



Mirjam Schaub

Radikalität und der Mut zum Gebrauch des eigenen Lebens



Eine unheimliche
Populärkultur

Auto-Ikonifizierung,
Spaßguerilla,
Sitzperformances,
Krypto-Kunst



1832–heute



Meiner





MIRJAM SCHAUB

Radikalität und der Mut zum Gebrauch des eigenen Lebens

Eine unheimliche Populärkultur

Auto-Ikonifizierung, Spaßguerilla,
Sitzperformances, Krypto-Kunst

1832 – heute

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im
Internet über <<https://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-5000-1
ISBN eBook 978-3-7873-5001-8 (PDF)

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fachgruppe Theorie der Fakultät
Design der Hochschule für Angewandte Wissenschaften Hamburg

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2025.

Alle Rechte vorbehalten. Für Links mit Verweisen auf Webseiten Dritter übernimmt
der Verlag keine inhaltliche Haftung. Zudem behält er sich die Verwertung der
urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des Text- und
Data-Minings (§ 44b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist hiermit ausge-
schlossen. Umschlaggestaltung: Stefan Adamick. Layout, Satz: Fanny Pokrandt.

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

Inhalt

Was bisher geschah	9
Organisierende Idee	16
V. Philosophie	19
1. Descartes' radikaler Zweifel am Beispiel des schmelzenden Wachses (1641)	20
2. Gebrauch und Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft bei Immanuel Kant (1784)	25
3. Radikaler Verbrauch des eigenen Lebens bei Max Stirner (1845)	34
4. »Jeremy Bentham – present, but not voting« – »[A pamphlet] printed, but not published« (1832)	45
5. Benthams Testament als Vorhut moderner Populärkultur	54
6. Das Schließen der Theorie-Praxis-Lücke qua Gebrauchserfindungskunst	59
7. Das ›Auto-Icon‹-Fragment als Gründungstext der Performative Arts	70
8. Marionetten, Wachsfiguren, effigies und fast vergessener Leichenpomp	75
9. Vom AUTO-ICON als traveling concept zu Abramovićs THE ARTIST IS PRESENT	97
VI. Politik	105
1. Lob der Archive. Unreine Praktiken. Beschädigte Theorien	108
2. Situationistischer Bruch mit Adorno	125
3. ›Propaganda der Tat‹: Die Gewaltfrage im Organisationsreferat von Dutschke & Krahl	143
4. Die Flugblätter der Kommune I, zwei Kaufhausbrände, ein Schuld- & ein Freispruch	155
5. Das heroische Selbstopfer als Mittel der Emanzipation?	178
6. Radikal, um nicht zynisch zu werden? Ein unbekannter Kassiber von Gudrun Ensslin	189
7. Versuch über die Leidenschaft: Das Politische als Passion (mit dem späten Plessner)	224
8. Ernst Heinitz im antifaschistischen Widerstand und darüber hinaus	234

Inhalt

9. Marighellas Konzept der Stadtguerilla im Kampf gegen die brasilianische Militärdiktatur	249
10. Die RAF als ›attraktive Lebensform‹ (Reemtsma)?	255
VII. Kunst	263
1. Der Mythos vom ›offenen Kunstwerk‹ (zu Eco)	268
2. Kunst und Wissenschaft im Barock	271
3. Die radikale Entschiedenheit der Kunstwerke	277
4. Das Fehlen eines Gebrauchsbegriffs innerhalb der ästhetischen Theorie	295
5. Radikaler Dinggebrauch in GELAMON 22/2 (Uhlig) und THE EXPEDITION (Starling)	302
6. Ist die sog. ›Krypto-Kunst‹ radikal, banal, nichts von alledem oder beides zugleich?	318
7. Kleine Philosophie des Gebrauchs	343
VIII. Popkultur	355
1. Gebrauch ist der neue Besitz: Krypto-Währungen, aping in & NFTs. Ein Potlatch?	363
2. Spaßorientierte Teilzeit-Radikalität: ›We are Anonymous‹ – Hacker auf Steroiden?	393
3. Vegan – radical chique oder radikal normal?	409
4. ›Die Letzte Generation‹ – Drei Forderungen, um die Klima-Apokalypse aufzuhalten?	424
5. Das produktive Ethos der Theorie-Praxis-Lücke (mit Nussbaum)	435
Epilog	443
Dank	449
Abbildungsverzeichnis	451
Literatur	453
Nachweise	471
Namenregister	473
Postscriptum mit ChatGPT	477

Für Fee



Was bisher geschah

Diese Studie besteht aus zwei Teilen. Beide Bücher sind aus sich selbst heraus verständlich. Da sich zwischen ihnen ein signifikanter Umschwung ereignet, haben sie auch unabhängig voneinander ihren Platz und ihre Berechtigung. Deutlich wird: Die klassisch-rigiden sowie die smarten-permissiven Formen von Radikalität existieren im 19. Jahrhundert nicht länger leidenschaftslos nebeneinander. Vielmehr ereignet sich im Jahr 1832 eine aufregende Kollusion, die mit dem Namen Jeremy Bentham verbunden bleibt. Im nachfolgenden Kapitel über die organisierende Idee dieses zweiten Buches wird diese Zäsur genauer ausgeführt.

Um den Einstieg in die Lektüre zu erleichtern, sei rekapituliert, was bisher geschah. Ausgehend vom Freitod des Sokrates (399 v. Chr.) widmet sich »Radikalität und der Riss zwischen Theorie und Praxis« den höchst unterschiedlichen Ausprägungen von Radikalität im europäischen Kulturkreis bis zum Ende der Venezianischen Republik (1797 n. Chr.). Wie entwickelt sich überhaupt ein stabiles kulturelles Narrativ von Radikalität, in Philosophie, Religion, Gesellschaft? Welchen Gegenkräften und -mächten sieht sie sich ausgesetzt? Wie verwandt sind Fanatismus, Extremismus, Disruption? Wie gelingt die Abgrenzung? Wandelt sich Radikalität, je nachdem, in welchen Sphären sie wirkt? Worin liegt ihre bleibende Faszination? Welches Potential steckt bis heute in ihr und warum lohnt es sich, diese zu heben?

Der Prolog erinnert an die Ermordung mehrerer Mitglieder der Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* in Paris im Januar 2015 und nimmt das Attentat zum Anlass, um über eine bis dato eher abseitige Verbindung aus Radikalität und Popkultur nachzudenken. In ihrem Nachruf auf den – für den Wiederabdruck der sog. »Mohammed-Karikaturen« – ermordeten Chefredakteur nennt die *Süddeutsche Zeitung* diesen »aufrecht, furchtlos, radikal«, bereit, für seine Überzeugungen zu sterben. Stéphane Charbonnier wird mit Aussagen von 2012 zitiert: »Ich habe keine Kinder, keine Frau, kein Auto, keine Schulden. Das klingt jetzt sicherlich ein bisschen schwülstig, aber ich sterbe lieber aufrecht, als auf Knien zu leben.« Nicht erpressbar zu sein, dieses Versprechen ist einer der Anfangsgründe für die zeitlose Faszination und Attraktivität von Radikalität. Dasselbe Versprechen erklärt zugleich, warum sie sozial, gesellschaftlich und politisch notorisch anstößig wirkt: Radikalität lässt die anderen schwach aussehen, faul und feige im besten Fall, im schlimmsten bigott und heuchlerisch. Die Popularität von radikalem Verhalten wäre damit eine zweischneidige und vertrackte Angelegenheit, denn sie würde die Klarheit der radikalen Option umso erstrebenswerter, nötiger und erlösender erscheinen lassen.



Prolog



Kap. I

Die Einleitung enthält wie ein *mundus in gutta* die Argumentation beider Bücher. Sie stellt begrifflich klar und begründet, warum Radikalität als *Bereitschaft, für eine Idee zu sterben*, nicht zu verwechseln ist mit der *Bereitschaft, für eine Idee zu töten*; warum es also weder um Fanatismus noch um Extremismus gehen wird, noch darum, Radikalisierungen hin zu Mord und Totschlag zu untersuchen. Die Einleitung macht stattdessen die Wahrung der Grenze des eigenen Körpers als notwendige Voraussetzung dafür geltend, dass Radikalität ihre soziale Beispiel-funktion überhaupt entfalten kann. Dies scheint auch nötig, um den fortbestehenden Skandal der Beschämung abzufedern. Die Einleitung setzt sich mit Hel-muth Plessners Definition aus dem Jahr 1924 von der ›Verunendlichung einer Idee‹ auseinander, deren Gültigkeit sie teilt. Revidiert wird hingegen Plessners Annahme, ›Radikalismus‹ sei stets moralinlastig und lustfeindlich und bleibe deshalb – zum Glück – stets unpopulär, könne also niemals pandemisch werden. Stattdessen wird das Augenmerk auf mindestens zwei alternative Formen von Radikalität gerichtet, die in der Geschichte koexistieren. Der gewählte metho-dische Zugang verdeutlicht, warum es der ›konfrontativen Seelsorge‹ (Philipp Wüschner) zwischen *klassisch rigiden* und *unorthodoxen, smarten* Formen von Ra-dikalität in der westlichen Kulturgeschichte bedarf, um so endlich im Zug einer Radikalisierung des Gebrauchsbegriffs ins Herz moderner, westlicher Populär-kulturen vorzustoßen. Vergleichende Verfahren des *cross-mapping* (Elisabeth Bronfen) bei heterogenem Ausgangsmaterial sowie das methodische Augenmerk auf Radikalität als *travelling concept* (Edward Said und Mieke Bal) erweisen sich als hilfreich, um genau dies zu tun.



Kap. II

Das Kapitel Radikalität – Der Riss zwischen Theorie und Praxis entführt die Leser:innen zunächst in die Zeit vor Sokrates, als ein Theoretiker noch ein fah-render Kulturbotschafter im Mittelmeerraum und eben kein Philosoph war. Das Kapitel fragt nach dem Selbstmord des Sokrates und warum dessen Radikalität zugleich eine Wunde schlug, die Aristoteles meinte heilen zu müssen. Um Nach-folge zu unterbinden und zugleich der Philosophie eine Zukunft unter fehlbaren Menschen zu eröffnen, erfindet Aristoteles die Theorie-Praxis-Lücke, indem er Idee, Umsetzung und Lebensführung, Gedanke und Tat ein verständnisvolles Stück weit auseinanderrückt. Der Kynismus eines Diogenes von Sinope (ein mutmaßlicher Schüler und Gefolgsmann des Sokrates) rebelliert mit drastischen Mitteln gegen diesen heilsamen Schachzug, stiftet soziale Unruhe, sorgt für helle Empörung, indem er hedonistische wie asketische Praktiken als glückli-che Selbstfürsorge in aller Öffentlichkeit propagiert. Unfähig, dieses grelle ›Und‹ aus Askese und Hedonismus auszuhalten, zersplittert das kynische Erbe und teilt sich, folgt man Michel Foucault, auf in Karneval, Mönchtum und (moderne) Kunst. Diesem Vorschlag geht das erste Buch im weiteren Verlauf gewissenschaft nach.

Das Kapitel zur Religion untersucht den inneren Zusammenhang von drei religiösen Erscheinungsformen von Radikalität: *Märtyrertod*, *Weltuntergangshoffnung* und *Askese*. Es nimmt die Schwierigkeiten ernst, die auftauchen, wenn Theorie und Praxis weiterhin aus einem wesentlichen Grund auseinanderklaffen: Was glauben, wenn Prophezeiungen über das kommende Reich Gottes in immer weitere zeitliche Ferne rücken? Die Hoffnung auf Glaubenserneuerung durch Weltuntergang und Gottesgericht bündelt sich in apokalyptischen Strömungen, wie sie im Judentum seit den leidvollen Exilerfahrungen immer wieder neu aufkeimen. Der Glaube an den nahenden Weltuntergang als Rache- wie als Gerechtigkeitsphantasie verspricht Ausgleich unter Ungleichen. Er wird dadurch zu einem machtvollen Beschleuniger von radikalem Verhalten. Der apokalyptisch bewegte Johannes der Täufer *lese*, so der Vorwurf der Jerusalemer Schriftgelehrten, die heiligen Bücher *nicht*, sondern er *verschlinge* sie buchstäblich. Dies gerät zu einem Topos, den Johannes von Patmos, der Autor der *Offenbarung*, 90 n. Chr. auf drastische Weise weiterführen wird. *Rein pflanzliche Ernährung gerät zur Ressource, um die Tradition ritueller Tieropfer als Ausdruck einer überkommenen Gottesbeziehung zu beenden*. Es geht deshalb darum, die eigene seelische Umkehr körperlich zu markieren, als Hinwendung zu diesem neuen Gott. Auch andere Selbsttechniken wie Askese und Ideale von Keuschheit gewinnen an Popularität, je geeigneter sie erscheinen, *Reinheit als Nachweis der Selbstbesinnung und Selbstbekehrung* näherzukommen. Die Einheit von Theorie und Praxis wird am eigenen Körper ausagiert und exemplarisch erfahrbar gemacht, für sich selbst wie für alle anderen.

Als Teil der jüdischen Kultur im römischen Reich immer noch geschützt, bricht um 100 n. Chr. mit der Trennung beider monotheistischer Religionen der Konflikt mit dem römischen Reich offen aus. Er zeigt sich in der offenen Konkurrenz mit dem römischen Opferkult, der das Andenken an die Kaiser als staatlich verordneten Personenkult organisiert. *Mit dem Tod wird hier ein Mensch Gott. Beim Christentum aber verhält es sich genau umgekehrt: Hier wird ein Gott Mensch*. Wenn aber Gott Mensch wird, ändert sich notwendig nicht nur das Gottes-, sondern auch das Menschenbild. Dieses unerhört *neue* Menschenbild, das einen Gott ans Kreuz zwingt, bringt jedoch das frühe Christentum in ernste Schwierigkeiten. Die große Apokalypse muss in den vergleichsweise *kleinen Tod am Kreuz* verlegt werden, sobald der jüdische Referenzrahmen zerbricht. Die dabei aufklaffende Glaubwürdigkeits- und Glaubenslücke wird behelfsweise mit drastischen Mitteln attackiert und geschlossen – durch *provoziertes Märtyrertum*, *rigorose Askese*, *exzessive Selbstkasteiung*. Die Drastik, selbst der Exzess daran, scheint allein durch die übermenschliche Aufgabe gerechtfertigt. Sie besteht darin, den Leidensweg Christi und seinen Tod am Kreuz praktisch mitleidend zu wiederholen, um sich so der Nähe des Göttlichen rückzuversichern.



Kap. III. 5

Der Zerfall des Römischen Reiches verstärkt das Gefühl der Unsicherheit. Selbst die Etablierung des Christentums am Ende des 4. Jahrhunderts als Staatsreligion bringt zunächst keine Entspannung. Radikale christliche Gruppen treten u.a. in Nordafrika auf, nachdem zwischen 362 und 380 n. Chr. kurzzeitig im zerfallenden Römischen Reich die alten polytheistische Kulte neuerlich erlaubt sind, während den Christen die Verbreitung ihrer Lehren untersagt wird.¹ Die Radikalen wollen die Sakramente, die wankelmütige ›Umfaller‹ und eilige ›Bücherverbrenner‹ gerade erst gespendet haben, nicht länger anerkennen. Augustinus versucht zu vermitteln. Doch gegen den obsessiven Reinheitskult, der sich nur im harmlosesten Fall auf das rituelle Waschen und Kalken angeblich entweihter Altäre und geschändeter Gotteshäuser beschränkt, kann er wenig ausrichten. Die freiwillige Suche des Martyriums missachte die göttliche Schöpfungsordnung, kontert der Philosoph und Kirchenvater. Überhaupt ist Augustinus der öffentliche Selbstmord ein Greul, der dem alten römischen Ehrencodex folgt, besonders, wenn vergewaltigte Frauen in den (Bürger-)Kriegswirren des zerfallenden römischen Reiches offenkundig meinen, dem mythischen Beispiel der polytheistischen Römerin Lucretia folgen zu müssen, um ihre Ehre als keusche Ehefrau wiederherzustellen.



Kap. III. 6

Augustinus sucht nach einer pastoralen Lösung – wenigstens für die geschändeten christlichen Frauen. Er erfindet dazu die später in der Philosophie steil Karriere machende *Leib-Seele-Spaltung zu Lebzeiten*. Das öffnet jedoch gleichzeitig Heuchelei und Bigotterie Tor und Tür. Denn der Preis für diese vordergründige elegante Lösung ist das *peinliche Verhör*: Körperliche Lusterfahrung muss nun zuverlässig ausgeschlossen werden, um die Reinheit der Seele sicher zu bewahren. Der Reinheitsskeptiker Augustinus trennt damit die Seele vom Körper, damit das Fleisch weiter schwach sein kann: so lautet zumindest eine der progressiveren Lesarten, die u.a. erklären könnte, warum Augustinus bis heute als derjenige Kirchenvater gilt, der den ursprünglich heidnischen Kult der Saturnalien als Karneval und d.h. als Exzess samt anschließender Fastenzeit in den christlichen Festkalender integrierte.



Kap. III. 7

Das traumatisierende Geschehen der Vergewaltigung führt unterdessen vermehrt zu sog. ›Auskörperungen‹ oder ›Aushäusigkeitserfahrungen‹. Diese werden im Mittelalter schließlich in ein völlig anderes Narrativ gekleidet, nämlich das der *intimen Gottesschau*. Neuerlich gerät *Reinheit inmitten eines Sündenpfuhls zum Fixstern des Radikalitätsdiskurses*. Denjenigen Frauen, die mit ihrer sozial

¹ Vgl. das sog. Rhetorenedikt, das am 17. Juni 362 n. Chr. von Julian, dem römischen Kaiser, erlassen wurde und die Lehre sowie das Studium der klassischen Autoren neuerlich an den Glauben der alten Götter und Göttinnen band. Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Rhetorenedikt>.

erwarteten Rolle als Ehefrauen und Mütter brechen, kommt dabei die zweifelhafte Ehre zu, sich zur Verteidigung ihrer Keuschheit *besonders radikal* gebärden zu müssen, um mit ihrem offenbar ›widernatürlichen‹ Wunsch nach sexueller Abstinenz inmitten einer patriarchalen Ordnung überhaupt Gehör zu finden. Die ekstatische Gottesschau erzeugt dabei eine skandalöse Anähnung nicht nur zwischen Gott und leidender Kreatur. Sie nivelliert praktischerweise auch den Bildungsunterschied zwischen studierten Klerikern und Laien. Die körperliche Visionserzwingung kompensiert erfolgreich den Umstand, dass Frauen (im Allgemeinen) und mittellose Männer (im Besonderen) bis dato keinen Zugang zu einem Theologie-Studium erhielten. Neuerlich erzeugt eine radikale Praktik damit künstlich Gleichheit unter Ungleichen (ungleich im Bildungszugang zur universitären Theologie):

Die körperliche Askese der [sich selbst kasteienden] Protagonistin [Mystikerin] tritt hierbei als Alternative zu theoretischer Betätigung auf: ›Kanstunit sprechen von mir, so kanstu mich aber leiden. Wer mich leiden mag in der bitterkeit seiner sele, das fleuset allein von der magenkraft meiner gotheit: [schreibt die Mystikerin Elsbeth von Oye] [...]. An die Stelle klerikaler Theorie tritt so die direkte Erfahrbarkeit göttlicher Präsenz im selbstzugefügten Schmerz – das Text-Ich [der überlieferten Berichte] gewinnt im Körpergebrauch die Kontrolle über seine eigene Religiosität. (Buschbeck 2018, 161)²

Außerhalb der Klostermauern werden diese Frauen als medizinkundige ›Hexen‹, Hebammen oder Abtreibungshelferinnen verbrannt; innerhalb erforschen männliche Beichtväter minutiös ihr Gewissen: Simulieren sie nur? Sexuelle Ausschweifungen und weibliches Machtstreben stehen weit oben auf der Liste der patriarchalen Verdächtigungen. Was aber, wenn der Körper der vor Schmerz entrückten Mystikerinnen unter den Endorphin-Ausschüttungen mit Leichtigkeit keusch bleibt, nur eben ihr Geist nicht?

Der instrumentelle Gebrauch des eigenen Körpers eröffnet mit der planvollen Selbstverletzung ein mächtiges Instrument einer mit den aufkommenden Bettelorden populärer werdenden Kultur der *Visionserzwingung*. Dabei spielt es keine Rolle, ob sich die Vision auf göttliche oder profane Inhalte richtet, wie Jahrhunderte später etwa auf die Struktur der Benzolringe: Die virtuelle Vereinigung mit



² Björn Buschbeck zit. aus Elsbeth von Oyes *Vita* (um 1340), XV, 30–33. – Björn K. Buschbeck: »Körpergebrauch, Kontrolle und Kontrollverlust in den Askese-Schilderungen der Vita Elsbeths von Oye«, in: Sarah Bowden/Annette Volting (Hg.): *Punishment and Penitential Practices in Medieval German Writing*, (= King's College London Medieval Studies), Woodbridge 2018, 155–174.

dem Objekt der Begierde wird allein durch den gezielten Gebrauch des eigenen Körpers als Produzent von Endorphinen zusammen mit selbstgewählten Vorstellungsinhalten gestiftet.

Die exzessiven und klandestinen Praktiken der neuen Bettelorden, die rasch auf die Höhe ihrer theologisch umfassend gebildeten Mitbrüder und -schwestern gelangen wollen, liefert eine Blaupause für eine Vielzahl neuer, körperbasierter Radikalisierungsformen. Denn diese entfalten ihre verzückenden Wirkungen binnen Tagen, nicht binnen Jahren. Das technische Wissen um die Visionserzwingung wird in sog. *Schwesternbüchern* weitergegeben und geht durch anonyme Abschriften ähnlich viral, wie es heutige Posts auf Instagram tun. Der Vergleich ist nicht leichtfertig gewählt. Er macht deutlich, wie viele Wege vom Religionskapitel aus in die Gegenwart führen. So gelangt man zur Klima-Bewegung im Angesicht des apokalyptischen Albtraums der Erderwärmung, die Hunger und ungeahnte soziale Krisen und Kriege jetzt schon ausrechenbar machen. Vom Religionskapitel aus sind außerdem *short-cuts* zur *endurance art* von Marina Abramovičs LIPS OF THOMAS (1975) möglich³ oder auch zum Schlusskapitel im zweiten Band über Popkultur, das Veganismus nicht allein als eine radikale Form des Tierschutzes begreift, sondern sich den damit oft einhergehenden Reinheitsidealen zuwendet.⁴



Kap. IV

Das Kapitel zur Gesellschaft zielt auf ein bisher nicht entfaltetes *travelling concept*, in dessen Namen Radikalität und Populärkultur scheinbar unbemerkt vom Rest der Welt koalieren. Es geht um nichts weniger als um die kulturphilosophischen Anfänge eines *lustbetonten, teilzeit-radikalen* Verhaltens, das in aller Öffentlichkeit zugleich Haltung und Würde wahrt. Am Beispiel der Republik Venedig verbündet sich die Angst vor der eigenen Erpressbarkeit – aufgrund der für Subsistenzwirtschaft ungeeigneten Lagunenlage – mit einem präventiven Gesellschaftsentwurf sowie mit einem radikalen Politikverständnis. Wenig bekannt ist: Die ältesten Anti-Korruptions-Gesetze Europas wurden bereits im 14. Jahrhundert in Venedig erlassen: Im vollen Bewusstsein der eigenen Korruptierbarkeit wurden dabei zum Ausgleich kluge Institutionen, anonyme Prozeduren und überpersönliche Verfahren ersonnen; ganz ähnlich, wie es heute die *smart contracts* der *Decentralized Autonomous Organizations* (DAO) erlauben, nur eben mit analogen Mitteln. Solch eine Form von administrativer Radikalität, die sich im Setting von Institutionen, in Verfahrens- und Verwaltungspraktiken niederschlägt, ist weithin unerforscht.

³ Abramovič findet sich mit einer anderen Arbeit, *The Artist ist Present*, aus dem Jahr 2010 bereits an der Seite von Benthams ›Auto-Icon‹ wieder. Vgl. V. PHILOSOPHIE – Jeremy Bentham's ›Auto-Icon‹ (1832) als radikale Gebrauchserfindungskunst

⁴ Vgl. VIII. POPKULTUR – als Imperativ radikalen Gebrauchs.

Um die eigene Korruptierbarkeit in Schach zu halten und das einzigartige Staatswesen zu erhalten, bejahen die Venezianer:innen die Einrichtung eines Spitzelstaates, der sich gegen sich selbst richtet. Um dabei jedoch nicht ähnlich paranoid zu werden wie das System selbst, erfindet die Republik zum sozialen Ausgleich eine Maske (*bautà*), welche durch kollektive Uniformierung beispiellose libertäre Freiheiten erlaubt und zugleich Schutz vor ständiger Überwachung verspricht. All dies geschieht mitten in der Öffentlichkeit, wahrt dabei die Etikette und ist trotzdem radikal. Denn in Venedig trifft sich die Anti-Korruptionsgesetzgebung mit einem einzigartigen *social design*.



Kap. IV. 3–5

Anonymität im Schutz einer sehr besonderen Maske wird als probates Mittel gegen 1) Erpressbarkeit, 2) Narzissmus und 3) als gemeinschaftsstiftende Form des sozialen Ausgleichs und der Entlastung entdeckt. Über die äußerliche Ähnlichkeit hinaus reichen die Funktionen der *bautà* über den Comic-Zeichner David Lloyd bis zu den ikonischen Masken des Hackerkollektivs Anonymous und der Occupy-Wall-Street-Proteste. Irreführenderweise sind die Grinsemasken nach Guy Fawkes benannt und (be)lehren den katholischen Attentäter so mit einer ›erfundenen Tradition‹.



Kap. IV. 8

Am Beispiel der venezianischen Republik lässt sich exemplarisch zeigen, unter welchen Bedingungen ›Teilzeit-Radikalität‹ nicht als Glaubwürdigkeitsproblem, sondern als Intensivierung von – nicht nur menschen-, sondern auch institutionenbezogener – Radikalität durch spaßbetonte Popularisierung begriffen werden kann. Damit lässt sich Plessners Wettern gegen die angebliche prinzipielle Lebens- und Lustfeindlichkeit jedes Radikalismus entkräften. Vielmehr ist der frühe venezianische Wechsel im affektiven Register als zukunftssträchtiger Vorteil, als Erfolgsrezept zu begreifen. Es wundert nicht, dass die Venezianische Republik tausend Jahre Völkerwanderungen, Kreuzzüge und Kriege, nicht aber die Aufklärung heil überstand. Denn ihre spaßbetonte Radikalität erwächst ihrem tiefen Pessimismus gegen sich selbst. In Venedig glaubte traditionell niemand an den schlichten Gebrauch der eigenen Vernunft, sondern man setzte mit äußerstem Realismus auf *radikale Verfahren, smarte Verwaltung, Ämterrotation, Amtspausen* und ein einzigartiges System aus *Beratung und Losverfahren bei der Dogenwahl* zur Korruptionsprävention. Die venezianischen Freiheiten gab es deshalb nur im Schutz des Kollektivs, nicht aber als individuelles Konzept egologischer Selbstverwirklichung. Das soll sich erst in der Moderne ändern.

Organisierende Idee



Kap. V. 2–7

Dieses Buch vertritt die These, dass 1832 mit Jeremy Benthams ›Auto-Icon‹ die moderne Populärkultur ihren unheimlichen Anfang nimmt: nicht als hyperrationaler Utilitarismus, sondern als unorthodoxe Gebrauchserfindungskunst. Der menschliche Körper, gewöhnlich der verletzlichste Teil des eigenen Selbst, tritt mit Benthams humanoiden Artefakt als radikale Figur eines bis dato unerhörten Selbstgebrauchs kulturphilosophisch in Erscheinung: als ein symbolisch verstörender, da *unpersönlicher Agent*.

Helmuth Plessners Arbeitsdefinition von Radikalität als der ›Verunendlichung einer Idee‹, sei sie ›rational‹, sei sie ›irrational‹, findet mit Benthams ›Auto-Icon‹ eine neue Ausdeutung, die sich als überraschend tragfähig für die Populärkultur des 20. Jahrhunderts erweist. Ihrer Permissivität zum Trotz hängt auch sie einer Form des Unbedingten an, wird sie doch von einem heimlichen Imperativ geleitet. Die radikale Idee, der sich die Populärkultur seit Bentham auf unheimliche Weise verschrieben hat, wird als ein *entfesselter* Gebrauch lesbar; als radikale Möglichkeiten, in denen Verbrauch, Niesbrauch und (Selbst-)Missbrauch eigentümlich unscharf werden.

Radikalität verliert im selben Zug ihr heroisches, heldenhaftes Gepräge. Auf durchaus strategische Weise bedienen sich Menschen stattdessen dreier zusammenhängender Phänomene, die einer narzisstischen Kultur der Selbstbespiegelung und Selbstbeweihräucherung konsequent entgegenarbeiten: *Uniformität, Kollektivität und Anonymität*. Diesen drei wird als kulturphilosophischer Kraft bislang wenig Wertschätzung entgegengebracht.

Diese Studie gedenkt, das zu ändern. Sie verbindet dazu das plakative Thema der Radikalität mit einem weit unscheinbareren: dem ubiquitären Gebrauch des eigenen Körpers wie des eigenen Lebens, der hinter philosophischen Handlungstheorien und der Kritik an Zweckrationalität und Nutzenkalkül bislang verborgen blieb. Es mangelt, so die Diagnose, an einer belastbaren Philosophie des Gebrauchs, was angesichts der populären Massierung von *usern* in der digitalen Welt nach Erklärung verlangt. Die Praxis unbedingten Gebrauchs wird als Schlüsselphänomen angesehen, um nicht allein den Umgang mit der smarten Dingwelt zu revolutionieren, sondern um uns selbst im Zeitalter der KI besser zu verstehen.

Die Studie bricht dazu mit der Vorstellung, Populärkultur und Radikalität seien Gegensätze, permissiv und integrativ auf der einen, rigide und elitär auf der anderen Seite. Stattdessen, so die These, lösen sich die klassischen Gegensätze auf zugunsten einer Kollusion. Radikalität und Populärkultur verbinden



ABB. 1 | Links: Bentham mit Schrumpfkopf als sitzender Geist. Rechts: Edward Gordon Craig und Benthams Wachskopf. Aus dem Notizbuch von Helmut Hartwig vom 21.10.2010.

sich und stiften eine radikal neue Form von Egalität. Das schlägt sich nieder in einem ubiquitären Gebrauch, der bislang kaum erforscht ist. Dieser unorthodoxe Gebrauch lässt sich weder als Handlung noch als Mittel-Zweck-Relation, noch als Nutzenkalkül beschreiben.

Spätestens mit der Konjunktur von Krypto-Währungen gerät jedoch genau dies zum radikalen Angelpunkt, um das Denken in Besitzkategorien auszuhebeln: Radikaler Gebrauch erscheint plötzlich schützenswerter als der mit Zähnen und Klauen verteidigte Besitz! In dem Moment, da sich die Gebrauchsidee in der Populärkultur rigoros ausweitet, treten auch die smarten Formen von Radikalität deutlicher hervor und mit ihnen ihre *egalisierende* Macht. Radikalität erweist sich in der künstlichen Herstellung von Gleichheit unter Ungleichen – ungleich an Talenten, Chancen, Mitteln – als wirksames soziales Korrektiv.

V. Philosophie

JEREMY BENTHAMS ›AUTO-ICON‹ (1832) ALS RADIKALE GEBRAUCHSERFINDUNGSKUNST

»Da lobe ich mir meinen Freund Bentham, diesen radikalen Narren;
er hält sich gut, und doch ist er einige Wochen älter als ich.«
(Johann Wolfgang Goethe)¹

Als Haltung der Unbeugsamkeit ist Radikalität in der Tradition der abendländischen Philosophie als Weckruf an das Publikum gebräuchlich und als philosophisches Distinktionsmittel beliebt. Um eine Bresche in den Debattenverlauf zu schlagen, um Aufmerksamkeit zu erzeugen und Wiedererkennbarkeit zu garantieren, wird sie als stilbildendes Merkmal von Beginn an kultiviert. Das bleibt in seiner Aufgesetztheit nicht unbemerkt. Früh geben englische Spötter als eingefleischte Skeptiker René Descartes' berühmtem Zweifel einen Anstrich von Künstlichkeit und Willkür, indem sie seine Methode ironisch *hyperbolic doubt* taufen, um die theatrale Inszenierung darin offenkundig werden zu lassen. Auf dem Kontinent ist man darüber nicht amüsiert. Was in der deutschen und französischen Rezeption weiterhin als *methodisch* radikaler Zweifel in leuchtenden Farben erstrahlt, erklärt sich womöglich aus der unterschiedlichen Grundalarmiertheit gegenüber englischsprachigen Wissenschaftsgemeinschaften, welche stärker auf das Gewohnheitstier Mensch als auf den Skandal setzen. Aus britischer Perspektive verdankt sich Descartes' Neuerung einer bewussten Übertreibung, was seinen nicht wirklich radikal zu nennenden Zweifel zu einer Art *drama queen* unter den methodischen Zugängen macht. Ist dieses Urteil fair?

Um der Gretchenfrage, wie es die Philosophie mit der Radikalität als Schließung der Theorie-Praxis-Lücke halte, nicht länger auszuweichen, seien zunächst die klassischen Autoren befragt, bevor mit Jeremy Bentham ein englischer *radical* die philosophische Bühne mit solchem *aplomb* betritt, dass auch die moderne Populärkultur als ihre Zeremonienmeisterin kenntlich wird.

¹ Goethe in Weimar am 17. März 1830 im Gespräch mit Johann Peter Eckermann. Das Motto, dessen besonderer Witz sich erst zusammen mit einer Photographie aus dem Jahr 1948 entfaltet, die gemeinerweise erst später abgebildet wird, verdanke ich Christian Welzbacher: *Der radikale Narr des Kapitals. Jeremy Bentham, das ›Panoptikum‹ und die ›Auto-Ikone‹*, Berlin: Matthes & Seitz, 2011, 7.

1. Descartes' radikaler Zweifel am Beispiel des schmelzenden Wachses (1641)

Wer über die Radikalität der Philosophie nachdenkt, wird am Zweifel Descartes' als einer der Urszenen dieses Gerüchts nicht vorbeikommen. Dessen Radikalität kommt allerdings auf *betont leisen* Pfoten daher, so leise, dass die Stichhaltigkeit und Angemessenheit der Zuschreibung selbst in Frage steht. Ist nicht *jeder Zweifel* eher ein schwankend' Ding, also *per se* nichts Unbedingtes? Ist Descartes' Zweifel nicht eher *methodisch oder systematisch* als radikal zu nennen? Was rechtfertigt die Assoziation mit einer Unbedingtheit, die kein Pardon gibt?

Dazu gibt eine sprechende Passage von 1641 aus der zweiten Meditation (»Woran man zweifeln kann«) der *Meditationes* Auskunft, einem der Gründungstexte der modernen westlichen Philosophie. Descartes' argumentative Ziele für die Ableitung seines radikalen, d.h. hier unbedingt angemessenen und methodisch nötigen Zweifels sind bekannt: Es geht um die Aufklärung der Frage, warum uns die körperliche Dingwelt als sinnliche Erkenntnis der äußeren Welt zunächst »viel deutlicher« gegeben sei »als jenes, ich weiß nicht was von mir, das ein Gegenstand der Einbildung ist«, sprich »das Wahre, das mir Bekannte, kurz [...] mich selbst«.²

Warum ist die Erkenntnis der äußeren Welt so viel klarer und deutlicher als die des eigenen, einsamen Seelenlebens?

Descartes entwickelt ein Gedankenexperiment. Darin spielt nun ein auffällig smartes Material, die Gestaltwandlerin unter den Materialien, die Hauptrolle. Wie seltsam! Ausgerechnet das *geschmeidige Wachs* eröffnet der philosophischen Unbedingtheit, der Unbedingtheit des methodisch fragenden und systematisch fortschreitenden Zugriffs, das argumentative Feld:

16. [...] [M]einem Geiste macht es Freude, abzuirren, er verträgt es noch nicht, sich in den Schranken der Wahrheit zu halten. Sei es also! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel locker, um sie dann zur rechten Zeit wieder anzuziehen und ihn um so leichter lenken zu können. Betrachten wir diejenigen Gegenstände, die nach der gewöhnlichen Meinung von allen am deutlichsten erfaßt werden, d.h. die Körper, die wir betasten und sehen und zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn diese allgemeinen Begriffe (*perceptiones*) pflegen bedeutend verworrener zu sein, nehmen wir vielmehr irgendeinen Körper im besonderen, z.B. dieses Stück Wachs. Vor kurzen erst hat man es aus der Wachsscheibe gewonnen, noch verlor es nicht ganz den Geschmack des Honigs, noch blieb

² René Descartes: *Mediationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*. Übers. und hg. von Artur Buchenau. Hamburg: Felix Meiner, 1972, hier 22 [25]. – Fortan zit. als *Med.*

ein wenig zurück von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt worden, seine Farbe, Gestalt, Größe liegen offen zutage, es ist hart, auch kalt, man kann es leicht anfassen, und schlägt man mit dem Knöchel darauf, so gibt es einen Ton von sich, kurz – es besitzt alles, was erforderlich scheint, um irgendeinen Körper aufs deutlichste erkennbar zu machen. Doch sieh! Während ich noch so rede, nähert man es dem Feuer, – was an Geschmack da war, geht verloren, der Geruch entschwindet, die Farbe ändert sich, seine Gestalt wird vernichtet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird warm, es läßt sich kaum mehr anfassen, und wenn man darauf klopft, so wird es keinen Ton mehr von sich geben. Bleibt es denn noch dasselbe Wachs? Man muß zugestehen – es bleibt, keiner leugnet es, niemand ist darüber anderer Meinung! Was also war es an ihm, was man so deutlich erkannte? Sicherlich nichts von dem, was im Bereiche der Sinne lag; denn alles, was unter den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, das Gefühl oder das Gehör fiel, ist ja jetzt geändert, und doch es bleibt – das Wachs. Vielleicht war es das, was ich mir jetzt denke, nämlich daß das Wachs selbst nicht jene Süßigkeit des Honigs, nicht der Duft der Blumen, nicht die weiße Farbe, nicht die Gestalt oder der Ton war, sondern ein Körper, der sich kurz zuvor in diesen Weisen meinem Blicke darbot, jetzt in anderen?

17. Was ist aber genau das, was ich hierbei so in der Einbildung habe? Betrachten wir es aufmerksam, entfernen wir alles, was nicht dem Wachse zugehört, und sehen zu, was übrigbleibt! (Descartes, *Med.*, 22f. [25f.]

Descartes will zeigen, dass wir kein einzelnes, instantanes Zeugnis der Sinne dazu gebrauchen können, um Wachs zu identifizieren, weil es in unserer Vorstellung »unzählige derartige Veränderungen« (ebd. 24 [27]) durchläuft, *ad infinitum*. Das geht so weiter, bis wir endlich anfangen, all das, was unseren disparaten Zeugnissen der Sinne (Eindrücken) gemeinsam ist, unter einen Begriff zu fassen (*comprehensio*). Diesen Begriff beschert uns praktischerweise der eigene Verstand frei Haus. Was danach vom Wachs übrigbleibt, ist nichts anderes als dessen Abstraktion, hier etwas »Ausgedehntes, Bigsames und Veränderliches« (ebd., 23 [27]).

Descartes' Augenmerk liegt jedoch zunächst *nicht* auf den Leistungen der *Abstraktion*. Ihn interessiert die – unterstellte – Trägerisckheit der sinnlichen Wahrnehmung, die er durch den raschen Gestaltwandel des Wachses heillos verwirrt sieht. Das aber ist eine Übertreibung (deshalb ist die englische Bezeichnung *hyberbolic doubt* goldrichtig!) und zugleich eine Ablenkung vom Wesentlichen: Denn das Wachs, das als scheinbar x-beliebiger Gegenstand der Abschweifung in sein begehbares Gedankenexperiment eingeführt wird, ist nicht so austauschbar wie gewünscht. *Descartes verallgemeinert die Wandelbarkeit des Wachses, überträgt das extrapolierte Problem der Wandelbarkeit auf alle Wahrnehmungen und führt*

diese prototypische Übertragbarkeit seinen Leser:innen zuletzt demonstrativ vor Augen. Was folgt, ist ein Triumph: »Ich kann [...] eben das, was ich hier vom Wachs bemerke, auch auf alles übrige, was außer mir ist, anwenden« (ebd., 26 [30]). Descartes hat sein Ziel erreicht: Mithilfe der trügerischen Wahrnehmung der extrem wandelbaren, instantanen Gestalt des Wachses will er – in einem Plattschluss, den er als Analogieschluss verkauft – umstandslos den gedanklichen Zugang zu einer vergleichsweise weniger trügerischen, weniger wandelbaren Selbstwahrnehmung bahnen. Daraus, endlich, will er etwas unzweifelhaft Gewisses für den Verstand gewinnen. Nur, warum sollte ausgerechnet unsere Selbstwahrnehmung stabiler und weniger trügerisch sein als unsere gewöhnliche Weltwahrnehmung? Unterliegen nicht beide der Zeit, der Schwerkraft, der Kultur und dem Eigensinn? Sind nicht beide voller Partei und voller Interesse?

Descartes weiß keine Antwort auf diese Frage. Ihn treibt erkennbar anderes um. Er hält die Selbstwahrnehmung für ein allzu *abstraktes* Ding – und bemüht sich deshalb, sie *phänomenal fühlbar zu machen*. Unter Aufwendung des rhetorischen Mittels der Übertreibung, einer bildstarken Sprache, die an unsere Vorstellungskraft appelliert, wie ein Bettler an unser Mitleid, versucht Descartes seinen Lesern und Leserinnen das Bewusstsein der Abstraktion genauso vorstellbar und fühlbar zu machen wie zuvor das Wachs. Endlich wird klar, warum Descartes das Wachs zuvor überhaupt in seiner ganzen sinnlichen Fülle ausschmückte. Es geschah nicht um der Besonderheit des Wachses willen, sondern um des *ästhetischen Kontrasts* willen. Zur argumentativen Verblüffung der Leser:innen kassiert Descartes im nächsten Streich – effektiv und dramatisch – nämlich genau diese sinnliche Fülle wieder ein, als angeblich trügerisches Bild, ohne Dauer und damit *epistemisch wertlos*.

Am Beispiel des sich vor den eigenen Sinnen wie in einem Taschenspielertrick ständig wandelnden Wachses soll jede, nicht nur diese (spezielle) Wahrnehmung als volatil gebrandmarkt und als erkenntnisstiftendes Vermögen in Misskredit gebracht werden. Descartes will zum Nullpunkt der Erfahrung zurück. Das eigene – durch Verwirrung geleerte – Bewußtsein (ohne sinnvolle Einzelwahrnehmung) wird damit im Nachvollzug von Descartes' Demonstrationsbeispiel selbst zu etwas Erfahrbarem. Descartes' Überredungsstrategie zielt darauf, unser zweifelndes, d.h. an seiner eigenen Beweisführung zweifelndes Bewußtsein stattdessen als eigenständigen Bewußtseinsinhalt wahrzunehmen. Es soll wirklich und d.h. hier vor allem als *selbstwirksam* erfahren werden. Ziel der Wachs-Demonstration ist zu keinem Zeitpunkt das Material selbst, sondern die Selbstwirksamkeit des Bewusstseins im Kontrast dazu. Ihr wird durch den rhetorisch inszenierten Zweifel an der übrigen Sinnlichkeit die Bühne bereitet:

Ist es möglich, zugleich gegen und für die Sinnlichkeit zu argumentieren? Gegen die Wahrnehmung der Welt und für die Selbstwahrnehmung des eigenen Zweifels?

23. [...] Ich, der ich dieses Wachs so deutlich zu erkennen meine, sollte ich nicht mich selbst noch viel wahrer, viel gewisser nicht nur, sondern auch viel deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt doch eben daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere, eben weil ich es sehe. Denn es kann sehr wohl sein, daß dies, was ich sehe, nicht wirklich Wachs ist, es kann sogar sein, daß ich überhaupt keine Augen habe, etwas zu sehen, aber es ist offenkundig unmöglich, daß, während ich sehe, oder – was ich für jetzt nicht unterscheide – während ich das Bewußtsein habe zu sehen, ich selbst, der ich dies Bewußtsein habe, nicht irgendetwas bin. (Descartes, *Med.*, 25f. [30f.])

Die *tabula rasa*, die Descartes dem Selbstbewusstsein zu bereiten versucht, zweifelt auf der Oberfläche des Textes das sinnlich Wandelbare in seiner – gewöhnlich unbestreitbaren und unbestrittenen – Wirklichkeit. Das geschieht so radikal und zugleich so *konstraintuitiv*, dass Wirksamkeit gegen Wirklichkeit aufgefahen wird.

Der radikale Zweifel ist einzige Ursache und alleiniger Grund für das letztlich künstlich erzeugte, einzig zweifellos Gewisse, nämlich die Selbstwirksamkeit eines Bewusstseins, das sich – so der Clou der Beweisführung – *im Zweifel selbst zu spüren beginnt*. Die natürliche Wahrnehmung muss entleert werden, um für die seltsam künstliche und von Inhalten radikal entleerte Selbstwahrnehmung frei und offen zu werden.

Descartes' Zweifel vernichtet die gegebene Wirklichkeit durch die künstliche und (wie man in England weiß) übertriebene Verunendlichung einer Idee, um mit Plessner zu sprechen.

Offenkundig beweist Descartes mit seinem Wachsbeispiel nicht allein, »was meinem Geiste selbst eigen ist« (ebd., 26 [31]). Sondern seine Fragemethode zielt darauf, zu erfahren, was *allem* und *jedem* menschlichen Bewusstsein eigen ist. »Denn wenn ich urteile, daß das Wachs existiert, weil ich es sehe, so folgt doch eben daraus, daß ich es sehe, weit augenscheinlicher, daß ich selbst existiere, eben weil ich es sehe« (ebd., 25 [30]). Näher als in diesem Satz sind sich René Descartes und Immanuel Kant nicht gekommen.

Der Satz sagt nichts anderes, als dass es zum menschlichen Bewusstsein gehört, sich reflektierend *zugleich* auf sich selbst *und* die eigenen Sinneseindrücke zu beziehen. Kant würde ergänzen, dass es deshalb auch aus beiden Quellen gleichermaßen seine Erkenntnisse schöpft.

Ich teile Kants spätere Ausdeutungen von Descartes' *Mediationen*. Denn Descartes' Versuch, mit seinem Wachsbeispiel zu zeigen, dass »selbst die Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Fähigkeit der Einbildung, sondern einzig und allein durch den Verstand erfaßt werden, auch nicht dadurch, daß man sie betastet oder sieht, sondern, daß man sie denkt« (ebd.), scheitert. Descartes sieht selbst ein, dass es nicht einfach ist, »sich der Gewohnheit einer ein-

gewurzelten Meinung« (ebd.) schnell zu entledigen. Just zum Wurzelziehen aber ist sie da, die gedankliche Radikalität. Nur, Descartes trickst oder geht, freundlicher gesagt, seinem eigenen Wachsbeispiel auf den Leim. Statt die fundamentale Trennung von *res extensa* und *res cogitans*, Körpern und Gedanken, zu zeigen, enthüllt er ihre innige Verbunden- und Verflochtenheit. Denn das Bewußtsein vom Wachs *in actu* ist ja gerade keine reine gedankliche Abstraktion, sondern ein performativer Akt, der sich in Zeit und Raum vollzieht, in einem sensiblen Körper und in einem lebendigen Bewusstsein. *Ein performativer Akt ist etwas Fühlbares, (Selbst-)Beobachtbares, etwas, das nicht einfach geschieht, sondern sich beim Prozessieren selbst beobachtet und damit zugleich etwas in etwas anderes verwandelt.* Nur so stellt sich synthetische Erkenntnis ein. Das Bewusstsein vom wahrgenommenen Wachs, das Descartes in seiner 2. Meditation als von seinen Leser:innen nachzuvollziehendes Gedankenexperiment aufruft, *verschiebt* sich zugunsten eines Bewusstseins, das sich selbst als wirksames Bewusstsein wahrnimmt, anerkennt und isoliert. Es ist also ein Bewusstsein, das von sich selbst auf so unorthodoxe wie unbeholfene Weise Gebrauch macht. Es ist ausdrücklich keine reine Abstraktion von etwas, sondern ein gelebter Vollzug. Descartes' *hyperbolic doubt*, sein so radikaler wie methodischer Zweifel, ist nichts anderes als der *künstliche Selbstgebrauch* des eigenen Bewusstseins. Ist er deshalb schon radikal zu nennen?

Wir müssen nach anderen Denker:innen Ausschau halten, um den Beweis für eine Radikalität anzutreten, die sich mit dem *ubiquitären Selbstgebrauch des Eigenen* in die Philosophie einzuschreiben in der Lage ist. Descartes leistet dies fraglos auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins. Doch lässt er die Welt der körperlichen Dinge *auffallend erleichtert* hinter sich, wie ein Mathematiker, der eine unliebsame Variable in seinen sonst makellosen Formeln meint loswerden zu können. Genau dieser Körper – und, um noch eines daraufzusetzen: nicht nur der lebendige, auch der tote – als gedankenloser Rest, als Überbleibsel ohne

Bewusstsein oder Verstand, wird uns im Folgenden beschäftigen. Dabei tritt eine Exzentrizität des philosophischen Denkens zutage; nicht als *end in itself*, sondern mit Blick auf die Entdeckung des radikalen – unbedingten – Begriffs des Gebrauchs.

Egal, ob es die Stoßrichtung die Vernunft, der eigene – lebende wie tote – Körper oder das eigene Leben ist, Gebrauch erscheint bei allen drei der im folgenden behandelten Denker als ein »objektiv notwendiges« und »apodiktisch-praktisches Prinzip«. Freilich richtet sich Kants kategorischer Imperativ auf eine »Handlung ohne Beziehung auf irgendeine Absicht«,³ wie es in der *Grundlegung zur*

Die Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts nimmt am Aufstieg der modernen Populärkultur des 20. und 21. Jahrhunderts entscheidend Anteil, denn sie treibt die Dingwerdung des menschlichen Körpers und dessen ubiquitären Gebrauch auf die Spitze.

³ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, hg. von Karl Vorländer,

Metaphysik der Sitten freimütig heißt. Zwei weitere Denker rahmen dabei die für dieses Kapitel titelgebende Gebrauchserfindung am Beispiel des eigenen Körpers von Jeremy Bentham (1832) nicht nur zeitlich, sondern konzeptuell: der scheinbar dem radikalen Denken gänzlich abholde Immanuel Kant mit seiner vehementen Kritik am Nicht-Gebrauch der Vernunft (1784) sowie Max Stirner mit seinen provokanten Thesen zum hemmungslosen Selbstgebrauch des eigenen Lebens.

Kant pulverisiert mit dieser Erklärung bereits jenen Handlungsbegriff, den Bentham und Stirner dann auf charakteristische Weise gänzlich einkassieren werden: Der Gebrauch, der ihnen vorschwebt, ist eben keine Handlung mit ihren Freiheiten, Absichtlichkeiten und Verantwortlichkeiten, sondern ein seltsam unbestimmtes oder auch unbestimmbares Tun. Dessen Mittel-Zweck-Relation scheint nur der Form nach angelegt, ohne Verpflichtung auf eine vorab feststellbare Absicht. Selbst die Andeutung oder Bekundung einer Absicht deckt sich nicht mit dem, was beim Gebrauchen selbst geschieht: Zufall, Beiläufigkeit, Willkür, Mutwille und Unwillkürlichkeit gehen stattdessen ein überraschendes Junktim ein. Ein Gebrauch, egal, welcher, verselbständigt sich auf charakteristische Weise, bis hin zur Parodie der ursprünglichen Absichten. Ein Gebrauch wird rein der Form nach kategorisch, ohne inhaltlich auf irgendetwas festgelegt zu sein.

2. Gebrauch und Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft bei Immanuel Kant (1784)

Was geschieht, wenn man den berühmten Text von Immanuel Kant »Was ist Aufklärung?« von 1784 noch einmal neu aus der Perspektive des *Gebrauchsbegriffs* liest? Der Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft aus Feigheit und Bequemlichkeit ist schließlich dasjenige, was Kant in seinem programmatischen Text als fortgesetztes Hemmnis der Aufklärung anprangert. Der perlokutionäre Anteil des Textes zielt darauf, den Nicht-Gebrauch in einen Gebrauch zu verwandeln, Vernunft in Aktion treten zu lassen. Wodurch? Durch Entschiedenheit, der eine Selbstbefragung vorausgeht. Für Kant bedarf es lediglich Entschlusskraft und Mut, sich eben endlich seines eigenen Verstandes zu bedienen.⁴ Letzteres damit wird jederzeit im Horizont des eigenen Vermögens liegend betrachtet: »Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man

Hamburg: Meiner, 1957, 35 [415]. Die Paginierung in Klammern folgt wie immer der Akademie-Ausgabe *Kants gesammelte Schriften*. Hg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften [=AA]. Berlin: G. Reimer, 1900ff.

⁴ »Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.« – Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: *Berlinische Monatsschrift*, Dezember-Heft 1784, 481–494, hier: 481.

nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.« (Kant 1784, 492) Dies ist eine optimistische Einschätzung, ist doch just das Unvermögen neben dem Unwillen ihr fortgesetzter Widerpart, der die Selbstaufklärung behindert, Aufklärung überhaupt verhindert. Nicht-Gebrauch der Vernunft und ihr Missbrauch durch Autoritäten gehen als reziproke Dynamiken eine unheilige Allianz ein.

Kants Text steht an der Epochenschwelle zu der historisch folgenreichen Entdeckung des ›Eigenen‹, verstanden nicht bloß als das ›eigene Vermögen‹, sondern das ›eigentliche Vermögen‹ des Menschen, die *differentia specifica*, die ihn von allen anderen Lebewesen hinreichend unterscheiden soll. (Was nicht gelingen wird, wie die Debatte um den Speziesismus zeigt.⁵) Den Unterschied macht für Kant die Vernunftbegabung, die den Menschen mit anderen ätherischen Wesen verbindet. Ja, Kant denkt tatsächlich immer die Engel mit!

Begabungen aber muss man gebrauchen! Wenn meine Eingangsthese stimmt, dass das Gebrauchen immer ein nicht-alternativloses Tun bedeutet, ist eben auch der Nicht-Gebrauch der Vernunftbegabung ein Verhalten, mit dem zu rechnen ist. Einerseits. Andererseits bedeutet das ›Eigene‹ hier etwas, das einem unwiederbringlich und unveräußerlich eingeschrieben ist, d.h. so natürlich wie zwanglos angehört. Dieses Eigene – hier: die menschliche Vernunftbegabung – dürfe, so Kant, deshalb nicht länger Gegenstand von Enteignung, Entfremdung und Missbrauch durch fremde Autoritäten (allen voran die der Kirche und der Religion) sein, wolle der Mensch nicht ›selbstverschuldet‹ Schaden nehmen. Kant nennt Unmündigkeit in ›Religionssachen‹ »die schädlichste, also auch die entehrendste [Unmündigkeit] von allen« (ebd.). Hier wären wir bei Kants vehementestem Argument angelangt, das ich mich scheue sein schwächtes zu nennen. Kant entdeckt in der Weigerung eines Zeitalters, mit der Aufklärung »weiterzuschreiten«, ein »Verbrechen wider die menschliche Natur«. ⁶ Er fährt rhetorisch also das schärfste ihm zu Gebote stehende Geschütz auf. Warum und wie schädigt der Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft den Menschen?

Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht zu tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommen-

⁵ Vgl. »Speziesismus«, in: *Wikipedia-Autor:innen-Kollektiv*.

⁶ »Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiterzuschreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen.« – Kant 1784, 488.