

Sex, eine schöne Störung.  
Zu Jean-Luc Nancys *Sexistence*.  
Paris 2017: Galilée

Gianluca Solla

1. Seiner *Ethik* hat Spinoza eine Aussage großer Reichweite für die Frage nach Sexualität anvertraut: »Der menschliche Körper ist aus vielen Individuen (verschiedener Natur) zusammengesetzt, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, andere weich und wieder andere hart. [...] Der menschliche Körper braucht zu seiner Erhaltung sehr viele andere Körper, von welchen er fortwährend gleichsam wiedererzeugt wird« (*De Mente*, Postulate 1, 2 und 4, Übers. Jakob Stern). Diese Vorstellung eines Körpers, der aus anderen Körpern besteht, die unsichtbar und nicht wahrnehmbar bleiben, aber das Leben eines jeden Körpers ausmachen, hat unzählige Folgen. Dass ein Körper aus der Zusammensetzung *ex plurimis individuïs* resultiert, gibt dem körperlichen Leben eine Komplexität zurück, die weder die anatomische noch die organische ist. Sie besteht mehr aus dem Rhythmus der Zusammensetzung und Kombinati-

on, der sich aus der Vielfalt anderer Körper ergibt, von denen wir meistens nichts wissen. So hängt die Kraft jedes einzelnen Lebens im Wesentlichen von einer ständigen Veränderung der Formen, ihren Zusammensetzungen und Zerlegungen ab, die das Leben annimmt. Die Kraft eines Körpers ist daher durch eine Reihe beweglicher Kräfte gegeben, die nicht nur von den inneren Beziehungen innerhalb dieses einen Körpers abhängen, sondern vor allem von dem, was diesem Körper begegnet und durch das er gestaltet wird. So ist die Wahrheit eines einzelnen Körpers untrennbar von der Vielzahl der Begegnungen, aus denen sich sein Leben zusammensetzt. So betrachtet, ist es schwer zu entscheiden, wo ein Körper anfängt und wo er endet, da er mit all seinen Beziehungen, Neigungen oder Abneigungen anderer Körper verflochten ist. Weit davon entfernt, fest in der Kapsel seiner vermeintlichen Individualität verankert zu sein, wird jeder Körper vom gesamten Leben der anderen Wesen durchzogen, jenseits unseres Wissens und unserer Vorstellungskraft.

2. Während der Lektüre von Jean-Luc Nancys *Sexistence* musste ich an dieses spinozianische Bild und seine unzähligen Implikationen denken. Denn die Postulate des zweiten Teils der *Ethik* scheinen in der Lage zu sein, die Komplexität der Körper und ihrer Beziehungen, die in der Frage des Geschlechts einen Ausdruck findet, auszuloten. Die Frage betrifft hier nicht die Tatsache, dass das Leben ein Geschlecht oder ein Sexualleben hat. Es geht vielmehr

darum, dass das Leben an sich sexuell ist, d. h. dass es den Sex nicht als eine ihrer vielfältigen Aktivitäten hat, sondern dass es in wesentlichem Sinne sexuell ist. Von dieser Verbindung von Sexualität und Existenz zeugt nicht nur der Titel des Buches, sondern auch die schöne Formel, die Nancy erfindet: »*Je = sexe. Je s'exe, tu s'exes, nous s'existons*« (S. 119). Nichts bleibt beim Sex, wie es war. Das zwingt uns, immer wieder eine neue Sprache für den Sex zu erfinden und zu lernen, oder die alte und gewöhnliche in neuen Formen zu artikulieren. In Nancys Formulierung erscheint der Sex vor allem in dem Apostroph, der sich zwischen den Buchstaben des Worts »Sex« einschleicht und eine ungewöhnliche Form des reflexiven S erzeugt. Dieser Apostroph schleicht sich zwischen der grammatischen Person, dem Ich und dem Du und der eigenen Existenz ein: *s'exe*. In diesem zwischen den Buchstaben hochgestellten Komma, das der Apostroph ist, zeigt sich in der Sprache das Register einer Differenz, mit der so etwas wie Sex zusammenhängt. Denn die Schwierigkeit, Sexualität zu definieren, hat damit zu tun, dass die Sexualität der Treffpunkt irreduzibler Heterogenität ist, was man auch eine *Heterogenität* nennen könnte, aus der sich jedes Leben ernährt. Was wir gewöhnlich »Sexualität« nennen, ist das Bild eines Lebens, das da ist, bevor jemand in der Lage ist, »Ich« zu sagen. Ein Leben vor dem Ich, ein Leben, das vielleicht nicht nur menschlich ist, das aber in jedem menschlichen Leben vorhanden sein muss, sodass

es überhaupt Leben geben kann. Hier werden Dinge unvermeidlich glitschig, schwer fassbar, ja schlüpfrig. Und woher rührt diese schlüpfrige Seite, wenn nicht aus der Tatsache, dass die Sexualität die Anwesenheit von Anderen und sogar von etwas Anderem stets impliziert?

Heute verläuft die Sexualität mehr denn je zuvor zwischen Konsum und Zerstörung, zwei verschiedene Formen eines unmöglichen Erfassens, einer phantasmagorischen und unwirklichen Objektivierung, die sich selbst und ihre vermeintlichen Objekte zerstört. Wenn sie aber schwer fassbar und in der Tat schlüpfrig bleibt, dann, weil die Sexualität – wie Jean-Claude Milner in *L'œuvre claire* schreibt – »der Ort der unendlichen Kontingenz der Körper, [...] der Griff des unendlichen Universums auf den Körper des sprechenden Wesens [ist]«. Hier müsste »Kontingenz« als *cum tangere* gedeutet werden, als der Berührungspunkt, wo sich die Körper begegnen: ein Punkt, der das spinozianische Bild zum eigentlichen Schicksal der Körper macht.

5. Wenn das, was wir üblicherweise als Sexualität bezeichnen, nicht als eine Aktivität, die sich auf den eigenen Körper oder auf die Körper anderer bezieht, sondern als eine Kraftlinie durch die Existenz gedacht werden sollte, die die sexuelle Existenz der Körper pluralisiert, scheint mir Spinozas Vision substanzieller zu sein als das Heidegger-Lexikon, dem Nancy auch in diesem späten Buch seiner Produktion im Wesentlichen treu

bleibt. Spinozas *Ethik* macht jeden Körper zu einer Kombination und Komposition von anderen ungewussten Körpern (ungewusst heißt hier: keine zentrale Instanz ist in der Lage eine Einheit des eigenen Körpers gegenüber der Komplexität solcher Kombinationen auszubilden). Diese Komposition, die wir zugleich Kontingenz nennen könnten, ist die eigentliche Formel der Selbstschaffung von Körpern. Dies geschieht nicht nur bei der Geburt, sondern in allen Momenten des Lebens. Wie Spinoza sagt, wird jeder Körper von den anderen Körpern »gleichsam wiedererzeugt«. Wenn Sexualität die Wahrheit eines jeden Körpers aussagt, dann weil jeder Körper aus der Verflechtung von Kraft- oder Fluchtlinien besteht, die sich unterschiedlich verhalten und kombinieren. Die Beziehung oder Nichtbeziehung der *plurimis individuus* darf allerdings nicht mit der Beziehung im zwischenmenschlichen Sinne verwechselt werden. »Sexualität« ist eher der Name für eine inner- und zwischenkörperliche Beziehung, die zugleich vormenschlich, vobjektiv und doch lebenslänglich ist, aus deren Potenz die Existenz in ihrer Singularität hervorgeht. Insofern gibt es keine Beziehung im Sinne von einer Verknotung des flüssigen, glitschigen und schmierenden Materials, aus dem der Sex besteht. Es gibt so was wie Beziehung einzig als Kapitulation gegenüber der schwer fassbaren und grundsätzlich unangemessenen Angelegenheit des Geschlechts, aus der die Körper bestehen.

Von diesem Standpunkt aus ist es einzigartig, dass für Nancy »Sex« die Figur eines *Treibens* zeichnet, das »durch das ganze Leben geht« und Ausdruck dessen ist, was Freud als »erotischen Trieb« bezeichnet hat. Jenseits jedes mechanischen Modells, auf das Freud von seinen eigenen Interpretieren oft reduziert wird, ist »Trieb« der Faktor, der das Schließen des Lebens verhindert und jedes Leben für »einen Überschuss an Leben« (S. 30) offenhält. Bezeichnet »Sex« also die vielfältige und heterogene Materie, aus der die Körper bestehen?

4. Auf der Grundlage der Freud'schen Formel »Daimon und Tyche« identifiziert Nancy eine entscheidende Verbindung, um über diesen Überschuss nachzudenken, der dem Leben selbst immanent ist. Die Psychoanalyse hat mehr über die tödliche und unerwartete Begegnung der Tyche zu sagen als über den Dämon. Wenn jedoch jede einzelne Existenz etwas Einzigartiges und Unwiederholbares besitzt, wird sie gerade durch den Bezug auf den *daimon* ausgedrückt. Im Gegensatz zur Analyse hat die Philosophie oft den dämonischen Charakter des Eros als Topos ihrer Reflexion gewählt. In diesem Sinne wäre der Dämon die Figur dessen, was bei jedem vollkommen bekannt, dennoch fremd und namenlos bleibt: seine eigene Singularität, die man lebt, ohne sie auf etwas Bekanntes zurückführen und ohne sie sich aneignen zu können. In dem Sinne ist der Dämon die Figur einer Identifikation mit dem, was keine Identifikation je einholt. Im

Antlitz des Dämonischen den geheimen Charakter des Eros zu entdecken, heißt von etwas zu sprechen, das einzig aus seiner eigenen Kraft besteht, denn der schreckliche und zugleich faszinierende *daimon* besitzt kein eigenes Sein. In gewissem Sinne ist er gezwungen, seine Macht auszuüben, um nicht einzugehen. Ein Dämon, und das gilt auch für den dämonischen Eros, kann nicht in der Reserve seiner Kräfte leben, sondern einzig in der *dépense* – in der unproduktiven Verausgabung – seiner verschwenderischen Art.

Genau mit diesem dämonischen Charakter des Eros – dem Sokrates die Fähigkeit zuschreibt, das Begehren auf die erhabenste Schönheit zu wecken – sollte der einzigartig unbestimmte Zug der Triebe verknüpft werden. Wie Nancy schreibt, findet der Trieb seine Bestimmung einzig in seiner »Unbestimmtheit«, die sich vor allem in der Unzulänglichkeit des Triebes gegen sich selbst manifestiert (S. 35). In der Tat ist jeder Trieb unzureichend für/an sich. Seine Kraft drückt ihn in eine genaue Richtung, doch er hat weder Zweck noch Ziel, mit denen er zusammenfallen würde. In dieser Formulierung ist der Trieb niemals identisch mit der Kraft, die ihn antreibt und mit der er einen Kontext erzwingt, in dem er sich einkeilt. Aus dieser Sicht ist jeder Trieb wiederum eine »Rissbildung«. Er ist zerrissen zwischen dem nicht vorgegebenen Ziel und dem Widerstand, auf den er stößt. Dieses Schicksal der Triebe wird in *Sexistence* zu einem Schicksal der *errance*. Dabei wird das gesamte

Lexikon des Fremdseins verwendet (der Trieb selbst wird als »étranger à soi-même« bezeichnet (S. 40)).

5. Neben dem Lexikon des Fremdseins zieht Nancy jedoch des Öfteren eine andere Semantik vor, nämlich diejenige der *Ek-sistenz* aus Heideggers Philosophie. Hier ist der Heideggersche Wortschatz des *ex* weitgehend vorherrschend: *existence, excitation, exaltation, exigence, excès, éjection, expulsion, exil ...* Bemerkenswert ist diese Treue zu Heideggers Sprache, auch wenn Nancy erkennt, dass sie ein Denken impliziert, »das den Trieb wenig mobilisiert, sondern eher als dessen Auswirkung betrachtet werden kann: die Geworfenheit« (S. 37). Mir schien das teilweise der Versuch zu sein, eine ansonsten geschlechtsneutrale und beinahe graue Denkgeste wie diejenige Heideggers zu sexualisieren. In einem radikalen Sinne sollte jedoch Nancys Treue zur Sprache der *Ek-sistenz* angesichts der Bewegung der Differenz als sexueller Differenz verschwinden. »Sexuell«, könnte man sagen, ist der Name selbst des unendlichen Unterscheidens dieser Differenz, also einer Differenz, die in keiner Existenz aufgeht, sondern die gelebt wird, jenseits der biologischen Unterscheidung.

Es ist jene Kontingenz im Sinne des *cum tangere* der Körper, die zugunsten dieser Semantik der *Ek-sistenz* immer wieder aufgegeben wird. Wobei die energische Prosa von *Sexistence* zeigt, dass es sich nicht so sehr um ein Subjekt oder eine subjektive Erfahrung handelt, sondern vielmehr um die Zirkulationsarten

einer erotischen Energie durch das Leben unter Singularitäten.

Denn der Sex hört nicht auf, auf einen Genuss Zeichen zu setzen: aber diese *jouissance/Freude/Genuß*, wie Alenka Zupančič zutreffend ausgedrückt hat, hört nicht auf »weit weg vom Subjekt« zu geschehen (S. 134). Dieses »weit weg« kennzeichnet eine Veränderung durch unsere eigenen Erfahrungen. Es ist vielleicht ein weiterer Aspekt dessen, was die Psychoanalyse unpersönlich nennt: *es, ça ...*

Dass jeder Mensch »ein Punkt der Emission, des Empfangs und der Zerstreung« ist, bedeutet, dass sich in solchen Punkten »un infinit en acte« realisiert. Mit anderen Worten, es gibt eine gewisse Vorstellung der Welt als eine Offenheit, die einen »Handel« der Sinne ermöglicht, wie Nancy uns in seinen vorherigen Büchern zu denken aufgegeben hat. Dies ist eine Öffnung für »Transaktionen und nicht beendbare Verhandlungen«, die mit einem anderen Lexikon als dem existentialistischen Heideggers neu gedacht werden sollten (S. 57).

Es bleibt dabei zu hinterfragen, wie das heideggerianische Vokabular des *ex* und eine Vorstellung des Begehrens als Mangel und zugleich als Transzendenz zum anderen zusammengeschweißt werden. Es scheint mir, dass diese Position dazu führt, Sex als einen anderen Namen für den Austritt des Selbst aus sich selbst zu verstehen. Dies ist jedoch, trotz aller Betonung der Freisetzung, letztlich eine Wette, die auf die vermeintlichen Grenzen der Existenz

ausgerichtet ist. Es ist eine Idee des Daseins, das stets an seine Grenzen gebunden ist, und nicht das Wagnis einer unbewussten Unendlichkeit, die ein einzelnes Leben als solches bildet. Hinter jeder Geburt und jeder Erneuerung steht die Vorstellung, dass eine solche Eröffnung des Daseins jenseits seiner Grenzen von einem *ex nihilo* ausgeht (S. 72). Begehren bedeutet hier Mangel, wenn nicht von etwas, zumindest Mangel an etwas Grundlegendem. Das sage ich explizit im Gegensatz zur Semantik des Begehrens als Mangel, die bei Nancy trotz aller Hinweise auf Freude, Lust und Genuss vorherrscht. Dies scheint mir eine Position des Begehrens, die verhängnisvoll, wie Nancy selbst schreibt, »nichts anderes erreicht als ihre eigene Flamme, ihre eigene Verschlingung, ihre Erschöpfung, ihre Entkräftung« (S. 91). Was hier fehlt, ist die Einsicht, der zufolge nichts im Leben fehlt und dass das Leben an nichts fehlt. Denn Dinge wie Lebende stehen immer in dieser immanenten Öffnung des Lebens.

6. Wo der Überschuss als Transzendenz betrachtet wird, wird Exzess selbst nicht als eine immanente Bewegung des Lebendigen, die von einem Lebenden zum anderen zirkuliert, anerkannt, sondern als »Transzendenz« gedacht (S. 94). Hier besteht die Gefahr, dass Nancys Beitrag bestenfalls eine große Philosophie der Endlichkeit bleibt. Und ich frage mich, ob eine solche Position in der Lage ist, die Sexualität zu denken, ohne ein altes männliches Modell des brennenden Begehrens bis zur Erschöpfung und zum Tode zu reproduzieren.

Nancy zufolge wird am Ende der erotische Exzess Teil einer dialektischen Kombination, nach der ein Erschöpfungszustand unweigerlich folgt. Dadurch wird suggeriert, dass der Exzess jedes Leben nur erschöpft verlassen kann und somit dessen Endlichkeit eindeutig zeige. Hat der exorbitante Charakter der Liebesversprechens (der gleiche Charakter, für den der Verliebte verspricht, endlos zu versprechen, und der Liebhaber eine uneingeschränkte Freude verspricht, wie Nancy schreibt (S. 18)) nicht mit dem zu tun, was jedes Leben ohne es zu wissen lebt? Mit dem Anderssein, das jedes Leben ausmacht, mehr als mit dem Mangel, also mit dem, was vermisst werden kann?

7. Das Englisch aus Shakespeares Zeit benutzte das Wort *Thing*, um das Sexualorgan des einen und des anderen Geschlechts anzuzeigen. Manchmal wurde es als Synonym für Penis verwendet und dann bezog sich das Wort *nothing* auf die Vulva (oder den After). *Thing* ist ein Wort der Bestimmtheit – diese Sache da, zweifelsohne – und zugleich zeugt es von einer extremen Unschärfe. Das zeigt *Otello*, als Emilia zu Iago sagt, dass sie ein *Thing* für ihn hat, wobei sie das Taschentuch meint, während er eine erotische Einladung versteht. Vielleicht könnten wir sagen, dass Präzision und Unbestimmtheit die eigentlichen Schritte der unendlichen Bewegung von Sex und Sexualität sind. Hier ist das eingangs erwähnte spinozianische Bild des Körpers, der aus unzähligen Teilchen besteht, hilfreich. Vielleicht ist jedes Teilchen

Thing und gleichzeitig *Nothing*. Das bedeutet aber, dass das eigentliche Leben der Körper und der Körperteile jenseits des anatomischen Wissens und der Zuteilung von Funktionen und Bedeutungen verläuft. Jedes Teilchen kann nämlich alles werden. Es kann zum Beispiel zu erogener Zone werden. Der sexuelle Trieb materialisiert sich nicht in einem Organ, sondern ist so etwas wie eine Bewegung, die den Körper in allen seinen Teilen durchquert und neu kombiniert. Das Sexuelle am Leben ist nicht organisch bestimmt und nach Organen und Funktionen geteilt. Das heißt, dass sich das Triebleben als »Pluralordnung« gestaltet: »Der Sex leitet eine Schubkraftdifferenzierung ein, die derjenigen folgt, die das Leben in die Energie der Physis einführt« (S. 136).

»Pluralordnung« heißt hier, dass der Sex, obwohl er von Instanzen umgeben ist, die ihn regeln wollen – Sitten, Kirchen, Moden ... –, immer etwas mit der Verwirrung zu tun hat. Wenn die Etymologie des Wortes Sex zur Trennung des *secare* zurückführt, schafft diese Trennung doch keine Ordnung. »Der Sex ist nicht nur beunruhigend, er trübt sich selbst, er ist essentiell betrübt – was der Idee von Essenz widerspricht« (S. 137). Diese Störung oder Verstörung [*trouble*], die die Sache so betrübt [*trouble*] macht, gehört zum Wesen der Sache Sex. Das, was die ruhige Ordnung (der Sitten und der Geschlechter) trübt, trübt auch das Wesen, an dem man den Sex an einem seiner Enden hätte greifen können – vorausgesetzt man will

Klarheit. Das Thema bleibt wenig objekthaft, vielmehr glitschig und ungreifbar, denn es mangelt an einer schön definierten Essenz. Bei der linguistischen Vielfalt der Sprünge zwischen den Sprachen, zwischen *trouble* und Störung, wird der *trouble* zur Verwirrung, zum Durcheinander, aber auch zur Aufregung und im politischen Sinne zum Aufstand. Dieser zwischensprachliche Übergang, der eigentlich kein Übergang, sondern ein Sprung ist, ist zugleich vielleicht das beste Beispiel für das Durcheinander, das zum Sex gehört und das weder Synthese (Zusammenfügung) noch Beziehung ist, sondern verwirrende Gleichzeitigkeit des Heterogenen. Stellt aber genau dieser große *trouble*, der nicht aufhört, weil er nie angefangen hat, nicht die verstörende, aber uns am nächsten stehende Figur einer Unendlichkeit dar, in der neue Kombinationen, Veränderungen und Rhythmen den Anfangspunkt ihrer Entfaltung ohne Ende finden?

Michel Foucault: *Les aveux de la chair: Histoire de la sexualité IV*, Paris 2018: Édition Gallimard

Joseph Vogl

Wie in anderen Büchern Foucaults geht es auch in diesem vierten, aus dem Nachlass veröffentlichten Band der *Geschichte der Sexualität* weniger darum, Quellen zu interpretieren, vielmehr kommen die in den Diskursen enthaltenen Problemstellungen zu Wort. In den *Geständnissen des Fleisches* folgt man einer doppelten Stimmführung, mit der sich die Texte der Kirchenväter – von Clemens von Alexandrien bis zu Augustinus von Hippo – im Resonanzraum von Foucaults Kommentaren entfalten. Dies geschieht ohne den Gestus der Denunziation. Es gibt allenfalls eine verhaltene Komik in der Beschreibung von sexuellen Verhaltensregeln oder theologischen Spitzfindigkeiten, wodurch eine Fernnähe des Gegenstands erzeugt wird und gegenwärtige Geschlechterverhältnisse in einen Bereich geschichtlicher Unkenntlichkeit verrückt werden.

Dabei hielt das gesamte Projekt einer *Geschichte der Sexualität* für Foucault einige Überraschungen bereit. Denn nach der Veröffent-

lichung des ersten Bandes mit dem Titel *Der Wille zum Wissen* (1976)<sup>1</sup>, eine Art Exposé dieses Versuchs zur Untersuchung der Entstehung des Sexualitätsdispositivs, sah sich Foucault genötigt, eine radikale Wende in der Ausrichtung seines Forschungsfelds zu vollziehen. Die zentrale Fragestellung hatte gelautet: Wie hat sich eine moderne *scientia sexualis* formiert, wie kam es zur diskursiven Explosion der Reden über den »Sex«? Nach Fertigstellung dieses ersten Bands geriet Foucaults Untersuchung jedoch in einen historischen bzw. »genealogischen« Regress – in weiten Schritten vom 19. Jahrhundert über das Christentum bis zur römischen und griechischen Antike zurück. Das mag den großen Abstand zwischen dem ersten Band und den folgenden Bänden erklären, die erst 1984, im Jahr seines Todes, erschienen: *Der Gebrauch der Lüste*<sup>2</sup> und *Die Sorge um sich*.<sup>3</sup>

Während das gesamte Vorhaben von der Frage nach den Verhältnissen zwischen Wissen, Macht und Subjektivierungsweisen geleitet wird, nehmen *Die Geständnisse des Fleisches* eine besondere Stellung ein: Der Band füllt die Lücke zwischen der antiken Selbstsorge, der Diätetik der Lüste und dem modernen Sexualdispositiv. Mit der zunehmenden Institutionalisierung des Christentums im späten Römischen Reich werden Fragen der *aphrodisia* wie Ehe, Fortpflanzung und Lustempfinden in einem breiten Spektrum präskriptiver Literatur – Predigten, Ratgeber, Briefe, Anweisungen, Vorlesungen – keineswegs einem