

## RADIKALITÄT oder DIE KUNST DES UNBEDINGTEN SELBSTGEBRAUCHS in der europäischen Kulturgeschichte

Radikal ist traditionell das, was auf die Wurzeln zielt, was seine Existenz an *eine* Wahrheit bindet, um scheinbar *alles* (sogar das eigenen Leben) dafür aufs Spiel zu setzen.

Als Angriff auf symbolische Ordnungssysteme wirkt Radikalität in Philosophie, Politik, Religion und Kunst höchst unterschiedlich – und nicht immer zerstörerisch. Während der radikale Zweifel eine philosophische Gründungsfigur ist, werden politisch Radikale als nicht diskursfähig zurückgewiesen. Zerstörerische und kreative Impulse stiften gemeinsam eine Praxis, deren Gelingensbedingungen kaum erforscht sind.

Der Vortrag verbindet dafür das plakative Thema „Radikalität“ mit einem weit unscheinbareren: dem ubiquitären (Selbst-)Gebrauch des Körpers, der hinter philosophischen Handlungstheorien bislang verborgen blieb: Was eint die Leiden christlicher Märtyrer mit der Kunst Marina Abramoviés? Gehört ihre 721-stündige Sitz-Performance 2010 im MoMA an die Seite von Jeremy Benthams „Auto-Icon“ (1832) im University College of London oder eher zu den Sitzblockaden der Wallstreet-Demonstranten? Entdecken doch alle den eigenen Körper als überpersönlichen Agenten, der eine „unwahrscheinliche Evidenz“ (Stanley Cavell) ausbildet. Ästhetische Strategien gegenwärtiger Protestkultur, Kunstperformances und philosophische Grundlagentexte werden hier miteinander überblendet. Radikalität erscheint so als schlagende Verbindung von Körpertechniken und Geisteshaltungen, die unsere symbolischen Ordnungen zu attackieren beginnt. Die Anmaßung des/der Radikalen besteht darin, die Kluft zwischen Imagination und Wirklichkeit, Theorie und Praxis mit vollem Körpereinsatz zu schließen. Bleibt die Frage: mit welchem Recht – und welchem Erfolg?



Abb. 1 Unattributed engraving of Guy Fawkes and fellow conspirators, 1605 (Mary Evans Picture Library)

## EINLEITUNG: UNBEDINGTHEIT – UNGEDULD – UNSCHULD?

„Und der Wald allein tut es nicht.“<sup>1</sup>

Kaum eine Praxis zieht so hartnäckige Kontroversen und so widerstreitende Bewertungen nach sich, wie radikale Akte. Die Attentate von Paris und Kopenhagen, das Vorrücken des selbsternannten „Islamischen Staats“, die Inszenierung willkürlicher Hinrichtungen auf YouTube verbürgen das. Im Folgenden soll es um die philosophische und kulturphilosophische Dimension von Radikalität und Radikalisierungsprozessen gehen, die mir jedoch gerade in den Bereichen aufschlussreich erscheinen, die gar nicht Extremismus-verdächtig sind. Mit dieser Einschätzung bin ich nicht allein: Helmuth Plessner widmet der Jugend- und Wandervogelbewegung unter dem Begriff des „sozialen Radikalismus“ bereits 1924 eine eindringliche Studie, die unter dem Titel *Grenzen der Gemeinschaft* bis heute ein Geheimtipp ist.

Extremismus bleibt fraglos einer der realen Endpunkte von Radikalisierungsprozessen: Plessner spricht gleich im ersten Satz vom „Glauben an die Heilkraft der Extreme“.<sup>2</sup> Allerdings verschüttet dieser Fokus diskutabile Aspekte von Radikalität, etwa eine Dynamik des Ungestümen, zu der neben rasender Ungeduld<sup>3</sup> auch eine Portion Unschuld, ja Naivität zu zählen scheint. Wenn Extremismus in meinem Vortrag außen vor bleiben soll, obgleich er im Resonanzraum von Radikalität präsent bleibt, dann aufgrund einer schlichten Abgrenzung: *Für eine Idee bereit sein zu sterben*, soll hier als radikal bezeichnet werden; *bereit sein, für sie zu töten, jedoch als extrem*. Der Selbstmordattentäter und der Kamikazeflieger gehören damit nicht dazu, wohl aber der religiöse Märtyrer, der seine Vierteilung hinnimmt oder eben jene Männer und Frauen, die sich aus politischem Protest öffentlich selbst verbrennen. (*Die Geschichte der öffentlichen Selbstverbrennungen*<sup>4</sup> ist so lang wie ihr Verfahren schmerzhaft und quälend. Ihre Wurzeln scheinen im 17. Jahrhundert zu liegen und sind als Praktik französischer Jesuiten als eine Form der *‘imitatio Christi’* verbürgt;<sup>5</sup> die Älteren hier im Raum erinnern sich wahrscheinlich an Jan Palach Selbstverbrennung aus Protest gegen die blutige

---

<sup>1</sup> Helmuth Plessner sagt dies mit amüsiertem Blick auf die Wandervogel und Jugendbewegung der 20er Jahre, die sich gegen die „Versnobtheit“, Rohheit und Kälte der neuen Großstädte wendet und nun sich von der neuen Zivilisation zu lösen versucht, indem sie sich in ihrer „Asphaltfeindschaft“ auf die Idee einer neuen Gemeinschaft stürzt. – Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924). Mit einem Nachwort von Joachim Fischer, Frankfurt a.M. 2002, 35.

<sup>2</sup> Ebd., S. 14.

<sup>3</sup> Ebd. „Er [der Radikalismus] ist die geborene Weltanschauung des Ungeduldigen, soziologisch: der unteren Klassen, biologisch: der Jugend.“

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Hans von Hentig, „Beitrag zur Lehre von der Selbstverbrennung“, in: *Deutsche Zeitschrift für die gesamte gerichtliche Medizin* 56 (1965) 5, S. 324–333, sowie Dieter Herold: „Alle sollen sehen, wie ich sterbe“, in: STERN vom 20. April 1978, S. 50–54.

<sup>5</sup> Loren Coleman, *The Copycat Effect: How the Media and Popular Culture Trigger the Mayhem in Tomorrow's Headlines*. Paraview Pocket-Simon and Schuster, New York City 2004.

*Niederschlagung des „Prager Frühlings“ am 16. Januar 1969<sup>6</sup>, die Jüngeren an den jungen Tunesier Mohamed Bouazizi, der mit seinem qualvollen Tod am 17. Dezember 2010 den „Arabischen Frühling“ wesentlich mit auslöste.)* Beginnen wir mit einer Reihe von Definitionsvorschlägen – „to give the devil his due“, so auch Plessners sprechendes Motto:

- 1) Radikal ist traditionell das, was auf die Wurzeln zielt, vorzüglich die Wurzeln der eigenen menschlichen Existenz und d.h. auch seiner Natur.<sup>7</sup>
- 2) Entschlossenheit zum *Bruch* mit der Konvention, „Kampf gegen die Erstarrung des Gewordenen, Zertrümmerung des Alten“ (Plessner 2002, 17) Aufkündigung von Kompromiss und Ausgleich,<sup>8</sup> stattdessen ein Bekenntnis zu „Rückhaltlosigkeit“, „Unendlichkeit“, „Enthusiasmus“, „Glut“ (alle ebd., 14); eine *Wette auf die Zukunft*, nicht auf die Vergangenheit. Diese ‘Wette’ hat nicht nur eine zerstörerische, sondern auch eine gründende Funktion:
- 3) Unbedingtheit und Einseitigkeit einer neuen Selbstbindung: Radikal ist, wer oder was seine Existenz an *eine* Idee oder *eine* Wahrheit<sup>9</sup> bindet, um *alles* (sogar das eigene Leben) dafür aufs Spiel zu setzen. (*Damit wird klar, warum etwa Anarchismus, Pazifismus und Kommunismus für Plessner radikal sind, ebenso wie in der Kunst Impressionismus und Expressionismus; ganz sicher auch das Manifest des Futurismus, das der Autor zu erwähnen vergisst mit seinem prominenten Aufruf, Venedig zu zerstören ...*)<sup>10</sup> Plessner entdeckt in dieser rigorosen Selbstbindung den „Zug nach Restlosigkeit und Hemmungslosigkeit des Ausdrucks“ (ebd., 15) sowie der „Glaube an die Macht des Bewußtseins“ (ebd., 15f.).
- 4) Radikalität ist damit interessanterweise – und das muss eine Philosophin elektrisieren – eine krude Art *gelebter Theorie!* „Er [der Radikalismus] lebt Theorie, freilich atheore-

---

<sup>6</sup> Im Abschiedsbrief heißt es: „Da unser Land davor steht, der Hoffnungslosigkeit zu erliegen, haben wir uns dazu entschlossen, unserem Protest auf diese Weise Ausdruck zu verleihen, um die Menschen aufzurütteln. Unsere Gruppe ist aus Freiwilligen gebildet, die dazu bereit sind, sich für unser Anliegen selbst zu verbrennen. Die Ehre, das erste Los zu ziehen, ist mir zugefallen, damit erwarb ich das Recht, den ersten Brief zu schreiben und die erste Fackel zu entzünden.“ Später diktiert er im Krankenhaus einem Freund sein Vermächtnis: „Meine Tat hat ihren Sinn erfüllt. Aber niemand sollte sie wiederholen. Die Studenten sollten ihr Leben schonen, damit sie ihr ganzes Leben lang unsere Ziele erfüllen können, damit sie lebendig zum Kampfe beitragen. Ich sage euch 'Auf Wiedersehen'. Vielleicht sehen wir uns einmal wieder.“

<sup>7</sup> „Unter Radikalismus verstehen wir allgemein die Überzeugung, daß wahrhaft Großes und Gutes nur aus bewußtem Rückgang auf die Wurzeln der Existenz ausmacht“ (Plessner 20002, 14), zusammen mit Karl Marx: „Radikal sein [...] ist eine Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ – Zit. nach Plessner (2002, 25). Original in K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)“, in: ders./Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin (DDR), 1972, S. 385.

<sup>8</sup> ... dazu zählen laut Plessner auch „Verhaltenheit, Verschwiegenheit, Unbewußtheit“; Radikalismus erscheint als „Verächter des Bedingten, Begrenzten, der kleinen Dinge und Schritte“. – Plessner 2002, 14.

<sup>9</sup> „Alles Konkrete läßt seine Komponenten nur ahnen, aber die Radikalität will die Komponenten isolieren und eine [sic!] zum schöpferischen Prinzip [...] machen.“ – Plessner 2002, 18.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 18. Plessner spricht hier interessanterweise davon, dass es beim Radikalismus darum gehe, „die Bedingungen seiner Möglichkeit zu Kräften seiner Produktion“ werden zu lassen. Was haben wir uns darunter vorzustellen?

tische Theorie, wo nur Fingerspitzen, Biessamkeit, Mäßigung entscheiden dürfen“ (ebd., 15). Plessner attestiert dem Radikalen, „seine Waffen [immer] in den Arsenalen der rationalistischen Philosophie“ (ebd., 14) zu finden. Seine *bashing* kulminiert in dem Ausspruch: „Radikalismus heißt Vernichtung der gegebenen Wirklichkeit zuliebe der Idee, die entweder rational oder irrational, aber in jedem Sinne unendlich ist“ (ebd., 17). *Die Tyrannei der Theorie* über die Praxis – so ließe sich das daraus erwachsene Problem wohl am besten zusammenfassen.

Plessners besonderen Argumentationsziele sind bekannt: Er kritisiert das – für die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts so augenfällige – neue ‘Ethos’ von Gemeinschaft. Gemeinschaft erscheint hier als „Inbegriff lebendiger, unmittelbarer Beziehungen zwischen“ (ebd., 44), ach so gefühlt, echt und rückhaltlos. Dieses *fatale Gemeinschaftsethos* macht Plessner bei Anarchisten, Pazifisten, Kommunisten und Nationalsozialisten gleichermaßen aus – und bereitet so späteren Totalitarismus-Forschern den Weg, die bekanntermaßen keinen qualitativen Unterschied mehr zwischen rechten und linken Totalitarismusformen sehen. Plessner glaubt nicht, dass diese – durchaus erbaulichen – Gemeinschaftserlebnisse der bekannten Jugendorganisationen der 20er Jahre auf Gesellschaften als solche übertragbar seien. Man dürfe nicht darauf hoffen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Kräften ihrer Produktion machen, so Plessner etwas kryptisch (vgl. ebd., 18). Gesellschaften gründeten sich erfolgreich nur auf „Distanz zu den Menschen“, zählten auf „die Künstlichkeit ihrer [Umgangs-]Formen“, kurz auf das „Raffinement des Lebens“. Sie seien deshalb – wie später Richard Sennet prominent wiederholen wird – auf das Tragen ‘öffentlicher Masken’ angewiesen, um keiner ‘Tyrannei der Intimität’ und des Gefühls zu verfallen. Vor diesem Bekenntnis aus wendet sich Plessner gegen den ‘Authentizitätswahn’ (er sagt noch „Echtheit“ (vgl. ebd., 44)), gegen die ‘Direktheit’ und ‘Unmittelbarkeit’ radikaler Aktionen, gegen den Rückgang auf einen – für ihn hoffnungslos ‘utopischen’ – Rousseauschen Urzustand.

Ich werde Plessners Ansatz, Radikalität primär als *soziale Bewegung* und damit als Radikalismus von einem idealisierten Gemeinschaftsbegriff her zu konzipieren, nicht weiter verfolgen. Stattdessen versuche ich Radikalität weder vom Einzelnen, noch von der Gruppe her, sondern *als Struktur* zu denken, die sich Institutionen, Individuen wie Gemeinschaften zunutze machen können. Denn ich halte Plessners Versuch für wenig aussichtsreich und arg klišiert, aus der Theoriegebundenheit des Radikalen seine ‘Lebensfeindlichkeit’ abzuleiten (vgl. „seine Vorurteile gegen das Leben“, ebd., 15). Vielversprechender scheint mir eine eher durchscheinende, statt entfaltete Idee zu sein: die des ‘schöpferischen’, nicht bloß zerstörerischen Impetus des Radikalen ... und seine damit einhergehende Unwilligkeit, die aristoteli-

sche Theorie-Praxis-Lücke allzu groß aufklaffen zu lassen.<sup>11</sup> Plessners Zwischenbilanz ist daher nur bedingt zuzustimmen:

Radikal sein bedeutet Moralismus der Leistung, Mißtrauen gegen Freude und Genuß, Verachtung des Scheins, des Leichten, alles dessen, was von selbst geht, Verehrung der Schwierigkeit und nur zu williges Bejahen der Bitterkeiten, die aus der Inkongruenz unseres Willens mit der Welt hervorgehen. (Plessner 2002, 15)

Halten wir demgegenüber für unsere Zwecke fest: Im Zeichen des Radikalen treffen sich Willensfreiheit und Autarkie jenseits des Gemeinverträglichen mit Sendungsbewusstsein sowie mit einem oft schwer erträglichen, da hochmoralischen Rigorismus. Selbstbehauptung, Eigensinn und Grenzverletzung verlangen einen hohen Preis: unbedingten Körpereinsatz, hohe Leidenschaft, soziale Isolation. Radikalität zeigt sich damit zunächst als denkbar 'unwuchtiger', ja undankbarer Forschungsgegenstand: zu divers sind ihre Erscheinungsweisen, zu ungeklärt ihr Wert für Individuum und Gesellschaft, zu fragwürdig ihre Mittel, zu heikel ihr Verhältnis zu Rationalität, Zwecksetzung und Sinnstiftung. Gibt es sie denn überhaupt, *die* Radikalität – oder sind es eher viele?

Bleibt die Radikalität auf die Reflexion – wie in der Philosophie – beschränkt, geschieht das, wie im Fall des methodisch gewendeten Zweifels bei René Descartes und David Hume, offenbar in *fundierender Absicht*, um eine sichere Basis für Erkenntnis zu gewinnen. Während ein Denker traditionell allein arbeitet, was ihm wahlweise dem Verdacht aussetzt, ein praxisferner Elfenbeinturmbewohner oder ein umso gemeingefährlicherer Schreibtischtäter zu sein, zielt politische Radikalität auf die grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse. Sie ist tatbezogen und geschieht in Gruppen, die sich oft in dem Maße radikalisieren, in dem sich *keine* substantiellen gesellschaftlichen Veränderungen einstellen. Mangelnder Respekt vor der Freiheit des Andersdenkenden, sicheres Indiz für einen Eintritt in die Sphäre des Politischen, kann man dem religiös motivierten Radikalen nur von Fall zu Fall anlasten: „Das Mögliche und Unmögliche anders einzuschätzen“, und deshalb „dem robusten Wirklichkeitssinn zu widersprechen“, so etwa Rainer Marten, sei „der Urakt geistiger Radikalität“, und eben kein „Starrsinn“.<sup>12</sup> Während letztere den Selbstmordattentäter noch traurig aus-

---

<sup>11</sup> Plessner spricht explizit von der gähnenden „Kluft zwischen Existenz und Geist, dem überhaupt und dem eben noch Möglichkeit“. – Plessner 2002, 15.

<sup>12</sup> Rainer Marten: „Geistige Radikalität“ in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie (ZKph)*, hg. von Ralf Konersmann und Dirk Westerkamp, Nr. 6/2012/2, S. 328. Marten weiß schon, dass „geistige Radikalität“ dem „demokratisch gegründeten Miteinander“ widerspricht, aber gerade weil der Universalitätsanspruch der unterschiedlichen Religionen „von Natur aus ein gleichberechtigter“ sei, dürfe man doch hoffen, dass sich religiöse Radikalität am Ende „als eine Höchstform menschlicher Selbstpoetisierung“ (ebd., 337) und d.h. immer auch als differenzbegreifend, also ironiebegabt sei, weil es – wie Heidegger zuspitzen würde – „den Unterscheid von menschlichem und göttlichem Selbstsein“ (ebd., 324) austrage. Rainer, der Kants moralischen Rigorismus nicht

zeichnet, beschränkt sich der Asket und Mystiker bereits maßvoll auf den Gebrauch des eigenen Körpers, allerdings mit hoher Signalwirkung. Der wird dann weniger zur Waffe, als zum Medium umgeformt. Der sich selbst zugefügte Schmerz ist dann ein strategischer: Er dient gewissermaßen der ‘Visionserzwingung’. In der Kunst zuletzt erfährt Radikalität eine ähnlich positive Bestimmung wie in der Philosophie: Entschiedenheit und stilbildende Einseitigkeit sind hier nicht Ausdruck von Borniertheit, sondern gewinnen in ihrer Konsequenz und Unausweichlichkeit Modellcharakter. In der Kunst paart sich Radikalität gleichsam mit ihrem Gegenteil, der Deutungsoffenheit des sie umschmeichelnden Diskurses, sowie mit der in der Moderne traditionell uneingeschränkten Freiheit des Betrachters.

Ziel ist es, Sie merken es schon, ein aufregendes Buch zu schreiben, das die Figur des Radikalen aus dem Abseits des Exzentrischen und Extremen befreit. Und zwar, indem sie – in einem Zweischnitt (dazu gleich mehr) – mitten in das Herz der Populärkultur geschleust wird, wo sie ein scheinbar ‘gewöhnliches’, ja populäres ‘Gesicht’ erhält, jedoch nichts an ihrer philosophischen Sprengkraft einbüßt. Es soll kein historisches Kapitel geben, das nicht als süffisanter Beitrag zur Gegenwart lesbar bliebe. Es geht um die überraschende Durchdringung einer oft verfemten Praxis, um das Aufspüren klandestiner kulturphilosophischer Konstanten, um die gewinnbringende Verklammerung historisch weit auseinander liegender Episoden. Ästhetische Strategien gegenwärtiger Protestkultur, Kunstperformances und philosophische Grundlagentexte werden hier miteinander überblendet. Radikalität erscheint so als schlagende Verbindung von Körpertechniken und Geisteshaltungen, die unsere symbolischen Ordnungen zu attackieren beginnt.

## FORSCHUNGSFRAGEN

Was verbindet die vom Dominikanermönch Heinrich Seuse in seiner *Vita* (1362) *en detail* beschriebenen Selbstgeißelungen mit Marina Abramović, die sich in *Lips of Thomas* (1975) schlägt und verwundet, anschließend nackt auf Eis legt? Womöglich ist es das Motiv des *Ungläubigseins*, das nach immer grausameren Gottesbeweisen verlangt. Und wie ist der Rückzug in die australischen Outbacks zusammen mit ihrem Partner Ulay zu verstehen, als Referenz an fastende Wüstenmönche – oder doch eher als Blasphemie? Inaktivität, Nahrungs- und Schlaf-

---

für radikal hält, wohl aber Aristoteles’ Glück der Theorie (als Arbeit am Unsterblichen), schließt mit zwei interessanten Zuspitzungen: (1) „Radikale Philosophie ist theologisch, wann auch nicht notwendig religiös“ (ebd., 333); (2) „Das Denken selbst ist es, das sich radikal positioniert. Es läßt die Frage nicht zu, ob denn Gott wirklich als der sich aufs lustvollste und edelste ewig sich selbst Denkende [sic!] ist. Das Denken ist es, das in seiner Radikalität für die Wahrheit dieses Gedankens einsteht“ (ebd., 333) bzw. „im radikalen Denken das Denken selbst die Wahrheit ist“ (ebd., 334). Radikalität und Denken sind dann wie ‘Gegenverwirklichungen’ voneinander, ihnen widerfährt so verstanden das je eigene Exempel ...

entzug, ja *radikale Passivität*, die jederzeit mit der Möglichkeit des Verwundetwerdens rechnet, wirkt in einer auf Überproduktion und damit auf Aktivität abonnierten Welt verstörend: In *Rhythm 0* (1974) überlässt es Abramović sechs provozierende Stunden lang ihrem Publikum, mit welchen der bereitliegenden 72 Gegenstände (darunter ein Rasiermesser und eine Pistole) sie traktiert wird. Es dauert weniger als eine Viertelstunde, bis die Situation außer Kontrolle gerät, da plötzlich alles erlaubt scheint. Nach diesen dramatischen Anfängen ist das Werk der Tochter serbischer Partisanen und orthodoxer Priester minimalistischer – oder sollte ich sagen: schamanistischer – geworden. Die Frage ist nur: Gehört ihre 721-stündige Sitz-Performance *The Artist is Present* (2010) im MoMA in New York an die Seite von Jeremy Benthams „Auto-Icon“ (1832) im University College of London oder eher zu den jüngsten Sitzblockaden der Wallstreet-Demonstranten?

### APROPS Jeremy BENTHAM<sup>13</sup>

Bentham entwickelt eine Theorie, in der er die Kluft zwischen Theorie und Praxis, Denken und Handeln mit äußerster Entschiedenheit attackierte. Um dies zu bewerkstelligen braucht es eine *panoptische*, schlichter: eine *totalitäre* Form von Theorie, eine *Super-Theorie*, welche das Theorie-Praxis-Verhältnis ein für alle mal zu kontrollieren gedenkt: „discourse and reality are reversible, without remainder.“<sup>14</sup> Die philosophische Denkrichtung, die das im Programm hat, ist unter dem Namen ‘Utilitarismus’ bekannt geworden: *A Temple of Reason* – für diesen fröhlichen Leibnizianismus unter den technischen Bedingungen des frühen 19. Jahrhunderts, entworfen, um einer Welt des Zufalls, der Zweck- und der Sinnlosigkeit *systematisch* zu trotzen, indem auf höchst erfinderische Weise noch das geringste Ding mit mannigfaltigem Sinn versehen und d.h. zu ungeahnten praktischen Verwendungsweisen angestachelt wird, gibt es nur eine einzige Maßgabe: „everything must be usable, must work toward a result. Nothing inside it occurs in vain. All lost must be recouped. All activity is to be analyzed in terms of movement: all movement is expenditure and all expenditure must be productive.“<sup>15</sup>

Weil es also erstens nichts gibt, das menschliche Erfindungsgabe nicht substantiell transformieren und d.h. in etwas *potentiell Sinnvolles* wandeln könnte und weil zweitens alles,

---

<sup>13</sup> Der folgende Abschnitt über Bentham wird demnächst erscheinen unter Mirjam Schaub: „Der Denker und seine Erscheinung. Das ‘Auto-Icon’ als Theorievehikel sowie Jeremy Bentham als *endurance artist*“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* (ZÄK), hg. von Joseph Früchtl und Maria Moog-Grünwald, im Sonderheft: ‘Zur-Erscheinung-Kommen.’ *Bildlichkeit als theoretischer Prozess*. Ediert von Anne Eusterschulte, Catherine Newmark, Wiebke-Marie Stock, Hamburg 2015.

<sup>14</sup> Jacques-Alain Miller, *Jeremy Bentham’s Panoptic Device*, übers. aus dem Französischen von Richard Miller, in: October 41 (Summer 1987), 3–29, hier 16.

<sup>15</sup> Ebd., 7.

was geschieht, Folgen haben wird, die auszufern drohen, besteht die Aufgabe des Denkers darin, wirkungsvolle und *vollautomatische* Vorrichtungen zu ersinnen, die ein Ausufern von Fakultät (hier: der Erfindungsgabe) wie Faktizität (hier: dem Folgenreichtum alles Geschehenden) gleichermaßen unterbinden. Es geht Bentham um den geregelten Wettstreit beider genannten Größen: „When [the philosopher] rose to refute arguments against him, he always brought out unexpected uses by engaging in a definitive resection of relationships. He was continually inventing collateral benefits.“<sup>16</sup> Die Imagination wird präzise eingesetzt, um alle möglichen, alle denkbaren Folgen vorherzusehen und ihnen einen neue – unvorhergesehene – Richtung zu geben. Nützlich ist dabei – formal gesprochen – das, was das ‘Glück der größten Zahl’ vergrößert, ihr Wohlbefinden steigert. Diese schier prometheische Aufgabe, der Proliferation der Folgen durch eine Optimierung ihrer Verwendungsweisen zu begegnen, kann nur gelöst werden durch ein Kalkül, das inmitten dieses Multiplikationsgeschehens *reduktionistisch* verfährt wie Occams Rasiermesser, und das zugleich eine verblüffend einfache Lösung für ein schier unlösbares Problem bereithält, wie das Ei des Kolumbus:

„This utilitarian concept of the world is based on a simple belief: nothing is without its effect. That is, every thing uses or serves another thing, which is tantamount to saying that things exist only in relation to other things. Consequently there can be no absolute, but, on the contrary, in all things there is a *more* or *less*, and any effect can be fitted into the hierarchy vis-à-vis its relationship to a result. In this sense the Panopticon<sup>17</sup> is the model of the utilitarian world. In it, everything is artificial, nothing is natural, nothing is contingent, nothing exists for its own sake, nothing is neutral. Everything is precisely measured, no more, no less. [...].“<sup>18</sup>

Der Utilitarismus ist die Königsformel einer Optimierung, welche Theorie in Praxis und Praxis umstandslos in Theorie zurückverwandeln soll. Alles mag zwar ursprünglich besinnungslose Praxis sein, doch der tätige Utilitarismus erlaubt es, alles Geschehen, alle Praxis durch Theorie – wie A. C. Danto sagen würde – zu *verklären* und in Theorie zurückzuverwandeln. Dies geschieht, indem sie an allem und jedem ein neues Exempel der eigenen Ambition zu statuieren vermag, nämlich dem Sinnlosen, Zufälligen und Zwecklosen durch beständige *erfinderische Umwertung* den Garaus zu machen. Utilitarismus und sein Architektur gewordenes Pendant, der Panoptismus sind aufs ‘Ganze’ zielende, theoretische Haltungen (das

---

<sup>16</sup> Ebd., 8.

<sup>17</sup> Dabei geht es dem Erfinder selbst um die ent-multiplizierende („the de-multiplicative power“), die decouragierende Kraft einer solchen panoptischen Vorrichtung, die in der Lage ist, gleichermaßen Armut, Krankheit, Dummheit oder auch das Verbrechen zu beaufsichtigen und zugleich einer neuen Form des Gemeinnutzens zuzuführen. – Vgl. Miller, *Bentham's Panoptic Device*, hier S. 4.

<sup>18</sup> Ebd., hier 6.

Bekenntnis zur Allesverwertbarkeit), welche kein Außen mehr zulassen: praktische Vorkehrungen zu ihrer eigenen Durchsetzung, die weit über das Gefängnis hinausgreifen,<sup>19</sup> kurz *exhaustive* Theorien,<sup>20</sup> die alle mögliche Praxis *erschöpfend* zu überwachen suchen, indem sie sich und der Praxis, die sie initiieren wollen, eine gedankliche Zwickmühle bauen. Was ich hier Zwickmühle nenne, ist für Bentham jedoch ein vernünftiges Kosten-Nutzen-, ein formalisiertes Lust-Unlust-Kalkül, das Theorie und Praxis zusammenspannt, indem es einerseits Dominanzphantasien nährt und ins Extreme treibt, andererseits jedoch reale Herrschaftsbeziehungen zu depersonalisieren und zu entdramatisieren sucht: „[I]t reveals his [Bentham’s] attempt to undo the reversible relations of power between king and criminal, to cancel // theatricalized power, punishment, or collective representation, to conceive of the state and law in other terms these symbolic exchange, and to institute instead a blandly literal mode of power.“<sup>21</sup> Die menschliche Imaginationskraft muss zum Äußersten bereit sein, um sich einer Instanz anzuvertrauen, die ihren Proliferationswillen auf künstliche, dabei vollkommen natürlich wirkende Weise *beschränkt*. Zu diesem Zweck müssen *anonyme, bewusste Agenten* geschaffen müssen, deren Machtmittel vollkommen transparent und für jedermann einsichtig sind und zugleich qua panoptischer Präsenz (etwa der Suggestion, man *werde* gesehen, weil man jederzeit gesehen werden *kann*) ubiquitär genug wirken, um jedes Überwindungskalkül zunichte zu machen.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Bentham gab seiner 1787 im weißrussischen Crecheff verfassten Schrift den erschöpfenden Titel mit: „Panopticon, or: The Inspection-House, containing the Idea of a New Principle of Construction, applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection; and in particular to Penitentiary-Houses, Prisons, Houses of Industry, Work-houses, Pour-Houses, Manufactories, Mad-Houses, Lazarettos, Hospitals, and Schools with a Plan of Management.“ – John Bowring (Hg), *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. IV, Edinburgh: William Tait, 1842ff., 37–73, hier 37.

<sup>20</sup> Der Terminus stammt von Bentham selbst, ebenso wie die Wortprägungen to maximize, minimize, demoralize, dynamic, unilateral, self-regarding, cross-examination, false consciousness. – Vgl. Jeremy Bentham, „Exhaustiveness, as applied by Logical Division“, sowie: „Imperfection of the current Conceptions relatively to Exhaustiveness and Bifurcation“, in: ders.: *Chrestomathia*, ed. by M.J. Smith und W.H. Burston, Oxford: Clarendon Press, 1983, App. IV Essay on nomenclature and classification, 139–275, hier 220–238 und 239–242.

<sup>21</sup> David Collings, *Monstrous Society: Reciprocity, Discipline, And the Political Uncanny at the End of Early Modern England, c. 1780–1848*, Cranbury: Bucknell University Press, 2009 darin: Kap. 3. „Society without Reciprocity: The Auto-Icon of Jeremy Bentham“, 95–130, hier 95f.

<sup>22</sup> So in etwa: „Laissez-moi construire une prison sur ce modèle, et je m’en fais geôlier: vous verrez, dans le mémoire même, que ce geôlier ne veut point de salaire, et ne coûtera rien à la nation. [...] Cette maison de pénitence seroit appelée panoptique, pour exprimer d’un seul mot son avantage essentiel, la faculté de voir d’un coup d’œil tout ce qui s’y passe.“ – Jeremy Bentham, *Le Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d’inspection, et nommément des maisons de force*, Paris: L’imprimerie nationale, 1791 (Nachdruck 1977), Vorwort und S. 8. Ich zitiere hier, der eigentümlich über Frankreich laufenden Publikationsgeschichte halber, aus der von Bentham selbst autorisierten Übersetzung ins Französische durch seinen Freund und Förderer Étienne Dumont, die vor der englischen Fassung erschien.



Abb. 2 Anonyme Photographie von 1948, den Ausstellungszustand von Benthams 'Auto-Icon' (1832) aus der Vorkriegszeit vorzeigend

Benthams 'Auto-Icon'-Artefakt (1832) reiht sich nahtlos ein in dieses Kalkül. Gerade weil sein 'Utilitarismus' einem ubiquitärem Zweckbegriff huldigt, geht es darum, den menschlichen Geist als *unbedingte Gebrauchserfindungskunst* über die tumbe ('tote') Dingwelt triumphieren zu lassen – und genau dies radikalerweise am eigenen Leichnam zu exemplifizieren. Der eigene Körper wird damit zum unpersönlichen Demonstrationsobjekt, nicht zum Gegenstand persönlicher Verehrung, als welchen das UCL durchaus gewillt war/ist, Benthams kaum mehr sterblich zu nennenden Überreste auszustellen. Es ist Ironie des Schicksals oder eben vornehmster Teil des Abenteuers Kulturphilosophie, dass Benthams humanoides Artefakt, das er selbst als Art 'Raumschiff', ja Theorievehikel eigens für Überleben seiner revolutionären Ideen in der Zukunft projektierte, erst 150 Jahre nach seinem Tod als popkulturelles Credo *radikalen Selbstgebrauchs* lesbar wird.

Es wäre jedoch verfehlt, das Thema der Radikalität auf die exzeptionelle Entschlusskraft und Leidenschaft Einzelner zu beschränken. Vielmehr zeigt die Verschränkung mit den Kategorien des ubiquitär werdenden Gebrauchs, dass noch das Persönlichste als eigentlich *anonymer Agent* für etwas ganz anders zu funktionieren beginnt. Es gibt eine Reihe von

kollektiven Aktionen, – man denke nur an das traurig-wütende Manifest *Der kommende Aufstand* (*L'insurrection qui vient*) des „unsichtbaren Komitees“ („Comité invisible“) –, die gerade im Verzicht auf Kenntlichkeit und Persönlichkeit ihre radikale Sprengkraft als politisches Mittel entfalten und obendrein noch Spaß inmitten von politischer Tristesse versprechen.

### DAS BEISPIEL EINER VENEZIANISCHEN MASKE, die nicht auf Rollenspiel, sondern auf ANONYMISIERUNG zielt

Als historisches Beispiel für dieses schlagkräftige Junktim aus Anonymität und Radikalität seien exemplarisch die venezianischen Patrizier genannt, erste Bürger einer Jahrhunderte alten, unabhängigen Republik, die sich, neben drakonischen Strafen, erhebliche egalitäre Freiheiten erlaubte. Gerade weil jeder mit der Korruptierbarkeit jedes anderen wie der eigenen (!) rechnete, ersannen die Venezianer ein ausgeklügeltes System, um Macht institutionell zu begrenzen: durch so komplizierte Wahlverfahren, dass Absprachen aussichtslos wurden, durch Amtspausen, die so lang wie das Amt selbst währten (im Schnitt ein Jahr), Ämterrotation, temporäre Gremienverdoppelung und d.h. Kompetenzkonkurrenz bei Fehlentwicklungen – zuletzt durch Gesandten- und Spitzelberichte, die in ihrer Akkuratheit und in ihrem Ausmaß durchaus an den gegenwärtigen NSA-Skandal heranreichen. Im analogen Zeitalter der Renaissance gab es hierfür zugleich ein radikales Gegenmittel, eine Form der Vermummung, die beiden Geschlechtern zustand und das Leben auf engstem Raum und mit inzestuösem Personal überhaupt erst erträglich machte: Es scheint also kein Zufall zu sein, dass mit dem Aufstieg Venedigs zur Großmacht des Mittelmeerraums die venezianische Oberschicht und später alle Schichten anfangen, sich auch *außerhalb* der Karnevalszeit in der Öffentlichkeit eine schwarze Kapuze überzuziehen (die *baùta*) sowie eine einheitliche weiße Larve vors Gesicht zu binden, die sogar das unerkannte Essen und Trinken erlaubte. Die Venezianer entdeckten Anonymität nicht als Bedrohung, sondern als Versprechen, als *künstlich hergestellte Gleichheit*, in deren Schutz Verschiedenheit, auch Verschiedenheit der Motive gedieh.



Abb. 3 (oben): Francesco Guardi, *Il Ridotto (Foyer)*, 1755  
Abb. 4 und 5 Pietro Longhi: *Ausstellung des Rhinoceros [Clara]*, 1751 (National Gallery, London) sowie  
*Die Essenzenverkäuferin*, ca. 1756 (Ca' Rezonico, Venedig)

Diese sog. „Gesellschaftsmaske“, die bald beim öffentlichen Wahlgeschäft, im Kasino, wie im Theater sogar *zur Pflicht* wurde und bis heute auf zahllosen Guardi-, Canaletto- oder Longhi-Gemälden zu sehen ist, verdankte ihrer Beliebtheit – so die These – gerade der Vielseitigkeit ihres Gebrauchs und der Doppeldeutigkeit ihrer Funktionen: Die *baùta* kompensiert die Erfahrung sozialer Beengtheit, indem sie Anonymität als Schutz ausweist; sie quert die Finesse der Gesandtenberichte wie der venezianischen Portraitkunst, indem sie Entlastung

von der gegenseitigen Gesichtserforschung verspricht; sie erlaubt zugleich das unerkannte Beobachten anderer unter dem Schutz der eigenen Maske; sie huldigt dem venezianischen Bescheidenheitskodex, indem sie als Zeichen reiner Ehrenwertheit erscheint; sie gleicht aus, was verschieden ist (wie Personen und ihre Standeszugehörigkeit) und was in seiner Verschiedenheit Gegenstand von Anfeindung werden könnte (die *Maske als Uniform*); sie schützt vor Erpressbarkeit (beim öffentlich auf dem Markusplatz zu verrichtendem Wahlgeschäft), vor Gläubigern und überhaupt vor Ehrverlust (etwa durch öffentliches Betteln, ja, auch das taten verarmte Patrizier). Die venezianische Gesellschaftsmaske bietet daher nicht nur temporären Schutz vor dem eigenen Überwachungsstaat, sondern sie ist darüberhinaus eine mächtige Institution des *ubiquitären sozialen Ausgleichs*.

Ist es vermessen, nach der Binnenlogik zu forschen, die von diesem so dringend nötigen Ausgleich beseelt über den katholischen Radikalen Guy Fawkes, der sich unter dem Allerweltsnamen „John Johnson“ zum „gunpowder plot“ (1605) bekannte, zu der Fratze aus der Hand eines Comiczeichners führt? David Lloyds dystopisches *V FOR VENDETTA* verwendet in den 1980er Jahren zum ersten Mal jenes grinsende Konterfei (schwarz, auf weißem Grund), das schließlich in den nuller Jahren durch die Anonymous- wie die Occupy-Wall-Street Bewegung als *anarchistisches Erkennungszeichen* stilbildend geworden ist: “it seems quite unique, an icon of popular culture being used this way.”<sup>23</sup> Die sog. Guy-Fawkes-Maske wirkt wie eine comichaft überzeichnete venezianische *bautà* – im Gewand der Popkultur. Quer durch die Zeiten und Kulturkreise – von der No-Acta-Bewegung bis hin zu den arabischen „Jasmin-Revolutionären“ – wird sie höchst erfolgreich als Protestsymbol eingesetzt, gegen sich für übermächtig haltende Institutionen (wie Scientology, die Banken oder der jeweilige Staat). Dem Vermummungsverbot zum Trotz wirken diese Demonstranten nicht länger wie verhin-derte Bankräuber, eher wie ein selbstironisches Heer aus lauter Robin Hoods im Namen der Popkultur, welche die eigene Vervielfältigung im Zeichen situativer Anonymisierung feiern. Verspieltheit, Dreistigkeit, Frechheit, ein selbstbewusstes Löcken gegenüber Institutionen und Autoritäten, gepaart mit einer gehörigen Schnoddrigkeit gegenüber geschichtlichen Vorläufern zeichnen radikale Akte von heute aus: Die Unbedingtheit ist geblieben, doch das Einzelkämpfertum und die Unerbittlichkeit von einst scheint im Zuge der Popularisierung des eigenen Protestverhaltens passé zu sein.

---

<sup>23</sup> "The Guy Fawkes mask has now become a common brand and a convenient placard to use in protest against tyranny – and I'm happy with people using it [...]" – David Lloyd in: Waites, Rosie (20 October 2011): "V for Vendetta masks: Who's behind them", BBC News. <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-15359735>, aufgerufen am 6. Juli 2014.

## DER ZWEISCHRITT: UNBEDINGTER GEBRAUCH DES EIGENEN KÖRPERS resp. LEBENS und die ENTDECKUNG ANONYMER AGENTENSCHAFT

Der Dominikanermönch Seuse, die venetianischen Adligen, der Sozialreformer Bentham, die Performance-Künstlerin Abramović, die Anonymous-Bewegung mit ihrem TOR-Netzwerk, sie alle entdecken, auf je andere Weise, den eigenen Körper bzw. das eigene Leben als intensiven und dabei überpersönlichen Agenten, der – wahlweise – zum religiösen Bekenntnis, zum politischen Manifest, zur gesellschaftlichen Demonstration oder zum überzeitlichen Ideenvehikel gereichen kann und damit eine Form der „unwahrscheinlichen Evidenz“ (Stanley Cavell) ausbildet. Das scheinbar Persönlichste, Verletzlichste gerät zum Zeugnis für etwas jäh anderes als die eigene Befindlichkeit. Die Affektübertragung auf ein Publikum funktioniert dabei umso besser, je austauschbarer, anonymer, unempfindlicher sich ein solcher Körper gibt. Mit dem Fokus auf den eigenen Körper bzw. das eigene Leben lässt sich das Reden über Radikalität präzisieren: Der Akt der Selbstermächtigung dient hier der Herstellung einer neuen, anderen, vielleicht sogar 'kollektiven' Identität. Ziel ist die reale und nicht selten dauerhafte Umformung des eigenen Körpers wie des Körperempfindens, nicht bloß seines Bildes! Dieser Prozess ist oft gekennzeichnet durch größtmögliche Rückhaltlosigkeit gegenüber sich selbst (d.h. dem eigenen Leben, Denken und Fühlen gegenüber), was Nachfolge sehr schwer – aber deshalb wohl auch besonders erstrebenswert macht.

Der Bruch mit dem Gewöhnlichen, das Zur-Schau-Stellen radikaler Andersheit, das sichtbare Verschieben der Grenze dessen, was für menschenmöglich und -würdig erachtet wird, ist mehr als eine Rebellion gegen eine Konvention oder das Brüskieren einer Erwartungshaltung. Gerade weil im Zentrum das scheinbar Eigenste steht, *nämlich der eigene Körper und der eigene Wille, die in einen Wettstreit aus Aktivität und Passivität treten*, greifen radikale Akte das – auf unausgesprochenen Ge- und Verboten beruhende – symbolische Fundament menschlichen Zusammenlebens an, so profan die jeweilige Gesellschaft auch sein mag.

Dieser Zug ins Symbolische macht zugleich deutlich, dass die Pointe des Körpers hier weder Eigentlichkeit noch Authentizität sein kann noch will. Das Nachdenken über die kollektiven Strategien venezianischer Adliger erlaubt vielmehr die Frage nach dem Subjekt kritisch zu stellen, *denn offenbar braucht ein radikaler Akt nicht zwingend ein starkes Subjekt, solange es sich anonymer Agenten in genügend großer Zahl bedienen kann*. Das plakative Thema der „Radikalität“ führt damit ein weit unscheinbareres an seiner Seite, was ihm philosophische Spannkraft verleiht: die kulturphilosophische Entdeckung des Körpers als anony-

mem Agenten des eigenen Willens resp. einer kollektiven Idee im Zuge eines schleichenden *Unbedingtwerdens der Gebrauchskategorie* selbst.

Die Pop-Kultur ist so populär, weil für sie Gebrauch alles und Missbrauch im strengen Sinne unmöglich ist.<sup>24</sup> Das Ubiquitär-Werden des Gebrauchsbegriffs weist Besitz- und Geltungsansprüche zurück, sogar die an sich selbst. Selbstgebrauch impliziert deshalb Selbstverbrauch. Der Anarchist Max Stirner<sup>25</sup> hat diese Konsequenz bereits 1844 nicht gescheut, im Gegenteil, sie auf das Leben als Ganzes bezogen – und dessen Selbstverzehrung ausdrücklich bejaht:

Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich verzehrt. Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens. Nun – den *Genuß* des Lebens suchen Wir auf! [...] von jetzt an lautet die Frage nicht, wie man das Leben erwerben, sondern wie man's vertun, genießen könne oder nicht wie man das wahren Ich in sich herstellen, sondern wie man sich auflösen, sich auszuleben habe.<sup>26</sup>

Stirner war kein Glaube zur Lebzeiten beschieden. Erst in der Popkultur des 20. und 21. Jahrhunderts, so die Zuspitzung, gewinnt ein vormals radikales, exzentrisches Element im Verschwimmen von Gebrauch, Verbrauch, Niesbrauch und Missbrauch des eigenen Körpers und/oder Lebens seine aktuelle Signatur – und Provokation.

## AUSBLICK UND FAZIT

In exemplarische Studien quer durch die Kulturgeschichte soll Radikalität als schlagende Verbindung von vergeistigten Körpertechniken und nicht minder körperlichen Geisteshaltun-

---

<sup>24</sup> Mit dieser These schließe ich an Julie Kuhlken an. Ihr zufolge ist die Populärkultur genau deshalb so populär, weil für sie der Gebrauch alles und Urheberchaft oder Eigentumsrechte überkommene Kategorien seien, „because it refuses ownership, even self-ownership. It shamelessly repeats itself and lets others appropriate it for their reproductions with the same purposiveness, without a purpose that ‘fine’ arts evidence in their withdrawal into the arid plains of pure autonomy.“ Julie Kuhlken: „The Exemplarities of Artworks: Heidegger, Shoes, and Pixar“, in: *Continental Philosophy Revue* Nr. 40, 2007, S. 17–30, hier S. 29. Üblicherweise werden harmlosere Bestimmungen gewählt, wie „das, was alle angeht“, oder die Feststellung „gemeinsame[r] soziokulturelle[r] Schicksale“, so etwa jüngst und wenig engagiert Diedrich Diederichsen, *Über Pop-Musik*, Köln 2014, XII, XIV.

<sup>25</sup> Alles, was in der Popkultur erworben wurde, kehrt sich gegen den Besitzer, wenn er sich dem Imperativ des radikalen Gebrauchs verweigert, wenn er vor dessen radikalen Verbrauch zurückschreckt, selbst wenn dies – wie im Fall des potentiellen Gelamon-22/2-Käufers – an Selbstdemontage grenzt. Dabei ist Zerstörung nur der radikalere, schnellere Griff zur Entwertung, die in der Popkultur weder zufällig noch überflüssig, sondern vielmehr das nötige Treibmittel für immer neue, bessere, spannendere Produkte ist. „Denn wie Wir mit den Dingen umspringen, das ist die Sache unseres Beliebens, unserer Willkür: Wir gebrauchen sie nach Herzenslust oder deutlicher. Wir gebrauchen sie, wie Wir eben können.“ Diese Sätze finden sich bereits 1845 bei Max Stirner, jenem nicht-essentialistischen Ideologiekritiker, der sich allen Rubrizierungen – ob als Anarchist, Linkshegelianer oder Solipsist – erfolgreich entzog. – Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* (1845), Stuttgart 1972, S. 377.

<sup>26</sup> Ebd., S. 358f.

gen extrapoliert werden, welche die eingespielten Ausgleichsmechanismen der symbolischen Ordnung unserer abendländischen Kultur zu stören beginnen. Radikalität wird damit als *dreifache Praxis* begriffen:

- 1) als eine *Form der unbedingten Selbstermächtigung* eines Individuums, einer Gruppe, einer Gesellschaft oder sogar Institution, die sich als der rare Fall äußert, nicht nur willens, sondern auch praktisch fähig zu sein, die eigene Existenz an *eine* Wahrheit zu binden, koste es, was es wolle. (*An dieser Stelle sei in einem Ausblick gesagt, dass es in diesem Zusammenhang neues historisches Material aus den Archiven der Deutschen Studienstiftung über die reihenweise geförderten Mitglieder der späteren R.A.F. zu heben gibt: Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Horst Mahler, Bernward Vesper. Interessanterweise sind die Berichte ihrer Professoren, darunter Walter Jens, nicht minder radikal. Man kann fast auf die Idee verfallen, der eigene, blutige Aktionismus sei auch eine konsequente Folge des Avantgardebewusstseins und des Elitengedankens der Studienstiftung selbst, eine Art perverser Verpflichtung, der Gesellschaft beschleunigt das zurückzugeben, was sie an nötiger Selbsterneuerung aus eigener Kraft nicht zu leisten vermag.*)
- 2) Weil der/das Radikale nicht mit sich verhandeln lässt, weil diese *eine* Wahrheit seiner Existenz umgekehrt *allein Sinn* verleiht, resultiert daraus ein *offener Angriff auf die jeweils herrschende bzw. dominante symbolische Ordnung*, sei sie nun philosophisch, politisch, religiös oder ästhetisch kodiert.
- 3) Zuletzt eint radikale Akte das – sei es konstitutiv, sei es konstitutionell bedingte – *Unvermögen*, sich mit der von Aristoteles nicht ohne Hintergedanken erfundene *Lücke zwischen Theorie und Praxis* zu arrangieren. Radikalität versucht, ganz egal, ob von Seiten der Praxis oder der Theorie her kommend, genau diese Lücke *ein für allemal* gewaltsam zu schließen. Dies geschieht vorzugsweise am *eigenen* Beispiel des eigenen Körpers bzw. Paradigmatisch-Werden des eigenen lebendigen Vorbilds. Die Frage ist: mit welchem Recht und mit welchem Erfolg?

Damit gerät neben dem *eigenen Körper* noch etwas Anderes in den Blick: nämlich wie nah hier Gelingens- und Misslingensbedingungen beieinander liegen, denn der Zug ins Exzentrische, Unverständliche, Lächerliche, Ineffektive, Peinliche, bloß Vermeintliche radikaler Akte macht das Scheitern am allzu hohen Anspruch des Radikalen am Ende vielleicht doch zu einem dankbaren Untersuchungsgegenstand.

## AUSWAHLBIOGRAPHIE

- Abramović, Marina: *Seven Easy Pieces*, with photographs by Attilio Maranzano, film stills by Babette Mangolte, Milan: Edizioni Charta, 2007.
- Aristoteles: *Aristoteles: Nikomachische Ethik*, Berlin 1960.
- Bentham, Jeremy: *Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living*. A Fragment. From the MSS. of Jeremy Bentham, printed but not published, ca. 1842 [wahrscheinlich durch John Hill Burton], Exemplar der Bibliothek der UCL, S.1–21.
- ders., „Auto-Icon; or, Farther Uses of the Dead to the Living (1832)“, in: Michael Hellenthal (Hg.), *Auto-Ikone oder weitere Verwendungsmöglichkeiten von Toten zum Wohle der Lebenden* (engl./dt.), übers., mit Anm. und einem Nekrolog des Hg. versehen, Essen 1995, S. 11–50.
- *Le Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, Paris: L'imprimerie nationale, 1791 (Nachdruck 1977),
- Collings, David: „Society without Reciprocity: The Auto-Icon of Jeremy Bentham“, in: ders., *Monstrous Society. Reciprocity, Discipline, and the Political Uncanny, c. 1780–1848*, Lewisburg, 2009.
- Danchev, Alex (Hg.): *100 Artists' Manifestos: From the Futurists to the Stuckists*, London 2011.
- Foucault, Michel: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. (L'usage des plaisirs)*, Frankfurt a.M. 2000.
- *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II*. Vorlesungen am Collège de France 1983/84, Frankfurt a.M.
- Gallus, Alexander: „Die Studienstiftler Meinhof, Mahler, Ensslin und Vesper“, in: Uwe Backes/Alexander Gallus/Eckhard Jesse (Hgg.), *Jahrbuch Extremismus & Demokratie*, Bd. 24, 24. Jg. 2012, Baden-Baden: Nomos, S. 13–29.
- Graeber, David R.: *Inside Occupy (Occupy)*. Campus: Frankfurt a.M., 2012.
- *Direkte Aktion. Ein Handbuch. (Direct Action: An Ethnography)*, Edinburgh Oakland: AK Press, 2009) Aus dem Amerikanischen von Sophia Deeg. Hamburg: Edition Nautilus, 2013.
- Jackson, Ross: *Occupy World Street. A global roadmap for radical economic and political reform*, Cornwall 2012.
- Kuhlken, Julie: *The Exemplarity of Artworks. Heidegger, Shoes, and Pixar*, in: *Continental Philosophy Review*, 2007 (40), 17–30).
- Marten, Reiner: *Radikalität des Geistes. Heidegger – Paulus – Proust*, Freiburg 2012.

Plessner, Helmuth: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924).

Mit einem Nachwort von Joachim Fischer, Frankfurt a.M. 2002.

*Radikalität*, Themenschwerpunkt in der Zeitschrift für Kulturphilosophie, hg. von Ralf Koenersmann und Dirk Westerkamp, Hamburg: Meiner 2012/2.

Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften*, hg. im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907. [Online unter:

<https://archive.org/details/deutscheschrift01seusgoog>]

Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1986.

Toscani, Ignazio: *Die Venezianische Gesellschaftsmaske. Ein Versuch zur Deutung ihrer Ausformung, ihrer Entstehungsgründe und ihrer Funktion*. Inauguraldissertation, Saarbrücken 1972. (Typoskript)

Weigel, Sigrid (Hg), *Märtyrer-Porträts. Vom Opfertod, Blutzügen und heiligen Kriegerern*, München 2007.