

Im Zuge der so genannten „performativen Wende“ haben sich die Geisteswissenschaften auf die Aktivität, das Handeln, Machen und Herstellen konzentriert und den Menschen als homo creator in den Vordergrund gerückt. In Erweiterung dieser Perspektive lässt sich zeigen, dass nicht nur das Tun, sondern auch das Nichttun performativ wirksam werden kann. Das vorliegende Buch sucht durch die Zusammenführung von Beiträgen aus Philosophie, Mathematik, Kunst-, Theater- und Literaturwissenschaft ein zeitgenössisches Konzept des Nichttuns herauszukristallisieren, mit dem es gelingt, die performativen Dimensionen der Dialektik von Tun und Lassen, Vollzug und Erleiden, Aktivität und Passivität zu erfassen.

Barbara Gronau und Alice Lagaay arbeiten als wissenschaftliche Mitarbeiterinnen am Sonderforschungsbereich „Kulturen des Performativen“ der Freien Universität Berlin.

PERFORMANZEN DES NICHTTUNS

PASSAGEN PHILOSOPHIE

Barbara Gronau, Alice Lagaay (Hg.)
Performanzen des Nichttuns

Passagen Verlag

Deutsche Erstausgabe

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.



Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

2008 A 10894

Alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-85165-812-5
© 2008 by Passagen Verlag Ges. m. b. H., Wien
<http://www.passagen.at>
Grafisches Konzept: Ecke Bonk
Satz und Lektorat: Johanna Rosenfeld
Druck: Manz Crossmedia GmbH & Co KG, 1051 Wien

Inhalt

<i>Barbara Gronau, Alice Lagaay</i> Einleitung	11
<i>Alice Lagaay</i> How to Do – and Not to Do – Things with Nothing. Zur Frage nach der Performativität des Schweigens	21
<i>Ludger Schwarte</i> Die Kunst der Leerstelle. Sprachlosigkeit als Voraussetzung der Verständigung	33
<i>Dirk Setton</i> Akratische Unterlassung. Un-Vermögen als Struktur rationaler Fähigkeiten	45
<i>Armin Berger</i> Das philosophische Problem der Unterlassungen in Kunst- und Kulturwissenschaft	59
<i>Barbara Gronau</i> Eine Bühne für das Unterlassen – theatrale Formen des Nichttuns	67
<i>Hans-Friedrich Bormann</i> Warten, Schlafen, Sterben. Über Bruce Nauman, Mapping the Studio I (Fat Chance John Cage)	77
<i>Philipp Stoellger</i> Von der Kreativität der Passivität als Pathosperformanz	89

<i>Sylvia Sasse</i> Rezeptionsschwächen. Zur Fehllektüre des Nicht(s)tuns bei Anton Čechov	103
<i>Nina Diezemann</i> Hungerkünstler, Patientin, Schriftsteller. Figurationen der Nahrungsabstinenz in der Moderne	117
<i>Jan Janzen</i> Die erlösende Zahl. Die Erfindung der Null im Kontext der Mathematikgeschichte	131
<i>Sandro Zanetti</i> Rückzugsgesten, Spätwerke. (... Hölderlin, Nietzsche, Mallarmé, Duchamp, Walser, Lichtenstein, Jarman ...)	143
<i>Alexander Koch</i> Kunst verlassen 7. Unterlassens kreativität oder: Was tut das künstlerische Nichttun, was das künstlerische Tun nicht tut?	159
Autorinnen und Autoren	169

Einleitung

Barbara Gronau, Alice Lagaay

Kehrseiten des Performativen

John L. Austins Konzept des *performative speech act* hat in den vergangenen Jahrzehnten eine beeindruckende Resonanz in den Geistes- und Kulturwissenschaften erfahren. Hatte das Konzept für den Sprachwissenschaftler noch die Funktion zu zeigen, dass wir mit der Sprache Welt nicht nur abbilden, sondern zugleich herstellen, so hat sich Austins Einsicht in den wirklichkeitskonstituierenden Charakter symbolischen Handelns heute in zahlreiche Definitionsansätze ausdifferenziert. Zeitgenössische Konzepte des Performativen lassen sich, wie Sybille Krämer gezeigt hat,¹ in drei Perspektiven unterteilen: (a) ein *sprachpragmatisches* Performanzkonzept – wie etwa bei John Searle, der nach den Bedingungen eines gelingenden Sprechens im Rahmen sozialer Interaktion fragt² oder bei Noam Chomsky, für den jede konkrete Sprachäußerung auf eine menschliche universal gültige Sprachkompetenz zurückzuführen ist³; (b) ein *iterabilisierendes* Performanzkonzept – etwa bei Jacques Derrida und Judith Butler – das in der raum- und zeitversetzten Wiederholung von Zeichen ihr konstituierendes und zugleich subversives Potential aufsucht⁴ und (c) ein *korporalisierendes* Performanzkonzept – unter anderem bei Milton Singer und Erika Fischer-Lichte –, das in flüchtigen, körpergebundenen Aufführungen die Bedingung von Kultur erkennt.⁵ Die gemeinsame Basis der verschiedenen Konzepte liegt in der Erkenntnis, dass Praktiken und Ereignisse für die Herstellung sozialer und kultureller Zusammenhänge konstituierend sind.

Mit dem ‚performative turn‘ haben sich die Geistes- und Kulturwissenschaften auf die Tätigkeiten des Produzierens, Herstellens und Erzeugens konzentriert und den Menschen als *homo creator* und *homo generator* in den Vordergrund gerückt. An diesem Punkt stellen sich jedoch Fragen nach der Reichweite solch eines generativen Konzepts. Muss das Denken des Performativen nicht so angelegt sein, dass nicht nur das Handeln, sondern vielmehr auch das Unterlassen von Handlungen performativ wirksam werden kann? Ist nicht beispielsweise auch das Schweigen ein Sprechakt? Inwiefern können Prozesse des Unterlassens und Auslassens performative Effekte generieren?

Die Frage, welchen Anteil das Passive an der Konstitution sozialer Wirklichkeiten hat, stellt eine Schlüsselfigur für die Theorien des Performativen dar. Sie führt zu

Von der Kreativität der Passivität als Pathosperformanz Philipp Stoellger

1. Eröffnung

a) Die ‚performative Wende‘ wäre auf einem Auge blind, wenn sie sich nur auf Aktivität und Praxis und deren Performanzen konzentrieren würde. Denn die Kehrseiten der Aktivität, alle *Anderen* des Handelns und Tuns, würden damit latent bleiben; aus dem Auge, aus dem Sinn der Performanz. Diesen Anderen, den Kehrseiten der Aktivität soll hier näher nachgedacht werden, vor allem in Hinsicht auf die kreativen Wirkungen all dessen, was nicht als Tun bezeichnet werden kann – im Zeichen dessen, was man ‚Pathosperformanz‘ nennen könnte.

Mit einer Beschränkung des Blicks auf das Tun und die Aktivität würde – ganz traditionell gesprochen – die *Potenz* – mehr noch, auch die *Impotenz* – vor dem Akt übersehen werden. Auf Griechisch hört sich das weniger anstößig an: die *dynamis* vor der *energeia* und das *adynaton*, das *impossible*, diesseits von Potenz und Akt. *Dynamis* ist die modallogische Bestimmung namens *Möglichkeit*, die den Raum aller ‚möglichen Welten‘ bestimmt, der nicht zuletzt auch den Raum der Literatur bildet. Die Bestimmung stammt von Aristoteles, *Metaphysik IX*¹: Ist *dynamis* „das Prinzip einer Veränderung“, tritt sie auseinander in Verändern und Verändertwerden, so wie in Tun und Leiden. Die Möglichkeit, Fähigkeit oder Macht (*dynamis* wird lateinisch als *potentia* übersetzt) unterscheidet er in *dynamis tou pathein* oder *tou paschein* (versus *dynamis tou poiein*): „denn etwas ist vermögend (mächtig, fähig), weil es selbst über das Vermögen des Affiziert-werdens verfügt oder weil es über das Vermögen verfügt, durch sich selbst anderes zu affizieren“².

Die *potentia passiva* (*dynamis tou paschein*), die erlittene Macht beziehungsweise die Möglichkeit des Erleidens, ist davon gründlich unterschieden, was Aristoteles *adynamia* oder *adynaton* nennt. Das seltsame *adynaton* ist das Unvermögliche oder Unvermögen, andere würden Unmöglichkeit übersetzen, beziehungsweise ist eine Unfähigkeit und Machtlosigkeit: die *Impotenz* als das negative Andere der Potenz. Das *adynaton*, die unrealen Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten, kennzeichnet den Raum des Inkompossiblen, das nie wirklich werden kann – aber als Figur des Imaginären umso wirksamer bleibt; in der Literatur wie in Politik und Religion.

Beide Räume, der der *dynamis* und der des *adynaton*, sind Spielräume der Performanz in zweifachem Sinne: Dem von *Noch-nicht-Tun* und dem von *Niemals-Tun*. ‚Es gibt‘ das Vorfeld des Tuns und das Umfeld, das niemals ein Tun werden wird, sondern immer das Andere des Tuns bleibt.

b) Zwischen dem Tun und Nichttun spielt zudem das ganze Spektrum des *Lassens als Figur des Übergangs*. Das Lassen und Nichttun sind nicht gleichzusetzen, denn das Lassen ist dem Tun näher als dem Nichttun: In jedem Tun steckt ein *Lassen*, denn eines tun heißt, unendlich viel anderes zu lassen. Jedes Tun *ist* Lassen und jedes Lassen *ist* entweder selber ein Tun oder aber die Kehrseite des Tuns. Das ist im Einzelnen zu entscheiden. Denn das intentionale Lassen ist ein Tun; das nichtintentionale Lassen hingegen ist die Kehrseite dessen.

So gesehen steckt nicht nur *ein* Lassen in jedem Tun, sondern *diverses*. Das Lassen all derjenigen Möglichkeiten nämlich, die nie wirklich werden. Insofern ist das ‚Gelassene‘ eines jeden Tuns das Nichttun des Tuns. Ein Nicht-Lassen ist ein Nicht-Tun, sondern das Gelassene ist das Nichtgetane, das, das nicht getan wurde.

Von diesen ungelebten Möglichkeiten – als nicht wirklich gewordenem Horizont allen Tuns (wie des Lebens) – hoffte Benjamin,³ dass sie am Ende der Zeiten ‚erlöst‘ würden, etwa indem sie erinnert werden und, kraft der imaginativen Erinnerung, eine andere Form realer Gegenwart erhielten. Für die Performanz-Frage heißt das jedenfalls: Auf das Tun, Wirken und die Wirklichkeit zu schauen, übersieht alles, was dem ‚Engel der Geschichte‘ wichtig ist; alles ungelebte Leben, alles Gelassene.

c) Damit sind *Figuren der Latenz* im Spiel, die derjenigen Aufmerksamkeit entgegen würden, die auf Akt und Wirklichkeit fixiert bliebe. Solch eine halbierte Aufmerksamkeit ist allerdings nichts Neues, sondern hat in der Neuzeit eine lange Tradition. Etwas grob gesagt: ‚Das neuzeitliche Subjekt‘ versteht sich maßgeblich über sein Handeln als Freiheit und aus Freiheit; als aktiv, autonom, selbstbestimmt et cetera. Das führt oft zu einer gewissen Schwäche der Aufmerksamkeit; die Anderen der Aktivität (wie das Lassen, Widerfahren und Leiden) interessieren dann allenfalls am Rande. Alles Handeln richtet sich vielmehr darauf, das Leiden aus der Welt zu schaffen. Mit dem *principium primum*, alles von der freien Autonomie aus zu sehen und zu entwerfen, geht schleichend ein Sprachverlust einher. Husserls Seufzer ‚Für all das haben wir keine Namen‘ gilt auch für alles andere des Handelns. Denn das wird als Heteronomie, Leiden oder Passivität ‚verübelt‘, malisiert – und als ‚nicht-sein-sollend‘ disqualifiziert.

d) Da die christliche Theologie aus einer Passionsgeschichte entstanden ist, da ihr zufolge der Mensch nicht primär aus autonomer Aktivität besteht und da Schöpfung und Rechtfertigung ‚mere passive‘ widerfahren – hat sie andere Aufmerksamkeiten und Kompetenzen. Luther zum Beispiel notierte, als hätte er Nancys Corpus⁴ gele-

sen: ‚quasi nihil aliud in me sit; nisi mors et cadaver‘⁵. Der Mensch sei *per se* nichts als Tod und darin Masse, ‚mere passive‘. Anthropologisch hieße das, er wäre, an und für sich *seelenlos* und damit *leblos*, ohne einen ‚göttlichen Kern‘.

Diese theologische Erinnerung ist kein Plädoyer für eine gegenneuzeitliche ‚Revitalisierung monchischer Ideale‘. Aber der emphatische *homo creator, generator* oder *faber* und der *alter deus* bekommen es in den Krisen der Spätmoderne mit ihren Grenzen zu tun: Offensichtlich im ‚Leiden‘, das er nicht gänzlich zu eliminieren vermag; daher mit seiner Natur, die er ist und die sich ihm nicht immer ‚fügt‘, trotz aller Körpertechniken; mit allem, was sich nicht als sein Handeln dechiffrieren lässt, heiße es Ereignis, Widerfahrnis oder Kontingenz; und schließlich mit den Unmöglichkeiten, den Impotenzen desjenigen, der sich vor allem als autonomer Täter versteht.

Nennenswert ist, dass die Diskussionen um die Gabe⁶ spätestens seit Derridas pragmatischer und performativer Wende⁷ in den Registern des Anderen der Aktivität, der Potenz des Subjekts und der Intentionalität spielen. Geben ist nicht ein Tun, sondern Derridas Version des ‚Denkens vom Ereignis‘ und zwar als ‚unmögliche Möglichkeit‘ für ein sich potent gebendes Subjekt.

e) Die Aufmerksamkeit der Theologie für diese ‚Randphänomene‘ ist nun kein privilegierter Königsweg, sondern nicht zum geringsten Teil eine Erbschaft aus der platonischen und aristotelischen Tradition. Platon galt immerhin der Eros als dasjenige Pathos, das Zugang gewährt zum Göttlichen, Guten und Einen. Das wurde im Neuplatonismus (Dionysius) weitergeführt mit der These, das Göttliche werde erlitten (*pathein ta theia*). In dieser Fluchtlinie lässt sich die Mystik verstehen, teils auch die Reformation (Luther) und nicht zuletzt Schleiermacher (Frömmigkeit als ‚Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit‘⁸).

Versteht man Performanz unter dem Primat der Tat oder des Aktes, dominiert die Praxis und die Poiesis. Anders gesagt, man bliebe im Horizont des Ethos und des Logos (und seiner Performanz). Damit würde die Figur des Dritten vergessen, die quer zu Ethos und Logos steht, das *Pathos* und seine *Pathe*, die die platonische wie die aristotelische Tradition durchziehen. Nach Aristoteles war es – grob vereinfacht gesagt – der Logos der Tragödie, der Pathos in Ethos transformiert.⁹ Auch wenn das Pathos damit vor allem in seiner Eigenschaft ‚zu logifizieren‘ und ‚zu ethifizieren‘ – also zu ‚rektifizieren‘ – in den Blick kam (in Lessings Lesart), bleibt das Pathos basal und relevant. Ethos ohne Pathos wäre leidenschaftslos und leer. So gesehen ist Aristoteles die andere Quelle der Passivitätsreflexion. Bei ihm war die Passivität eine seiner zehn Kategorien – die Perspektiven auf alles Mögliche und Wirkliche darstellen. Alles also ist dahingehend hinterfragbar, inwiefern es passiv zu nennen ist.

f) Überlebt hat das Pathos, die Kehrseite von Spontaneität, Aktivität und Selbstbestimmung, vor allem in derjenigen Provinz des Gemüts, die sich Ästhetik nennt. Das ist nicht besonders überraschend, denn seit Aristoteles ist das Pathos ein besonderes Thema der Rhetorik und Poetik. Allerdings rührt daher auch die gängige Beschränkung der Begrifflichkeit, als wäre Pathos nur der mächtigste Klang der Rede oder als handle es sich dabei nur um eine Sache empfindsamer Dichtung. Pathos ist jedoch primär ein Aspekt der *Hyle*, anthropologisch gesagt, der Natur, die wir sind – affizierbar, passibel, voller Neigungen und Widrigkeiten und zudem Widerfahrnissen ausgesetzt. Nancy meinte entsprechend: „Der Körper ist das Offene“¹⁰; oder mit Levinas gesprochen: Die *Passibilität* des Menschen, seine immer schon vorgängige Sensibilität, die ‚passiver‘ ist als alle (korrelative) Passivität.

Der übliche Einwand dagegen lautet dann: Wer ‚passiv‘ ist, der scheint sich nur seiner ‚Natur‘ hinzugeben und darin sein Menschsein zu verfehlen, sei es im Nichttun des *Otiūm* oder dem Mangel von Initiative und Engagement, sei es im lasterhaften Unterlassen des Gebotenen und Angezeigten oder im lustvollen Mangel an Askese. Die altbekannten Sybariten mit ihrer vermeintlich untätigen Genussucht galten den Kritikern darin dem allzu satten Mönchtum verwandt. Sei es doch der Erfolg der Bettelorden, der manche Mönche zu ‚faulen Säcken‘ werden ließ. Vor diesem Hintergrund an die *Kreativität* des Nichttuns zu erinnern, könnte leicht trivial werden. An entsprechender Lebenshilfeliteratur ist ja kein Mangel, vom ‚Lob des Müßiggangs‘ bis zu dem der ‚Faulheit‘. Etwas salonfähiger: aus der Kreativitätspsychologie ist bekannt, dass das Nichttun in der sogenannten ‚Inkubationsphase‘ nötig, wichtig und letztlich kreativ sei.

Levinas bemerkte 1947 gegen Heidegger: „Jedes Genießen ist eine Weise zu sein, aber auch ein Fühlen, das heißt Einsicht und Erkenntnis“¹¹. Die Spur des *frui* im menschlichen Dasein ist *auch* eine Spur des Dritten, die Einsicht und Erkenntnis freisetzen kann, Ethos und Logos. Die ‚Zwischenbestimmung‘ kann kreativ und ursprünglich sein für Ethos wie Logos. Im Zeichen dessen sei „die Zeit wesentlich eine neue Geburt“¹², meinte Levinas. Und Jüngel notierte einmal: „Es gibt eine Passivität, ohne die der Mensch nicht menschlich wäre. Dazu gehört, daß man geboren wird. Dazu gehört, daß man geliebt wird. Dazu gehört, daß man stirbt“¹³. Dieser Dramaturgie eines Lebens im Zeichen der Passivität soll im Folgenden etwas näher nachgedacht werden.

2. Orientierung: die Anderen des Tuns

a) Nichttun und Pathos

Wie verhalten sich Nichttun und Pathos (lat. *passio/nes*, dt. Passivität) zueinander? Zunächst scheint das Nichttun *enger* bestimmt zu sein, beschränkt auf die Nega-

tion des Tuns. Pathos demgegenüber ist eine semantisch ‚vollere und dichtere‘ Bestimmung. Nichttun hingegen ist eine offene Negation, die alles Mögliche in den Blick nehmen kann, beispielsweise:

- das Nichttun des *Autors* (das weiße Blatt; der Autor ist abwesend und untätig),
- das Nichttun *im* Text (Unerzähltes, Untätige, Randfiguren),
- das Nichttun *des* Textes (wirkungslose Texte, die ‚Weiße‘, die Handlungsunfähigkeit von Texten, die gelesen *werden*),
- das Nichttun des *Lesers* (als Figur des Untätigen; als Leser ist er kein Akteur des Gelesenen, greift nicht ein in die Handlung, üblicherweise jedenfalls).

Gerade wer im Lesen lebt und zur Identifizierung von Lese- und Lebenswelt neigt – hat eine Affinität zum Nichttun in einem recht prägnanten Sinne. Hans Blumenberg sah das ganz prosaisch:

Dann wird mit einem Mal der Staub auf den Büchern sichtbar. Sie sind alt, stockfleckig, riechen moderig, sind eines vom anderen abgeschrieben, weil sie die Lust genommen haben, in anderem als in Büchern nachzusehen. Die Luft in Bibliotheken ist stickig, der Überdruß, in ihr zu atmen, ein Leben zu verbringen, ist unausbleiblich. Bücher machen kurzzeitig und lahmärschig, ersetzen, was nicht ersetzbar ist. So entsteht aus Stickluft, Halbdunkel, Staub und Kurzsichtigkeit, aus der Unterwerfung unter die Surrogatfunktion die Bücherwelt als Unnatur.¹⁴

„Kurzsichtigkeit und Lahmäschrigkeit“ als *déformation professionnelle* hauptamtlicher Leser ist so unerfreulich wie gewöhnlich. Ungewöhnlich an Blumenbergs Bemerkung ist vielmehr die Gewärtigung des Widerstreits von Buch und Welt, zumal gegenüber der Euphorie einer Lesbarmachung der Welt, von den Genen über die Neuronen bis in die Kulturwissenschaften.¹⁵ Anders formuliert: Leben und Lesen sind nur im Ausnahmezustand akademischer Lebensformen zum verwechseln ähnlich. Andernfalls widerstreiten sie einander. Denn Leben fordert Ethos heraus (Praxis also), das Lesen hingegen den Logos. Und dabei gewährt das Lesen eine Nachdenklichkeit, die diesseits der Praxisanforderungen siedeln darf. Lesen ist zwar nicht reines Nichttun, aber doch ein Nichttun diesseits der Erfordernisse „des Lebens“.

Mit dem Nichttun ist alles andere von Praxis oder Ethos thematisierbar. Aber ist beispielsweise Wissen(wollen), die Welt des Logos und der Theoria, ein Nichttun? Demgegenüber ist Pathos beziehungsweise Passivität der Figur des Nichttuns weiter und präziser, weswegen ich statt von Performanzen des Nichttuns eher von *Pathosperformanz* sprechen würde. *Pathos* ist abgegrenzter gegen Ethos und Logos, gegen Praxis wie Theorie. Zudem hat das Pathos eine besondere Affinität zur Performanz: *Pathe* sind der Sinn für Performanz – ihr Resonanzraum. Und Pathos

als Inbegriff dieser sinnlichen Sinne für Performanz ist eine qualifizierte Figur des Dritten gegenüber Ethos und Logos.¹⁶

Im Sinne dessen kann man verschiedene Aspekte der Pathosperformanz unterscheiden: *Erzählte Performanz* (Performanz im Text), *Erzählperformanz* (Performanz des Textes), *Indirekte Performanz: Fernwirkungen* (Performanz der Rezeptionen) und *Rückwirkungen* (Performanz der Lektüre/des Lesers).

b) Korrelation von Aktivität und Passivität

Von Friedrich Schleiermacher ist eine bestimmte Weiterführung des Pathosdenkens entworfen worden. In allen Welt- und Selbstverhältnissen seien wir stets zugleich *spontan und rezeptiv*. Im Horizont relativer Freiheit (nicht absoluter Freiheit also und auch nicht absoluter Unfreiheit) sei alles Leben stets sowohl aktiv als auch passiv, relativ und korrelativ. Das zugrunde liegende Modell ist das einer dynamischen Polarität; selbst eine vermeintlich reine Spontaneität ist zugleich auch rezeptiv – und umgekehrt. Der ‚krude‘ Dualismus von aktiv-passiv wird so korrelativ vermittelt.

Die dominante Tendenz dieser Vermittlung ist die Grundierung dieser Korrelation durch eine basale Spontaneität. Jakob Friedrich Fries meinte in seiner *Neuen Kritik der anthropologischen Vernunft*, dass nicht das leidende Gemüt mit seinen Empfindungen, nicht die Rezeptivität der Sinnlichkeit, auch nicht die Eindrücke oder die Autoaffektionen des inneren Sinnes eigentlich ‚erkannt‘ würden, sondern nur das Tun:

Wir erkennen von unserm Geiste seine eigne innere Thätigkeit, und unsre Selbsterkenntniß beschränkt sich nur auf diese allein. Wir erkennen also unmittelbar nur das Thun unsers Gemüthes, alles Leiden desselben, so wie wir uns dessen bewußt werden, ist daher nur bestimmt werden zur Thätigkeit. Folglich liegt allen Vermögen des Gemüthes *Selbstthätigkeit* oder *Spontaneität* zu Grunde, seine *Empfänglichkeit* oder *Rezeptivität* hingegen besteht nur in einer Empfänglichkeit, um zur Aeußerung seiner Thätigkeit bestimmt zu werden, alles passive im Gemüthe besteht darin, daß es durch anderweite Einwirkung genöthigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte Weise zu äußern.¹⁷

Aber diese Reduktion aller Rezeptivität auf eine basale Spontaneität lässt sich auch umkehren; aller Spontaneität liegt eine *Rezeptivität* zugrunde oder voraus. Phänomenologisch hieße das, alle Aktivität als *responsorisch* zu verstehen, zum Beispiel als durch vorausgehende Widerfahrungen evoziert.

Selbst Juristen, die an einer dualen Differenz von ‚aktiv-passiv‘ (von Tun und Unterlassen) festhalten müssen, weil das einen Unterschied im Strafmaß ausmacht, können nicht umhin, im Unterlassen ein Tun wahrzunehmen. Prominentestes Beispiel dafür ist wohl die Diskussion um die Sterbehilfe; ist doch das Ster-

benlassen als Unterlassen nie rein passiv. Selbst wenn man lebenserhaltende Maßnahmen unterlässt, ist dieses Lassen nicht rein passiv (sondern etwa ein dezidierter Verzicht auf ansonsten gebotene Möglichkeiten). Dass in allem Lassen ein Tun steckt, ist die nächstliegende Perspektive unter der Leitfigur moderner Subjektivität als dem Täter. Dass aber umgekehrt in allem Tun ein Lassen steckt, wäre hingegen die *andere Spur*, die den Täter als Empfänger und Leidenden wahrnimmt.

Schleiermachers Intuition kann man problematisieren, aber zunächst einmal eröffnet sie neue Perspektiven: Man kann alle Aktivität auf ihre Kehrseite hin befragen, inwiefern ihr Passivität oder Rezeptivität eingeschrieben ist.

c) Nichttun und Lassen: Mystik

Der geschichtliche Horizont der sogenannten deutschen Mystik Taulers und Seuses war derart leidvoll, dass es sich aufdrängt, deren Leidenstheologie als Ausdruck und Antwort darauf zu verstehen, gewissermaßen als eine Pathodizee. Leidensliebe und Leidensverherrlichung gelten gemeinhin als deren Sache – und nicht als die unsrige. Letzteres stimmt, ersteres nicht.

Bezeichnend dafür ist – am Beispiel Seuses – seine sogenannte Fußtuch-Vision: „Da sah er einen Hund, mitten im Kreuzgang, der hatte ein verschlissenes Fußtuch im Maul und spielte damit auf seltsame Weise: Er warf es in die Höhe und wieder zu Boden und zerrte Löcher hinein“¹⁸. Eine Audition appliziert diese Vision auf Seuse: „Solch ein Spielzeug wirst du in deiner Brüder Gerede werden“¹⁹. Nach dieser auditiv unterstützten Vision²⁰ verzichtete Seuse auf seine martialischen Bußübungen, die ihn bis an die Grenze des Überlebenden getrieben hatten. Die visionäre Kehre führte ihn dazu, von seiner Leidenssucht zu *lassen*, weil sie im Grunde Selbstsucht sei. Die Eskalation der immer aktiver gesuchten Leiden führt letztlich nur in die Steigerung der Eigenaktivität – und kann nur von außen unter- oder gebrochen werden – in einer *widerfahrenden* Vision. Das ist die Urimpression – in literarisch imaginärer Inszenierung der Urstiftungsszene – mit der das intentionale Leiden obsolet wird, weil es im Grunde nichts anderes ist als Sublimierung und Intensivierung der (selbstzerstörerischen) Aktivität (gegen sich selbst). Die höchst aktive Intentionalität darin ist gleichzeitig das Problematische daran; der verdrängte Mangel an Fremdheit und Widerfahrung. Die paradoxe Aktivität des ‚Lassens‘ ist damit allerdings noch nicht durchgearbeitet und verwunden.

Menschsein ist für gewöhnlich ‚im Werden‘, und Werden heißt im Tätigsein tun und im Empfangen tätig leiden. So ist im Erkennen der Erkennende leidend, sofern das Erkannte ihm seine Form einprägt. Tauler erläutert das entsprechend: „Wan wenne zwei süllent eins werden, so muos sich daz eine halten lidende und daz ander würende“²¹. Insoweit sind Leiden und Wirken auch in der ‚deutschen Mystik‘ *polar korrelativ*.²²

Soll Göttliches (in den Menschen) hinein, so muß notwendigerweise das Geschöpfliche (zuerst) den Menschen verlassen. Alles Geschöpfliche muß heraus, es sei von welcher Art auch immer; es muß alles weg, was in dir ist und was du empfangen hast. Die tierische, unvernünftige Seele muß da fort, damit im Menschen die vernünftige Seele erscheine. So muß der Mensch sich fassen lassen, sich leeren und vorbereiten lassen. Er muß alles lassen, dieses *Lassens* selbst noch ledig werden und es *lassen*, es für nichts halten und in sein lauterer Nichts sinken. Andernfalls vertreibt und verjagt er sicher den heiligen Geist und hindert ihn, in der höchsten Weise in ihm zu wirken.²³

Wie diese ‚Umbesetzung‘ denkbar werden soll, geschweige denn wirklich, ist einigermaßen dunkel. Denn das ‚Lassen‘ ist noch, wenn es gelassen werden soll (im transitiven Sinne), ein sublimiertes Tun und darin eine Weiterführung des Geschöpflichen. In jedem Lassen steckt auch ein Tun. Daher ist das Lassen nicht gleich ein Nichttun. Aber die Versuche, nicht zu tun, sind Umwege des Lassens. In dieses Register indirekten Nichttuns gehört auch der Spielraum des ‚Sich-Bestimmen-Lassens‘²⁴ – wobei allerdings die Differenz zum Bestimmtwerden nicht zu verkennen ist. Sonst würde die reflexive Aktivität des Lassens mit dem intransitiven Werden verwechselt. Die intendierte Performanz des Lassens in der Mystik ist klar: Den alten Menschen loswerden um kraft des Geistes ein neuer zu werden. Die faktizitätäre und prekäre Performanz ist aber ebenso klar absehbar: *Das Lassen zu lassen, führt in eine Paradoxie* durch die das zu Lassende in Anspruch genommen und damit intensiviert wird – statt davon loszukommen.

d) Genießen lassen

In die Grauzonen zwischen Aktivität und Passivität führt die von Robert Pfaller und Slavoj Žižek so genannte ‚Interpassivität‘²⁵. Lacan entdeckte im Chor in der griechischen Tragödie eine eigentümliche Duplizität: ‚*Das sind Sie*. Oder auch – *Das sind nicht Sie*‘²⁶. Irgendwie ist der Chor ein Doppelgänger des Zuschauers, der seine Reaktionen von Phobos und Eleos vertritt, vorwegnimmt und an seiner statt ausdrückt.

Žižek übertrug diese Entdeckung auf das ‚Dosengelächter‘ in Fernsehkomödien und Comedy. Dieses aus dem Off eingespielte Gelächter lacht anstelle der Zuschauer. Das nur als animierenden ‚Starter‘ zu verstehen, in den die Zuschauer einstimmen sollen, ist vermutlich eine Unterinterpretation. Žižeks und Pfalters Lesart führt hier erheblich weiter. Der Witz daran sei, dass den Zuschauern mit dem ‚Dosengelächter‘ das Lachen abgenommen und erspart werde, wie im Falle der Klageweiber oder der Gebetsmühlen. Es gehe darin untergründig um eine Delegation des Genießens. Paradox ist daran mindestens, dass Genießen, also Lust-erfahrung, delegiert werde. In der Mystik ist es gängig, Unlusterfahrungen zu delegieren. Der Mystiker erleidet und erzählt, was den Lesern Furcht und Zittern

bereitet – und damit auch erspart. Denn wenn der Heilige leidet, leidet er anstelle der Leser und ihnen zum entlastenden Vorbild. Wenn der Gerechte des Alten Testaments leidet, wie Jesajas Gottesknecht, leidet er anstelle (wenn nicht stellvertretend) für Israel. Wenn Christus litt, litt er für uns und uns zum Vorbild. Leiden lassen hat die latente Kehrseite, es zu lassen, den Anderen leiden zu lassen, worin es an ihn delegiert wird. Im Extremfall heißt das, ein Anderer stirbt an meiner oder unserer statt, sei es im ‚heroic death‘ oder am Kreuz. Ob der eigene Tod einem abgenommen werden kann?

Aber Lust zu (über)lassen, also andere lachen zu lassen (an meiner statt), ist beinahe noch paradoxer. Man könnte vermutlich entsprechendes bei Kunstsammlern aufspüren, die sammeln, um andere ihre repräsentativen Sammlungen sehen zu lassen. Oder vielleicht auch bei den Sammlern von Videos, Fotokopien, Büchern, Weinen oder anderen Kultur- und Genussmitteln. Es wird gesammelt aber nicht konsumiert. Ob hier der Nichtkonsum die Pointe bildet (also im Grunde die Entlastung vom Genuss, so als würde man Zigarren sammeln, um sie nicht zu rauchen), oder aber das Konsumierenlassen (durch Gäste, durch einen imaginären Anderen oder durch Apparate der Aufzeichnung), mag im Einzelfall strittig sein. Unstrittig sein dürfte aber das Nichttun im Tun der Sammler und der andern Interpassiven. Sie machen keinen Gebrauch von den Genussmitteln, auch wenn sie in deren Beschaffung und Sammlung überaus tätig sein können.

Interpassivität ist eine Kunst indirekten Nichttuns. Leiden und Leidenlassen, Glauben und andere Glaubenlassen, Lachen oder andere für einen Lachenlassen, Büchersammeln ohne zu lesen und um sie zu hinterlassen, Kunstsammeln, um sie von anderen sehen zu lassen – in summa, Kunst- und Genussmittel zu akkumulieren, nicht um sie zu konsumieren und nicht um sie nicht zu konsumieren und – das sind Tätigkeiten, um *nicht zu tun*, um etwas loszuwerden und es *anderen zu überlassen*.

e) Querstehende Passivität?

Wenn *innerhalb* der Korrelation von Tun und Lassen, Aktivität und Passivität, immer nur eine Sublimierung und damit eine Intensivierung des Tuns möglich ist, oder aber die Delegation dessen, indem andere tun und leiden, was einem dadurch selbst ‚erspart‘ wird, wie kann dann von einem irreduziblen und eigendynamischen Anderen des Tuns die Rede sein? ‚Gibt es‘ überhaupt ein Nichttun – diesseits des Todes? Wenn man soweit nicht gehen möchte, ist vor dem Horizont lebendigen Daseins zu fragen: ‚Gibt es‘ zur Korrelation von Aktivität und Passivität Querstehendes? Von ‚gibt es‘ zu sprechen, klingt unsinnig ‚reifizzierend‘. Wenn es überhaupt eine Urpassivität ‚gibt‘, dann steht sie quer zu den Korrelationen. Sofern sie aber irgendwie ‚gegeben ist‘, also von wahrnehmbarer Phänomenalität, fragt es sich, in welcher Form sie erscheint; sowohl in der Aktivität wie der

Passivität und in beiden Formen sowohl lust- wie unlustvoll. Anders gefragt: Inwiefern kann es sinnvoll sein, davon zu sprechen – wenn es denn möglich wäre?

In der vorkritischen philosophischen wie theologischen Tradition war das keine Frage. Das Gottesverhältnis steht quer zur Korrelation von aktiv und passiv und bildet so ein Passivitätsverhältnis ‚höherer Ordnung‘. *Darin* besteht die Pointe von Luthers ‚mere passive‘ der Rechtfertigung.²⁷ Hier liegt auch der Ursprung der These von der *Kreativität* der Passivität. Der Schöpfer und Erlöser ist handelnd oder wirkend der Täter des Seins und des Guten – und damit sind wir in diesem Verhältnis so passiv, wie diese Passivität kreativ ist. Eine symbolisch prägnante Form, in der das inszeniert und wiederholt wird, ist der Sabbat oder Sonntag; eine säkulare Gestalt dessen ist die Freizeit. Die Minutenform davon ist die kreative Unterbrechung.

In dem Maße, wie der Mensch maßgeblich durch seine selbstbestimmte Aktivität definiert wird und damit in Aporien gerät – der Verdrängung des Fremden, der Krisen des Eigenen, der Irreduzibilität der Widerfahnisse et cetera – wird die quer dazu stehende Passivität wieder interessant. Aber sind die (post)säkulare Formen und Figuren derer noch *querstehend* oder bleiben sie (verdeckt) korrelativ? Wem gegenüber könnte man ‚passiver‘ oder ‚schlechthin passiv‘ sein?

Ein umstrittener Grenzwert jedenfalls steht ‚jenseits des Seins‘, jenseits der Korrelationen: der *Tod*, Heideggers ultimative Möglichkeit, oder mit Blanchot und Levinas die ultimative Unmöglichkeit. Etwas lebendiger ist das *Ereignis* (von Heidegger bis Derrida, Deleuze und Badiou) eine Figur des ‚schlechthin‘ Anderen der Aktivität, eine Figur für das, was in keiner Handlungskorrelation aufgeht.

Auch die Interpretationsfigur des *Widerfahnisses* ist keine theologische Erfindung, sondern hat ihre philosophische Prägung von Kamlah²⁸ erhalten: „Nicht allein Widriges, sondern auch Beglückendes widerfährt uns“²⁹. „Unser aller Leben ist eingespannt zwischen den Widerfahnissen Geburt und Tod“³⁰. „Gute und schlimme Widerfahnisse treffen uns ... nicht allein ‚von außen‘, d.h. hier: aus der Umgebung unseres Körpers, sondern zum Beispiel auch als Versagen des eigenen Körpers, ja ‚von innen‘ als ‚Stimmungen‘, die uns ‚überkommen‘, vielleicht als übergroße Ängste in der Nacht, als ‚Affekte‘ am Tage“³¹.

Die ‚*Geburtlichkeit*‘ findet, wie schon bei Hannah Arendt³², auch bei Kamlah besondere Aufmerksamkeit:

Was eine chirurgische ‚Operation‘ als Handlung ist, weiß primär der Chirurg. Was sie als Widerfahnis ist, weiß der Patient. Ein guter Arzt ist ein solcher, der wenigstens bemüht und in der Lage ist, sich in Krankheiten als Widerfahnisse ‚hineinzusetzen‘. Was ‚Liebe‘ ist, kann niemand zureichend wissen, der nicht geliebt wird und nicht liebt oder doch liebt und geliebt wurde – geliebt werden ist ein Widerfahnis, aber lieben in gewisser Weise auch. Den Prädikator ‚Geburt‘ erlernt niemand mittels seiner eigenen Geburt. Eine Frau, die gebiert, erlernt ihn neu und anders als der Mann, der von Geburten nur erfährt und dem doch die Geburt eines eigenen Kindes beglückend widerfahren kann. Was ‚sterben‘

ist, kann gleichfalls niemand in der Weise primär wissen, wie er wissen kann, was ‚lieben‘ oder was ‚dirigieren‘ ist. Doch wer an einem Sterbebett ausgeharrt hat oder wer einmal wissentlich in Lebensgefahr war, weiß es besser als ein Kind, das es nur ‚vom Hörensagen‘ weiß.³³

Die ‚(reine) Gabe‘, die Derridas ‚pragmatische Wende‘ provozierte, kann man auch zu diesen seltsamen Phänomenen querstehender Passivität zählen. Ähnlich kennt auch Levinas ‚die hyperbolische Passivität des Gebens, die jedem Wollen und jeder Thematisierung voraufgeht‘³⁴. In dieser Perspektive ist auch das Pathos zu verstehen als Anspruchereignis an den *Bruchlinien der Erfahrung*, die Bernhard Waldenfels’ finale ‚Kehre‘ in die Phänomenologie des Pathos bestimmt.

Eigenartig bleibt in diesem Spektrum die komparativische, sich immer weiter steigernde (daher ‚hyperbolische‘) passivere Passivität bei Levinas: „Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität, welche aus philosophischer Sicht das bevorzugte Modell für die Passivität des Subjekts abgibt“³⁵. In passiver Genesis entdeckt sich das Selbst angesichts des Anderen in Anspruch genommen, ohne das gewählt zu haben. „Passivität, die passiver ist als jede Geduld... In diesem Sinne Sensibilität als die Subjektivität des Subjekts“³⁶. Diese Sensibilität ist mehr als eine Kapazität der Sinne, mehr als ein ‚Vermögen‘ der Rezeptivität. Sie könnte *Sinn für die Sinnlichkeit* genannt werden. „Passivität, passiver als alle Passivität diesseits der Identität, Verantwortung, Stellvertretung“³⁷. Ich würde vorschlagen: Affizierbarkeit beziehungsweise Passibilität bildet den Sinn für Performanz kraft der Sinnlichkeit, die wir sind.³⁸ So gesehen führt die Frage nach dem Nichttun in die so beunruhigenden wie anregenden Gefilde des Pathos und der Pathe, also in die *Pathosperformanz*. Und damit wird die phänomenologische und hermeneutische Dimension der Performanz erweitert und neu pointiert: im Blick auf die ‚Effekte der Affekte‘, auf die Performanz der *Pathe* und damit auf die affektiven Gegebenheitsweisen der Performanz.

Anmerkungen

¹ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik IX*, 1046a 11–35.

² Vgl. ARISTOTELES, *De anima*, II, 5. 11.

³ Vgl. unter anderem Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften* in 7 Bänden, hg. Rolf TIEDEMANN, H. SCHWEP-PENHÄUSER, Band 1.2, Frankfurt am Main 1992, 691–704.

⁴ Jean-Luc NANCY, *Corpus*, Berlin 2003.

⁵ Martin LUTHER, *Weimarer Ausgabe*, hg. Ulrich KÖPF, Weimar 1883–2001 (Abteilung 1: *Schriften*, Band 44 von 69 Bänden), 717.

- ⁶ Vgl. unter anderem: Kathrin BUSCH, *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004.
- ⁷ Jacques DERRIDA, *Zeit geben*, München 1993; vgl. H.-D. GONDEK, *Derridas performative Wende*, in: Jacques DERRIDA, Bernhard WALDENFELS (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt am Main 1997, 7–18.
- ⁸ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, in: Friedrich D. E. Schleiermacher. *Kritische Gesamtausgabe, Teilband 1 und 2 hg. Hermann PEITER*, Berlin 1960 (Band 7.1 der Abteilung 1: Schriften und Entwürfe), 23.
- ⁹ Dass diese Verkürzung problematisch an Lessings Tragödientheorie erinnert und die Diskussionen um die Katharsis reduziert, ist offensichtlich. Aber auch wenn man der erheblich weiterführenden Tradition Jacob Bernays von der Tragödie handelt, ist dessen pathologische Interpretation der Katharsis ein gravierendes Argument für die Irreduzibilität des Pathos als Figur des Dritten.
- ¹⁰ NANCY, *Corpus*, 105.
- ¹¹ Emmanuel LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1995, 36. Vgl. ebenda: „Jedes Genießen ist auch Empfinden, das heißt Erkennen, und Licht. Nicht Verschwinden des Sich, sondern Vergessen des Sich“, 40.
- ¹² Ebenda, 53.
- ¹³ Eberhard JÜNGEL, *Tod, Gütersloh* 1985, 116.
- ¹⁴ Hans BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981, 17.
- ¹⁵ Vgl. Philipp STOELLGER (Hg.), *Genese und Grenzen der Lesbarkeit*, Würzburg 2007.
- ¹⁶ Aber diese ‚rezeptions- und wirkungstheoretische‘ Seite der Performanz ist nur der Erfahrungsaspekt des Pathos im Hinblick auf Leser (wo und wie Texte ‚wirken‘).
- ¹⁷ Jakob Friedrich FRIES, *Neue Kritik der Vernunft in 3 Bänden, Band 1*, Heidelberg 1807, 44.
- ¹⁸ Ebenda, 86.
- ¹⁹ Ebenda.
- ²⁰ Heinrich SEUSE, *Deutsche mystische Schriften, aus dem Mhd. übertragen und hg. G. HOFMANN, mit einer Einführung von E. JUNGCLAUSSEN und einer Einleitung von A. M. HAAS*, Zürich–Düsseldorf 1999 [1966], 86.
- ²¹ Johannes TAULER, *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. Ferdinand VETTER, Dublin–Zürich 1968, 9, vgl. auch 143, 182, 380.
- ²² Dazu wäre zu vergleichen Meister ECKHARTs Lehre von der ‚leidenden Vernunft‘.
- ²³ Johannes TAULER, *Predigten. Vollständige Ausgabe, übertr. und hg. G. HOFMANN, mit einer Einführung von A. M. HAAS*, Einsiedeln 1987, 170 f (Kursiven P.S.).
- ²⁴ Vgl. Martin SEEL, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 2002.
- ²⁵ Robert PFALLER (Hg.), *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*, Wien 2000.
- ²⁶ Jacques LACAN, *Das Seminar, Buch VII: Die Ethik der Psychoanalyse*, Weinheim–Berlin 1996, 302.
- ²⁷ Vgl. Philipp STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Zürich 2005, 233 f; erscheint 2008 bei Mohr Siebeck, Tübingen.

- ²⁸ Wilhelm KAMLAH, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim u. a. 1972, 34 f, dort: „Widerfahrnis und Handlung“.
- ²⁹ Ebenda, 34. Kamlah weist zu recht darauf hin, dass das Widerfahrnis geeigneter ist als das Erleben, um die anthropologischen ‚Gegebenheiten‘ zu benennen. Zwar sind Widerfahrnisse oft ein bewusstes Erleben, aber Schlaf, Geburt oder Tod ‚erleben‘ wir nicht (vgl. ebenda, 38 f).
- ³⁰ KAMLAH, *Philosophische Anthropologie*, 35.
- ³¹ Ebenda, 50, vgl. auch 58 und 60.
- ³² Hannah ARENDT, *Denktagebuch 1950–1973*, hg. U. LUDZ und I. NORDMANN in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, 2 Bände, München–Zürich 2002; vgl. Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2007.
- ³³ Ebenda, 41.
- ³⁴ Emmanuel LEVINAS, *Gott und die Philosophie*, in: B. CASPER (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg–München 1981, 81–123 und 116.
- ³⁵ Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg–München 1992, 116.
- ³⁶ Ebenda, 50.
- ³⁷ Ebenda, 273. Vgl. die latent theologische Fortbestimmung der ‚Sensibilität‘: „Stellvertretung für den Anderen – der Eine an der Stelle des Anderen – Sühne“ (ebenda, 50; vgl. auch Emanuel LEVINAS, *Humanismus des anderen Menschen. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang. Intention, Ereignis und der Andere*, Hamburg 1989, 85–104).
- ³⁸ Vgl. STOELLGER, *Passivität aus Passion*.