolutionäre Körperkraft. Konzentration ist ein Effekt der Sammlung nicht nur körperlicher Kräfte. Stefanie Wenner untersucht in ihrem Beitrag das Denken der Kraft der Philosophin und Anarchistin Simone Weil vom Begriff der ›Attention‹ aus. Simone Weil hat in ihrer Religionsphilosophie den Begriff der ›Attente‹ entwickelt, den sie aber auch für ihren politischen Syndikalismus fruchtbar machte. In Auseinandersetzung mit Nicolas Malebranches Untersuchung der Auswirkung der Gewohnheit auf das Denken stellte Weil eine vernichtende Diagnose bezüglich des revolutionären Potenzials der arbeitenden Bevölkerung. Malebranche bewies in *De la Recherche de la Vérité* (1675)<sup>4</sup>, dass unsere Ideen kein sicheres Wissen über Körper liefern. Dieser Erkenntnis folgte auch Simone Weil. Durch ihre eigene, körperlich zehrende Erfahrung als Arbeiterin in einer Fabrik von Renault desillusioniert, schreibt sie einzig der Aufmerksamkeit und Konzentration das Potenzial zu gesellschaftlicher Veränderung zu. Man muss aufmerksam sein, um etwas, und sei es nur sich selbst, zu Neuem bewegen zu können. Im Zentrum dieses Aufmerksamkeitsbegriffes steht die Leere. Der Geist muss leer sein, nur dann sind die Gedanken frei. Die Pointe der politischen Überlegungen Simone Weils besteht laut Wenner in einer gewissermaßen performativen Wende. Denn indem die Arbeiter ihren Dienst am oder im kapitalistischen Werk tun, gewöhnen sie sich an diese Umstände und können keine Kraft entwickeln, um ihre

4 Nicolas Malebranche: *Von der Erforschung der Wahrheit*. Übers. u. eingel., m. Anm. u. Reg. hg. v. Alfred Klemmt, Hamburg: Felix Meiner 1968.

schlechten Lebensumstände zu verändern. Klassisch marxistisch könnte man sagen: Das Sein bestimmt das Bewusstsein. Das ist im Denken Simone Weils aber nur die halbe Wahrheit. Denn die Intensität, die die Wirkmacht der von ihr konzipierten *revolution immobile* ausmacht, entsteht im wörtlichen Sinne nur aus dem ›frei sein von‹. Dieses bedingt die Leere als Bedingung des Konzentrationsvermögens, sich zu entfalten. Die Bedeutung der Leere als Bedingung der Möglichkeit von Konzentration und damit von Freiheit, kommt aus dem Kontext des Hinduismus, den Simone Weil studierte. Als Übersetzerin von Teilen der Upanishaden und der Baghavadita war sie eine exzellente Kennerin der hinduistischen Tradition, aber auch des Buddhismus. In ihrem Denken verschränken sich auf äußerst konstruktive Weise Religionsvergleich und politischer Anspruch. Schon von daher rührt die Aktualität der Weil'schen Philosophie, die bereits zu Beginn des vergangenen Jahrhunderts sowohl naturwissenschaftliche Erkenntnisse philosophisch fruchtbar machen wollte, als auch im interreligiösen Dialog nach gemeinsamen Grundzügen von Religion suchte.

Mirjam Schaub deutet in ihrem Beitrag über das Zerwürfnis zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze Lust (*plaisir*) und Begehren (*désir*) als exemplarische Figuren *aposteriorischer* und *apriorischer* Körpererfahrung. Kritikwürdig erscheint ihr vor allem die Intellektualisierung (und als dessen Kehrseite auch die De-Sexualisierung und Infantilisierung) des Begehrens in der Lesart von Jacques Lacan.

Die strukturelle Fixierung des Begehrens an die Anerkennungsproblematik des (großen) Anderen, wie sie die Phänomenologie in der Nachfolge von Hegel, Husserl und auch Merleau-Ponty aufwirft, interpretiert sie als klandestinen Grund für die Blockierung des Genießens (*jouissance*) durch ständig wechselnde affektive Objektbesetzungen. Indem Lacan den Anderen



(das menschliche Gegenüber ebenso wie das übermenschliche Gesetz) zum Phantasma stilisiert, das stabile Objektbesetzung konsequent verhindert, wird *en passant* das Begehren von der Kunst der Verführung abgeschnitten und zum ewig enttäuschenden Lockstoff degradiert, während Lust als bloß körperliche qualifiziert, als universelle Erfahrungsmöglichkeit hingegen blockiert erscheint.

»Ohne Verführung als Bindeglied zur Lust, ohne die Freude an der bloß temporären und spielerischen Macht über einen anderen Menschen, gerät ein anerkennungsfixiertes und entsexualisiertes Begehrenskonzept, das auf striktem *noli-me-tangere* besteht, zum Zerrbild einer Angstkultur, deren Körperwahn nur unvollständig deren Leibfeindlichkeit kaschiert. Weder ist das Begehren an sich unendlich und körperlos noch die Lust an sich endlich und körperlich.«<sup>5</sup>

Mirjam Schaub ist hingegen bestrebt, Begehren – mit Deleuze – direkter, körperlicher, physikalischer, apersonaler zu fassen; Lust hingegen – mit Foucault – als ein Relikt metaphysischer Erfahrung, als eine Spielart von Subjektivierung zu problematisieren. Sie trifft damit in das Zentrum des späten Streits zwischen Foucault und Deleuze.

Die Frage, welche Kräfteverhältnisse den Begriffen Lust und Begehren zugrunde liegen, wird hierbei zentral. Mit Spinoza, Kant und Nietzsche gedacht sind Kräfte immer reziproke Affizierungsverhältnisse, die aktive und reaktive Formen und ebensolche Arten der Selbstaffizierung einschließen. (Foucaults Rekonstruktion des ›freien Griechen‹ hat mit der Beugung des eigenen Begehrens, mit der Selbstzähmung der eigenen Kräfte und einer Entkoppelung der Lust-Erfahrung zu tun.)

Deleuzes Kritik entzündet sich nun einerseits an der Frage der Reterritorialisierung des Subjekts in und durch konkrete

5 Mirjam Schaub: »Lust vs. Begehren«, in diesem Band, S. 127f.

Lusterfahrung; andererseits an der Frage, ob es sich bei der ›Mikrophysik der Macht‹ wirklich schon um Kräfte oder eher um a-zentrische, fluchtlinienartige ›agencements de désir‹ handele. Für den Nietzscheaner Deleuze ist die Macht selbst eine Folge, eine »Affektion des Begehrens«.<sup>6</sup> Genau dieser Zusammenhang erleichtert die Antwort auf die – für Foucault offen bleibende – Frage, wie nämlich ›die Macht‹ begehrt werden könne.

Friedrich Balke nimmt Spinozas »Ethik« als legitimer Vorläufer von Nietzsches leiborientierter Philosophie zum Anlass, die den Körper im Zeitalter der Biopolitik ereilenden Zuschreibungen zu überprüfen. Das genuin ethische Problem des ›Selbstseinkönnens‹ verbindet sich gegenwärtig mit all jenen temporalen Markierungen, die um die Frage kreisen, wann menschliches Leben beginnt und endet. Dass diese Zuschreibungen so einfach nicht sind, zeigen nicht erst die biopolitischen Debatten der jüngsten Vergangenheit. Mit Spinoza im Gepäck macht Balke darauf aufmerksam, dass ›Grauzonen-Existenzen‹ sich genau besehen auch auf die Geschichte der ›gesicherten‹ personalen Existenz erstrecken. Es gibt Zustände der Depersonalisierung und der Entindividuiierung (durch Krieg, Krankheit, Traumata, Verlust), welche eine Biographie von innen her aufweichen und fragmentieren.

Der Vorzug der spinozistischen Ethik scheint darin zu bestehen, dass sie auf jede voreilige Subjektivierung – im Sinn von falscher Kohärenzbildung und Mit-sich-Identifizierung – verzichten kann, indem sie ein Vokabular aus mehr oder weniger

6 »Daß der Wille zur Macht die primitive Affekt-Form ist, daß alle anderen Affekte nur seine Ausgestaltungen sind [...]«, notiert Friedrich Nietzsche im Frühjahr 1888 [S. 14; S. 121], in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe*, Bd. 13, Nachlaß 1887-1889, München: München: dtv 1999, S. 300.

anregenden oder hemmenden Kräften entwirft, welche nicht nur den Körper, sondern auch die ›Ideen‹, die ein Mensch zur Selbstbeschreibung wählt, zum Spiegel temporärer Affekte und Lüste erklärt: Affekte sind für Spinoza jederzeit performativ wirksam, sie erzwingen eine Wirkung im Körper wie im Geist, lange, bevor eine Verortung ihrer Ursachen möglich ist. Auch sind sie nicht vorhersehbar. Niemand kennt »im Voraus die Affekte, deren ein Körper fähig ist«, schreibt Gilles Deleuze im Anschluss an Spinoza.<sup>7</sup>

Angewendet auf die biopolitische Debatte der Gegenwart im Zeichen der prognostischen Fähigkeiten der Gendiagnostik ist darin zweifelsohne auch eine Drohung enthalten: »[...] beide, biographischer Diskurs und prädiktive Medizin, verwandeln das Leben in ein homogenes Medium (bestehend aus lebensgeschichtlich relevant gesetzten Daten oder Erbmaterial), aus dem eine ganz bestimmte Form, nämlich die ›Lebenszeit‹ (die Zeit, die man zu leben hat: im Sinne ethischer Verpflichtung und messbarer Zeit) zu gewinnen ist. In beiden Fällen: im biographischen ebenso wie im gendiagnostischen Modus geht es um die Verpflichtung von Menschen auf ein bestimmtes Selbst und in diesem Sinne also um ›Selbstverpflichtung‹. Die optimistische Perspektive auf das Leben als Medium der Selbstbildung wird ergänzt durch einen radikal pessimistischen Blick auf das Leben, wie er vormals nur auf literarischen Zauberbergen eingeübt wurde, jetzt aber uns allen zugemutet wird: wir sollen lernen, unser Leben als Träger eines nicht zuletzt sozialen Risikos wahrzunehmen.«<sup>8</sup>

Die Unsicherheit ob der Frage, zu was der eigene Körper (als

7 Gilles Deleuze: »Spinoza und wir«, in: ders., *Spinoza. Praktische Philosophie*. Übers. v. Hedwig Linden, Berlin: Merve 1988, S. 161.

8 Friedrich Balke: Der Körper des Philosophen im Zeitalter der Biopolitik, in diesem Band, S. 157.

Brutstätte Tod bringender Anlagen) in der Lage sei, pervertiert die schon von Foucault als antike Praktik aufgeworfene ›Sorge um sich‹ in der Moderne endgültig zu einem sozialen Zwang: permanente Selbstbeobachtung, Vorsorge um jeden Preis, ein Leben unter Angst und Vorbehalt, in welchem Krankheit und Tod als ein individuell vermeidbares ›skandalon‹ der Nachlässigkeit betrachtet werden.

Der Rückgriff auf Spinoza erscheint hier wie ein Vorgriff auf das viel diskutierte ›Recht auf Nicht-Wissen‹. Indem Spinoza Subjektivierungsprozesse »ohne die Zumutung der Selbsttransparenz oder Selbsterkenntnis« (Balke) denkt, erscheint seine affirmative und aposteriorische Ethik des Körperlichen und Affektiven wie ein unzeitgemäßes Geschenk; eine Philosophie, der auch ein Ethos des Schwachen innewohnt, gerade weil wir auch auf Weisen von unserer Welt, unserem Wissen und unseren Praktiken affizierbar sind, die uns von dem trennen, was wir sein könn(t)en.

Im Sport wachsen Menschen über sich hinaus. Sie aktivieren ihre Kräfte, motivieren sich durch ein anderes Bild ihrer selbst. Gunter Gebauer entlarvt die neuen Helden als einen besonderen Angestelltentypus, der eine Wette mit sich selbst auf Selbstüberschreitung eingeht. Vollzogen wird diese Wette durch eine erhöhte Risikobereitschaft, die im Extremfall sogar das eigene Leben aufs Spiel zu setzen bereit ist. Auf diese Weise entkommt der zeitgenössische Held der Enge sozialer Normen und staatlich verordneter Fürsorge. Verwertbar in diesem Sinne kann die Tat nur zur Erzählung werden, die den Heroismus gesellschaftlich, im Sinne eines kathartischen Moments verwertbar macht. Die Bereicherung um eine Sinndimension durch den heroischen Augenblick, geschieht im Interesse einer Auto-graphie, einer Beschreibung des eigenen Lebens. Abgesichert durch modernste Technologien, wie etwa Mobilfunk, begibt sich der Held in den

scheinbar außerzivilisatorischen Raum. Gebauer verfolgt in seinem Text den Einsatz und Gewinn im Risikosport als ›Spiel des Lebens‹. Mit Baudelaire, der vom Heroismus des modernen Lebens schon 1846 sprach, und Michel Foucault, der den *moment présent* als Infragestellung der eigenen Situiertheit thematisierte und Gegenwart auf diese Weise als philosophisches Ereignis deutbar machte, verleiht der Autor dem Sport eine über ihn hinaus weisende Bedeutung als Zeitereignis. Es zeigt sich eine metaphysische Dimension, die eng an das Prinzip der Leistung gekoppelt ist. Wer zu gleichsam übermenschlichen Kräften fähig ist, scheint ausgewählt zu sein. Der Auserwählte ist der Sieger heutiger Wettkämpfe und war es diskursiv betrachtet auch schon in der Antike und ihren Sportereignissen. »Ein Übermenschentum im sozialen Raum der Disziplinargesellschaft – dies ist die Illusion des klassischen Heldentums im Sport«, schreibt Gebauer über diese Situation. Aus dieser Konstellation heraus stellt das sportliche und Grenzen suchende Individuum nicht mehr die Frage wer es sei, sondern wer es werden könnte. Im Konditional zeigt sich die Form der Anklage, die versucht, den engen Grenzen des Selbst-Bildes durch einen Prozess zu entkommen. Die Verfertigung des gewöhnlichen Helden orientiert sich an den theatralen Mitteln der Starkultur, die längst die Popularität des Sports bedingen. Durch sukzessive Identifikation mit einem Bild entsteht eine Figur, die mit der darstellenden Person wenig zu tun hat. Diese neue Art von Selbststilisierung zu einer überindividuellen Ikone lässt im Heroismus des gegenwärtigen Moments eine neue Subjektivität erkennen. So verstanden, zeigt das Spiel mit den Körperkräften im Sport, das von deren Darstellern nicht ironisiert, sondern an deren Potenzierungsgewalt geglaubt wird, einmal mehr die Verabschiedung der klassischen Subjektposition an, die ihren Zenit offensichtlich überschritten hat.

Dieser Band hätte ohne die großzügige Unterstützung des Gra-

duiertenkollegs »Körper-Inszenierungen« nicht realisiert werden können. Wir bedanken uns bei Gunter Gebauer für seine kooperative Zusammenarbeit in der Vorbereitung der Universitätsringvorlesung sowie seine Unterstützung für dieses Buch. Erika Fischer-Lichte danken wir für die Ermöglichung unserer Arbeit und die Möglichkeit, selbstständig unser Projekt zu realisieren. Gedankt sei auch allen, die die Realisation tatkräftig unterstützt und so zum Gelingen des Projektes beigetragen haben. Grit Hetzer-Georgi danken wir für das Korrektorat und Thomas Aurin für das Titelfoto. Nicht zuletzt danken wir dem transcript Verlag für die angenehme und kooperative Zusammenarbeit.

*Mirjam Schaub*

*Stefanie Wenner*