

Till R. Kubnle

DER ERNST DES EKELS

Ein Grenzfall von Begriffsgeschichte und Metaphorologie

Die Philosophiegeschichte neigt dazu, erst mit dem Roman *La Nausée* und dem frühen philosophischen Hauptwerk *L'Être et le néant* von JEAN-PAUL SARTRE den „Ekel“ in das Blickfeld der philosophischen Begriffsbildung zu rücken.¹ Doch auch dieser besondere Aspekt im Denken SARTRES, dessen Werk sich durch eine außergewöhnliche Stringenz im Prägen von Begriffen auszeichnet, kann nicht allein aus dem begrifflichen Gebäude des französischen Existentialisten heraus erhellt werden. Neben der allgemeinsprachlichen Verwendung des Wortes „Ekel“ und der daran anknüpfenden Redewendungen, findet sich der Terminus „Ekel“ oder seine Übertragungen eingebunden in Fachsprachen wie die der Medizin und der Psychologie.² Wenn dagegen im folgenden die Verwendung von „Ekel“ in den unterschiedlichsten Kontexten und Begriffssystemen nachgezeichnet wird, so kann die Frage nicht abschließend beantwortet werden, ob es sich dabei nur um eine besondere Metaphorik – nach HANS BLUMENBERG ist die Metaphorik der „schmale Spezialfall von Unbegrifflichkeit“ im „Vorfeld der Begriffsbildung“³ – oder um einen Begriff handelt, der in der Philosophiegeschichte der Neuzeit, insbesondere des 20. Jahrhunderts, einen festen Platz beanspruchen kann: Die meisten Belege für den Untersuchungsgegenstand entstammen philosophischem oder humanwissenschaftlichem Schrifttum, sie sind aber häufig eng mit literarischen Diskursen der jeweiligen Epoche verwoben; damit ist jedem Versuch einer Begriffsgeschichte oder einer Metaphorologie des „Ekels“ auch die – hier nicht zur Diskussion stehende – Problematik der Gattungsfrage im Sinne einer Unterscheidung zwischen literarischen und philosophischen Diskursen mitgegeben.⁴ Die vorliegende Abhandlung versteht sich also in erster Linie als ein Bei-

¹ Als Beispiel für ein begriffsgeschichtliches Zuspitzen von „Ekel“ auf SARTRE sei auf folgenden Artikel verwiesen: KLAUS HARTMANN: Art. Ekel. In: JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWP] 2 (1972) 432.

² Vgl. SVEN OLAF HOFFMANN: Die Zwangsneurose. In: UWE HENRIK PETERS (Hg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts. Bd. 10: Ergebnisse für die Medizin (2). Psychiatrie (Zürich 1980) 791–809, hier 798 f.

³ HANS BLUMENBERG: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit. In: DERS.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher (Frankfurt a. M. 1993) 75–93, 77. Zur Funktion der Metapher in der Begriffsbildung vgl. HANS-GEORG GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Ges. Werke. Bd. 1 (Tübingen 1990) 433 ff.

⁴ Vgl. JÜRGEN HABERMAS: Philosophie und Wissenschaft als Literatur? In: DERS.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (Frankfurt a. M. 1988) 242–263. Dies dokumentiert u. a.

trag zur Begriffsanalyse des „Ekels“ und des „Ekelhaften“ im Kontext philosophischer Begriffsbildung. Aus Platzgründen muß daher, abgesehen von wenigen Ausnahmen (JEAN-PAUL SARTRE und HERMANN BROCH), auf eine ausführliche Erörterung des „Ekels“ und verwandter Motive in der Literatur verzichtet werden, obzwar eine motivgeschichtliche Untersuchung gerade in diesem Fall weitere aufschlußreiche Materialien für die Wege einer (möglichen) philosophischen Begriffsbildung beibringen könnte.⁵

Die Stimme der Natur oder der Ekel als Anti-Aisthesis

Eine erste ausführlichere Darstellung des Grausigen und Ekelhaften in Kunst und Literatur enthält LESSINGS *Laokoon*. Ausgehend von der aristotelischen Mimesis und den daran anknüpfenden Affekten *eleos* und *phobos* weist LESSING dem Ekel eine Sonderstellung zu:

„Die Vorstellung der Furcht, der Traurigkeit, des Schreckens, des Mitleids usw. können nur Unlust erregen, insoweit wir das Übel für wirklich halten. Diese können also durch Erinnerung, daß es ein künstlicher Betrug sei, in angenehme Empfindungen aufgelöst werden. Die widrige Empfindung des Ekels aber erfolgt, vermöge des Gesetzes der Einbildungskraft auf die bloße Vorstellung in der Seele, der Gegenstand mag für wirklich gehalten werden, oder nicht. Was hilft's dem beleidigten Gemüte also, wenn sich die Kunst der Nachahmung noch so sehr verrät? Ihre Unlust entspringt nicht aus der Voraussetzung, daß das Übel wirklich sei, sondern aus der bloßen Vorstellung desselben, und diese ist wirklich da. Die Empfindungen des Ekels sind also allezeit Natur, niemals Nachahmung.“⁶

Während Furcht, Schrecken usw. durch diese über die Nachahmung erzeugte Distanz in angenehme und damit ästhetische Empfindungen umgewandelt werden können, bleibt der Ekel auch dann erhalten, wenn das ekel-

der „Fall“ KIERKEGAARD: vgl. THEODOR W. ADORNO: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen (Frankfurt a. M. 21986) 9 ff.

⁵ Vgl. MANFRED FUHRMANN: Die Funktion grausiger und ekelhafter Motive in der lateinischen Dichtung. In: HANS ROBERT JAUSS (Hg.): Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Poetik und Hermeneutik III (München 1968) 23–66, 23 f; WERNER ARNOLD: Ennui – spleen – nausée – tristesse. Vier Formen literarischen Ungenügens an der Welt. In: Die Neueren Sprachen 65 (Frankfurt a. M. 1966) 159–173. Zur Beziehung zwischen „Ekel“ und „ennui“ vgl. HERMANN SCHMITZ: System der Philosophie III/2. Der Gefühlsraum (Bonn 1969) 220–223. In der literaturwissenschaftlichen Forschung wurde wiederholt auf eine mögliche Affinität zwischen RILKE und SARTRE verwiesen: MARGOT KRUSE: Philosophie und Dichtung in Sartres „La Nausée“. In: Romanistisches Jahrbuch 9 (1958) 214–225; weniger überzeugend dagegen: INCA RUMOLD: Die Verwandlung des Ekels. Zur Funktion der Kunst in Rilkes „Malte Laurids Brigge“ und Sartres „La Nausée“ (Bonn 1979).

⁶ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: Laokoon. In: DERS.: Werke. Bd. 4, hg. von JULIUS PETERSEN u. a. (Berlin u. a. 1925) 399.

auslösende Motiv als „künstlicher Betrug“ entlarvt wird. Der Ekel ist eine unhintergehbare „widrige“ Empfindung, die sich der rezeptiven Differenz von unmittelbarer Naturbegegnung und (ästhetischer) Distanz in der Nachahmung entzieht. Immer der Natur zugewandt, erscheint der Ekel bei LESSING sowohl als das Negat eines jeden ästhetischen Empfindens am Nachgeahmten als auch die Unmöglichkeit, aus „unangenehmen Leidenschaften“ durch Evolvieren ihres Gegenteils „Wollust“ zu vermitteln:

„Die Seele erkennt in demselben keine merkliche Vermischung von Lust. Das Mißvergnügen gewinnt die Oberhand, und daher ist kein Zustand, weder in der Natur noch in der Nachahmung, zu erdenken, in welchem das Gemüt nicht von diesen Vorstellungen mit Widerwillen zurückweichen sollte.“⁷

Unter einer „merklichen Vermischung von Lust“ außerhalb der Nachahmung versteht LESSING auch das Durchsetzen eines negativen Empfindens etwa mit einer vorausgegangenen intensiven Glückseligkeit. Das Ekelgefühl kennt aber kein positives Empfinden als Korrelat von vergleichbarer Intensität. LESSING bricht den Ekel aus dem Feld derjenigen Empfindungen heraus, die sich um die (ästhetische) Anschauung einer Form kristallisieren. Und dennoch könne sich unter den Widerwillen beim Anblick einer häßlichen Form auch Ekel mischen, doch „nur in einem geringern Grade“;⁸ eine solche häßliche Gestalt sei ebensowenig imstande, auf dem Weg der Nachahmung „Wollust“ herbeizuführen wie das genuin Ekelhafte. Dieser von LESSING konzedierte Ekel „geringeren Grades“ stellt sich nur dann ein, wenn der Gegenstand nicht über jene Sinne wahrgenommen wird, welche im Kontakt mit ekelzerregenden Objekten die „widrige Empfindung“ auslösen. Die von den Eigenschaften eines ekelzerregenden Objektes angesprochenen Sinne sind der Geschmack, der Geruch und das „Gefühl“:

⁷ LESSING: Laokoon, a. a. O. 402.

⁸ LESSING: Laokoon, a. a. O. 402. Die Ausführungen LESSINGS stehen in engem Zusammenhang mit MENDELSSOHN'S Psychologie der Empfindungen; dieser untersucht den „Ekel“ als eine gemischte Empfindung: MOSES MENDELSSOHN: Moses Mendelssohn's Schriften zur Psychologie und Ästhetik. Bd. 2, hg. von M. BRASCH (Leipzig 1880) 104–117 (Eine zusammenfassende Darstellung mit den wichtigsten Passagen bietet HERBERT DIECKMANN: Das Abscheuliche und das Schreckliche in der Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts. In: H. R. JAUSS (Hg.): Die nicht mehr schönen Künste, a. a. O. 271–317, 273 f u. 315 ff). Ähnlich wie LESSING argumentiert JOHANN CHRISTOPH KÖNIG: Philosophie der schönen Künste (Nürnberg 1784) 259. LESSINGS *Laokoon* hat den „Ekel“ definitiv in das Blickfeld ästhetischer Betrachtung gerückt (vgl. dazu den lesenswerten Exkurs *Der Begriff „Ekel, das Ekelhafte“* in: HOLGER FUNK: Ästhetik des Häßlichen. Beiträge zum Verständnis negativer Ausdrucksformen im 19. Jahrhundert (Berlin 1983) 95–101). JOHANN G. SULZER vermag im Ekelhaften bzw. Ekel kein Problem der Nachahmung zu erkennen; er beruft sich auf die literarische Praxis und weist dem Ekelhaften in der Kunst die eindeutig moralisch motivierte Funktion der Abschreckung zu: JOHANN GEORG SULZER: Art. Ekel/Ekelhaft. In: DERS.: Allgemeine Theorie der Schönen Künste. 2. Teil (Leipzig 1792) 38.

„Jene beide durch eine übermäßige Süßigkeit, und dieses durch allzugroße Weichheit der Körper, die den berührenden Fibern nicht genugsam widerstehen. Diese Gegenstände werden sodann dem Gesichte unerträglich, aber bloß durch Assoziation der Begriffe, indem wir uns des Widerwillens erinnern, den sie dem Geschmacke, dem Geruche oder dem Gefühle verursachen.“⁹

Über diese „Assoziation der Begriffe“ gelangt das Empfinden des Ekelhaften in das Feld des „Gesichtes“. Für den Ekel folgt nach LESSING daraus, daß dieser in den wenigen Fällen, in denen er über die künstlerische Nachahmung hervorgerufen werde, das Resultat einer begrifflichen Assoziation darstelle. Der assoziative Ekel erfülle die Aufgabe, eine Empfindung zu reproduzieren, welche die Kunst nicht mitteilen könne. Eine solche Empfindung sei der Hunger. Nur über das assoziativ erzeugte Ekelgefühl könne in der Dichtung Mitleid (*eleos*) mit dem Hungernden erzeugt werden. LESSING gewährt dem Ekel Eingang in die Dichtung unter der Voraussetzung, daß dieser eine konkrete Funktion erfülle, jedoch nicht in direkter Verbindung mit dem dargestellten Objekt, sondern nur kraft seiner assoziativen Verknüpfung. LESSING hat damit das Feld aufgezeigt, das eine begriffsgeschichtliche Erörterung des Ekels zu durchmessen hat: (1) Der Ekel meint eine sinnliche Erfahrung, die Unlust bewirkt und der keine Lust erzeugende Erfahrung von vergleichbarer Intensität gegenübersteht; (2) er ist an widrige Gegenstände gebunden, die sich über den Tast-, Geruch- und Geschmacksinn mitteilen; (3) über assoziative Verknüpfungen kann er sich auch auf andere Objekte richten.

LESSING stellt sich mit der Erörterung des Ekels einem Problem der Nachahmung, das ARISTOTELES in seiner *Poetik* aufgeworfen hat: In der Abbildung sähen wir mit Freude Dinge (z. B. Leichen), die wir in der Wirklichkeit nur ungerne erblickten.¹⁰ LESSING fragt nach der Steigerung des Häßlichen bis zu jenem Punkt, an dem offensichtlich Nachgeahmtes jeden dämpfenden Bezug zur Wirklichkeit verloren hat und stellt damit implizit die Frage nach der Grenze von Nachahmung überhaupt. KANT konzidiert in seiner *Kritik der Urteilskraft*, daß es „Schädlichkeiten“ gebe, die sehr schön beschrieben oder gemalt werden könnten. Allein den Ekel hat er davon ausgenommen, wobei er auf dessen paradoxe Erscheinungsform verweist: Im Ekel erfahren wir uns von einem Objekt abgestoßen, von dem wir uns zugleich angezogen fühlen.

„[...] nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit, zu Grunde zu richten: nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn, weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird: so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unseren Empfindungen nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann un-

⁹ LESSING: *Laokoon*, a. a. O. 403.

¹⁰ ARISTOTELES: *Poetik* 4.

möglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Produkten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung häßlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmut (Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirekt vermittelt einer Auslegung der Vernunft und nicht für bloß ästhetische Urteilskraft, vorzustellen erlaubt.“¹¹

Mit anderen Worten: Im Ekel wird definitiv jene Grenze erreicht, an der die auslegende Vernunft in die Objektgestaltung eingreift und regelrecht die Zuständigkeit der „ästhetischen Urteilskraft“ suspendiert, weil sonst eine Nähe zum Häßlichen oder zu den „Schädlichkeiten“ entstünde, die in letzter Konsequenz zu einem Quidproquo mit der Empirie führte.

Nach einer von HANS ROBERT JAUSS formulierten Zusammenschau kann die ästhetische Erfahrung in eine begriffliche Trias gegliedert werden: *Poiesis*, *Aisthesis* und *Katharsis*. Die *Katharsis*, die kommunikative Leistung der ästhetischen Erfahrung, vermag vorerst wenig zur Erhellung des Ekels beizutragen. Anders verhält es sich dagegen mit den beiden anderen Aspekten: Die *Poiesis* sei dabei mit HEGEL als die Tätigkeit zu fassen, durch die der Mensch in freier – d. h. sowohl zweckgebundenem Handeln als auch wissenschaftlicher Erkenntnis enthobener – Gestaltung seinem Bedürfnis entgegenkomme, „in der Welt heimisch und zu Hause zu sein“; sie vertrete also die produktive Seite der ästhetischen Erfahrung, die *Aisthesis* hingegen die rezeptive.

„Dann kann die Aisthesis jenen ästhetischen Genuß des erkennenden Sehens und sehenden Wiedererkennens benennen, den Aristoteles aus der zweifachen Wurzel der Lust am Nachgeahmten erklärte; das Wort *aisthesis* wird dafür in der aristotelischen Poetik zwar nicht eigens gebraucht, steht aber mit der Grundbedeutung einer Erkenntnis durch sinnliches Empfinden und Fühlen am Ausgang der von Baumgartner begründeten, besonderen Wissenschaft der Ästhetik.“¹²

Das Empfinden von Ekel – „allezeit Natur, niemals Nachahmung“ (LESSING) – als das Negat einer im Genuß kulminierenden ästhetischen Wahrnehmung und Erfahrung, kann demzufolge als *Anti-Aisthesis* gefaßt werden.¹³

¹¹ IMMANUEL KANT: Kritik der Urteilskraft, hg. von WILHELM WEISCHEDL (Frankfurt a. M. 1974) 247 f (§ 48).

¹² HANS ROBERT JAUSS: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (1982; Frankfurt a. M. 1991) 88. Im folgenden wird αἰσθησις in diesem Sinne gebraucht werden. Führt man die Betrachtung aus der Perspektive einer Begriffsgeschichte von „Erlebnis“ (vgl. H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode, a. a. O. 70) weiter, so findet der Begriff *Anti-Aisthesis* auch in der lebensphilosophischen Tradition seine Rechtfertigung.

¹³ Vgl. dazu MAX BENSE, der das Spannungsverhältnis von „ontischem Zeichen“ und „existentialem Pseudonym“ zum Ausgangspunkt der Problemstellung seiner semiotischen Ästhetik macht, denn „beide verdecken authentisches Dasein“. Ekel und Genuß setzt er daher wie folgt zueinander in Beziehung: „Wir sprechen von der ästhetischen Wahrnehmung; sie bezieht sich auf ästhetisches Sein, also auf Erkennbarkeit der Kunstwerke, des Schönen, des Häßlichen usw., und da es sich nicht um Wahrnehmungen oder Erkennbarkeit im Sinne physikalischer, optischer Anschauung handelt,

Und noch bei THEODOR VISCHER heißt es: „Das Ekelhafte ist der gefährlichste Feind des Schönen“. ¹⁴ Man mag nun mit Blick auf die medizinische und psychologische Seite des Ekels einwenden, daß dieser keinesfalls ein ästhetisches Phänomen sei. Dem ist zuzustimmen, jedoch sind – wie im folgenden zu sehen sein wird – die unterschiedlichen Besetzungen von „Ekel“ auf dem Weg zu einer (möglichen) philosophischen Begriffsbildung zumeist auf die Ästhetik bezogen – auch wenn der Begriff *ästhetisch* sich von seiner engen Anbindung an die Wissenschaft des Schönen löst. ¹⁵ Dies wird vor allem an einer an KANT orientierten Ästhetik deutlich; hierzu sei aus SCHILLERS Aufsatz *Über Anmut und Würde* zitiert:

„Wenn hingegen der Mensch, unterjocht vom Bedürfnis, den Naturtrieb ungebunden über sich herrschen läßt, so verschwindet mit seiner innern Selbständigkeit auch jede Spur derselben in seiner Gestalt. Nur die Tierheit redet aus dem schwimmenden Munde, aus dem lüsternen geöffneten Munde, aus der erstickten, bebenden Stimme, aus dem kurzen, geschwinden Atem, aus dem Zittern der Glieder, aus dem ganzen erschlaffenden Bau. Nachgelassen hat aller Widerstand der moralischen Kraft, und die Natur in ihm ist in volle Freiheit gesetzt. Aber eben dieser gänzliche Nachlaß der Selbsttätigkeit, der im Moment des sinnlichen Verlangens und noch mehr im Genuß zu erfolgen pflegt, setzt augenblicklich auch die rohe Materie in Freiheit, die durch Gleichgewicht der tätigen und leidenden Kräfte bisher gebunden war. Die toten Naturkräfte fangen an, über die lebendigen der Organisation die Oberhand zu bekommen, die Form von der Masse, die Menschheit von gemeiner Natur unterdrückt zu werden. Das seelenstarke Auge wird matt oder quillt auch *gläsern* und *stier* aus seiner Höhlung hervor, der feine Inkarnat der Wangen verdickt sich zu einer groben und gleichförmigen Tünchefarbe, der Mund wird zur bloßen Öffnung, denn seine Form ist nicht mehr Folge der wirkenden, sondern der nachlassenden Kräfte, die Stimme und der seufzende Atem sind nichts als Hauche, wodurch die beschwerte Brust sich erleichtern will, und die nun bloß ein mechanisches Bedürfnis, keine Seele verraten. Mit anderen Worten: bei *der* Freiheit, welche die Sinnlichkeit *sich selbst nimmt*, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freiheit der Formen, die der sittliche Wille bloß *eingeschränkt* hatte, *überwältigt* der grobe Stoff, welcher stets so viel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird.“ ¹⁶

SCHILLERS Schilderung der Natur, die über den erschlaffenden Menschen die Herrschaft gewinnt, wird zum Gegenentwurf einer jeden *Aisthesis*. Dies wird noch unterstrichen, wenn SCHILLER fortfährt und die Haltung gegenüber

sondern diese gerade überboten, transzendiert wird, nimmt die ästhetische Wahrnehmung und Erkennbarkeit die Form des Genusses oder dessen Negats, des Ekels an. Genuß und Ekel sind nicht nur Korrelate ästhetischer Wahrnehmung, sie sind selbst von wahrnehmendem Charakter. Der Genuß nimmt wahr, wie auch der Ekel wahrnimmt“ (MAX BENSE: *Aesthetica*. Einführung in die neue Ästhetik (Baden-Baden 21982) 97). Im Unterschied zum oben Gesagten operiert BENSE mit dem erweiterten Wahrnehmungsbegriff seiner Zeichentheorie.

¹⁴ FRIEDRICH THEODOR VISCHER: *Asthetik oder Wissenschaft des Schönen*. Teil I: Die Metaphysik des Schönen, hg. von ROBERT VISCHER (München 21922) 266.

¹⁵ Vgl. M. BENSE: *Aesthetica*, a. a. O. 97 f.

¹⁶ FRIEDRICH SCHILLER: *Über Anmut und Würde*. In: DERS.: *Über das Schöne und die Kunst*. Schriften zur Ästhetik (München 1984) 44–93, 69 f.

einem solchen von der Freiheit der Natur in seiner eigenen Freiheit beraubten Menschen beschreibt:

„Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht bloß den moralischen Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unnachlässig fordert; auch der ästhetische Sinn, der sich nicht mit dem bloßen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freies Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bei welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann.“¹⁷

Die bürgerliche Ideologie wird, gespeist aus dieser idealistischen Sicht, eine kompromißlose Abneigung gegen die „Freiheit, welche die Sinnlichkeit *sich selbst nimmt*“, entwickeln, weil das von dieser Freiheit Tingierte sich dem instrumentellen Zugriff entzieht. Die moderne Zivilisation wird, wie MAX HORKHEIMER und THEODOR W. ADORNO in der *Dialektik der Aufklärung* hervorheben, *die* Natur – das Reich der unumschränkten Sinnlichkeit – als den Gegensatz zum Natürlichen mit einem Anathema belegen:

„Als natürlich gilt das Allgemeine, das, was sich in die Zweckzusammenhänge der Gesellschaft einfügt. Natur aber, die sich nicht durch die Kanäle der begrifflichen Ordnung zum Zweckvollen geläutert hat, [...] wirkt penetrant und fordert zwanghaften Abscheu heraus. Die Motive, auf die Idiosynkrasie anspricht, erinnern an die Herkunft. Sie stellen Augenblicke der biologischen Urgeschichte her.“¹⁸

Die idealistische *Aisthesis*, für die SCHILLERS Ausführungen paradigmatisch sind, erweist sich somit auch als Zeugnis eines einzig an Zweckzusammenhängen herausgebildeten Naturverständnisses. Das dem Objekt der *Aisthesis* Entgegengesetzte ist die eines jeden menschlichen Zugriffs bare Natur: Das Ekelhafte, in dem sich diese Natur offenbart, richtet sich gegen den Menschen. Bei SCHILLER findet sich die Ästhetik noch idealistisch – im zweifachen Wortsinne – auf der Seite der Freiheit. In diesem Sinne ist die bei SCHILLER vorgenommene Unterscheidung von Schönheit und ungebändigter Natur noch emanzipatorisch gedacht. Erst mit der ideologischen Verhärtung des Zweckrationalismus im 19. Jahrhundert kann daher von einer Opposition von Schönem und Nützlichem gesprochen werden, wie sie den Manifesten des *l'art pour l'art* bzw. des Ästhetizismus zugrundeliegt. Das Häßliche, als dessen extremste Ausprägung das Ekelhafte gelten kann, bildet als das ganz und gar Unschöne den Gegensatz zur modernen Zivilisation, die ihr Selbstverständnis aus der Beherrschung der Natur ableitet. Das Negat, das diesen Gegensatz auf den Begriff bringt, umreißt ADORNO in seiner *Ästhetischen Theorie*: „Die Vieldeutigkeit des Häßlichen stammt daher, daß das Subjekt unter seiner formalen abstrakten Kategorie alles subsumiert, worüber in der Kunst sein Verdikt er-

¹⁷ Ebd. 71.

¹⁸ MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente (1973; Frankfurt a. M. 1984) 161.

ging, das sexuell Polymorphe ebenso wie das von der Gewalt Verunstaltete und Tödliche“.¹⁹

Der Ekel als „Grenzwert“ – *faute de mieux* sei er als solcher bezeichnet – des Häßlichen, als die kompromißlose Ablehnung des Unbegreiflichen und daher Unbegrifflichen, markiert nicht nur die *Anti-Aisthesis*, sondern auch jenes Moment, das sich seiner Bestimmung als Teil einer formalen Kategorie „häßlich“ entzieht: die Idiosynkrasie. Es ist, als ob die Furcht vor den Motiven, auf die sie anspricht, den philosophisch-ästhetischen Diskurs des 19. Jahrhunderts affiziert hätte, der fast ausschließlich über die Ästhetik und eine Moral, die mit dieser verschränkt wird, den Zugang zum Ekel und zu ihm verwandten Empfindungen findet. Der Hegelianer ROSENKRANZ, dessen *Ästhetik des Häßlichen* ein eigenes Kapitel über den Ekel enthält, betrachtet diesen letztlich gleichfalls als eine Negation des Ästhetischen. Dem Ekel entspricht der Zerfall, also die Rückkehr in den Kreislauf der Natur; dabei unterscheidet er zwischen zwei Perspektiven:

„Das Abgeschmackte ist die ideelle Seite des Scheußlichen, die Negation des Verstandes. Das Ekelhafte ist die reelle Seite, die Negation der schönen Form der Erscheinung durch eine Unform, die aus der physischen oder moralischen Verwesung entspringt.“²⁰

Abgeschmackt nennt ROSENKRANZ eine Form, das Vernunft und Freiheit Widerstreitende darzustellen, „die vorzüglich den Verstand durch die Negation des Gesetzes der Causalität und die Phantasie durch die daraus sich ergebende Zusammenhanglosigkeit beleidigt“;²¹ das Abgeschmackte ist identisch mit einem Verstoß gegen die begriffliche Ordnung aus dieser selbst heraus, indem ihre Elemente in einer Weise miteinander verknüpft werden, daß sie sich gegenseitig negieren. Im Ekel dagegen tritt die penetrante Natur als das dieser Ordnung radikal Entgegengesetzte an die Oberfläche; Dreck und Kot be-

¹⁹ TH. W. ADORNO: *Ästhetische Theorie* (Frankfurt a. M. 1973) 77. In der Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts sind zahlreiche Belege für das von ADORNO und HORKHEIMER diagnostizierte Spannungsverhältnis von „Allgemeinem“ und „Natur“ zu finden. Das Häßliche und das Ekelhafte werden zum Ausdruck einer „präkulturellen“ Kreativität und einer besonderen Form der Erotik (vgl. HANS RICHARD BRITTNACHER: *Ästhetik des Horrors* (Frankfurt a. M. 1994) 287 f). Bei dem Großstadtyriker BAUDELAIRE etwa, der selbst das Aas zum Gegenstand der Dichtung macht, wird diese „Natur“ gerade in ihrer Unzweckhaftigkeit zum Teil einer sich in ihrer Autonomie zu behaupten suchenden Kunst. JOHANNES VOLKELT geißelt die literarische Moderne seiner Zeit wegen ihrer Tendenz, „das Menschliche um jeden Preis [...] in den groben Dunst des Tierischen herabzuziehen“ (JOHANNES VOLKELT: *System der Ästhetik I* (München 1927) 451). Die Vermischung von Ekel und Grausen – jenen betrachtet er als mit einer radikalen Abwehr verbunden, während dieses sich der mit ästhetischem Genuß verbinden könne – stellt VOLKELT als eine gefährliche Gratwanderung dar, die von Literaten wie z. B. ZOLA oder WEDEKIND unternommen werde (ebd. 451 f).

²⁰ KARL ROSENKRANZ: *Aesthetik des Häßlichen* (Königsberg 1853) 312.

²¹ Ebd. 300 f.

zeichnet ROSENKRANZ als „ästhetisch ekelhaft“²² – kurz: der Ekel repräsentiert die *Anti-Aisthesis*. Somatisch determinierte Verstöße gegen die Gesetze der „Causalität“ verweist ROSENKRANZ aus dem Bereich ästhetischer Betrachtung in den der Psychiatrie. Die von ihm geschilderten Beispiele für das Ekelhafte stammen zumeist aus dem Bereich des Schmutzes und des Skatologischen, nicht dagegen aus dem der Sexualität: „Der Zynismus der geschlechtlichen Verhältnisse gestattet zwischen der Natur und der entschiedenen Unnatur noch einen Spielraum ekler Lüstelei, auf den wir hier nicht eingehen wollen.“²³ Angesichts dieser „entschiedenen Unnatur“ im Geschlechtsleben, vor der ROSENKRANZ zurückschreckt, nimmt der Mensch eine Abwehrhaltung ein, über die FREUD schreibt, „daß es der Ekel ist, welcher das Sexualziel zur Perversion stempelt“.²⁴

Der Ekel „als psychischer Damm“

In seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* behandelt FREUD den Ekel auf derselben Stufe wie die Scham. Als „Dämme des Sexualziels“ bezeichnet er dort den „Ekel, das Schamgefühl und die ästhetische [sic!] und moralische Idealforderung“. Die „psychischen Dämme“ sind aber in ihrem Wesen keineswegs scharf voneinander getrennt. Über den Ekel vor bestimmten sexuellen Praktiken heißt es: „Die Grenze dieses Ekels ist aber häufig rein konventionell [. . .]“. Im Ekel treffen Konventionen und Idiosynkrasie aufeinander: Der Ekel ist also primär ein Abwehrmechanismus, der einen Gegenstand hat; diesen Gegenstand, das Sexualziel, umschreibt FREUD wie folgt: „In dem Ekel möchte man eine der Mächte erblicken, welche die Einschränkung des Sexualzieles zustande gebracht haben. [. . .]. Die Stärke des Sexualtriebes liebt es, sich in der Überwindung dieses Ekels zu bestätigen“.²⁵ Bei FREUD erscheint also der Ekel (und die Scham) als Schutz vor einem Sexualziel, das mit den „ästhetischen und moralischen Idealforderungen“ nicht übereinstimmt. Das sexuelle Begehren kann aber auch von einem „normalen“ Sexualziel abgelenkt werden. Eine solche Form der Ablenkung stellt in der freudianischen Psychoanalyse die Sublimierung dar, hinter der sich die *Poiesis* und ihr rezeptives Korrelat, die *Aisthesis*, zu erkennen geben:

²² Ebd. 315; vgl. ebd. 321.

²³ Ebd. 322.

²⁴ SIGMUND FREUD: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In: DERS.: *Gesammelte Werke*. Bd. V. *Werke aus den Jahren 1904–1905* (Frankfurt a. M. 1961) 51.

²⁵ Ebd. 51.

„Die mit der Kultur fortschreitende Verhüllung des Körpers hält die sexuelle Neugierde wach, welche danach strebt, sich das Sexualobjekt durch Enthüllung der verborgenen Teile zu ergänzen, die aber ins Künstlerische abgelenkt („sublimiert“) werden kann, wenn man ihr Interesse von den Genitalien weg auf die Körperbildung im ganzen zu lenken vermag. Ein Verweilen bei diesem intermediären Sexualziel des sexuell betonten Schauens kommt in gewissem Grade den meisten Normalen zu, ja es gibt ihnen die Möglichkeit, einen gewissen Betrag ihrer Libido auf höhere künstlerische Ziele zu richten. Zur Perversion wird die Schaulust im Gegenteil, a) wenn sie sich ausschließlich auf die Genitalien einschränkt, b) wenn sie sich mit der Überwindung des Ekelns verbindet (Voyeurs: Zuschauer bei den Exkretionsfunktionen), c) wenn sie das normale Sexualziel, anstatt es vorzubeziehen, verdrängt.“²⁶

Als Perversionen sind also diejenigen Verhaltensweisen zu deuten, in denen sich das Individuum über gesetzte Schranken hinwegbegibt, die das „normale“ Sexualverhalten bestimmen, indem es a) sich einem Anblick zuwendet, „bei welchem nur die Begierde ihre Rechnung finden kann“ (SCHILLER), b) mit Lust sich auf Motive richtet, „auf die Idiosynkrasie anspricht“ (HORKHEIMER/ADORNO), c) sich dem Fetischismus oder der gleichgeschlechtlichen Liebe hingibt. Eine Perversion ist also – wie das *Vocabulaire de la Psychanalyse* resümiert – eine „Déviation par rapport à l’acte sexuel „normal“, défini comme coït visant à obtenir l’orgasme par pénétration génitale, avec une personne du sexe opposé“.²⁷ Die Verbindung des Ekelns mit der sexuellen Perversion legt die Vermutung nahe, daß sich hinter der Annahme von „sexuellen Dämmen“ zumindest in einigen Fällen die *Anti-Aisthesis* verbirgt. Daß FREUD in seiner Theorie der Sublimierung und der Perversion dem Erbe der idealistischen Ästhetik verbunden bleibt, wird in einer Anmerkung besonders deutlich, in der er behauptet, die Sexualorgane seien eigentlich nicht schön:

„Es scheint mir unzweifelhaft, daß der Begriff des ‚Schönen‘ auf dem Boden der Sexualerregung wurzelt und ursprünglich das sexuell Reizende (die Reize) bedeutet. Es steht im Zusammenhange damit, daß wir die Genitalien niemals selbst, deren Anblick die stärkste sexuelle Erregung hervorruft, eigentlich niemals ‚schön‘ finden können.“²⁸

Aufschlußreich an dieser Bemerkung ist, daß FREUD zum einen die *Aisthesis* auf die sexuelle Reizung zurückführt, zum anderen die Organe des sexuellen Vollzuges ausdrücklich als Gegenstand sublimierten Schauens ausschließt. Zugleich aber bestreitet FREUD, daß diese Organe bei einer „normalen“ Sexualität Ekel hervorrufen können, so daß die Ansicht derselben offensichtlich keineswegs die „psychischen Dämme“ aktivieren dürfte. Dem steht aber die erste unter den oben genannten „Perversionen“ entgegen. Wie läßt sich der daraus

²⁶ Ebd. 55 f.

²⁷ Art. Perversion. In: JEAN LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS: *Vocabulaire de la psychanalyse* (Paris 1973) 306.

²⁸ S. FREUD: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, a. a. O. 55 f Anm.

entstehende Widerspruch auflösen? In der Bestimmung der „normalen“ Sexualität schwingt bei FREUD unmißverständlich KANTS Unterscheidung zwischen dem natürlichen und unnatürlichen Gebrauch der Geschlechtsorgane mit.²⁹ An den „natürlichen“ Gebrauch knüpft die Ökonomie der Sublimierung an; so kann FREUD nur wie folgt verstanden werden: Entweder führt die durch den Anblick der Geschlechtsorgane geweckte Erregung zum Vollzug oder sie wird abgelenkt. Die Nahsicht auf die Genitalorgane löst jedoch die Erregung aus, gleichgültig ob in Gegenwart des Sexualzieles oder in der Abbildung. Die „stärkste sexuelle Erregung“ ist somit niemals ein „abgelenkter“ Reiz. Die Analogie zu der rezeptiven Differenz zwischen unmittelbarer Naturerfahrung und Nachahmung bei LESSING drängt sich förmlich auf. Wie verhält es sich nun mit den anderen Perversionen? Diese durchbrechen die Ökonomie der Sublimierung, indem die „stärksten Erregungen“ durch die eigentlich abgelenkten Reize oder den unnatürlichen Gebrauch der Geschlechtsorgane oder ekelerregende Substanzen wie Exkreme hervorgehoben werden. FREUD, dessen Verbundenheit mit der idealistischen Ästhetik unzweifelhaft ist, läßt nur einen Schluß zu: Die Sublimierung ist einzig von der „natürlichen“ Sexualität her zu denken; sie steht in Analogie zur künstlerischen Nachahmung, mit dem Unterschied, daß nunmehr nicht das Objekt, sondern der Affekt in den Vordergrund rückt.

Die Intensität der Erregung, welche die direkte Anschauung der Genitalorgane hervorrufen kann, ist gleichbedeutend mit der Stimme einer Natur, die den Menschen an seine animalische Herkunft erinnert; diese Natur gilt es mit einem Anathema zu bannen, da sie sich der Beherrschung durch den Menschen entzieht. Krankhaft oder pervers sind demnach Verhaltensformen, welche die Natürlichkeit des Kindes, d. h. infantile Sexualität, perpetuieren. Dem entspricht auch die einseitige Verankerung von Erscheinungsformen fehlender Widerstände wie Ekel und Scham in der Kindheit, jener Phase der Ontogenese, in der das Individuum der Natur noch näher steht als im Erwachsenenalter. Krankhaft – wie etwa in der Hysterie – sind psychische Dämme gegen Objekte, die eigentlich positive Affekte hervorrufen müßten. Ein besonders drastisches Beispiel für eine pathologische Ausformung dieser Widerstände zeigen FREUD und C. G. JUNG am Beispiel einer Hysterie-Patientin:³⁰ Der bei ihr aufkommende Ekel sei der Widerstand, der sich über den Weg infantiler Libido-Übertragungen gegen den Vater richte, also gegen eine Person, der am ehesten Zuneigung gelten möge. Es ist hier nicht der Ort, über nachweislich

²⁹ I. KANT: Die Metaphysik der Sitten, Werkausg. Bd. 8, hg. von WILHELM WEISCHEDEL (Frankfurt a. M. 1991) 389 f.

³⁰ CARL GUSTAV JUNG: Die Freudsche Hysterietheorie (1908) In: DERS.: Gesammelte Werke. Bd. 4 (Freiburg i. B. 1971) 11–28, 24 f.

pathologische Fälle und ihre Krankheitsgeschichte nachzudenken; dennoch zeigt auch dieses Beispiel deutlich den kulturellen Kontext, innerhalb dessen der Freudsche Ansatz zu situieren ist: die ästhetischen und moralischen Vorstellungen eines Bürgerhauses des Fin de Siècle mit der intakten potestas patris familias. Die feste Verankerung der Sublimationshypothese FREUDS an einem konkreten sozialen Ort legt den Schluß nahe, daß dieser auch zu einer festen Bezugsgröße psychoanalytischer Begriffsbildung geworden ist. Das Pathologische verweigert sich demnach – so im Falle der Hysterie – den Normen der bürgerlichen Gesellschaft auf allen Ebenen, sowohl auf der ethisch-praktischen als auch auf der ästhetischen; es verweigert sich einer jeden Ökonomie der Sublimierung, in der FREUD die Triebfeder aller Kultur erkennt.³¹

Etwas unvermittelt heißt es in den *Drei Abhandlungen* im Kontext der zur Perversion geratenen Schaulust: „Die Macht, welche der Schaulust entgegensteht und eventuell durch sie aufgehoben wird, ist die Scham (wie vorhin der Ekel).“³² FREUD verzichtet darauf, den Unterschied zwischen Ekel und Scham zu präzisieren. An anderer Stelle wird jedoch deutlich, daß offensichtlich ein hierarchisches Verhältnis zwischen Ekel, Scham und Moral bestehen muß. Ausgehend von der Deutung des Ekels als *Anti-Aisthesis* erscheint eine extrapolierende Schlußfolgerung zu FREUDS Besetzung der Termini plausibel: Der Ekel als *Anti-Aisthesis* ist als unmittelbare Erfahrung zu allererst objektbezogen; in der Scham tritt die Haltung zum jeweiligen Objekt hervor; in der Moral schließlich liegt der konventionelle Aspekt der „psychischen“ Dämme – das „Über-Ich“ – offen.

Das „Phänomen“ Ekel

Auffallend an der psychoanalytischen Annäherung an den Ekel ist, daß dieser nur in seiner Eigenschaft als Abwehrreaktion, nicht aber als Gefühlsregung thematisiert wird. Aus lebensphilosophischer Sicht hat der Psychologe LERSCH eine Gemeinsamkeit der Gefühlsregungen Schmerz, Lust, Langeweile, Überdruß, Widerwillen, Ekel und Abscheu hervorgehoben:

³¹ Vgl. dazu: Art. Sublimation. In: JEAN LAPLANCHE, J.-B. PONTALIS: *Vocabulaire de la psychanalyse*, a. a. O. 465: „Le terme sublimation, introduit par Freud en psychanalyse, évoque à la fois le terme de sublime, employé notamment dans le domaine des beaux-arts pour désigner une production suggérant la grandeur, l’élévation, et le terme de sublimation utilisé en chimie [...]“.

³² S. FREUD: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, a. a. O. 56.

„Wenn sie auch alle einen Gegenstand haben, an dem sie sich vollziehen, so ist doch zu sagen, daß sie ihren Akzent in einem besonderen Modus der subjektiven Zuständigkeit haben und daß das Erleben in diesem Beisichsein und Beisichbleiben hineingenommen ist und in ihm aufgeht.“³³

Dieser „besondere Modus der subjektiven Zuständigkeit“ wird zum Gegenstand einer phänomenologisch ausgerichteten Betrachtung, wobei dem Ekel ein besonderer Leibesbezug eigen ist, der ihn offensichtlich von den anderen Gefühlsregungen – auch dem Schmerz – unterscheidet.

In einer umfangreicheren Abhandlung unternimmt AUREL KOLNAI den Versuch, das Phänomen des Ekels und seines Gegenstandes einzugrenzen.³⁴ Er unterscheidet dabei nach folgenden Gesichtspunkten: (1) Gegenstandsbereich, (2) Intentionalität, (3) Zuständigkeit, (4) Unmittelbarkeit oder Ursprünglichkeit, (5) Selbständigkeit, (6) Leibgebundenheit und (7) Antwortcharakter. Die Aufzählung seiner Untersuchungskriterien, die von dem Bestreben nach einer kohärenten Systematik zeugen, verweisen auf die Vielseitigkeit des „Phänomens“ Ekel. Doch jeder dieser Gesichtspunkte offenbart die Widersprüchlichkeit des Ekels, da dieser sich fast nie auf eindeutige Begriffsoppositionen verpflichten läßt. Die von KOLNAI erarbeitete Systematisierung diene für die folgenden Ausführungen als eine erste Orientierung. Da sie aber der Ergänzung durch neuere Erkenntnisse bedarf, kann weder die Reihenfolge der von ihm vorgegebenen sieben Gesichtspunkte, noch die von ihr suggerierte Trennung der Begriffe als bindend angesehen werden.

Den Gegenstandsbereich des Ekels machen in der alltäglichen Erfahrung nach KOLNAI fast immer organische Substanzen aus; als Ausnahme nennt er den Schmutz. Den Mechanismus der Übertragung des Ekelhaften auf andere, nicht-körperliche – das sind v. a. die moralischen – Bereiche demonstriert anschaulich sein Beispiel der Korruption in Wirtschaft und Politik: „Unwillkürlich steigt uns hier das Bild einer gestaltlos gewordenen, gleichsam ‚kariösen‘ Masse auf, welche sich an Stelle des gesunden Gewebes mit seiner lebensvollen Mannigfaltigkeit als ein lebensnachahmendes Totes einfrisst“.³⁵ Eine Feststellung, mit der CHRISTIAN ENZENSBERGER seine Klassifizierung des Schmutzes einleitet, trifft in ähnlicher Weise wie KOLNAI den Gegenstandsbereich des Ekels: „Schmutz sei erstens alles, was die säuberliche Abgetrenntheit der Person antaste, ihr ängstlich gehütetes Fürsichsein“. ENZENSBERGER unterscheidet vier Arten von Schmutz: Berührungs- und Ausscheidungsschmutz, Vermischungsschmutz – gemeint ist, durch Analogie, der Ekel vor allen Formen der

³³ PHILIPP LERSCH: Aufbau der Person (81962) 234.

³⁴ AUREL KOLNAI: Der Ekel. In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10 (Halle a. d. S. 1929) 515–569, 568 (repr. im Anhang zu MORITZ GEIGER: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses (Tübingen 1974) 119–173).

³⁵ Ebd. 551.

Vermischung –, Zerfall – „wenn Gliederung sich auflöst oder umkehrt“ – und Massenschmutz – „denn als Einzelding sei der Person alles Gewimmel und Gekrabbel verhaßt“.³⁶ KLAUS THEWELEIT katalogisiert die „Vermischungszustände der Körperländer“, die in den „Männerphantasien“ Abwehrreaktionen erzeugen: Schmutz, Schlamm, Sumpf, Schleim, Brei, „Hintern“, Scheiße, „Am eigenen Leibe“, Regen.³⁷ Die Gemeinsamkeit der genuin ekelregenden Substanzen liegt also in einer besonderen Form der Objektwahrnehmung begründet: Sie zeichnen keine Dinge in scharfen Umrissen und scheinen den Körper des Menschen an seiner Außenseite zu affizieren. Die genannten Klassifizierungsbeispiele geben zu erkennen, daß der Gegenstandsbereich des Ekels zum einen von der Situation abhängt, zum anderen – nunmehr auf der Ebene der Reflexion über den Ekel – von der Fragestellung. Zugleich sei darauf hingewiesen, daß die Zitate von ENZENSBERGER und THEWELEIT nicht im Kontext einer ausführlicheren Erörterung des Ekels stehen, sondern hier lediglich als Vorschläge zur Strukturierung des Gegenstandsbereichs dieser Empfindung dienen; sie zeigen zugleich auch die analogen Übertragungen des physisch Ekelhaften auf das moralisch Ekelhafte.³⁸ Aus dem Bezug zu diesem Gegenstandsbereich resultiert der Gesichtspunkt, der direkt in das Feld der Phänomenologie führt: die Intentionalität. Diese läßt sich für den Ekel – in einem ersten Schritt – über den Vergleich mit der Intentionalität oder den Intentiongehalten anderer Emotionen erschließen. Im Unterschied zu Furcht und Angst – vorläufig sei hier die Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen ausgeklammert – ist der Ekel zunächst an das kognitive Erfassen über den Tast- oder Geruchsinn gebunden, er „vermag unmittelbar eine Teilerkenntnis seines Gegenstandes“, während Furcht und Angst „zum Erkennen des Gefährlichen anleiten“,³⁹ also zu einem reflektierenden Durchdringen des Angstobjektes, d. h. zur Beantwortung der Frage „Warum?“, überleiten. Der Furcht ist das eine Gefahr antizipierende Moment eigen, in der diese reflektiert aufscheint, während im Ekel das Ekelhafte den Menschen regelrecht überfällt. Bis dahin ist aber nur eine Seite des Ekels erfaßt, die sich *post festum* aus der distanzierenden Betrachtung noch weitgehend katalogisieren läßt. Noch nicht berücksichtigt ist dagegen eine andere Seite des Ekelgefühls. Bei Seekrankheit (*nausea*) z. B. verspürt der Mensch Ekel, obwohl sich kein ekelhaftes Objekt seinen Sinnen anbietet. Es ist daraus zu schließen, daß – wie HERMANN SCHMITZ nachweist – der nicht-intentionale Ekel den gemeinsamen Grund al-

³⁶ CHRISTIAN ENZENSBERGER: Größerer Versuch über den Schmutz (München 1969) 23.

³⁷ KLAUS THEWELEIT: Männerphantasien I. Frauen, Fluten, Körper, Geschichte (1977; 1978; München 1995) 401–424.

³⁸ Vgl. A. KOLNAT: Der Ekel, a. a. O. 531 ff.

³⁹ Ebd. 521.

ler Ekelgefühle bildet,⁴⁰ wodurch dieser sich auch vom bloßen Abscheu und Widerwillen (frz. *dégoût*) unterscheidet. Mit dem nicht-intentionalen Grund korreliert die dem Ekelgefühl eigene Zuständlichkeit, deren Darstellung bei KOLNAI unbefriedigend bleibt. Zutreffend ist dennoch die von ihm getroffene Unterscheidung zwischen Angst und Ekel: „Sowohl Angst als auch Ekel haben äußere Gegenstände zum Brennpunkt, aber nur der Ekel verweilt wirklich bei ihnen, ihrem Wesen, wogegen Angst die Daseinsgestaltung der Subjektperson unter ihrer Wirkung weiter intendiert“.⁴¹ Unbefriedigend ist KOLNAIs Analyse insofern, als er darauf verzichtet, scharf zwischen Angst und Furcht zu trennen sowie die Möglichkeit einer „nicht-intentionalen“ Gefühlsregung weitgehend ausspart. Es ist ihm aber darin zuzustimmen, daß der Ekel ein „Soseinserleben“ darstellt, das den von LERSCH diagnostizierten „besonderen Modus der subjektiven Zuständlichkeit“ bezeichnet. Durch diese eigentümliche Zuständlichkeit ist der Ekel zum Kristallisationspunkt von (literarischer) Metaphorik und philosophischer Begriffsbildung – in der seine Bestimmung als *Anti-Aisthesis* ein erster Schritt darstellt – geworden; sie wird auch den Hintergrund der in den folgenden Abschnitten vorliegender Untersuchung behandelten Ansätze formen. Das Nicht-Intentionale des Ekels, seine Atopie, begründet die Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit dieser Empfindung, der in der Schilderung die antropomorphe Metaphorik einer aktiven Dingwelt entwächst: „Das Ekelhafte grinst, starrt, stinkt uns ‚an‘“.⁴² Die Besonderheit des Ekels als einer Gefühlsregung, die sowohl über eine intentionale als auch nicht-intentionale Seite verfügt, bedingt, daß die Frage nach seiner Selbständigkeit lediglich in einem weiteren begrifflichen Kontext – so etwa bei SARTRE – beantwortet werden kann. Es sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, daß KOLNAI, der zwischen unterschiedlichen Tönungen der Intentionalität unterscheidet – er spricht von „hochintentional“ (z. B. Haß) und „kaumintentional“ (z. B. Unbehagen) –, der „nicht-intentionalen“ Seite des Ekels, zu dessen Konstituenten er die „Abwehrreaktion“ zählt, keinen angemessenen Raum gewährt.⁴³

⁴⁰ H. SCHMITZ: System der Philosophie II. 1. Der Leib (Bonn 1965) 242.

⁴¹ A. KOLNAI: Der Ekel, a. a. O. 528.

⁴² Ebd. 525.

⁴³ HANS LIPPS schildert den Abwehrcharakter des Ekels sowie dessen Gegenstandsbereich mit Blick auf KOLNAI: „Die Grimasse des Ekels drückt aus, wie man hier nur mit Gewalt etwas ‚wieder los werden‘ kann. Ekel steht neben dem Überdruß, der insofern von etwas genug hat, als es zunächst aufgenommen wurde. Gegenüber Abscheu und Haß, die je nachdem das richtige Verhalten, die als Stellung und Haltung begründet und herausgefordert sind, ist der Ekel etwas, was einen nur eben ‚ankommt‘. Er ist eine Empfindung im Unterschied zum Grauen und Schaudern, in denen etwas transparent wird in Richtung auf Abgründe, in denen das Abgründige also ‚erlebt‘ wird. Im Ekel wird etwas sinnlich erfaßt: was breit sich darbietet, erregt Ekel. Klebriges, aber auch das Gewimmel

Der Ekel (und der Brechreiz) ist, wie die ersten Schritte zur Eingrenzung des „Phänomens“ gezeigt haben, keinesfalls nur eine physiologische Reaktion, sondern eine besondere Form des Leibesbezuges, in der sich die Einordnung des Ich in die Welt mit den darin vorfindlichen daseienden Dingen problematisch gestaltet.⁴⁴ SCHMITZ, der in seinem *System der Philosophie* die Überlegungen KOLNAIS weiterführt, rückt ganz die leibliche Wesensbestimmung des Ekels in den Vordergrund, die er in drei Punkten zusammenfaßt:

(1) „*Ekel ist eine Zersetzung der Leiblichkeit in Extreme, wobei die protopathische Tendenz von der epikritischen ausgestoßen wird.*“⁴⁵ Diesem Aspekt der leiblichen Wesensbestimmung des Ekels liegt ein der Neurologie entlehntes Begriffspaar zugrunde, das SCHMITZ auf folgende kurze Formel bringt: „Epikritisch ist die ortsfindende, protopathisch die der Ortsfindung entgegenwirkende Tendenz“.⁴⁶ In der epikritischen Tendenz ist der Ort einer leiblichen Regung fest umrissen – wie etwa der Schmerz bei der Verletzung des Körpers durch eine spitze Waffe –, während in der protopathischen eine solche „Ortsfindung“ verschwimmt – so z. B. im alltäglichen Spüren der eigenen Haut. Der Gegenstandsbereich umfaßt Objekte, die entweder direkt, d. h. physisch, oder indirekt, d. h. qua Analogie – SCHMITZ spricht von „Spiegelung“ –, die protopathische Tendenz des Leibes aktivieren. Diese beiden Tendenzen treffen im Ekelgefühl in einer besonderen Weise aufeinander. Am anschaulichsten demonstriert dies SCHMITZ am Erbrechen, das nicht nur ein körperlicher Vorgang ist: „Die protopathische Masse [sc.: das Erbrochene] wird als solche im Schlund gespürt und daraufhin leiblich spürbar – nicht bloß sichtbar oder tastbar – herausgewürgt“.⁴⁷ Mit anderen Worten: Der körperliche Brechreiz steht in seiner Lokalisierbarkeit für die epikritische Tendenz des Leibes, der im Ekel um seine Absolutheit ringt.

(2) „Der Ekel erweist sich [. . .] – ähnlich gewissen Weisen faszinierender Angst – als ein *Zurückschauern in die Enge des Leibes vor der aufdringlichen Nähe eines Objekts, das durch den Andrang seiner Gegenwart den Betroffenen selbst schon eng umschließt.*“⁴⁸ Die Bewegung des „Weg!“ ist im Ekel eine andere als in der Furcht: Sie markiert ein Sichzurückziehen auf den eigenen Leib angesichts der ekelhaften Objekte. SCHMITZ illustriert dies am Beispiel des Würgens, welches das Erbrechen begleitet; es ist, als ob der Leib hinab-

eines Raupennestes und das hemmungslos Ungenierte, Schamlose eines fetten Grinsens“ (HANS LIPPS: *Die menschliche Natur*. Werke. Bd. 3 (1941; Frankfurt a. M. 21977) 14).

⁴⁴ Vgl. EDMUND HUSSERL: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Ges. Schriften. Bd. 5 (Hamburg 1992) 80.

⁴⁵ H. SCHMITZ: *System der Philosophie II*. 1, a. a. O. 242.

⁴⁶ Ebd. 143.

⁴⁷ Ebd. 242.

⁴⁸ Ebd. 243.

drücke, was er hinauszuschleudern versucht: „Der Ekel frißt sich in sich selbst hinein; der Angeekelte möchte in reinen, stark ausgeprägten Fällen nicht wirklich weg in die Weite, sondern in die Enge seines Leibes, wo er in Wirklichkeit nur noch härter festgenagelt wird, und sein ‚Weg!‘ ist daher seltsam sinnlos und selbstzerstörerisch“.⁴⁹ KOLNAI spricht angesichts dieser paradoxen Erscheinungsform des Ekels von dessen „Ambivalenzmoment“,⁵⁰ womit er das eigentümliche Angezogenwerden im Augenblick des Ausstoßens bezeichnet.

(3) „*Ekelhaft ist das Chaotische, hinsichtlich Identität und Verschiedenheit weder Entschiedene noch in Entscheidung Befindliche, sofern die Enge des Leibes, als durch Zurückschauern abgerissene in dessen Mitte ist.*“⁵¹ Das Ekelhafte steht dem Leib gegenüber, der sich auf seine Enge zurückzieht, wobei SCHMITZ hervorhebt, „daß die Enge des Leibes als Gegenwart zugleich das principium individuationis ist, dem das chaotische Mannigfaltige gegenübersteht“.⁵² Im Ekel gibt es keine dialektische Beziehung – SCHMITZ spricht von „Vermittlung“ – zwischen dem „principium individuationis“ und dem „chaotischen Mannigfaltigen“. Daher kann es im Augenblick starken Ekels auch keine intentionale Verschränkung von Ich und Welt geben. SCHMITZ legt hier den phänomenologischen Grund für das Perhorreszieren der „Vermischungszustände der Körperränder“ (THEWELEIT) frei. Nichts anderes beschreibt CH. ENZENSBERGER, wenn er von Ekel spricht: „Im Notfall ziehe sie [sc.: die Person] sich auch ins Leibesinnere, also in ihren sichersten Aufenthaltsort, zurück. Diese Regung sei ganz elementar, dem Willen entzogen.“⁵³

Während die genannten phänomenologischen Betrachtungen zum Ekel den psychoanalytischen Ansatz weitgehend ausklammern, beruft sich MAX SCHELER in seiner Erörterung des Abwehrcharakters von Ekel und Scham ausdrücklich auf FREUD; er gelangt zu dem Schluß, daß diese beiden Regungen auch in der phänomenologischen Betrachtung nur schwer voneinander zu scheiden seien. Im Unterschied zu FREUD sucht er nach ihrem phänomenologischen Grund: Die Scham sei „ein *Schutzgefühl des Individuums* und seines individuellen Wertes gegen die gesamte Sphäre des Allgemeinen“;⁵⁴ als Leibgefühl stehe sie in Analogie „zum *Ekel* und zur *Aversion*, und als seelisches Gefühl zur *Ehrfurcht*“.⁵⁵ Für SCHELER ist die Scham ein universales Phäno-

⁴⁹ Ebd. 243.

⁵⁰ A. KOLNAI: Der Ekel, a. a. O. 528.

⁵¹ H. SCHMITZ: System der Philosophie II. 1, a. a. O. 244.

⁵² Ebd. 243 f.

⁵³ CH. ENZENSBERGER: Größerer Versuch über den Schmutz, a. a. O. 14.

⁵⁴ MAX SCHELER: Über Scham und Schamgefühl. In: DERS.: Schriften aus dem Nachlaß I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Ges. Werke Bd. 10, hg. von MARIA SCHELER (Bern 1957) 65–154, 80. Diese Schrift wurde 1933 erstmals veröffentlicht.

⁵⁵ Ebd. 83.

men, das den Menschen vom Tier und von göttlichen Wesen unterscheidet.⁵⁶ Ausdrücklich beruft er sich dabei auf Genesis 3. 7: Der Sündenfall sei der Mythos, der die Disharmonie des Menschen ausdrücke, die zwischen seinem geistigen Anspruch und seiner leiblichen Bedürftigkeit bestehe.⁵⁷ Obwohl er die Leibesscham keineswegs auf den geschlechtlichen Bereich beschränkt wissen möchte, widmet er diesem nichtsdestoweniger den Hauptteil seiner Abhandlung *Über Scham und Schamgefühl*. Den Mythos der Genesis und seine ethisch-moralische Fundierung nicht aus den Augen verlierend, mißt SCHELER dem Ekel eine Funktion bei, die diesen letztlich von der stets positiv gefaßten Scham unterscheidet: Er erkennt im Körperekel eine leibliche Sanktion – „Die Strafe des Ekels folgt erst dem Vergessen der Würde des Menschen in seiner Schamlosigkeit“. Mit anderen Worten: Diese leibliche – nicht körperliche! – Sanktion ist u. a. eine Folge sexueller Perversion, der Hingabe an sexuelle Praktiken, gegen die nach FREUD die „psychischen Dämme“ aufgebaut werden. SCHELER geht jedoch so weit, daß er in dem Abscheu vor dem Geschlechtsakt die eigentliche Strafe für die Hingabe an sexuelle Praktiken, die nicht zu dessen Vollzug führen, erkennt. Die Schlußfolgerung, die SCHELER daraus zieht, läßt das Blut erstarren und ist für den aufgeklärten Leser schlicht ekelhaft: „Auch diese Perversionen – wie wahrscheinlich alle Perversionen – sind negativ biologisch zweckmäßig, indem in ihnen das der Fortpflanzung nicht mehr würdige Leben sich gleichsam selbst auch indirekt von der Fortpflanzung ausschließt“.⁵⁸

Eines jedoch hat SCHELERS Abhandlung deutlich gezeigt: Die begriffsgeschichtliche Verschränkung von Ekel und Scham gründet in der gemeinsamen leiblichen Wesensbestimmung dieser beiden Empfindungen. Für die phänomenologische Unterscheidung von Scham und Ekel gewinnt SCHELERS Charakterisierung des Sichschämens an Bedeutung: Es sei „immer ein Sichschämen über etwas [. . .] und auf einen Sachverhalt bezogen, der es von sich aus und ganz unabhängig von unserem individuellen Ichzustand fordert“.⁵⁹ Die Intentionalität von Ekel und Scham schafft den Raum für kulturelle Besetzungen, die in der freudianischen Psychoanalyse mit Über-Ich-Projektionen gleichgesetzt werden, wobei die Scham wohl gerade deshalb in den unterschiedlichen philosophischen Begriffssystemen zumeist dem Ekel übergeordnet wird, weil jene ein weiteres Feld möglicher (ideologischer) Besetzung absteckt. Allerdings verfügt die Scham über keine nicht-intentionale Seite; sie ist

⁵⁶ Zur Begriffsgeschichte von „Scham“ vgl. J. RUHNAU: Art. Scham/Scheu. In: HWP 8 (1992) 1208–1215.

⁵⁷ M. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, a. a. O. 69.

⁵⁸ Ebd. 140.

⁵⁹ Ebd. 81.

immer ein „Sichschämen über etwas“. Aus dem Dualismus von Intentionalität und Nicht-Intentionalität resultiert auch die unentschiedene – und unentscheidbare – Frage, ob es ein universales Ekelempfinden gibt. Doch wie verhält es sich mit der Scham? HANS PETER DUERR, ein vehementer Verfechter der Annahme einer allgemeinen bzw. universalen Scham, behandelt in seiner großangelegten Studie über den *Mythos vom Zivilisationsprozeß* den Ekel gleichfalls als eine Unterform der geschlechtlichen Scham, die in den von ihm untersuchten Kulturen mitunter über einen nicht weiter hinterfragten Sanktionscharakter verfügte.⁶⁰ Seine weitgehende Abstinenz in methodischer Reflexion aber verhindert, daß sich das von ihm unterbreitete umfangreiche und aufschlußreiche Material nicht zu einer stringenten Schlußfolgerung verdichtet.⁶¹ DUERRS Ausführungen kreisen somit um ein unentschiedenes Sowohl-als-Auch, das darauf verzichtet, die Grenzlinie zwischen „angeborener“ Scham und innerkulturell determinierten Schutz- und Repressionsmechanismen zu ziehen, die sich im interkulturellen Eroberungskampf – wie im Beispiel des von DUERR zu Recht denunzierten moralisch verbrämten Kolonialismus – instrumentalisieren lassen. Die Scham ist zu allererst ein Schutzgefühl, das jedoch nicht den Schutz – wie die Furcht – vor der physischen Beeinträchtigung oder gar Vernichtung meint. Das Sowohl-als-Auch der Scham verweist, phänomenologisch gesprochen, auf das Sich-behaupten-Müssen eines jeden Leibes – insofern kann von einem „objektiven Schamphänomen“⁶² gesprochen werden – in seinen jeweiligen Umrissen, seiner Identität, nicht jedoch in seiner Existenz als Leib. Seine Sachbezogenheit muß sich daher innerhalb der vorfindlichen Strukturierungen des Seienden herausbilden und ist niemals physischer Natur.

Die ekelhafte Ausweglosigkeit des Seins: Emmanuel Lévinas

Den Ekel evoziert NIETZSCHES Zarathustra; dieses Gefühl befallt den Menschen, wenn er sich von den Guten losgesagt habe, jenen Guten, die als Garan-

⁶⁰ HANS-PETER DUERR: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1 (1988; Frankfurt a. M. 1995) 237–241.

⁶¹ Daher mußte die Kontroverse mit NORBERT ELIAS – vgl. DERS.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. (1969; Frankfurt a. M. 1995), insbesondere ebd. Bd. 2, 369–408 – zwangsläufig zu einem Geistergespräch geraten: HANS PETER DUERR: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 3 (1993; Frankfurt a. M. 1995) 9–31. Dabei ist aus der oben entworfenen Perspektive DUERRS Einwand (a. a. O. 16 f) gegen ELIAS durchaus zutreffend, daß eine „allgemeine Körperscham“ sich nicht allein aus der neuzeitlichen bzw. modernen Gesellschaft heraus entwickelt hat.

⁶² M. SCHELER: Über Scham und Schamgefühl, a. a. O. 87.

ten von Moral und Selbstsicherheit des Menschen betreffend seines Platzes in der Welt auftreten:

„Oh meine Brüder, als ich euch die Guten zerbrechen hieß und die Tafeln der Guten: da erst schiffte ich den Menschen ein auf seine hohe See.

Und nun erst kommt ihm der große Schrecken, das große Um-sich-sehn, die große Krankheit, der große Ekel, die große See-Krankheit.

Falsche Küsten und falsche Sicherheiten lehrten euch die Guten; in Lügen der Guten wart ihr geboren und geborgen. Alles ist in den Grund hinein verlogen und verbogen durch die Guten.“⁶³

Der nicht-intentionale Ekel, die Seekrankheit, die *nausea*, die *nausée*, ist eine Metapher für die Bürde eines Menschen, der sich von Gott und der Moral losgesagt hat, eine Metapher, die der französische Existentialismus aufgreifen und in seine philosophische Begrifflichkeit integrieren wird.

1935/36 veröffentlicht EMMANUEL LÉVINAS in den *Recherches philosophiques* unter dem Titel *De l'Évasion* einen ängstlichen Aufsatz, dessen Tragweite sich erst aus der Rückschau auf sein Gesamtwerk erschließen wird; er besetzt darin erstmals für den französischen Sprachraum die zwei Begriffe *honte* und *nausée* in einer Weise, die sie zu wichtigen Bezugsgrößen des sich herausbildenden französischen Existentialismus werden lassen.⁶⁴ LÉVINAS entwirft in *De l'Évasion* ein Seinsverständnis, das die Erfahrung mit dem *être* als die einer Unausweichlichkeit schildert. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der der Literaturgeschichte entlehnte Begriff der „romantischen“ *évasion*. LÉVINAS untersucht die *évasion* als eine jenseits aller Teleologie angesiedelte Bewegung. Nachdrücklich grenzt er die *évasion* gegen die Lehre BERGSONS vom „*élan vital*“⁶⁵ ab, da diese zwar von keinem Telos mehr ausgehe, aber dennoch qua Umkehrschluß das teleologische Denken bestätige. Das neue Ziel der Bewegung des „*élan vital*“ sei lediglich das Unbekannte:

„La propension vers l'avenir, l'au-devant-de-soi contenus dans l'élan, marquent un être voué à une course. L'élan est créateur, mais irrésistible. L'accomplissement d'une destinée est le stigmate de l'être: la destinée n'est pas toute tracée, mais son accomplissement est fatal. On est au carrefour, mais il faut choisir. Nous sommes embarqués. Dans l'élan vital nous allons vers l'inconnu, mais nous allons quelque part, tandis que dans l'évasion nous n'aspérons qu'à sortir.“⁶⁶

⁶³ FRIEDRICH NIETZSCHE: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Sämtl. Werke. Bd. 6 (Stuttgart 1964) 236.

⁶⁴ EMMANUEL LÉVINAS: De l'Évasion. In: *Recherches philosophiques* 5 (1935/36) 373–392. Zur literatur- und philosophiegeschichtlichen Einordnung von *De l'Évasion* vgl. auch das Kapitel „Die unerträgliche Ausweglosigkeit des Seins“ in TILL R. KUHNLE: Chronos und Thanatos. Zum Existentialismus des „nouveau romancier“ Claude Simon (Tübingen 1995) 57–74.

⁶⁵ Vgl. HENRI BERGSON: L'Évolution créatrice. In: DERS.: *Ceuvres* (Paris 1991) 569–578.

⁶⁶ E. LÉVINAS: De l'Évasion, a. a. O. 376 f.

Mit Termini wie „choisir“ und „être embarqué“ greift er die Schlüsselbegriffe der Wette PASCALS auf,⁶⁷ um den Widerpart zu seinem Gedanken der *évasion* zu formulieren: Das Einzelschicksal folgt auch angesichts einer offenen Zukunft – sei es die ungewisse Gnade oder der Lebensstrom – immer einer Bestimmung und affirmiert somit das Sein (*être*). Dieses *être* erscheint bei BERGSON vom Ziel her auf ein Werden ausgerichtet, das sich zwar nicht auf einer zwingend vorgezeichneten Bahn bewegt, aber das Ergebnis einer unverzichtbaren Wahl darstellt – mit anderen Worten: es handelt sich um eine Bewegung, die einem Feld scheinbarer Möglichkeiten entspringt, scheinbar, da wir uns immer als vom Sein (*être*) Mitgeführte – „embarqués“⁶⁸ – erfahren. Wir fühlen uns ausgeliefert, nackt, wenn wir unserer Ohnmacht gewahr werden, und uns befällt *die* Scham: „La honte apparaît chaque fois que nous n’arrivons pas à faire oublier notre nudité. Elle a rapport à tout ce que l’on voudrait cacher et que l’on ne peut pas enfouir. [. . .] Cette préoccupation de vêtir pour cacher concerne toutes les manifestations de notre vie, nos actes et nos pensées.“⁶⁹ Mit der Scham erkennt der Mensch seine krude Existenz. Nacktheit ist gleichbedeutend mit der Erfahrung der eigenen Unbedingtheit. In der Scham sucht die Existenz ihrer Nacktheit zu entfliehen, ihre Blöße zu bedecken, die entsteht, wenn das Sein sich selbst entdeckt: „La nudité est le besoin d’excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c’est l’être qui se *découvre*“.⁷⁰ Die Duplizität des Begriffs *être* bei LÉVINAS gründet, vor der Folie HEIDEGGERS Ontologie betrachtet, im Fehlen der Instanz eines *Daseins*. Die sprachliche Realisierung des *nackten* Seins drängt die philosophische Diskursivität an den Rand ihrer Möglichkeiten, so daß – bei LÉVINAS vage, denn er führt allein das Beispiel von CÉLINES *Voyage au bout de la nuit* an – der Literatur die Aufgabe überantwortet wird, diese Erfahrung adäquat zu artikulieren. LÉVINAS vermeidet es, in der Beschreibung der Scham vom Individuum zu sprechen, ist doch dieser Begriff bezüglich des *être* ein relationaler, d. h. an ein vorgegebenes Begreifen des Seienden gebunden, das nach HEIDEGGER im *Gerede* erfolgt, jener „Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache“.⁷¹ Folgerichtig spricht LÉVINAS von „soi“ bzw. „existence“ anstatt von „Ich“ und „Individuum“. Existenz meint nur bedingt einen aktiven Bezug zum Seienden, der dieses erst zum „Existieren“ bringt und daher auch Sein gebiert: Was HEIDEGGER

⁶⁷ BLAISE PASCAL: *Pensées*. In: DERS.: *Œuvres complètes* (Paris 1954) 1213.

⁶⁸ Hier ließe sich das Pascalsche „être embarqué“ durchaus auch mit der Wendung „im selben Boot sitzend“ übertragen.

⁶⁹ E. LÉVINAS: *De l’Évasion*, a. a. O. 384.

⁷⁰ Ebd. 385.

⁷¹ MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit* (161986) 169.

die „ontologische Differenz“ genannt hat,⁷² bildet bei LÉVINAS allenfalls eine Enklave des *être pur*, in der das Selbst (und nicht das *Dasein* – sic!) zur Passivität verurteilt ist.⁷³ Die Scham gibt die Existenz zu erkennen, die in dem Ringen mit dem erdrückenden *être* in ihrer Unbedingtheit erscheint. „Ce qui apparaît dans la honte c’est donc précisément le fait d’être rivé à soi-même, l’impossibilité radicale de se fuir pour se cacher à soi-même, la présence irrémédiable du moi à soi-même“.⁷⁴ Die Duplizität der Scham liegt darin begründet, daß sie gleichzeitig die Nacktheit, jene Erscheinungsform der eigenen Existenz in ihrer kruden Irreduzibilität entdeckt („découvre“) und immer schon zur Flucht – weg von dieser Erfahrung! – drängt. Das in der Scham Entdeckte ist lediglich ein Erfahrungsmoment und kein in starren Seinskategorien faßbares Objekt. Um die Nacktheit zu verhüllen, bedarf es eines Garanten in der Konfrontation mit dem *être pur*, über den man zurück zu einer diese Erfahrung verhüllenden festen Seinskategorie gelangen möchte. Die in der Scham manifest gewordene Existenz verlangt nach dem *Anderen*, um dieser Nacktheit zu entinnen. Die Scham angesichts der Nacktheit der Existenz findet in der Erfahrung des Ekels ihre ursprünglichste Form: „Dans la nausée la honte apparaît [. . .] dans toute son originalité“. Der Körper mit seinen physiologischen Begleiterscheinungen bedeute eine besondere Blöße; hier habe man nicht durch sein Verhalten gegen Konventionen verstoßen, sondern durch die Tatsache, daß man einen Körper habe – „dans le fait même d’avoir un corps, d’être là“. Die Übelkeit, der Ekel, ist die Erfahrung des Körpers und des Leibes in der Scham. Wie bei SCHELER sind hier Ekel und Scham nicht bloß „psychische Dämme“. Die „honte“ bei LÉVINAS meint ebenso Scham vor sich selbst wie Scham innerhalb eines sozialen Kontextes; im Ekel jedoch ist die Scham universal im Sinne von unhintergebar: „Le phénomène de la honte de soi devant soi [. . .] ne fait qu’un avec la nausée“.⁷⁵ Anders als SCHELER beschränkt LÉVINAS die Scham nicht auf das „Schutzgefühl des Individuums“, da die Vorstellung des Individuums gerade in der Scham und im Ekel ihre Hinfälligkeit als ontologisch verankerte Kategorie erfährt. LÉVINAS führt vielmehr die Universalität der Scham auf die Seinerfahrung zurück, die sie zeitigt; die Scham indiziert eine Nacktheit, vor der selbst die Vorstellung eines Individuums noch von dem Bemühen zeugt, sich zu bedecken. Dieses Verständnis von Scham ist in der jüdischen Tradition

⁷² Vgl. M. HEIDEGGER: *Vom Wesen des Grundes* (Tübingen 1983) 5; DERS.: *Identität und Differenz* (Tübingen 1957) 56.

⁷³ LÉVINAS umgeht damit die von HABERMAS bei HUSSERL und HEIDEGGER aufgezeigte argumentative Sackgasse, die durch den Widerspruch zwischen dem Weltentwurf und dem faktisch Begegnenden entsteht (vgl. JÜRGEN HABERMAS: *Motive nachmetaphysischen Denkens*. In: DERS.: *Nachmetaphysisches Denken*, a. a. O. 35–69, 49 f).

⁷⁴ E. LÉVINAS: *De l’Évasion*, a. a. O. 385.

⁷⁵ Ebd. 387.

verankert, welche die „innere Scham“ – wie HERMANN COHEN zusammenfassend notiert – als das „Symptom der Wahrhaftigkeit“ begreift, „die alsdann im Götzendiener aufkommen wird“.⁷⁶ Die Stelle der durch den Götzendienst unterdrückten religiösen Wahrhaftigkeit nimmt bei LÉVINAS das *être pur* ein. Die alltägliche Reaktion besteht darin, den Ekel zu einem pathologischen Symptom zu erklären. Auf die metaphysische Seite des Ekels bezogen, heißt dies: den Rückzug auf eine vorgegebene Seinsauslegung antreten. Das Unerhörte wird als eine klassifizierbare Abweichung vom Gewöhnlichen angesehen und auf diese Weise seiner Bedrohlichkeit beraubt. Doch dies gilt erst, nachdem der Ekel vorüber ist. Die Erfahrung des Ekels selbst zeitigt den vergeblichen Versuch, ihr endgültig zu entrinnen, denn alle Auswege erweisen sich als trügerische Seinsformen, denen keine „höhere“ gegenübersteht als eben das im Ekel manifest gewordene *être pur*:

„Dans la nausée, qui est une impossibilité d’être ce qu’on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n’y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livrés entièrement, que tout est consommé: *c’est l’expérience de l’être pur*, [...]“⁷⁷

Aus dieser Erfahrung des reinen Seins (*être pur*) heraus hilft weder Handeln noch Nachdenken; man befindet sich an einem regelrechten Nullpunkt – dem Sein-Werden des Seienden, das wir sind.⁷⁸ Für die Erfahrung dieses Nullpunktes führt LÉVINAS den Begriff der „Grenz-Situation“ ein: „Mais cet ‚il-n’y-a-plus-rien-à-faire‘ est la marque d’une situation-limite où l’inutilité de toute action est précisément l’indication de l’instant suprême où il ne reste qu’à sortir“.⁷⁹ Es gilt hier aber festzuhalten, daß diese „situation-limite“ keineswegs mit der „Grenzsituation“ identisch ist, die JASPERS in seiner *Philosophie* (1932) an die heroische Begegnung mit dem Tod gebunden hat;⁸⁰ seine später erfolgte allgemeinere, obzwar noch immer von der Absolutheit des Todes geprägte Fassung des Begriffs als „Situationen, über die wir nicht hinaus können, die

⁷⁶ HERMANN COHEN: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (Wiesbaden 31995) 486.

⁷⁷ E. LÉVINAS: *De l’Évasion*, a. a. O. 386.

⁷⁸ „Mais la nausée n’est-elle pas un fait de la conscience que le moi connaît comme un de ses états? Est-ce l’existence même ou seulement un existant? Se demander cela ce serait oublier l’implication *sui generis* qui la constitue et qui permet de voir en elle l’accomplissement de l’être même de l’étant que nous sommes. Car ce qui constitue le rapport entre la nausée et nous, c’est la nausée elle-même. L’irrémissibilité de la nausée constitue le fond même de la nausée. Le désespoir de cette présence inéluctable constitue cette présence même. Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d’absolu, mais comme l’acte même de se poser: c’est l’affirmation même de l’être. Elle ne se réfère qu’à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d’attraction“ (ebd. 387 f).

⁷⁹ Ebd. 386 f.

⁸⁰ KARL JASPERS: *Philosophie*. Bd. 2: *Existenzerhellung* (Berlin u. a. 41973) 220 ff.

wir nicht ändern können“ rückt schon näher an das heran, was LÉVINAS mit „l'impossibilité de sortir“ ausdrücken wollte: „Auf Grenzsituationen reagieren wir entweder durch Verschleierung, oder, wenn wir sie erfassen, durch Verzweiflung“. ⁸¹ Der Tod ist bei LÉVINAS keine Bezugsgröße für das *être pur*: Eine Todesontologie, wie sie etwa HEIDEGGER mit dem *Sein zum Tode* entworfen hat, käme demzufolge einer Verschleierung des *être pur* gleich. Auch der Tod als Ausweg ließe sich dieser Anschauung zufolge als Konstrukt einer trüben Seinsauslegung deuten. Die Metaphorik des Ekels indiziert jene Grenze, an der die Situation als das der diskursiven Aneignung Entzogene erfahren wird; die „situation-limite“ greift das „Erfassen des Ganzen des Seienden“ auf, ⁸² dem HEIDEGGER die Befindlichkeit der Langeweile zugeordnet hat, und spitzt es auf den Ekel zu. ⁸³

Die Einführung des Begriffs „Ekel“, jener physiologischen Reaktion auf ein nicht festzulegendes Objekt, in die philosophische Begrifflichkeit, geht auf ein Desiderat zurück, das LÉVINAS bereits 1930 in HUSSERLS phänomenologischer Methode ausgemacht hat: ⁸⁴

„Chez Husserl, c'est une réflexion sur la vie qu'on considère dans toute sa plénitude et toute sa richesse concrète, – mais cette vie est trop séparée de la vie elle-même, on ne la vit plus. Cette réflexion sur la vie est trop séparée de la vie elle-même, et on ne voit pas ses attaches à la destinée et à l'essence métaphysique de l'homme.“ ⁸⁵

Auf der Suche nach dem „metaphysischen Wesen des Menschen“ gelangt LÉVINAS in seiner um 1940 konzipierten Schrift *De l'Existence à l'existant* zu der Annahme, daß nicht die Beziehung zu einer Welt („relation avec un monde“) synonym sei mit der Existenz, sondern daß diese der Welt vorausgehe. Damit gelangt er zu einer besonderen Einschätzung des apokalyptischen Mythos: „Dans la situation de la fin du monde se pose la relation première qui nous rattache à l'être“. ⁸⁶ Der Zusammenbruch der Welt(en) verweise weder auf das reine Nichts noch auf den Tod, sondern einzig auf das anonyme Faktum des Seins („le fait anonyme de l'être“), das – jenseits der ontologischen

⁸¹ K. JASPERS: Einführung in die Philosophie. 12 Radiovorträge (München 27/1988) 18.

⁸² M. HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? (Frankfurt a. M. 5/1949) 30.

⁸³ Entsprechend bezeichnet eine phänomenologisch ausgerichtete Psychologie als „Grenzsituation“ das Erleben des Leibes als Leib: PAUL CHRISTIAN: Zur Phänomenologie des leiblichen Daseins. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie. Bd. 7 (1960) 6. Vgl. dazu mit weiteren Belegen: H. SCHMITZ: System der Philosophie II. 1, a. a. O. 599 f.

⁸⁴ Vgl. JACQUES DERRIDA: Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas. In: DERS.: L'Écriture et la différence (1967; Paris s. d.) 117–228, 126.

⁸⁵ E. LÉVINAS: Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (Paris 4/1978) 203.

⁸⁶ E. LÉVINAS: De l'Existence à l'existant (Paris 1947) 26.

Differenz angesiedelte – *il y a*.⁸⁷ Mit anderen Worten: Im *il y a* enthüllt sich die Materie und erweist sich als einer jeden zweckrationalen oder ästhetischen Bestimmung enthoben; sie ist nur noch pure Konsistenz, aber auch von Nacktheit und Häßlichkeit – „Ce qui a de la constistance, du poids, de l'absurde, brutale, mais impassible présence: mais aussi de l'humilité, de la laideur.“⁸⁸ Das *il y a* meint die Anwesenheit in der Abwesenheit von Dingen, ein Kräftefeld, das selbst dort fortwirkt, wo nichts mehr zu- oder vorhanden ist. Auf dieser steten Präsenz des Abwesenden gründet das Gefühl des Grauens („l'horreur“); dem Erfahren der Existenz im Ekel fällt dabei die Funktion einer Vorstufe zu:

„La ‚nausée‘ comme sentiment de l'existence n'est pas encore une dépersonnalisation; alors que l'horreur met à l'envers la subjectivité du sujet sa particularité d'*étant*. Elle est la participation à l'*il y a*. A l'*il y a* qui retourne au sein de toute négation, à l'*il y a* ‚sans issue‘.“⁸⁹

Angesichts des *il y a* gerät die Subjektivität in eine passive Haltung; sie muß den Ekel und das Grauen auf sich nehmen. Jedoch ist diese Hinnahme nicht mit einem endgültigen Urteil zu vergleichen, sondern steht in Verbindung mit einem Auserwähltsein, das in Richtung einer „jouissance“ jenseits der manichäischen Scheidung von aktiv und passiv, von Subjekt und Objekt weist. Es ist hier nicht der Ort, die Schritte, die im Denken LÉVINAS' über die Instanz des Anderen („l'Autre“) führen, *in extenso* nachzuzeichnen; dennoch sei auf eine wichtige Konstante verwiesen, die bereits in den frühen Schriften angelegt ist: die jüdische Tradition, auf der die von ihm vorgenommenen Begriffsbildungen und -prägungen aufbauen. In *De l'Existence à l'existant* hat LÉVINAS das *il y a* als die Abwesenheit von Gott gedeutet – „la notion de l'*il y a* nous ramène à l'absence de Dieu, à l'absence de l'*étant*“.⁹⁰ Diese Abwesenheit ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Hoffnungslosigkeit, sondern verweist in eine Region, die sich der philosophischen Begrifflichkeit entzieht und dennoch von einem intramundanen hic et nunc nicht zu trennen ist, jene Region, um die sich das Denken LÉVINAS' kristallisiert, ohne – eingestandenermaßen⁹¹ – zu wissen, ob und wann es zu ihr vorgedrungen ist, und für die *die* eine Gestalt

⁸⁷ Zum Verhältnis von *il y a* und HEIDEGGERS *es gibt* vgl. die konzise Darstellung im terminologischen Anhang zu EDITH WYSCHOGROD: Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics (Den Haag 1974): „The use of *il y a* as the translation of *es gibt* in Sartre's work is called into question by Heidegger. He notes that *il y a* does not convey the sense of the *es* in *es gibt* since *es* refers to being and not to beings. Levinas uses *il y a* to designate the being which persists in the face of the destruction of the world, a presence despite the absence of individual things, the sheer fact of being when there is nothing at all“ (ebd. 218).

⁸⁸ E. LÉVINAS: *De l'Existence à l'existant*, a. a. O. 91 f.

⁸⁹ Ebd. 100.

⁹⁰ Ebd. 99.

⁹¹ Vgl. E. LÉVINAS: *Totalité et infini* (1971; Paris s. d.) 318.

steht: der Messias.⁹² So gilt als ungewiß, ob der Auserwählte, der das *il y a* auf sich nimmt und nunmehr *dessen* ekelhafte Erscheinungsform – LÉVINAS benutzt hier in einer die Etymologie unterstreichenden Schreibweise das Wort „é-cœurant“ – brauche, auch tatsächlich auf diese Region verweist, jedoch wird das *il y a* – ähnlich der Wette PASCALS (sic!) – in seiner Unhintergebarkeit zum *möglichen* Element eines messianischen Bewußtseins:

„L'identité de l'Élu – c'est-à-dire de l'assigné – qui signifie avant d'être, prendrait pied et s'affirmerait dans l'essence que la négativité elle-même détermine. Pour supporter sans compensation, il lui faut l'excessif ou l'é-cœurant remue-ménage et encombrement de l'*il y a*.“⁹³

Der Ekel bei Sartre

In seinem 1938 erschienenen Roman *La Nausée* greift SARTRE die von LÉVINAS in *De l'Évasion* entwickelte Begrifflichkeit auf.⁹⁴ Antoine Roquentin, der Protagonist, wird vom Ekel befallen, der im Kontakt mit der Dingwelt aufkommt; sein Ekel ist zunächst ein „exteriorisierter“ Ekel; er heftet sich an die Dinge, die damit ihre vertraute Erscheinungsweise verlieren:

⁹² Vgl. T. R. KUHNLE: Ernst und Revolte. Der „existentielle“ Messianismus bei Lévinas, Fondane und Sartre (Beitrag zur Sektion „Jüdischer Republikanismus“ auf dem XXIV. Romanistentag in Münster, 25. –28. 09. 1995, im Druck).

⁹³ E. LÉVINAS: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974) 209.

⁹⁴ JACQUES ROLLAND hat in seiner Einführung zu einem Nachdruck von *De l'Évasion* auf die Übereinstimmung, „l'extraordinaire rencontre“ (JACQUES ROLLAND: Sortir de l'Être par une nouvelle voie. In: EMMANUEL LÉVINAS: De l'Évasion (Montpellier 1983) 9–64, 23 und 57 Anm. 20), zwischen LÉVINAS' Essay und SARTRES Roman *La Nausée* hingewiesen, will aber nicht von einer direkten Beziehung zwischen diesen beiden Texten sprechen. Seine zurückhaltende Formulierung erstaunt, da SARTRE ein Jahr später in den *Recherches philosophiques* seinen Essay *La Transcendance de l'Ego* veröffentlichte, und man also davon ausgehen kann, daß er diesen Essay von LÉVINAS kannte. Im übrigen fügen sich Passagen aus dem Essay *De l'Évasion* fast bruchlos in die Metaphorik von SARTRES *La Nausée* ein. Die Bedeutung der u. a. von ALEXANDRE KOYRÉ 1931 gegründeten Zeitschrift *Recherches philosophiques* kann für die Rezeption der deutschen Phänomenologie und Existenzphilosophie in Frankreich nicht hoch genug veranschlagt werden (vgl. BERNHARD WALDENFELS: Phänomenologie in Frankreich (Frankfurt a. M. 1987) 39). HERBERT DIECKMANN hat dies bereits 1949 in einem Artikel hervorgehoben: French Existentialism before Sartre. In: Yale French Studies 1/1949, 33–41. Aber DIECKMANN ist in seiner unter dem Leitmotiv „vers le concret“ erfolgten Vorstellung von einzelnen Artikeln dieser Zeitschrift nicht auf LÉVINAS und dessen Einfluß auf SARTRE eingegangen. MARGOT KRUSE sieht in KOLNAIS Aufsatz die direkte Vorlage für SARTRES *La Nausée* (MARGOT KRUSE: Philosophie und Dichtung in Sartres „La Nausée“, a. a. O.). Die Übereinstimmungen zwischen LÉVINAS und SARTRE, die bis in die sprachlichen Details gehen, Details, die bei KOLNAI nicht zu finden sind, zeugen von einer engen Verbindung zwischen diesen beiden Autoren. Da jedoch beide Autoren sich zu Studienzwecken in Deutschland aufgehalten hatten, ist eine mögliche Kenntnis des Kolnai-Textes nicht ganz auszuschließen.

„Sa chemise de coton bleu se détache joyeusement sur un mur de chocolat. Ça aussi donne de la Nausée. Ou plutôt *c'est* la Nausée. La Nausée n'est pas en moi: je la ressens *là-bas* sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu'un avec le café, c'est moi qui suis en elle.“⁹⁵

Die Dinge präsentieren sich für Roquentin bar jeder Individualität in ihrer obszönen Nacktheit: „il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre – nues, d'une effrayante obscénité“.⁹⁶ LÉVINAS schildert die im Ekel hervortretende Erfahrung des *être* in seiner Nacktheit als eine unerbittliche Anwesenheit: „La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans sa irrémédiable présence“⁹⁷ Diese Nacktheit, die unter der gelüfteten Decke einer „ernsthaften“ Seinsauslegung hervortritt, ist die Erfahrung der Kontingenz: In der Konfrontation mit der Wurzel eines Kastanienbaums muß Roquentin erkennen, daß sich die Feststellung, die er zur Erscheinungsweise der Dinge getroffen hat, auch für ihn selbst gilt: „Et moi – veule alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées – moi aussi j'étais de trop“.⁹⁸ Ebenso nackt wie die Dinge erscheint das „Da-Sein“ (nicht zu verwechseln mit HEIDEGGERS *Dasein!*): „Exister, c'est être là“;⁹⁹ gemeint ist unsere Existenz in ihrer Körperlichkeit, derer wir uns im Ekel schämen. Die Scham aber verweist darauf, daß wir einen Leib haben, daß wir in eine Beziehung zu den Dingen treten können. Das Unerhörte des Ekelgefühls entspringt einem eigentümlichen Seinsbezug des Ichs, der sich an einem einfachen Beispiel zeigen läßt: In der alltäglichen Beziehung zur Welt scheint das Ich, an dem SARTRE sowohl eine aktive als auch eine passive Seite ausgemacht hat, als ein mit ihren Elementen verschränktes auf. Beim Holzschlagen erfahre ich meinen „Körper“, wie er im Begriff ist, Holz zu schlagen: „Le corps sert alors de symbole visible et tangible pour le Je“.¹⁰⁰ Jedoch zeigt sich an diesem „Ich“ nur eine Seite, das „Je-concept“, das im Dienste der objektiven Beziehungen zwischen den Dingen – z. B. zum Feuermachen benötigt man Holz – steht. Hinter dem „Ich“ verbirgt sich eine komplex strukturierte „égologie“, die zwischen einer reflektierten und einer unreflektierten Ebene eine dynamische Be-

⁹⁵ JEAN PAUL SARTRE: *La Nausée*. In: DERS.: *Œuvres romanesques* (Paris 1981) 26.

⁹⁶ Ebd. 151.

⁹⁷ E. LÉVINAS: *De l'Évasion*, a. a. O. 387. Hier erscheint die Erkenntnis vorformuliert, zu der Roquentin in *La Nausée* vordringt: „Si l'on m'avait demandé ce que c'était que l'existence, j'aurais répondu de bonne foi que ça n'était rien, tout juste une forme vide qui venait s'ajouter aux choses du dehors, sans rien changer à leur nature. Et puis voilà: tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour; l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite, c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans de l'existence“ (J.-P. SARTRE: *La Nausée*, a. a. O. 150 f).

⁹⁸ J.-P. SARTRE: *La Nausée*, a. a. O. 152.

⁹⁹ Ebd. 155.

¹⁰⁰ J.-P. SARTRE: *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. In: *Recherches philosophiques* 6 (Paris 1936/37) 85–123, 115.

ziehung spannt. Voraussetzung für diese Dynamik ist die „transzendente“ Position des Ego: „L'Ego n'est rien en dehors de la totalité concrète des états et des actions qu'il supporte“.¹⁰¹ Transzendent(-al) bedeutet also nicht – im Sinne KANTS – Unabhängigkeit von Seinsbeziehungen. Im Ekel nun wird über den Leib die komplexe Struktur des Ich sichtbar. Das Ich kann sich nicht mehr auf eine konzeptuelle Auslegung von Welt zurückziehen. Mit dieser Erkenntnis kommt die Scham auf: „[. . .] j'existe, c'est tout. Et c'est si vague, si métaphysique, que j'en ai honte“¹⁰². Hier meint die Scham die unmittelbare Erfahrung des Leibes in der Existenz. Die Scham erweist sich als unabhängig von einem objektiv gegebenen Bezug unter den Dingen, wie im Falle des konzeptuellen Ich, das am instrumentell-besorgenden Vollzug innerweltlicher Verrichtungen aufscheint. Eine derartige „instrumentelle“ Verfassung hat – was *La Nausée* nur durch die extrapolierende Lektüre zu erkennen gibt, aber in *L'Être et le néant* seinen theoretischen Grund erfahren wird – auch das moralische Normengefüge, über das die Scham in den oben genannten Fällen ihren intentionalen Gehalt erhält. Bevor der Ekel bei SARTRE weiter erörtert wird, soll an dieser Stelle innegehalten und der Blick auf den Schluß des Romans *La Nausée* gelenkt werden. Roquentin sitzt ein letztes Mal in seinem Stammcafé und sinniert über eine Jazz-Melodie und die Grammophonadel, die sie erzeugt; dabei befällt ihn wieder das Schamgefühl: „A présent, il y a ce chant de saxophone. Et j'ai honte“.¹⁰³ Die Nadel erzeugt eine Melodie, sie folgt unerbittlich den Rillen der Platte: „Elle n'existe pas, puisqu'elle n'a rien de trop: c'est tout le reste qui est de trop par rapport à elle. Elle est.“¹⁰⁴ Alles greift notwendigerweise ineinander, nichts ist überflüssig, „de trop“. Roquentin erlebt etwas, das der Kontingenz enthoben ist und fällt den Entschluß, mit Worten ebenso etwas zu verfassen, das sich über die Existenz erhebt: eine erfundene Geschichte – „Il faudrait qu'elle fasse honte aux gens de leur existence“.¹⁰⁵ Der Sachverhalt, auf den sich diese Scham bezieht, ist die Existenz, die Einsicht in das „être de trop“. Angesichts dieser Einsicht in die Kontingenz wird jede trügerische Seinsauslegung hinfällig und der Bürger in seiner Selbstgewißheit erschüttert, ganz im Sinne des von LÉVINAS am Ende seines Essays *De l'Évasion* formulierten Anspruchs: „Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui, au sens commun et à la sa-

¹⁰¹ Ebd. 107.

¹⁰² J.-P. SARTRE: *La Nausée*, a. a. O. 126.

¹⁰³ Ebd. 205.

¹⁰⁴ Ebd. 206.

¹⁰⁵ Ebd. 210. Damit stellt *La Nausée* bereits einen wichtigen Schritt in Richtung auf eine *littérature engagée* dar. Vgl. HENNING KRAUSS: Die Praxis der „littérature engagée“ im Werk Jean-Paul Sartres 1938–1948 (Heidelberg 1970) 26–55.

gesse des nations semblent les plus évidentes“.¹⁰⁶ SARTRE macht sich in seinem aufklärerischen Projekt die Differenz zwischen *Aisthesis* und *Anti-Aisthesis* zunutze, indem er beide aus den Fängen der Distanz befreit und im Ekel die (transzendierende) Ableitung suspendiert; bei SARTRE gelangt wieder die „Freiheit, welche die Sinnlichkeit *sich selbst nimmt*“ (SCHILLER) zu ihrem Recht. Roquentins Erleben der Jazz-Musik, das den Gegenpol zu jener Erfahrung bildet, findet in SARTRES 1940 erschienenen Buch *L'Imaginaire* seine theoretische Begründung. Darin bestimmt SARTRE das Kunstwerk als ein irreal-les Objekt – „l'œuvre d'art est un irréal“.¹⁰⁷ Als Irreales ist das Kunstwerk der Kontingenz enthoben; die rezipierende Hinwendung an ein Kunstwerk bedeutet ein Sich-Überantworten an das Irreale, d. h. ein Nichten von Welt: „Ainsi l'irréal – qui est toujours double néant: néant de soi-même par rapport au monde, néant du monde par rapport à soi – doit toujours être constitué sur le fond du monde qu'il nie [. . .]“.¹⁰⁸

Mit dem Zerreißen des Schleiers, der über einer trügerischen Seinsauslegung liegt, will Roquentin offenkundig die Worte Zarathustras für sich in Anspruch nehmen: „[. . .] da erst schiffte ich den Menschen ein auf seine hohe See“. SARTRES *La Nausée* verrät allerdings eine besondere Nähe zu KIERKEGAARD und stellenweise mag man in den Schilderungen des Ekels dessen Begriff der Angst erkennen, jenen metaphysischen Schwindel, in dem die Freiheit aufscheint.¹⁰⁹ In seinen Kriegstagebüchern stellt SARTRE die beiden Begriffe *nausée* und *angoisse* einander gegenüber. Die primäre Seinsform des menschlichen Bewusstseins ist nach SARTRE die des *Pour-soi* (Fürsichsein, das wir hier interpretierend auch als das „Zu-sein-Haben“ fassen wollen), das sich selbst wahrnehmen kann, ohne *en-soi* zu sein. Folglich befindet sich der Mensch immer *en situation*, wodurch die Welt als Welt konstituiert wird. Der Ekel, wie SARTRE in seinen Kriegstagebüchern schreibt, bedeute das Erfahren der eigenen Faktizität; zu dieser Erfahrung des Ekels trete jene der Angst, die das Erfassen der Freiheit meine: „Ainsi la saisie existentielle de notre facticité, c'est la Nausée, et l'appréhension existentielle de notre liberté, c'est l'Angoisse“.¹¹⁰ Der „metaphysische“ Ekel ist Angst vor der Identifikation mit dem Seienden, die Begegnung mit der eigenen Faktizität, jenem Dualismus von der daseienden „Ding-

¹⁰⁶ E. LÉVINAS: *De l'Évasion*, a. a. O. 392.

¹⁰⁷ J.-P. SARTRE: *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940; Paris 1982) 362.

¹⁰⁸ Ebd. 357.

¹⁰⁹ Vgl. SÖREN KIERKEGAARD: *Der Begriff der Angst. Ges. Werke. 12. Abt. Bd. 11* (Düsseldorf 1958).

¹¹⁰ J.-P. SARTRE: *Carnets de la drôle de guerre* (Paris 1983) 168. Vgl. hierzu HEIDEGGERS Ausführungen zu *Verstimmung, Angst und Faktizität*, in der SARTRES *nausée* vorgezeichnet ist (M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, a. a. O. 136 f und 189 ff).

lichkeit“ des Menschen und seiner Fähigkeit, diese zu übersteigen. Das Gefühl des Ekels gründet in der hypothetischen Projektion, von den Dingen überschritten zu werden, die Überlegenheit *Pour-soi* gegen ein Unterlegensein einzutauschen. Daher sei mit *L'Être et le néant* folgende Schlußfolgerung gezogen: Die Konzeption des Ekels als säkularisierter „metaphysischer Schwindel“ ist keine bloße Metapher, sondern weist zurück auf den physiologisch-pathologischen Befund im Kontakt mit bestimmten Dingen; „c'est [...] sur son fondement [sc.: ce terme de *nausée*] que se produisent toutes les nausées concrètes et empiriques (nausées devant la viande pourrie, le sang frais, les excréments, etc.) qui nous conduisent au vomissement“.¹¹¹

Der Ekel wird bei SARTRE als ursprünglich leibliches Phänomen untersucht, wobei sich die Scham im idiosynkratischen Moment des Ekelgefühls einstellt. SARTRE entläßt damit die Scham aus einer hierarchischen Verschränkung mit dem Ekel. An die Stelle eines abstrakten („universalen“) Schamgefühls tritt in *L'Être et le néant* der Leib in einen dialektischen Prozeß der Intersubjektivität, in der meine Freiheit auf die Freiheit des Anderen (*être pour autrui*) stößt: „Je suis possédé par autrui; le regard d'autrui me façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais.“¹¹² Der Andere – der sich, genauso wie ich mich ihm gegenüber, mir gegenüber immer *en situation* befindet – ist in der Lage, mich unter seinem Blick zu verdinglichen, nach dem Seinsmodus der Dinge *en-soi* zu betrachten; unter diesem Blick gerinnt mein Leib zum Körper. Das Prinzip einer jeden chosistischen Seinsauslegung durch den *esprit du sérieux* ist das Konstituens einer inauthentischen Seinsweise, in der ich mir meine eigene Freiheit verberge. Das Festhalten an einem gewählten Seinsentwurf ist daher immer unwahrhaftig, unaufrichtig – *de mauvaise foi*.¹¹³ *De mauvaise foi* ist auch die Annahme von „psychischen Dämmen“, die den Über-Ich-Besetzungen entspringen. Die Flucht in die Welt der Dinge gründet in einem unhintergehbaren Mangel an Sein. Vereinfacht gesprochen: Der Mensch ist unablässig auf der Suche nach einer Identität *en-soi*; zu einer solchen vermag er jedoch nur über eine chosistische Projektion zu gelangen, die aber immer *de mauvaise foi* bleibt. Der Halt, den diese Projektion bietet, ist somit ein trügerischer und entzieht sich dem Individuum, wenn dieses entdeckt, daß das Wesen des (existierenden) Seienden sich im „*être de trop*“ erschöpft. Im Hinblick auf die Erfahrungen Roquentins in *La Nausée* ist daher EUGEN DREWERMANN zuzustimmen, wenn

¹¹¹ J.-P. SARTRE: *L'Être et le néant* (1943; Paris s. d.) 387.

¹¹² Ebd. 413.

¹¹³ Ebd. 82–107.

dieser zwei Pole innerhalb des „Erstreckungsgebietes“ (KOLNAI) des Ekels bei SARTRE ausmacht:

„Es gibt für Sartre zwei Erfahrungen des Ekels: einmal die Erfahrung des Mangels in der eigenen Existenz, zum anderen die Erfahrung des Mangels in den Dingen. Beide Erfahrungen hängen zusammen. Denn die Kontingenzerfahrung der eigenen Existenz entdeckt und bedingt den Ekel an dem der Kontingenz und dem Mangel auch der Dinge.“¹¹⁴

Auch SARTRES Philosophie ist eine, welche die Unerträglichkeit des Seins artikuliert. Anders als LÉVINAS entwirft SARTRE – der dem Begriff *évasion* nicht denselben Status zuweist – ein abstraktes, nicht zu verwirklichendes Ziel für den *besoin d'évasion*, der sich in der Erfahrung des reinen Seins manifestiert: „la Valeur“. Der Wert wird von der Freiheit als Ideal in das Sein hineingetragen; der Wert ist reine Idealität und hat nichts Gegenständliches an sich. Die Idealität ist das nicht realisierbare Zusammenführen der beiden Seinsformen des *en-soi* und des *Pour-soi* zum *en-soi-pour-soi*; die Annahme von der Möglichkeit des *en-soi-pour-soi* käme der von der Existenz eines göttlichen Wesens gleich, denn nur ein solches könnte dieses Paradox in sich aufheben.¹¹⁵ Der Ekel weist nun auf das Korrelat einer anderen Idealität hin. In der alltäglichen Welt kennt der Mensch die Berührung mit ekelerregenden Substanzen, dem Klebrig-Schleimigen („le visqueux“). Im Klebrig-Schleimigen manifestiert sich das *Pour-soi* als von einem amorphen Seienden bedroht. Die durch das Klebrig-Schleimige empfundene Bedrohung geht von dem befürchteten Übersteigen des *Pour-soi* durch das *en-soi* aus; sie findet ihren Ursprung in dem Paradox, daß das *Pour-soi* und das *en-soi* untrennbar miteinander verbunden sind und dennoch über eine relative Selbständigkeit verfügen – „l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance“.¹¹⁶ Durch das Klebrig-Schleimige erfährt der Mensch ein besonderes Sein, die Umkehrung dessen, was SARTRE den Wert (*la Valeur*) – auch: jenen Mangel, der das *Pour-soi* als Mangel („manque“) bestimmt¹¹⁷ – nennt. Erfahren wir die Umkehrbarkeit dieses Wertes, dann erfaßt uns Entsetzen:

¹¹⁴ EUGEN DREWERMANN: Die Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Bd. 3 (München u. a. 1978) 238.

¹¹⁵ In seiner postum veröffentlichten Schrift *Vérité et existence* formuliert SARTRE die Dialektik von *Pour-soi* und *en-soi* wie folgt: „Seul type d'existence inconditionnée: l'absolu-sujet de Hegel. L'En-soi s'effondre s'il ne devient Pour-soi. Malheureusement il y a des consciences et il y a de l'être-en-soi. Pour la conscience individuelle, que reste-t-il de cet absolu-sujet? Ceci d'abord qu'elle est un sujet absolu. Car ce qu'elle est d'abord, elle l'est *pour-soi*. Mais elle n'est pour-soi (absolu) qu'en tant qu'elle est conscience de l'En-soi. Et l'En-soi ne sera jamais En-soi pour soi mais En-soi pour une conscience qui n'est pas lui. Alors apparaît la *connaissance*. L'En-soi-Pour-soi est un pur type d'être“ (J.-P. SARTRE: *Vérité et existence* (Paris 1989) 17).

¹¹⁶ J.-P. SARTRE: *L'Être et le néant*, a. a. O. 690.

¹¹⁷ Ebd. 690 f.

„L'horreur du visqueux c'est l'horreur que le temps ne devienne visqueux, que la facticité ne progresse continûment et insensiblement et n'aspire le Pour-soi qui ,l'existe'. C'est la crainte non de la mort, non de l'En-soi pur, non du néant, mais d'un type d'être particulier qui n'existe pas plus que l'*En-soi-Pour-soi* et qui est seulement *représenté* par le visqueux. Un être idéal que je réprouve de toutes mes forces et qui me hante comme la *valeur* me hante dans mon être: un être idéal où l'En-soi non fondé a priorité sur le Pour-soi et que nous nommerons une *Antivaleur*.“¹¹⁸

Wenn SARTRE von Anti-Wert spricht, dann meint er ein nicht minder ideales Konstrukt, in dem aber die Freiheit keinen Ort mehr hat; das Seiende hat den Primat vor dem *Pour-soi*. EMMANUEL MOUNIER verknüpft mit dem Klebrig-Schleimigen in SARTRES Philosophie unterschiedliche Vorstellungen: „Le visqueux s'appelle tantôt le passé, tantôt autrui, tantôt le monde.“ Das Schleimige sei eine äußere Bedrohung: „Comme dans un univers paranoïaque“.¹¹⁹ Das Klebrig-Schleimige ist nicht zu verwechseln mit dem Sein, das den *besoin d'évasion* zeitigt; vielmehr macht es diesen *besoin d'évasion* erfahrbar, weil es den (ideellen) Gegenpol zu der von LÉVINAS jenseits teleologischer Überlegungen angesiedelten Konzeption der *évasion* bildet. Der nicht auf die ethisch-moralische Ebene beschränkte Begriff „Wert“ reflektiert aus phänomenologischer Sicht eine bestimmte räumlich-zeitliche Strukturierung der Objekte, aus der sich Wahrnehmungsdifferenzen ergeben; mit diesen „Werten“ geht somit eine spezifische Ökonomie einher, die diese Strukturierung der Welt aufrecht erhält. Innerhalb dieser Ökonomie kann es zu Umbesetzungen gleichwertiger Objekte kommen (DANIEL LAGACHE). Die Sartresche *Valeur* – mit Majuskel (!) – ist aus der Perspektive einer solchen phänomenologisch argumentierenden Psychoanalyse Kulminationspunkt einer jeden Ökonomie. In dieser (letzten) Ökonomie, die keinen Selbstbetrug kennt, kann es zu keinen Umbesetzungen *de mauvaise foi* kommen, denn sie markiert das Ende einer jeden *Als-ob*-Beziehung. So geht LAGACHES phänomenologische Psychoanalyse einen entscheidenden Schritt auf SARTRES „psychanalyse existentielle“ zu, die kein Apriori außer dem des *désir d'être* kennt:¹²⁰

„[...] pour tout organisme la dimension axiologique est présente, à condition de ne pas limiter la notion de valeur aux domaines moral, esthétique, logique où les valeurs se définissent par leur irréductibilité à l'ordre du fait, leur universalité de droit, leur exigence catégorique d'accomplissement, etc. C'est ainsi que l'objet investi par la pulsion orale est visé comme devant-être-absorbé, comme valeur-nourriture. L'objet phobique n'est pas simplement fui, il est un „devant-être-évité“ autour duquel s'organise une certaine structure spatio-temporelle.“¹²¹

¹¹⁸ Ebd. 673 f.

¹¹⁹ EMMANUEL MOUNIER: Introduction aux existentialismes. In: DERS.: Œuvres. Bd. 3 (Paris 1962) 99.

¹²⁰ Vgl. J.-P. SARTRE: L'Être et le néant, a. a. O. 616–634; E. DREWERMANN: Strukturen des Bösen. Bd. 3, a. a. O. 218–222.

¹²¹ Art. Économique. In: LAPLANCHE, PONTALIS: Vocabulaire de la psychanalyse, a. a. O. 127.

GASTON BACHELARD, der sich in *La Terre et les rêveries de la volonté* und in *La Terre et les rêveries du repos* kritisch mit SARTRES *La Nausée* auseinandersetzt, glaubt – unter dem Eindruck der komplexen Psychologie C. G. JUNG'S –, daß die Lektüre des Romans den Leser in Tiefendimensionen führe:

„Et le cosmos de La Nausée, en particulier dans la scène du jardin, devant les arbres, devant „ces grands corps gauches . . .“, en suivant la fuite molle de la racine dans la terre, engage tout lecteur attentif dans un monde désigné en profondeur.“¹²²

Die Tiefendimension des in *La Nausée* entworfenen Kosmos sei jedoch keinesfalls mit mechanistischer Kausalität zu verwechseln, welche die verschiedenen Schichten miteinander verbände; ihr eigne daher auch keine praktisch-dynamologische Relevanz. Der „monde désigné en profondeur“ in *La Nausée* deute auf die Bestimmung des Ekelns als eine Form der Regression hin: Die Hingabe an seine Tiefendimension käme dann einem Sich-Verabschieden aus der Praxis gleich. Wenn BACHELARD an anderer Stelle von einem „finalisme de la peur“ spricht, der sich im „finalisme de l'ordure“ manifestiere, einer Finalität des Mülls, die in die Zonen des Unbewußten hinabreiche, dann konstatiert er eine pathologische Befindlichkeit und meint etwa die anale Fixierung des Sadisten oder die Aggression eines Neurotikers, die sich im Skatologischen ergeht.¹²³ BACHELARD'S Berufung auf das Unbewußte steht quer zur Sartreschen Auffassung von einer „psychanalyse existentielle“, in der das Unbewußte keinen Raum hat. LUDWIG BINSWANGER schließlich liest, in Anlehnung an BACHELARD, *La Nausée* als ein mögliches Fallbeispiel für Schizophrenie.¹²⁴ Die hier skizzierten Interpretationen von *La Nausée* aus der Perspektive der Psychopathologie deuten die obsessionelle Fixierung auf Schmutz und Kot als eine Fluchtbewegung, wie sie etwa den Melancholiker kennzeichnet. Die eindrucksvollste Schilderung der Melancholie als eine Form der „Fluchtverwandlung“ ist bei ELIAS CANETTI zu finden:

„In der Melancholie ist man das Ereilte und bereits Ergriffene. Man kann nicht mehr entkommen. Man verwandelt sich nicht mehr. Alles, was man versucht hat, war umsonst. Man ist in sein Schicksal ergeben und sieht sich als Beute. Man ist in absteigender Linie: Beute, Fraß, Aas oder Kot.“¹²⁵

SARTRE hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich die psychoanalytische Methode nicht aus ihrer ökonomischen Vorstellung zu befreien vermag, die

¹²² GASTON BACHELARD: *La Terre et les rêveries du repos* (Paris 1948) 305.

¹²³ G. BACHELARD: *La Terre et les rêveries de la volonté* (Paris 1947) 109 ff.

¹²⁴ Vgl. LUDWIG BINSWANGER: Der Fall Susanne Urban. In: DERS.: *Der Mensch in der Psychiatrie* Ausgew. Werke. Bd. 4 (Heidelberg 1994) 210–332, 295 f. Solche Lesarten seines Romans mögen wohl SARTRE dazu bewogen haben, in seinen späteren Schriften nicht mehr auf den Ekel zurückzukommen.

¹²⁵ ELIAS CANETTI: *Masse und Macht* (Frankfurt a. M. 1994) 386.

durch ein schichtenweises Abtragen des vorgegebenen Materials auf dem Wege der Umbesetzung psychische Vorgänge auf eine innere Kausalität verengt. Psychische Phänomene bzw. Symptome, wie etwa die von CANETTI als „Fluchtverwandlungen“ bezeichneten, denunziert er als unaufrichtig (*de mauvaise foi*).¹²⁶ Der Ekel, der SARTRES Romanprotagonisten befällt, ist demnach nicht als ein pathologisches Symptom zu verstehen, sondern als ein Moment, das mit der Angst die fundamentale Erfahrung bildet, in der die Kontingenz und damit die unhintergehbare Freiheit aufscheinen; der Ekel ist nicht Telos der Sartreschen Weltsicht – nur unter dieser Voraussetzung könnte man mit BACHELARD von einem „finalisme de la peur“ sprechen. Die Argumentation SARTRES gewinnt über dessen Bestimmung der Emotion in *Esquisse pour une théorie des émotions* (1938) an Deutlichkeit: „[. . .] dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports avec le monde pour que le monde change de qualité“.¹²⁷ Die Veränderung des Weltbezuges gründe darin, daß emotives Verhalten („conduite émotive“) mit seinen physischen Begleiterscheinungen in keinem positiven Wirkungszusammenhang zu dem Objekt stehe, indem es dieses in eine kausale Handlungskette integrierte: „elle [sc. l'émotion] n'est pas effective“¹²⁸. Als Beispiel dafür nennt Sartre die Furcht („la peur passive“): Die Flucht vor einem wilden Tier, das Davonrennen, bedeute das reflexive Bewußtsein von der Gefahr, der nur auf diese Weise zu entgehen sei. Falle man dagegen in Ohnmacht, dann sei dies der Ausdruck dafür, daß man die Gefahr auf gewöhnlichem Weg – durch Flucht oder Verteidigung – nicht mehr bannen könne und das Objekt nichte; dieses Fluchtverhalten („conduite d'évasion“)¹²⁹ erfolge jedoch auf einer nichtreflektierten Ebene („sur un plan irréfléchi“). SARTRE spricht hier von einem magischen Verhalten („une conduite magique“), das aber hier auch zugleich schon an seine Grenze gestoßen sei. Man könne zwar die Welt aus dem Weg räumen, indem man das Bewußtsein unterdrücke bzw. hin zu einem „irrealisierenden“ Bewußtsein, jenem des Traumes, modifiziere, aber man bewirke dadurch keine positive Veränderung durch einen Bewußtseinsakt.¹³⁰ Die wahre Emotion entziehe sich einer jeden „comédie“ – mit anderen Worten: einer jeden *Als-ob*-Struktur; sie sei somit immer wahr und glaubhaft – „elle s'accompagne de croyance“. Am Beispiel des Grauenhaften („l'horrible“) macht SARTRE dies anschaulich: Nicht allein die Flucht gebe ein Objekt als grauenhaftes zu erkennen, sie verleihe

¹²⁶ Vgl. J.-P. SARTRE: *L'Être et le néant*, a. a. O. 88 ff.

¹²⁷ J.-P. SARTRE: *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris 1975) 44.

¹²⁸ Ebd. 44.

¹²⁹ N. B. Diese ziel- bzw. objektbezogene „évasion“ ist nicht mit der zu verwechseln, die LÉVINAS meint, wenn er von einem *désir d'évasion* spricht.

¹³⁰ J.-P. SARTRE: *Esquisse d'une théorie des émotions*, a. a. O. 45 f.

ihm lediglich eine bestimmte formale Qualität; dem Grauenhaften eigne dagegen eine materielle Qualität von überwältigendem Charakter.

„Pour que nous saisissons vraiment l’horrible, il ne faut pas seulement le mimer, il faut que nous soyons envoûtés, débordés, par notre propre émotion, il faut que le cadre formel de la conduite soit rempli par quelque chose d’opaque et de lourd qui lui serve de matière. Nous comprenons ici le rôle des phénomènes purement physiologiques: ils représentent le *sérieux* de l’émotion, ce sont des phénomènes de croyance. Certes, ils ne doivent pas être séparés de la conduite: d’abord ils présentent avec elle une certaine analogie.“¹³¹

Zusammenfassend sei gesagt: Die echte Emotion entzieht sich jedem abstrahierenden Erfassen (SARTRE spricht von „mimer“!); nur die Emotion ist der „Ernst“ eigen, der sie von jedem Versuch unterscheidet, im Spiel des Seins (SARTRE spricht in *L’Etre et le néant* von „jouer à être“) zu essentieller Selbstbestimmung zu gelangen. In seiner Abhandlung über die Emotionen erwähnt SARTRE zwar den Ekel nicht. Nichtsdestoweniger trägt sie zum Verständnis der *nausée* Roquentins bei: „Elle [sc. la nausée] ne fait qu’un avec le café, c’est moi qui suis en elle“. In der *nausée* triumphiert der nicht-intentionale Gehalt des Ekels und verweist in dieser Radikalität auf die Kontingenz; der Sartresche Ekel meint das Nicht-Ableitbare. Dies bedeutet nicht etwa, daß es keinen „mimetischen“, d. h. abstrahierenden, Umgang mit dem Ekel gäbe; ein solcher Ekel bleibt aber reine „comédie“, die qua Konvention diese „Emotion“ auf bestimmte Verhaltensweisen gegenüber einer Kategorie von Objekten festlegt, die es zu meiden gilt. Die *nausée* in SARTRES Roman ist mit keiner Fluchtbewegung verknüpft; dieser „Emotion“ eignet der Kierkegaardsche *Ernst*, der sie von jeder auf Ableitung beharrenden Seinsauslegung durch den *esprit du sérieux* unterscheidet, von der „Ernsthaftigkeit“ dessen, der sich seines ontologischen Ortes gewiß wähnt. SARTRES Protagonist Antoine Roquentin kann mitnichten ein Melancholiker genannt werden: Ein solcher richtete sich im Objektbereich möglicher Emotionen ein, um ihn auf die Bewegung seiner „Fluchtverwandlung“ (CANETTI) zu verpflichten. Die Ökonomie, welche die Symbolwelt des Melancholikers organisiert, schottet diesen gegen die Erfahrung der *nausée* ab; das Verharren in der Melancholie ist – ungeachtet seines pathologischen Charakters – immer *de mauvaise foi*.¹³²

Der in der „Emotion“, insbesondere jedoch im Ekel, manifest werdende Ernst führt nunmehr über das begrenzte Feld einer phänomenologischen oder daseinsanalytischen Psychologie hinaus. Bei SARTRE „verweisen“ die „Grenz-

¹³¹ Ebd. 52.

¹³² Im Hinblick auf die terminologische Stringenz in SARTRES Werk ist es verwunderlich, daß dieser anfangs für seinen Roman den Titel *Melancholia* gewählt hatte, der auf Drängen des Verlegers in *La Nausée* umgeändert wurde. Eine mögliche Erklärung ist, daß SARTRE an die literarische Tradition von „ennui“ und „Weltschmerz“ anknüpfen wollte.

erfahrungen“ Angst und Ekel in ihrem Ernst auf die Unbedingtheit des Menschen und seine Freiheit, *en situation* das Gegebene zu transzendieren. Sie markieren damit auch eine unhintergehbare intramundane Verantwortung. Bei KIERKEGAARD findet sich die Annäherung an die Angst über die Psychologie vorformuliert, jedoch heißt es bei ihm: „Sobald die Psychologie mit der Angst fertig ist, ist diese abzuliefern an die Dogmatik“. ¹³³ KIERKEGAARD begnügt sich nicht mit der Glaubhaftigkeit von Emotionen oder Affekten; er verweist die Aufhebung der *schrecklichen* Einsamkeit des Individuums – und damit der Kontingenz – an die Theologie und erkennt hinter der Psychologie die Zuständigkeit des religiösen Glaubens, der an die Stelle des (ästhetischen) Allgemeinen eines abgeleiteten Daseinsverständnisses tritt.

Den Menschen „auf seiner hohen See“ vor Augen, führt DREWERMANN die philosophischen Ansätze von KIERKEGAARD und SARTRE wieder zusammen, um sie als heuristisches Instrumentarium seiner Exegese der jahwistischen Urgeschichte einzuverleiben. Er geht dabei von SARTRES Versuch aus, das menschliche Dasein als Für-sich-Sein zu radikalieren und dessen Grund in dem Streben zu einem Sein-wie-Gott zu verorten:

„Von daher bietet seine [sc. SARTRES] phänomenologische Ontologie eine Beschreibung des Menschseins, in der wesentliche Züge, denen wir auch in der j[ahwistischen] Urgeschichte begegnet sind, zu einer strukturellen Einheit und einem ontologischen Ganzen verbunden sind“. ¹³⁴

DREWERMANN beharrt auf der christlichen Sicht des dänischen Philosophen und vermittelt den fundamentalen Charakter der philosophischen und theologischen Fragen, die mit den Begriffen „Ekel“ und „Scham“ verbunden sind und hinter denen noch zahlreiche Desiderata theologischer, philosophischer und literaturwissenschaftlicher Forschung stehen:

„Auch für Kierkegaard geht die Erfahrung der Angst mit der Entdeckung einher, nicht durch das Endliche festgelegt zu sein, frei zu sein, ins Unendliche hinauszustehen; und insofern hängen, wie bei Sartre, Angst und Freiheit auf das engste zusammen. Aber es ist nun ganz entscheidend, daß für Kierkegaard die Bewegung der Transzendenz, dieser ängstigende Schritt über alles Endliche hinaus, nicht ein Griff in die unendliche Lehre ist, nicht eine Fluchtbewegung aus dem Nichts ins Nichts, nicht ein ewiges Hinweg aus Scham und Ekel, das niemals bei sich selber ankommt, sondern das der Mensch im Unendlichen auf eine andere Freiheit stoßen kann, die nicht er selbst ist, von der her aber er sich selbst verstehen und als ‚abgeleitet‘, ‚gesetzt‘, ‚geschaffen‘ begreifen kann; es ist möglich, daß der Mensch, indem er in der Angst seiner unendlichen Bestimmung inne wird, nicht nur endliche Dinge fern der Welt entschwinden sieht und spürt, daß er keinen Halt, keine Notwendigkeit, keine Rechtfertigung seiner Existenz in ihnen liegt, sondern daß er im Unendlichen Gott findet“. ¹³⁵

¹³³ S. KIERKEGAARD: Der Begriff Angst, a. a. O. 169.

¹³⁴ E. DREWERMANN: Die Strukturen des Bösen. Bd. 3, a. a. O. 222 f.

¹³⁵ Ebd. 546.

Die Geburt des Ethischen aus dem Ekel: Hermann Broch

Die Romane HERMANN BROCHS kennzeichnet das essayistische Durchdringen der literarischen Fiktion mit philosophischer Diskursivität und weist dem Interpreten die Aufgabe zu, über das reflektierende Innehalten bei den Begriffen, diese auch philosophiegeschichtlich zu würdigen. Es würde zu weit führen, hier die wertphilosophische Konzeption BROCHS in extenso zu referieren. In der Forschung ist bereits darauf hingewiesen worden, daß mehrere Parallelen zwischen dem Denken BROCHS und dem SARTRES bestehen;¹³⁶ ihre systematische Aufarbeitung ist bislang jedoch ein Desiderat geblieben. Die Nähe zu SARTRE, die an dieser Stelle von Interesse ist, gründet in der ethischen Bewertung des Ekels in der Romantrilogie *Die Schlafwandler*. Im dritten Band (*Huguenau oder die Sachlichkeit*) dieser Trilogie wird die Erfahrung des Ekels in den Schützengräben des 1. Weltkrieges geschildert, wo Schmutz, Verwesungsgeruch und die Auflösung letzter sozialer Bindung, der soldatischen Kameradschaft, herrschen, an jenem Ort also, an dem die Zivilisation endgültig an ihrem Nullpunkt angelangt ist. Hat der Mensch diesen Nullpunkt erst einmal durchschritten, dann wird er einer paradoxen Situation gewahr:

„[...] wenn auch diese Überwindung des *Ekels* immer die erste Vorstufe zum Heldentum ist – wodurch sich eine seltsame Verbindung zur Liebe ergibt –, und wenn auch das Grauen manchem von ihnen in langen Kriegsjahren zur gewohnten Umgebung geworden war [...], so gab es doch keinen, der nicht wußte, daß er als einsamer Mensch mit einsamem Leben und einsamem Tod hier herausgestellt worden war in eine übermächtige Sinnlosigkeit, die sie nicht begreifen oder höchstens als Scheißkrieg bezeichnen konnten.“¹³⁷

Die Überwindung von Angst – die im ersten Band (*Pasenow oder die Romantik*) der Trilogie mit der Ahnung von der Hinfälligkeit „romantischen“ Festhaltens an starren Konventionen aufsteigt – und Ekel – der im zweiten Band (*Esch oder die Anarchie*) den Zerfall der Werte und die allgemeine Orientierungslosigkeit ankündigt¹³⁸ – gilt als Vorstufe zum Heldentum; Angst und Ekel weisen jedoch im Angesicht der Tötungsmaschinerie des Ersten Weltkrieges ins Leere; was bleibt, ist die Einsicht in die eigene Einsamkeit. Der Pre-

¹³⁶ PETER V. ZIMA: Roman und Ideologie. Zur Sozialgeschichte des modernen Romans (München 1987) 125 ff.

¹³⁷ HERMANN BROCH: *Die Schlafwandler*. Eine Romantrilogie. Kommentierte Werkausg. Bd. 1, hg. von PAUL MICHAEL LÜTZELER (Frankfurt a. M. 1978) 386.

¹³⁸ Vor allem im zweiten Buch der *Schlafwandler* schafft BROCH eine regelrechte Atmosphäre des Ekels. Seine Protagonisten sind angewidert von dem Bild „einer gestaltlos gewordenen, gleichsam ‚kariösen‘ Masse“ (KOLNAI), das die Gesellschaft ihrer Zeit bietet: „Irgendwo hatte Mutter Hentjen mit ihrem Ekel doch recht, freilich ganz wo anders als sie selber meinte. Auch Esch wußte es nicht; vielleicht war es die Unordnung, die ihm mit Ekel und Wut erfüllte“ (H. BROCH: *Die Schlafwandler*, a. a. O. 275).

diger einer Heilsbotschaft, ein ehemaliger Hauptmann, in dem man den Kierkegaardschen Autodidakten erkennen mag, unterbricht seine Rede, „[...] denn in der Welle des Ekels, die er plötzlich in sich aufsteigen fühlte, floß breit und übermächtig die Gleichgültigkeit, floß die Müdigkeit“.¹³⁹ Es ist nicht mehr der *ennui*, der den Ekel gebiert, der einen Ruhepol innerhalb des Ekels bildet; es ist die heroische Resignation vor dem Kommenden.¹⁴⁰ Im zweiten Buch der *Schlafwandler* verdichtet BROCH die Eisenbahnreise zu einer existentiellen Parabel. Wenn er die Freiheit mit der eines alle Bindungen abstreifenden Bahnreisenden vergleicht, der nunmehr in eine offene Zukunft rast, befindet er sich in Einklang mit SARTRE: „Freiheit und Mord, so nahe verwandt wie Zeugung und Tod! Und wer in die Freiheit geworfen ist, der ist verwaist wie der Mörder, der auf dem Gang zum Schaffott nach der Mutter schreit“. In die „Freiheit geworfen“ bedeutet – mit den Worten SARTRES – nichts anderes als „zur Freiheit verurteilt“; ein Freiheitsverständnis, das sich auf das Losgelöstsein von Bindungen reduziert, zeitigt eine Haltung, die man mit SARTRE als unaufrichtig (*de mauvaise foi*) bezeichnen kann, eine Haltung, die etwa denjenigen Bahnreisenden eigen ist, die von einem Zug der offenen Zukunft entgegengetragen werden und sich in ihrem Waggon behaglich einrichten, „zufrieden als wüßten sie, daß sie der Sühne entrückt werden“. Sie sind Menschen, die sich dem Endlichen einer *ästhetischen* Lebensform – in anderen Worten: dem falschen Ernst – verschrieben haben. Als den Kulminationspunkt eines solchen endlichen Lebens erkennt BROCH den „Kitschmenschen“, jenes Individuum, das sich an ein festes Gefüge von erstarrten Werten überantwortet und damit unfähig zu *ethischem* Handeln wird.¹⁴¹ Ihm steht in der Parabel von der Eisenbahnfahrt der Reisende gegenüber, der „in der Tageshelle sein Gewissen nicht verloren hat“. Diesem Passagier bleibt bloß der Versuch, im Zug gegen die Fahrtrichtung zu gehen: „Doch er kommt zu keinem Ende, denn hier ist alles Zukunft“.¹⁴² Das in der Parabel entworfene Bild der Zukunft erinnert an die Beschreibung des messianischen Zustandes bei dem jüdischen Neukantianer HERMANN COHEN, mit dessen Werk BROCH vertraut war:

¹³⁹ Ebd. 591.

¹⁴⁰ BROCH deutet an anderer Stelle die *nausée* SARTRES im Sinne der *Anti-Aisthesis* – H. BROCH: *Mythos und Altersstil*. In: DERS.: *Schriften zur Literatur* Bd. 2. Kommentierte Werkausg. Bd. 9/2, hg. von P. M. LÜTZELER (Frankfurt a. M. 1975) 212–233, 230.

¹⁴¹ BROCH hat die Begriffe „ästhetisch“ und „ethisch“ offensichtlich in Anlehnung an KIERKEGAARD geprägt; vgl. z. B. SÖREN KIERKEGAARD: *Entweder/Oder II*. Ges. Werke. 3. Abt. (Düsseldorf 1957) 243. Zum „Kitschmenschen“ vgl. T. R. KUHNLE: *Wider den kitschigen Sozialismus*. Hermann Brochs Kritik an der Tendenzkunst und seine „polyhistorische“ Antwort. In: *Germanica* 14 (Lille 1994) 61–78.

¹⁴² Alle Zitate ohne Fußnotenziffer: H. BROCH: *Schlafwandler*, a. a. O. 330 f.

„Die Zeit wird Zukunft und nur Zukunft“.¹⁴³ Menschen, die lediglich in der Ahnung von der Freiheit leben, auf der Verantwortung lastet, bezeichnet BROCH als *Schlafwandler*. Sie sind erfüllt von der Ahnung, daß ihre bisherige *ästhetische* Lebensführung, die Hingabe an das Endliche, das Leben des Buchhalters etwa, in dem BROCH den Prototypen des inauthentischen Menschen (der Moderne) ausmacht, hinfällig geworden ist. Nichtsdestoweniger verharren sie in dieser Seinsweise, unfähig zu luzidem *ethischen* Handeln. Über die drei Romane seiner Trilogie hat BROCH drei verschiedene Stufen dieser Bewußtwerdung in Zeiten historischer Umbrüche entwickelt, wobei er im letzten Roman seinen Protagonisten sowohl der Erfahrung des Schlachtfeldes als auch der Einsamkeit des Mörders aussetzt. Doch zeichnet er keinen Ausweg vor; das Schlafwandeln indiziert nicht nur die Negation von *ästhetischen* Werten, sondern kündigt von der Erlösung durch den Messias. Der Ekel, der bei SARTRE die Erfahrung des eigenen Leibes in der Koaleszenz mit der Angst meint, hat im dritten Buch der *Schlafwandler* mehr den Charakter einer Vorstufe zu einer höheren Bestimmung; er indiziert den Zusammenbruch eines jeden endlichen Wertesystems und ist insofern apokalyptisch. Doch folgt auf ihn nicht notwendigerweise eine neue Wertordnung, vielmehr verweist er auf das Individuum zurück, das zu einem potentiell Erlösten oder gar zu einem potentiellen Erlöser, einem Führer,¹⁴⁴ wird. BROCH zeichnet hier ein ambivalentes Bild und überantwortet die abschließende Deutung dem Leser. Soviele kann aber nach intensiver Lektüre der Trilogie als gesichert gelten: Mit der Rückführung der Erlösungsfrage auf den *Einzelnen* findet eine jüdische Messiaskonzeption Eingang in den Roman, wie sie auch beim frühen LÉVINAS angelegt ist.

Für BROCH ist der Jude, „kraft der abstrakten Strenge seiner Unendlichkeit, der moderne, der ‚fortgeschrittenste‘ Mensch kat’exochen“, denn in seiner Selbstbeschränkung auf ein einmal gewähltes „Wert- und Berufsgebiet“, dem er seine ganze Aufmerksamkeit in einer Radikalität widmet und das er bis zur Absolutheit steigert, scheut er auch nicht davor zurück, sich zu erniedrigen. BROCH stellt den Juden dar, *als ob* er, der Unscheinbarste, „die Radikalität des protestantischen Glaubens die ganze Furchtbarkeit der Abstraktion“ nicht nur bewahrt, sondern auch zum Vorschein gebracht hätte, „als ob er die absolute Ausdehnungsfähigkeit, die potentiell dem reinsten Abstrakten und nur diesem innewohnt, explosionsartig entfesselt hätte, auf daß die Zeit zersprengt

¹⁴³ H. COHEN: Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, a. a. O. 291. Vgl. H. BROCH: Massenwahntheorie. Kommentierte Werkausg. Bd. 12, hg. von P. M. LÜTZELER (Frankfurt a. M. 1979) 163–166.

¹⁴⁴ Es ist hier nicht der Ort, die problematische Führermetapher am Ende der *Schlafwandler* im Zeichen des aufkommenden Nationalsozialismus zu deuten.

und der unscheinbare Hüter des Gedankens zur paradigmatischen Inkarnation der zerfallenden Zeit werde“.¹⁴⁵ Vor diesem Hintergrund entwirft BROCH ein Bild vom Juden, das zum Gegenbild des christlichen Menschen gerät, für den es scheinbar nur noch zwei Möglichkeiten gebe: die Rückkehr in den Schoß der katholischen Kirche – mit anderen Worten: das *sacrificium intellectus* – oder die mutige Annahme eines „absoluten Protestantismus“ und damit des Grauens „vor einem abstrakten Gott“. Ein Umgehen dieser Entscheidung bedeute Angst; BROCH meint jene Angst, in welcher der Mensch einen Sündenbock für sein eigenes Versagen vor der Entscheidung sucht: „Und tatsächlich ist es so, daß in allen Ländern der Unentschiedenheit diese Angst unausgesetzt umgeht und latent vorhanden ist, mag sie auch bloß in dem Grauen vor dem Juden zum Ausdruck kommen, vor dem Juden, dessen Geist und dessen Lebensführung als verhaßtes Bild des Kommenden, wenn zwar nicht erkannt, so doch gefühlt wird“.¹⁴⁶

Der Ekel des Antisemiten oder der mißverstandene Existentialismus

Es ist bei HERMANN BROCH der Jude, der in seinem Beharren auf ein einmal gewähltes oder zugefallenes Wert- bzw. Berufsziel auch in der Freiheit einer offenen Dimension Zukunft sich seiner Verantwortung nicht entledigt. Ekel und Scham sind Empfindungen, die auf die Erfahrung der eigenen Existenz hinweisen, sie sind als solche idiosynkratisch, d. h. sie weichen vom diskursiv erfaßbaren Allgemeinen ab. ADORNO greift in seinem *Versuch über Wagner* eine Definition WALTER BENJAMINS auf, wonach der Ekel die Angst sei, „vom ekelhaften Objekt als dessengleichen erkannt zu werden“.¹⁴⁷ Dies gilt ebenso für den Ekel des Antisemiten, auf den sich die Definition BENJAMINS bezieht, wie für die Formen des „alltäglichen“ Ekels vor dem verwesenden Fleisch oder den Exkrementen. Der „metaphysische“ Ekel ist Angst vor der Identifikation mit dem Seienden, die Begegnung mit der eigenen Faktizität, jenem Dualismus von eigener Dinglichkeit des Menschen und seiner Fähigkeit, diese zu übersteigen; der „metaphysische“ Ekel verweist auf eine ontologische Disposition, die eine Koaleszenz mit *der* Angst herausbildet, in der die Menschen nach SARTRE ihre Freiheit erfassen, in der sich das *Pour-soi* als wertsetzende Instanz erkennt. Den „Wert“ eines Objektes – und dies gilt mutatis mutandis für den Tausch- oder Gebrauchswert wie für den ethisch-moralischen Wert – hat

¹⁴⁵ H. BROCH: Die Schlafwandler, a. a. O. 581.

¹⁴⁶ Ebd. 582.

¹⁴⁷ TH. W. ADORNO: Versuch über Wagner (Frankfurt a. M. 21981) 20.

SARTRE in seinen *Cahiers pour une morale* auf die einfache Formel gebracht: „La valeur de l’objet c’est sa désirabilité pour les autres“.¹⁴⁸ Das Gefühl des Ekels gründet in der hypothetischen Projektion, von den Dingen überschritten zu werden, die Überlegenheit *Pour-soi* gegen ein Unterlegensein einzutauschen; hinter dem Ekel steht der Umschlag aller Werte, die *Anti-Valeur*. Mit anderen, SARTRES Argumentation vereinfachenden Worten: Der Ekel ist ein Indiz dafür, was für keinen *Anderen* begehrenswert ist. LÉVINAS erkennt 1936 in der Literatur seiner Zeit eine radikale Verurteilung der „philosophie de l’être“.¹⁴⁹ Den einzigen Titel, den LÉVINAS dabei nennt, ist CÉLINES *Voyage au bout de la nuit*. Die Umwandlung des „Skatologischen“ ins „Eschatologische“, die LÉVINAS nach dem zweiten Weltkrieg bei SARTRE konstatiert,¹⁵⁰ gewinnt mit Blick auf das Massenelend eine besondere Bedeutung: Das „Skatologische“ drängt aus den ihm zugeordneten Bereichen, den Kriegsschauplätzen, Slums und Armenkrankenhäusern, hinaus und droht in die wohlgeordnete Bürgerwelt einzubrechen. Über die Helden einer solchen Welt darf es nicht heißen, wie SARTRE in *La Nausée* über die Künstler schreibt: „[. . .] ils se sont lavés du péché d’exister“.¹⁵¹ Ein literarischer Vorläufer dieser Weltsicht war zweifelsohne CÉLINES *Voyage au bout de la nuit*. Der weitere intellektuelle Werdegang des Armenarztes CÉLINE hin zu einem widerwärtigen Antisemitismus gibt dagegen zu erkennen, daß er nicht zu der luziden Akzeptanz dieser Erfahrung gelangen konnte wie LÉVINAS und SARTRE. Das Bedrohliche, das vom Ekelhaften ausgeht, wird vom Antisemiten in eine gesellschaftliche Gruppe hineinprojiziert. Hier tritt das ideologiekritische Potential der Überlegungen von LÉVINAS, und später von SARTRE, an den Tag: Die in der *nausée* erfahrene Nacktheit verweigert jede Form der Seinsgewißheit qua Projektion. Der Ekel ist folglich als Element einer ethisch-moralischen Wertung hinfällig geworden. Hinter diese Erkenntnis fallen die Invektiven CÉLINES zurück, eines der schlimmsten antisemitischen Geiferer in der französischsprachigen Literatur. Der Jude wird in CÉLINES *L’École des cadavres* als Aasgeier, der die verwesenden Teile einer unter der Herrschaft von Freimaurern, Geheimgesellschaften und jüdischen Bankiers zerfallenden französischen Republik aufgreift, verunglimpft.¹⁵² Und in seinem Pamphlet *Les beaux Draps* beschimpft CÉLINE den Juden als einen „Ausgekotzten“:

¹⁴⁸ J.-P. SARTRE: *Cahiers pour une morale* (Paris 1983) 122.

¹⁴⁹ E. LÉVINAS: *De l’Évasion*, a. a. O. 375.

¹⁵⁰ E. LÉVINAS: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1974) 99.

¹⁵¹ J.-P. SARTRE: *La Nausée*, a. a. O. 209.

¹⁵² „Ce ne sont plus que des lambeaux purulents dont le juif et son chien franc-maçon arrachent malgré tout chaque jour encore quelques nouvelles gâteries, bribes cadavériques, s’en bafrent, bombance! prospèrent, jubilent, exultent, délirent de la charognerie“ (LOUIS-FERDINAND CÉLINE: *L’École des cadavres* (Paris 1938) 31).

„[...] sale con, fainéant [...] Chié par Moïse il tient son rang de caque supra-luxe, copain qu'avec les autres chiés, en Moïse, en Éternel! Il est que pourri, pourrissant. Il a quelque chose authentique au fond de sa substance d'ordure, c'est sa haine pour nous, son mépris, sa rage à nous faire crouler, toujours plus bas en fosse commune.“¹⁵³

JULIA KRISTEVA spricht im Zusammenhang ihrer Interpretation von CÉLINE u. a. die Möglichkeit an, daß eine solche aggressive Literatur der Niedertracht und Verworfenheit (frz. *abjection*) eine kathartische Funktion erfüllen und so angesichts der alltäglichen Hingabe an den Antisemitismus dessen Erhebung zu einer para-religiösen Bewegung entgegenwirken könnte.¹⁵⁴ Diese Ansicht ist mit einem großen Fragezeichen zu versehen. Indem nämlich CÉLINE den Juden im Ekelhaften beheimatet und ihm damit jegliche Scham abspricht, verbannt er ihn in jene Sphäre, in welcher der Leib aufhört Leib zu sein. Die antisemitischen Invektiven in ihrer ganzen Aggression dienen keinem anderen Zweck als dem, sich von der „Sünde der Existenz“ zu waschen, seinen eigenen Leib zu negieren.¹⁵⁵

Auf ähnliche Weise kann etwa der im Umfeld des französischen Existentialismus schreibende faschistische Autor PIERRE DRIEU LA ROCHELLE gelesen werden. Die aggressive Schilderung niederträchtig-ekelhafter Phantasmen antisemitischer französischer Autoren verhalten sich komplementär zur klinischen Ästhetik des Nationalsozialismus: diese suchte den arischen Körper in eine antikisierende Gestalt zu zwingen. Das Resultat ist das Ideal eines Körpers, der aufgehört hat Leib zu sein. Als reiner – im doppelten Sinne des Wortes – Körper erscheint, was Leib war, nun als wehrloses Objekt der Macht und kann nach Belieben – wofür THEWELEIT zahlreiche Belege beibringt – in der Kadettenanstalt „umgebaut“ werden.¹⁵⁶ Die Opposition weiblich-männlich wiederholt das genannte Gegensatzpaar ekelhaft-antikisierend. Die nationalsozialistische Propaganda hat es verstanden, den Gegensatz von *Aisthesis* und

¹⁵³ L.-F. CÉLINE: *Les beaux Draps* (Paris 1941) 113.

¹⁵⁴ JULIA KRISTEVA: *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (1980; Paris 1983) 211 f, 246.

¹⁵⁵ Vgl. dazu LUKÁCS, der bei aller Polemik gegen den Existentialismus durchaus die Problematik dieses Diskurses in seinem Verhältnis zum Faschismus hervorgehoben hat: „Heideggers Denkweise als Bekenntnis eines Bürgers der zwanziger Jahre ist nicht uninteressant. *Sein und Zeit* ist eine zumindest ebenso interessante Lektüre wie der Roman *Voyage au bout de la nuit* von Céline. Aber Heideggers Buch ist zugleich, wie auch das von Céline, nur ein Zeitdokument über die Art des Denkens und des Fühlens einer Klasse und nicht eine ‚ontologische‘ Aufdeckung irgendeiner objektiven Wahrheit. Nur weil dieses Buch der Gefühlswelt der heutigen Intelligenz so angemessen ist, wird die Willkür der ableitenden Scheinargumentation nicht entlarvt“ (GEORG LUKÁCS: *Existentialismus oder Marxismus* (Berlin/DDR 1951) 48). Was hätte wohl LUKÁCS über RAINER WERNER FASSBINDERs Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* (In: DERS.: *Sämtl. Stücke* (Frankfurt a. M. 1991)) geschrieben, dessen minderwertige literarische Qualität jeder anspruchsvollen Annäherung entgegensteht?

¹⁵⁶ KLAUS THEWELEIT: *Männerphantasien II. Männerkörper – Zur Psychoanalyse des weißen Terrors* (1977; 1978; 1995) 144 ff.

Anti-Aisthesis für sich zu instrumentalisieren:¹⁵⁷ Das „ästhetische“ Empfinden wurde zum „gesunden“ Volksempfinden. SCHELER, den man hier mit Fug und Recht einen geistigen Wegbereiter des Nationalsozialismus nennen darf, hatte „das tiefe Schamgefühl“ des „edlen germanischen Geistes“ beschworen und den Juden, der ohne „verecundia“ sei, zum Verwaltungsobjekt einer abstrakten Moral herabgewürdigt.¹⁵⁸ Der germanische bzw. arische Mensch wurde im Körperkult der nationalsozialistischen Propaganda aber keineswegs in seinem „tiefen Schamgefühl“ respektiert, sondern als ein von der Sünde der Existenz gereinigter Körper zum Objekt einer veröffentlichten Intimität herabgewürdigt. Jede antisemitische und andere rassistisch-xenophobe Literatur affirmiert die herrschende Ordnung bis in den hintersten Winkel einer solchen veröffentlichten Intimität, die mit Rüschen und rosa Herzen das Unerhörte von den sanktionierten Empfindungen fernhält. Von daher schon hat eine solche Literatur nicht im geringsten Anspruch auf ästhetische Aufwertung.

Der Ekel und der Tod

„Für den Begriff des Ekelhaften im engeren Sinn aber müssen wir die Bestimmung des Verwesens hinzufügen, weil dasselbe dasjenige Werden des Todes enthält, das nicht sowohl ein Welken und Sterben, als vielmehr ein Entwerden des schon Toten ist. Der Schein des Lebens im an sich Toten ist das unendlich Widrige im Ekelhaften.“¹⁵⁹

Die von ROSENKRANZ getroffene Unterscheidung hat KOLNAI aufgegriffen; er setzt aber einen anderen Akzent, wenn er in dem „Erscheinungskreis der Fäulnis“ den Urgegenstand des Ekels ausmacht: „Dazu gehört auch: Verfall eines lebendigen Körpers, Verwesung, Zersetzung, Leichengeruch, im allgemeinen der Übergang des Lebendigen in den Zustand des Toten. Wohl gemerkt nicht dieser Zustand selbst“.¹⁶⁰ Nicht die Agonie des Sterbenden, mithin die Furcht vor dem eigenen Tod, sondern „sozusagen der beschließende Lebensabschnitt im Tode“ erzeuge den Ekel. Ekel befällt den Menschen bei der Begegnung mit verwesenden Tierkadavern oder verwesenden Leichen, aber auch bei den putriden Vorzeichen des Todes am lebenden Körper, nicht jedoch angesichts des bloßen Faktums Tod. Offensichtlich werden an die Leiche zwei grundverschiedene philosophische Fragestellungen herangetragen: Die eine

¹⁵⁷ Vgl. MANFRED FRANK: *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (Alfred Rosenberg, Alfred Baeumler). In: DERS.: *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1988) 105–130.

¹⁵⁸ M. SCHELER: *Über Scham und Schamgefühl*, a. a. O. 89 und 136.

¹⁵⁹ K. ROSENKRANZ: *Aesthetik des Hässlichen*, a. a. O. 313.

¹⁶⁰ A. KOLNAI: *Der Ekel*, a. a. O. 536

betrifft das Werden des toten Gegenstands Leiche und richtet sich auf Phänomene, die nicht ausschließlich das vergangene menschliche Leben betreffen; die andere jedoch, die der philosophischen Thanatologie, wendet sich ausschließlich dem vergangenen und vergehenden menschlichen Leben zu und weist die Tendenz auf, die Leiche und ihr „Schicksal“ geradezu klinisch einzukapseln oder zu aureatisieren.

Die Position der philosophischen Thanatologie, insbesondere der Todesontologie, gründet zunächst in dem Rätsel, das der menschliche Leichnam aufgibt und das THOMAS M. MACHO als das Leichenparadox bezeichnet hat: „Auf der einen Seite ist die Leiche ganz offensichtlich identisch mit diesem bestimmten Menschen: wir wissen genau, wer da liegt und gestorben ist; auf der anderen Seite aber ist dieselbe Leiche – ebenso offensichtlich – nicht identisch mit diesem Menschen.“¹⁶¹ An der Leiche wird also die Veränderung, die beim Übertritt vom Leben in den Tod stattfindet, auf eine andere Weise wahrgenommen als bei einem Tier, wenn man einmal von anthropomorphen Projektionen absieht, die sich an Haustiere heften. Das Besondere des menschlichen Todes tritt an dem Seinsphänomen hervor, das am Sterben eines *Anderen* erfahren werden kann und das HEIDEGGER den „Seinumschlag“ genannt hat, „das sich als *Umschlag* eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehrdasein bestimmen läßt. Das *Ende* des Seienden qua Dasein ist der *Anfang* dieses Seienden qua Vorhandenes.“¹⁶² HEIDEGGER widerstrebt es, in der Leiche nur ein bloßes Körperding zu sehen, das zu einem Gegenstand der pathologischen Anatomie gerät. Die Leiche ist für HEIDEGGER ein vergangenes Leben: „Das Nur-noch-Vorhandene ist ‚Mehr‘ als nur noch ein *lebloses* materielles Ding. Mit ihm ein des Lebens verlustig gegangenes Unlebendiges“.¹⁶³ Nichtsdestoweniger analysiert HEIDEGGER das „merkwürdige Seinsphänomen“ mit geradezu klinischer Distanz, wobei er die Leiche und das Stadium der Putrifikation mitsamt der sich an sie heftenden Idiosynkrasie ausklammert.¹⁶⁴ Während es HEIDEGGER offensichtlich ein Greuel ist, die Leiche als einen Gegenstand zu denken, als ein in den Zustand des bloß Vorhandenen überführtes Dasein, erkennt SARTRE in der anatomischen Untersuchung und der daraus resultierenden „physiologischen“ Rekonstruktion des Lebens ein Unterfangen, das nichts vom Leben verstehe; ein Leichnam sei allenfalls ein

¹⁶¹ THOMAS M. MACHO: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung (Frankfurt a. M. 1987) 409.

¹⁶² M. HEIDEGGER: Sein und Zeit, a. a. O. 238.

¹⁶³ Ebd. 238.

¹⁶⁴ Vgl. TH. M. MACHO: Todesmetaphern, a. a. O. 196. MACHO umgeht dieses Problem letztlich auch, indem er die Leiche von ihrer Funktion innerhalb des sozialen Körpers her betrachtet und nicht nach ihrem ontologischen „Schicksal“ befragt.

„Weniger“ im Hinblick darauf, daß ein *Pour-soi* sich nicht mehr „en situation“ befinde und sich aus der Dialektik der Alterität von *pour-soi* und *pour autrui* verabschiedet habe. Die Leiche beschreibt SARTRE als reines Vergangensein eines Lebens, ihr Vorhandensein *en-soi* als eine bloße Spur.¹⁶⁵ Der fundamentale Unterschied zwischen HEIDEGGER und SARTRE gründet darin, daß dieser das Philosophem des deutschen Existenzphilosophen vom *Sein zum Tode* als die chosistische Projektion eines vom Tode her gedachten Lebens nicht akzeptiert. SARTRE, der das Skandalon der Putrifikation in die Ontologie hineingetragen hat, koppelt dieses von dem „merkwürdigen Seinsphänomen“ ab und setzt die *nausée* nicht vorrangig in Beziehung zum Tod. Anders argumentiert dagegen SIMONE DE BEAUVOIR, wenn sie schreibt, der Mann (sic!) erfahre sich selbst als einen gefallenen Gott, weshalb er in der Begegnung mit dem Weiblichen seine eigene fleischlich-leibliche Kontingenz („contingence charnelle“) und Unbegründetheit („gratuité“) und durch sie seine Bestimmung zum Tode erfahre.¹⁶⁶ SIMONE DE BEAUVOIR betont die Natur – sowohl in der mythologischen Tradition als auch in der existentiellen Psychoanalyse SARTRES mit dem Weiblichen assoziiert – mit ihrem Zyklus von Geburt und Tod, der durch die neues Leben spendende Verwesung aufrechterhalten wird. Diese Natur verursache Abscheu („dégoût“); der Mann wolle sich von ihr losreißen, doch durch die Geburt habe sie, die Mörderische („meurtrière“), ihn in ihrer Gewalt. An dieser Stelle sollen jedoch die „Männerphantasien“ nicht ausführlicher erörtert werden – in der Tat pointiert SIMONE DE BEAUVOIR die von THEWELEIT analysierten kulturellen Phänomene aufs trefflichste –, sondern die Ekel hervorrufenden „Vermischungszustände der Körperländer“ in Verbindung mit dem Tod.

Die von SIMONE DE BEAUVOIR angesprochene zyklische Vorstellung greift GEORGES BATAILLE auf, der das Phänomen des Todes zunächst dieseits (existenzial-) ontologischer Überlegungen situiert und ihm in seiner Studie *L'Érotisme* den Freudschen Dualismus von Lebens- und Todestrieb unterlegt. Die Hypothese, die FREUDS Ausführungen zu diesem Triebdualismus leitet, geht davon aus, „daß ein Trieb die Rückkehr zu einem früheren Zustand an-

¹⁶⁵ Vgl. J.-P. SARTRE: *L'Être et le néant*, a. a. O. 398.

¹⁶⁶ „La contingence charnelle, c'est celle de son être même qu'il subit dans son délaissement, dans son injustifiable gratuité. Elle le voue aussi à la mort. Cette gélatine tremblante qui s'élabore dans la matrice (la matrice secrète et close comme un tombeau) évoque trop la molle viscosité des charognes pour qu'il ne s'en détourne pas avec un frisson. Partout où la vie est en train de se faire, germination, fermentation, elle soulève le dégoût parce qu'elle ne se fait qu'en se défaisant: l'embryon glaireux ouvre le cycle qui s'achève dans la pourriture de la mort, l'homme a horreur d'avoir été engendré; il voudrait renier ses attaches animales; du fait de sa naissance, la Nature meurtrière a prise sur lui“ (SIMONE DE BEAUVOIR: *Le deuxième Sexe I. Les faits et les mythes* (Paris 1949) 239 f.).

strebt“.¹⁶⁷ Da das Leblose vor dem Lebenden gekommen sei, gelte für den Todes- und Destruktionstrieb, daß dieser ein „Zellenwesen zersetzen und jeden einzelnen Elementarorganismus in den Zustand anorganischer Stabilität [. . .] überführen möchte.“¹⁶⁸ Auch bei BATAILLE bleibt der Tod der unhintergehbare Bezugspunkt sowohl der sexuellen Fortpflanzung als auch einer Reihe von (kultur-) anthropologischen Konstanten. Doch anders als FREUD richtet BATAILLE sein Augenmerk nicht auf die beiden Pole anorganisch Lebloses und organisch Lebendes, sondern auf das Zwischenstadium, in dem sich der Tod nicht unmittelbar als das Paradox des Seinumschlags, als „*Ende* des Seienden qua Dasein“ und „Anfang dieses Seienden qua Vorhandenes“ zu erkennen gibt, auf jenes Zwischenstadium, als dessen idiosynkratisches Korrelat das Ekelgefühl entsteht: das „Entwerden des Todten“ (ROSENKRANZ), „der beschließende Lebensabschnitt im Tode“ (KOLNAI), „*la molle viscosité des charognes*“ (BEAUVOIR). Wenn FREUD die Vermutung äußert, daß „das Lustprinzip [. . .] geradezu im Dienste des Todestriebes zu stehen scheint“,¹⁶⁹ dann kann das von BATAILLE diagnostizierte Perhorreszieren von Verwesung dahingehend gedeutet werden, daß hinter dem Ekel eine Abwehr steht, welche die auf dem Dualismus von Lebenstrieb und Todestrieb gründende Ökonomie aufrechterhält, d. h. garantiert, daß der Umweg des Lebens hin zum Tode bestehen bleibt. BATAILLE betont die Notwendigkeit von Tod und Verwesung für das Entstehen von Leben; Tod und Geburt setzt er dabei in ein ambivalentes Oppositionsverhältnis zueinander: „*La mort est en principe le contraire d’une fonction dont la naissance est la fin, mais l’opposition est réductible*“.¹⁷⁰ In der Ableitung der Opposition Tod versus Geburt sind in BATAILLES Analyse folgende Schritte auszumachen: (1) Der Tod stehe in Verbindung mit der Geburt anderer; (2) das Leben hänge zu allererst vom Tod ab, der den notwendigen Platz schaffe; (3) es sei ferner auf den Substanzen für neues Leben freisetzen den Zerfall angewiesen. Aus der Koaleszenz dieser drei Schritte resultiert nach BATAILLE ein widersprüchliches Verhältnis zur Natur:

„Le pouvoir d’engendrer de la pourriture est une croyance naïve qui répond à l’horreur mêlée d’attirance qu’elle éveille en nous. Cette croyance est à la base d’une idée que nous avons eue de la nature, de la nature mauvaise, de la nature *qui fait honte*: la corruption résumait ce monde dont nous sommes issus, et auquel nous retournons; dans cette représentation, l’horreur et la honte se liaient en même temps à notre naissance et à notre mort.

Ces matières mouvantes, fétides et tièdes, dont l’aspect est affreux, où la vie fermente, ces matières où grouillent les œufs, les germes et les vers sont à l’origine de ces réactions décisives que nous nom-

¹⁶⁷ S. FREUD: Abriß der Psychoanalyse. In: DERS.: Ges. Werke. Bd. 17 (Frankfurt a. M. 41966) 71.

¹⁶⁸ S. FREUD: Jenseits des Lustprinzips. In: DERS.: Ges. Werke. Bd. 13 (Frankfurt a. M. 51967) 47.

¹⁶⁹ Ebd. 69.

¹⁷⁰ GEORGES BATAILLE: L’Érotisme (Paris 1957) 62.

mons nausée, écoëurement, dégoût. Au delà de l'anéantissement à venir, qui s'appesentira totalement sur l'être que je suis, qui attend d'être encore, dont le sens même, plutôt que d'être est d'attendre d'être (comme si je n'étais pas la *présence* que je suis, mais l'avenir que j'attends, que cependant je ne suis pas), la mort annoncera mon retour à la purulence de la vie. Ainsi puis-je pressentir – et vivre dans l'attente – cette purulence multipliée qui par anticipation célèbre en moi le triomphe de la nausée.¹⁷¹

BATAILLE analysiert in dem Unterkapitel „La nausée et l'ensemble du domaine de la nausée“ seines Buches *L'Érotisme* das Phänomen des Ekels vom Tod her. Dabei stützt er sich zunächst auf das Leichenparadox bzw. auf das ontologische Phänomen des Seinsumschlags: Den Tod eines anderen erfahren die Überlebenden als ein Auflösen in „nichts“ („rien“). Nicht etwa, daß ein Leichnam „nichts“ wäre, aber er trage das Zeichen „nichts“ („le signe *rien*“). Die Überlebenden hätten von dem Toten, dessen bald eintretende Verwesung sie bedrohe, nichts mehr zu erwarten, wohl aber zu befürchten: „ainsi cet objet est-il moins que *rien*, pire que *rien*“.¹⁷² In der Kulturgeschichte haben sich unterschiedliche Formen herausgebildet, diesem „pire que *rien*“ durch Rituale zu entgehen. MACHO hat aufgezeigt, wie vom Leichnam die Gefahr ausgeht, den sozialen Körper zu „infizieren“, d. h. durch den radikalen Solipsismus, der ihr anhaftet, diesen in seinem Bestand zu gefährden. Allerdings wahrt MACHO in seiner Metaphorologie (sic!) der Leiche eine eigentümliche Distanz zu deren Besonderheit, die an einigen Formen der rituellen Bewältigung des Todes wie Verbrennung und Mumifizieren besonders deutlich hervortritt, nämlich zu der Veränderung an der Leiche selbst, die durch die Verwesung entsteht: Totes gebiert neues Leben, neues Dasein. Aus diesem Paradox heraus erklärt BATAILLE den Ekel. Dabei erweist sich der Ekel als ein kulturanthropologisches Phänomen; er steht in der Folge einer Reihe von Verboten, welche die Ökonomie von Eros und Thanatos aufrechterhalten. Durch das kulturelle Verbot, mit dem bestimmte Phänomene belegt werden, entstehe der Ekel gegenüber den entsprechenden Sinneseindrücken. Es sei dabei unerheblich, ob der verwesende Gegenstand einen menschlichen Körper, einen Tierkadaver, Schmutz oder die „obszöne“ Präsentation von Geschlechts- und Ausscheidungsorganen vorstelle, hinter allem stehe immer das, was schlimmer sei als *nichts*. Das am Toten heraustretende Leben finde seine Entsprechung in der organischen Nähe des Geschlechtslebens zu den Defäkationsprozessen:

„L'éloignement effrayé que provoque une corruption avancée n'a pas lui-même un sens inévitable. Nous avons dans le même ordre d'idées un ensemble de conduites artificielles. L'horreur que nous avons devant des déjections alvines de source humaine. Ce rapprochement à d'autant plus de sens que nous avons une horreur analogue des aspects de la sensualité que nous qualifions d'ob-

¹⁷¹ Ebd. 63 f.

¹⁷² Ebd. 64.

scènes. Les conduits sexuels évacuent des déjections; nous les qualifions de ‚parties honteuses‘, et nous leur associons l’orifice anal. Saint Augustin insistait péniblement sur l’obscénité des organes de la fonction de reproduction. ‚*Inter faeces et urinam nascimur*‘, disait-il [...].“¹⁷³

Statt eines Schlusses: Der Ekel und die Stadt

In einer Anmerkung zu seinem Aufsatz *Le Mythe, aujourd’hui* schildert ROLAND BARTHES den Mythos als ein verunreinigtes Zeichensystem:

„Du point de vue éthique, ce qu’il y a dans le mythe, c’est précisément que sa forme est motivée. Car s’il y a une „santé“ du langage, c’est l’arbitraire du signe qui la fonde. L’écœurant dans le mythe, c’est le recours à une fausse nature, c’est le *luxe* des formes significatives, comme dans ces objets qui décorent leur utilité d’une apparence naturelle. La volonté d’alourdir la signification de toute caution de la nature provoque une sorte de nausée: le mythe est trop riche, et ce qu’il a en trop, c’est précisément sa motivation. Cet écœurement est le même que je ressens entre la *physis* et l’*antiphysis*, utilisant la première comme idéal et la seconde comme épargne. Éthiquement, il y a une sorte de bassesse à jouer sur les deux tableaux.“¹⁷⁴

Ein erster Schritt bei der Lektüre dieser Passage führt zu der Welt der Gegenstände zurück. Hier wird mehr oder weniger deutlich zwischen zwei Arten von Gegenständen unterschieden: (1) den Objekten, die nützlich sind, und (2) den Objekten, die ihre Nützlichkeit mit einer natürlichen Aura umgeben.¹⁷⁵ BARTHES’ Ablehnung gilt eben diesen Objekten, die aufgrund ihrer Behauptung einer falschen Natürlichkeit ihre Zweckgebundenheit leugnen. Ein weiterer argumentativer Schritt, der in der zitierten Anmerkung BARTHES’ auszumachen ist, verweist auf den Überfluß an signifikanten Formen, der solchen Objekten anhafte; dieser Schritt führt zurück auf die Ebene, die BARTHES’ eigentliches Anliegen ist: die Semiologie des Mythos. Entsprechend haftet dem Mythos ein Überfluß an, der Ekel erregt. Der Ekel an diesem Überfluß, an dieser Überdeterminiertheit, gründet darin, daß die Natur zum Garanten der – die ironische Übertragung sei gestattet – „Bedeutungsschwere“ erhoben wird. Im Kontext seiner ideologiekritischen Interpretation des Mythos meint BARTHES damit, daß dieser durch die Behauptung der Natürlichkeit seiner Bedeutungen nicht über die Arbitrarität des sprachlichen Zeichens verfüge.¹⁷⁶

¹⁷³ Ebd. 65. Vgl. dazu M. SCHELER: Über Scham und Schamgefühl, a. a. O. 139.

¹⁷⁴ ROLAND BARTHES: *Le Mythe, aujourd’hui*. In: DERS.: (Œuvres complètes. Bd. 1 (Paris 1993) 695.

¹⁷⁵ Zur „Demystifizierung“ der Dingwelt, die sich aus der Lektüre von *La Nausée* ergebe, vgl. ROLAND BARTHES: *Sémantique de l’objet*. In: DERS.: Œuvres complètes. Bd. 2 (Paris 1994) 66.

¹⁷⁶ N. B. Die Vermutung drängt sich auf, daß hinter BARTHES’ Verständnis von SAUSSURES „Arbitrarität“ der französische Begriff „gratuité“ steht, wie er im Umfeld des französischen Existentialismus geprägt wurde (vgl. T. R. KUHNLE: Chronos und Thanatos, a. a. O. 104 f).

Wenn er daran anschließend den Bogen zur Kunstbetrachtung schlägt, wird deutlich, welcher Gedanke seinem semiologischen Entwurf zugrundeliegt: Die Form soll sich von der Natur emanzipieren, sie soll in bezug auf diese arbiträr sein; dies gelingt aber nur um den Preis, daß jede gemachte Form sich einem Signifikationsprozeß unterwirft, dem sich ihr Schöpfer (sich entfremdend) überantwortet.

Von dieser Vorstellung einer geradezu klinischen Semiologie weicht der Begründer der strukturalen Anthropologie, CLAUDE LÉVI-STRAUSS, ab. In seinem Buch *Tristes Tropiques*, in dem er Reisebeschreibungen und ethnologische Essayistik miteinander verknüpft, schildert LÉVI-STRAUSS seine Faszination für fremde Kulturen, der er eine skeptischen Beurteilung der modernen Zivilisation und des philosophischen Diskurses im Nachkriegsfrankreich gegenüberstellt.¹⁷⁷ Ausgehend von der Ethnographie gilt sein Augenmerk den aus einer ursprünglichen Naturverbundenheit heraus entwickelten Zeichensystemen, wobei er die Erkenntnisse einer strukturalen Linguistik auf die Organisation von Kulturen anwendet, um sie nach differentiellen Mustern – und nicht nach nomologischen Kategorien – zu erfassen.¹⁷⁸ Es sollen hier jedoch nicht die methodischen Grundlagen der strukturalen Anthropologie von LÉVI-STRAUSS erörtert werden, sondern einzig sein Zivilisations skeptizismus und sein Abscheu gegen den Auswurf moderner Großstädte.

Die ursprüngliche Form der Stadt vergleicht LÉVI-STRAUSS mit einer Symphonie:

„Ce n'est donc pas de façon métaphorique qu'on a le droit de comparer – comme on l'a si souvent fait – une ville à une symphonie ou à un poème; ce sont des objets de même nature. Plus précieuse peut-être encore, la ville se situe au confluent de la nature et de l'artifice. Congrégation d'animaux qui enferment leur histoire biologique dans ses limites et qui la modèlent en même temps de toutes leurs intentions d'êtres pensants, par sa genèse et par sa forme la ville relève simultanément de la procréation biologique, de l'évolution organique et de la création esthétique. Elle est à la fois objet de nature et sujet de culture; individu et groupe; vécue et rêvée: la chose humaine par excellence.“¹⁷⁹

Nach LÉVI-STRAUSS bildet die Stadt den Konvergenzpunkt von Natur und Artefakt; hier erfährt das Unbehagen, das BARTHES angesichts der Gleichzeitigkeit von *physis* und *antiphysis* befällt, seine Wendung ins Positive. Die Symphonie Stadt ist nun nicht mehr einzig die Nichtung des Realen wie die Symphonie in SARTRES Theorie des Imaginären: Sie entsteht durch das Zusammen-

¹⁷⁷ Zu seinem Verhältnis zum Existentialismus sowie zu der intellektuellen Faszination, welche die Ethnographie auf ihn ausübt vgl. CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Tristes Tropiques* (1955; Paris 1982) 63.

¹⁷⁸ Vgl. C. LÉVI-STRAUSS: *La Notion de structure en ethnologie und Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et les problèmes posés par son enseignement*. In: DERS.: *Anthropologie structurale* (Paris 1958; 1974; 1985) 329–378 und 402–443.

¹⁷⁹ C. LÉVI-STRAUSS: *Tristes tropiques*, a. a. O. 138.

wirken von Natur und ästhetischer Schöpfung. LÉVI-STRAUSS sieht in den modernen Megastädten der dritten Welt ein Auflösen dieser Symphonie: Die nur noch administrativ voneinander unterschiedenen Ballungsräume („agglomérations“) verlören den Stempel ihrer eigenen Geschichte und nähmen zunehmend eine homogene Gestalt an; die Städte („villes“) dagegen habe man ebenso untersuchen und klassifizieren können wie der Botaniker die Pflanze. Gegenstand dieser Klassifizierung sei die vom Menschen der Natur hinzugefügte Herrschaft („règne“). In Analogie zum Pflanzenreich spricht LÉVI-STRAUSS von einem Städtereich („règne urbain“).¹⁸⁰ Seine Bestimmung der Stadt als „symphonische“ Einheit von Natur und menschlichem Schöpfergeist findet sich in OSWALD SPENGLERS Buch *Der Untergang des Abendlandes* vorgegeben, in dem der Stadt ein „pflanzenhaftes Wesen“ mit einer eigenen, durch ihre Gründung „geborene“ Seele zugesprochen wird. Jede Entwicklung „einer höheren Formensprache“ sei unveränderlich an die Landschaft gebunden. Die Seele der Stadt erhalte einen sichtbaren, aus einer dörflichen Sammlung von Gehöften gebildeten Leib: „Und dieses *Ganze* lebt, atmet, wächst, erhält ein Antlitz und eine innere Form und Geschichte“. Dieser ursprünglichen Stadtform stellt SPENGLER die modernen Riesenstädte gegenüber: „Erst die Zivilisation mit ihren Riesenstädten verachtet wieder diese Wurzeln des Seelentums und löst sich von ihnen.“¹⁸¹

Der reaktionäre Kulturkritiker SPENGLER konnte jedoch das Entstehen von Mega-Städten in der Dritten Welt noch nicht voraussehen, die LEVI-STRAUSS bereisen sollte; es sind regelrechte Anti-Städte:

„Qu’il s’agisse des ville momifiées de l’Ancien Monde ou des cités fœtales du Nouveau, c’est la vie urbaine que nous sommes habitués à associer nos valeurs les plus hautes sur le plan matériel et spirituel. Les grandes villes de l’Inde sont une zone; mais ce dont nous avons honte comme d’une tare, ce que nous considérons comme une lèpre, constitue ici le fait urbain réduit à son expression dernière: l’agglomération d’individus dont la raison d’être est de s’agglomérer par millions, quelles que puissent être les conditions réelles. Ordures, désordre, promiscuité, frôlements; ruines, cabanes, boue, immondices; humeurs, fièvre, urine, pus, sécrétions, suintements: tout ce contre quoi la vie urbaine nous paraît être la défense organisée, tout ce que nous haïssons, tout ce dont nous nous garantissons à si haut prix, tous ces sous-produits de la cohabitation, ici ne deviennent jamais sa limite. Ils forment plutôt le milieu naturel dont la ville a besoin pour prospérer. A chaque individu, la rue, sente ou venelle, fournit un chez-soi où il s’assied, dort, ramasse sa nourriture à même une gluante ordure. Loin de le repousser, elle acquiert une sorte de statut domestique du seul fait d’avoir été exsudée, excrétée, piétinée et maniée par tant d’hommes.“¹⁸²

¹⁸⁰ Ebd. 124.

¹⁸¹ Alle Zitate ohne Fußnotenziffer: OSWALD SPENGLER: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1922; München 121995) 660–662.

¹⁸² C. LÉVI-STRAUSS: *Tristes tropiques*, a. a. O. 150.

Das Gefühl der Scham befällt LÉVI-STRAUSS beim Anblick des vom Menschen produzierten und hingenommenen Zerfallsprozesses, der Müll, Verwesung, Exkrement, Sputum und andere ekelhaften Substanzen auswirft. Worin gründet dieses Skandalon, das Scham aufkommen läßt? Die Stadt steht an der Nahtstelle von Natur und Zivilisation: Sie repräsentiert zwar die höchste Form der Gestalt gewordenen menschlichen Geistes, also die Emanzipation von der Natur, und dennoch ist gerade in ihr die Bedrohung durch die Natur stets gegenwärtig. Man betrachte dazu ein Gedankenspiel von ROSENKRANZ:

„Könnte man eine große Stadt, wie Paris, einmal umkehren, so daß das Unterste zu oberst käme und nun nicht bloß, die Jauche der Cloaken, sondern auch die lichtscheuen Thiere zum Vorschein gebracht würden, die Mäuse, Ratten, Kröten, Würmer, die von der Verwesung leben, so würde dies ein entsetzlich ekelhaftes Bild sein.“¹⁸³

Die von ROSENKRANZ evozierte Vorstellung basiert auf der Umkehr der Stadt; ihre Kehrseite ist die *Anti-Aisthesis*. Eine solche Umkehr erfährt die Stadt in den Megalopolen der Dritten Welt, an denen der ganze Prozeß der Zivilisation seine Negation erfährt. Der Kot und der Dreck, die aus der zerfallenden Stadt heraustreten, sind – um die Worte von ROSENKRANZ zu gebrauchen – „ästhetisch ekelhaft“. Doch die Betrachtungen in *Tristes Tropiques* scheinen weiter zu reichen: Die Mega-Stadt der Dritten Welt ist mehr als ein ideales Konstrukt, das von der Dekomposition durch die Natur bedroht wird; sie ist die Endstufe des „fait urbain“. Scham befällt LÉVI-STRAUSS an jenem Wendepunkt, an dem der zivilisatorische Damm gegen eine unbeherrschbare Dekomposition einbricht, eine Natur, die mehr als ekelhaft ist, weil sie nicht nur in ihrer ungebändigten Erscheinungsform den Menschen bedroht, sondern aus dem *von ihm selbst* erzeugten Chaos hervorbricht. Das in der Natur vorfindliche Ekelhafte, das verwesende Aas oder die Aussonderungen des menschlichen Körpers, vermochten die „primitiven“ Völker in eine Zeichenwelt zu integrieren.¹⁸⁴ Die Scham, die LÉVI-STRAUSS befällt, ist die des Zivilisationsmenschen, der als Ethnograph und Ethnologe die Dritte Welt bereist. Seine Wissenschaft macht die Gesellschaften, die sich im Niedergang befinden, die in absehbarer Zeit verschwinden werden – kurz: das zum Nichts Verurteilte – zu ihrem Gegenstand, und man kann zu Recht mit den Worten einer Historikerin des Strukturalismus von einer „entropologie“, einer Wissenschaft der „Umkehr“ und der „Auflösung“ sprechen – „science qui a pour objet les processus de désintégration“¹⁸⁵. LÉVI-STRAUSS betrachtet die Ethnologie

¹⁸³ K. ROSENKRANZ: Aesthetik des Häßlichen, a. a. O. 314.

¹⁸⁴ C. LÉVI-STRAUSS: *La Pensée sauvage* (1962; Paris 1990) 69 f.

¹⁸⁵ FRANÇOISE DOSSE: *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe, 1945–1966* (Paris 1991) 170.

als eine Wissenschaft der Distanz, die durchaus das Attribut „ästhetisch“ verdient; er hat nicht die verhängnisvolle Absicht, wie etwa SPENGLER, den Ort des einzelnen in der Geschichte eines vom Untergang geprägten Abendlandes ethisch zu verankern; er teilt auch nicht das in der *Critique de la raison dialectique* entworfene Projekt SARTRES einer „praxis‘ individuelle comme totalisation“¹⁸⁶, mit dem er sich in *La Pensée sauvage* auseinandersetzt. SARTRE betrachtet die Gruppe als *totalisation*, nicht aber als eine starre *totalité*: Der Einzelne strebe nach einer Form des Zusammenlebens, in der er nicht mehr der Furcht der Objektivierung durch den Anderen ausgesetzt sei. Jede Form des Zusammenlebens, die in einer institutionellen Form erstarre, drohe in Serialität umzuschlagen. Für den Theologen rückt in einem solchen Umschlagen der von Gott abgefallene Mensch in den Blick; so schreibt der theologische Sartre-Interpret DREWERMANN über die Stadt als soziale Institution:

„Ist die Institution nur die objektive Gestalt der sozialen Angst im eingefrorenen Zustand ihrer Negation, so bleibt sie selber ein Prinzip des Negativen und muß nach einem kurzen Intermezzo in der Masse anderer Negiertheiten zugrunde gehen. Jede Gruppe trägt daher im Felde der Angst, wie die j[jahwistische] Erzählung vom Stadt- und Turmbau zeigt, das Gesetz ihrer Auflösung in sich.“¹⁸⁷

DREWERMANN setzt sich an diesem Punkt von SARTRE ab und deutet den Stadt- und Turmbau als das *mißglückte* Streben des Menschen danach, Gott zu beseitigen.

In *La Pensée sauvage* unternimmt LÉVI-STRAUSS den Versuch, zu den oben gezeigten Problemkonstellationen aus dem „wildem Denken“ heraus ein Gegenbild zu zeichnen: eine rationale, d. h. lebenspraktische, Form der Integration, die das Irrationale ebenso umfaßt wie die Geschichte – „La pensée sauvage est totalisante“.¹⁸⁸ Auf diese „pensée sauvage“ richtet sich aus der Distanz der Blick des Ethnologen, der für sich in Anspruch nimmt, eine analytische Wissenschaft zu vertreten, in der die Dialektik eine methodische Enklave bilde. Sein Standpunkt ist der eines „agnostique“ und „matérialiste transcendantal“, der eine „ästhetische“ Haltung gegenüber seinem Untersuchungsgegenstand einnimmt. Indem er sich selbst als „esthète“ bezeichnet, beansprucht er für sich eine objektivierende Annäherung an die „primitiven“ Gesellschaften; das dialektische Moment in seinem Ansatz erkennt er in der Auflösung von Menschlichem in rein formal-dingliche Kategorien („la résolution d’humain en non-humain“).¹⁸⁹ Diese „ästhetische“ Sicht des Wissenschaftlers mag die

¹⁸⁶ J.-P. SARTRE: *Critique de la Raison dialectique* I. *Théorie des ensembles pratiques* (1960; Paris 1985) 193 ff.

¹⁸⁷ E. DREWERMANN: *Strukturen des Bösen*. Bd. 3, a. a. O. 393.

¹⁸⁸ C. LÉVI-STRAUSS: *La Pensée sauvage*, a. a. O. 292.

¹⁸⁹ Ebd. 294.

Scham – oder besser: den Ekel, den Abscheu – angesichts der Mega-Stadt erklären: Das Verschwinden der „chose humaine par excellence“ ist gleichbedeutend mit dem Suspendieren einer Dialektik am Objekt, dem Verschwinden des Untersuchungsgegenstandes unter den Augen eines „matérialiste transcendantal“. Die Scham des Ethnologen ist nicht die Scham SARTRES, die zu einer intentionalen Veränderung, zu intramundaner Praxis führen soll; die *Tristes Tropiques* sind – wie GEERTZ pointiert – „nicht so sehr Ausbruch eines moralischen Zorns [. . .] als einer des ästhetischen Abscheus“.¹⁹⁰

Epilog: Obszönität und Pornographie

„Daß aber jene an sich schmerzhaft Schokierung des Schamgefühls nicht gelitten, sondern *genossen* wird, das zeigt, daß es sich bei der Neigung zum Obszönen um eine eigenartige Verbindung von *Grausamkeit und Schamhaftigkeit* handelt, meist um jene Grausamkeit, die dem anderen bereiteten Schmerz zwar nachfühlt (nicht mitfühlt), aber ihn schon bereitet, um ihn genießen zu können – eventuell auch um Neigung zu lustvoller Selbstqual.“¹⁹¹

Als unmoralisch und obszön gilt eine Präsentation der Welt, die sich einem festgefügt Koordinatensystem entzieht und beim Individuum die diesem System eigenen Abwehrmechanismen auslöst. Bei FREUD sind es die sich nur völlig entsublimiert anbietenden Sexualziele, gegen die „psychische Dämme“ wirksam werden. Die von diesen Abwehrreaktionen betroffenen Objekte in ihrer kruden Nacktheit bezeichnet der allgemeine Sprachgebrauch als „obszön“. Wenn FREUD von „psychischen Dämmen“ gegen das Obszöne spricht, dann subintelligiert dies ein Zeichensystem, welches das Abzuwehrende ausdifferenziert. SARTRE betrachtet ein sich anbietendes Objekt dann als „obscène“, wenn an ihm die Begegnung mit der Faktizität des *Anderen* stattfindet:¹⁹² Das Objekt, der entblößte menschliche Körper, sei so, wie es sich in seiner obszönen Erscheinungsweise darbiete „de trop“. Ein nackter Körper sei erst dann obszön, wenn er sich nicht *en situation* zu erkennen gebe; er sei nur noch bloßes Fleisch, das auf jemanden treffe, der nicht im Zustand des Begehrens sei und dessen Begehren es auch nicht errege: „Et cette chair révélée est spécifiquement obscène lorsqu’elle se découvre à quelqu’un qui n’est pas en état de *désir et sans exiter son désir*“.¹⁹³ Nicht (mehr) *en situation* zu sein ist dem obszönen Objekt genauso eigen wie dem Leichnam; der Unterschied be-

¹⁹⁰ CLIFFORD GEERTZ: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller (Frankfurt a. M. 1993) 45.

¹⁹¹ M. SCHELER: Über Scham und Schamgefühl, a. a. O. 95.

¹⁹² J.-P. SARTRE: L’Etre et le néant, a. a. O. 452 u. 676.

¹⁹³ Ebd. 452.

steht jedoch darin, daß hinter dem Obszönen ein potentielles *en situation* steht, während die Leiche für immer lediglich ein vorhandenes Ding *en-soi* bleiben wird. KOLNAI hat die sexuelle Schamverletzung mit dem Gefühl des Ekelns in Verbindung gebracht: „In der Tat kann alles Sexualbetonte für die meisten Menschen bald ekelhaft wirken: dies ist so gut wie immer der Fall, wenn trotz der im Gegenstand liegenden ‚Einladung‘ dazu die sexuelle Anziehung oder Anregung selber nicht zustandekommt“.¹⁹⁴ Für SARTRE gründet das Skandalon nicht in dem Verstoß gegen ästhetisch-moralische Normen und Konventionen, sondern in einem idiosynkratischen Erfahrungsmoment, welches das gemeinsame Konnotat von *obscénité* und *nausée* meint: die Erfahrung des *être de trop*, der Kontingenz. Das „Obszöne“ ist daher gleichbedeutend mit dem Suspendieren der intersubjektiven Alterität von *Pour-soi* und *pour-autrui*.

Das Obszöne bedroht die etablierte Ordnung und destruiert die Sicherheit des seiner selbst bewußten Individuums; dies macht LUDWIG MARCUSE Analyse des Obszönen auf trefflichste Weise deutlich: „Es gibt viele Ursprünge des Jagens von Obszönem. Nicht der geringste ist der Stolz, der in der Sexualität (und ihrer Reizung durch Benennung) eine Minderung der Herrschaft des Menschen über sich selbst sieht“.¹⁹⁵ Die Geschichte des Obszönen ist eine Geschichte der „Entrüstung“ in einem doppelten Wortsinn: der Empörung und des Abbaus der das Obszöne markierenden Tabuschränken. In der Kunstgeschichte tritt die als unmoralisch empfundene Nacktheit etwa einer schlicht Badenden provokativ der eines nach dem antikisierenden Schönheitsideal in scharfen Konturen gezeichneten und mythologisch überhöhten Aktes gegenüber;¹⁹⁶ am „badenden“ Akt droht das natürliche, entsublimierte „Sexualziel“ (FREUD) eher hervorzutreten als an einem klassischen, der sich als allen alltäglichen Verrichtungen, und somit einer jeden Natürlichkeit, entrückt vorstellt. Die Lehre von der Kalokagathie überhöhte den nackten Körper sittlich, um der bedrohenden Geschlechtlichkeit, dem „Obszönen“, zu entrinnen – mit anderen Worten: Die vermeintliche Selbstbeherrschung, die in der Rede von der Kalokagathie zelebriert wird, erweist sich als eine perfide Form der Unterdrückung des Selbst, der repressiven Sublimierung. Hier weicht das kulturell kodierte Obszöne von der Bestimmung als bloße Faktizität ab: Die Badende ist (potentiell) begehrenswert, während der „klassische“ Akt das Begehren zu negieren – oder in der Terminologie Freuds: zu sublimieren – trachtet. SARTRES existentielle Psychoanalyse durchbricht den Prozeß der Sublimierung,

¹⁹⁴ A. KOLNAI: Der Ekel, a. a. O. 548.

¹⁹⁵ LUDWIG MARCUSE: Obszön. Die Geschichte einer Entrüstung (Zürich 1984) 53.

¹⁹⁶ Vgl. HERMANN GLASER: Spießler-Ideologie. Von der Zerstörung des deutschen Geistes im 19. und 20. Jahrhundert und dem Aufstieg des Nationalsozialismus (Frankfurt a. M. 1985) 33 f.

denn er ist *de mauvaise foi* und gleichbedeutend mit der Verschleierung der eigenen Freiheit, auch der, sich gegenüber dem entblößten Körper zu seinem Begehren zu bekennen.

Jemanden mit obszönen Worten belegen, heißt: ihm die Fähigkeit absprechen, über sich selbst zu bestimmen. Der Gebrauch obszöner Begriffe und das Vorzeigen obszöner Bilder stellt zu allererst eine Provokation dar. Das Zur-schaustellen der Geschlechtsorgane, des Anus oder der weiblichen Brust kann aber auch einen Akt der Abwehr oder willkürlicher Gewalt bedeuten, wofür DUERR zahlreiche Beispiele aus den verschiedensten Kulturen zusammengetragen hat.¹⁹⁷ Diese Funktionen des Obszönen können aber nur innerhalb einer Zeichenwelt funktionieren, welche die für die geschilderten Reaktionen notwendige Dekodierung erlaubt, innerhalb einer Kultur also, in der das Zur-schaugestellte als „obszön“ gilt.

DREWERMANN, der eine der aufschlußreichsten Untersuchungen zu SARTRES Existentialismus vorgelegt hat, gerät in einer vorläufigen Zwischenbilanz seiner Studie über die „Strukturen des Bösen“ in eine Sackgasse, wenn er aus der Gegenüberstellung von existentialistischer Philosophie und Gn 6,1–4 folgenden Schluß zieht:

„Die unmittelbarste Folge eines Daseins ohne Gott ist das bekannte *sexuelle* Durcheinander des hysterischen Gebarens. Nach dem bisher Gesagten ist es eigentlich selbstverständlich, daß der Zerfall der zwischenmenschlichen Beziehungen nach dem Abfall von Gott auch bis in den sexuellen Bereich hinein spürbar wird, daß selbst das biologische Gefüge der Partnerbeziehungen aus der vorgegebenen Ordnung herausfällt und an der Überforderung des Anderen zugrunde geht, weil ich den Anderen nicht lieben kann, wenn ich ihn brauche, um mich selbst als notwendig zu bestätigen und das Gefühl des Ekels an der Kontingenz meines Daseins zu mildern; auch die Erfahrung der Leiblichkeit, die macht, daß der Andere mich sehen und objektivieren kann, muß im Felde der Scham und des Ekels die Obszönität meiner Existenz nur noch deutlicher machen und auch die sexuellen Vorgänge ins Obszöne, Maßlose, Perverse, Demütigende, Quälende, Erziehungslose, Ängstigende verkehren.“¹⁹⁸

Aus der Sicht SARTRES kann hier nur die *mauvaise foi* des – zugegebenermaßen kritischen – Klerikers und Psychotherapeuten konstatiert werden, denn DREWERMANN ist keineswegs die Bedeutung der Verantwortung entgangen, die einem jeden zufällt und die gerade verhindern soll, daß das Prinzip der Intersubjektivität ins Chaos mündet, Verantwortung, die das in die Zukunft gerichtete *engagement* – von dem bezeichnenderweise bei DREWERMANN nur am Rande die Rede ist – prägt. Ähnlich BACHELARD erkennt DREWERMANN in SARTRES Metaphorik eine pathologische Befindlichkeit, was sich daraus erklärt, daß die idiosynkratischen Erfahrungsmomente in Richtung auf eine on-

¹⁹⁷ H. P. DUERR: Obszönität und Gewalt, a. a. O.

¹⁹⁸ E. DREWERMANN: Strukturen des Bösen. Bd. 3, a. a. O. 311 f.

tologische Unhintergebarkeit – wie die des Sündenfalls in der Theologie – gedeutet werden. DREWERMANN bestimmt daher das Obszöne anders als SARTRE, indem er ihm – gewissermaßen über die theologische Hintertreppe – einen kategorialen Status einräumt.

BENSE konstatiert in Anschluß an SARTRES Bestimmung des Obszönen den Zusammenbruch einer Zeichenwelt und weist darauf hin, daß in der Situation „ein Faktum, das als solches real ist, als Zeichen wahrnehmbar und verständlich“ werde:¹⁹⁹ Das Obszöne bei SARTRE ist an das Moment der Wahrnehmung *en situation* gebunden. Dies kann – SARTRES Gedanken extrapolierend – über die bereits angesprochene Gegenüberstellung von obszönem Fleisch und Leichnam verdeutlicht werden: Der Augenblick, in dem das Fleisch sich bar jeglichen Begehren erweckenden Reizes jemandem ohne Begehren offenbart, ist immer erfüllt von dem Potential möglicher Situationen – und damit auch Zeichen –, die mit ihrem Wiedereintritt in die Dialektik der Intersubjektivität gegeben sind; darin unterscheidet sich der obszöne nackte Körper vom toten. Die Zerstörung eines Zeichensystems macht LUHMANN auch in der Desillusionierung romantischer Liebe aus, deren Wesen in der reflexiven Rede über die Geschlechterbeziehung gründet: „Nach Einüben der Reflexivität im Lieben liegt der Umschlag des höchsten Gefühls in Ekel nahe. Man wird die innere Relationierung nicht wieder los. Man erlebt, daß das Fühlen dem gefühlten Gefühl nicht voll entspricht“.²⁰⁰ Wie verhalten sich nun Ekel und Obszönität zueinander? Folgt man der Bestimmung NIKLAS LUHMANNs, so gilt, daß das als „obszön“ Erkannte sich durch „das fehlende Interesse an der Person, oder genauer: durch die Auswechselbarkeit der Bezugsperson“ disqualifiziere.²⁰¹ LUHMANN unterstreicht hier die Kontinuität in den unterschiedlichen Bestimmungen des Obszönen: das fehlende Begehren. In dieser Funktion erscheint das Obszöne bereits wieder als Teil eines Zeichensystems: über eine Reihe von kulturellen Codes, die über ein „du sollst nicht“ das Nicht-Begehrenswerte definieren. Der Ekel ist die extreme Form der Abwehr des als „obszön“ Erkannten und Empfundenen. Hierin zeigt sich der Unterschied zu SARTRE, der das Obszöne an konkrete Erfahrungsmomente ohne „Auswechselbarkeit“ der Objekte knüpft und so – über den gemeinsamen Grund: die Erfahrung der Kontingenz, des *être de trop* – eine *unmittelbare* Beziehung zum Ekel herstellt. Der Ekel, der sich an ein konkretes Objekt heftet, steigt einem bestimmten Individuum auf: Hier erfährt die Zeichenwelt des Schönen und/oder des ethisch-moralisch Guten nicht einfach ihr Negat, sondern ihre Inkompatibili-

¹⁹⁹ M. BENSE: *Aesthetica*, a. a. O. 106.

²⁰⁰ NIKLAS LUHMANN: *Liebe als Passion. Zur Codierung der Intimität* (Frankfurt a. M. 1982) 176.

²⁰¹ Ebd. 151.

tät a priori mit dem Objekt, das sich nunmehr einzig in einer idiosynkratischen Reaktion manifestieren kann. Den herkömmlichen Bestimmungen des Obszönen fehlt dieses Moment der Idiosynkrasie. Wenn das Obszöne dennoch mit dieser korreliert, dann über ein Verbot, das eine assoziative Verknüpfung mit dem „Obszönen“ herstellt. BATAILLE hat dies am Beispiel des heiligen AUGUSTINUS gezeigt: Der Hinweis „Inter faeces et urinam nascimur“ verknüpft die Geschlechtlichkeit mit den Ausscheidungen des Körpers. Eine weitaus perfidere Form der assoziativen Verknüpfung eignet schließlich, wie oben gezeigt wurde, dem faschistischen Diskurs.

Das Obszöne ist in Form einer ästhetischen und/oder ethisch-moralischen Bewertung mittelbar; es treffen identifizierbare Codes aufeinander. BENSE hat den Romanprotagonisten SARTRES, Antoine Roquentin, als einen Wahrnehmenden bezeichnet; am Problem der Wahrnehmung bzw. Repräsentation macht schließlich BAUDRILLARD den Niedergang des Obszönen dingfest:

„L’obscénité même brûle et consume son objet. C’est vu de trop près, on y voit ce qu’on n’avait jamais vu [...] Et c’est cela qui est fascinant, le trop de réalité, l’hyperréalité de la chose. Le seul phantasme en jeu dans le porno, s’il en est un, n’est donc pas celui du sexe, mais du réel, dans l’hyperréel. Le voyeurisme du porno n’est pas un voyeurisme sexuel, mais un voyeurisme de la représentation et de sa perte, un vertige de perte de la scène et d’irruption de l’obscène.“²⁰²

Doch sei die Pornographie nicht mit dem Obszönen zu verwechseln. Die „traditionelle“ Obszönität verfüge noch über einen aggressiven sexuellen Gehalt, „un continu sexuel de transgression, de provocation, de perversion.“²⁰³ Die „neue“ Obszönität, die in den Medien zur Perfektion getriebene Pornographie, bedeute nun nicht mehr Gewalt, die vom entblößten Geschlechtsorgan ausgehe: Sie sei von der Toleranz neutralisiert worden. Damit bedeute Pornographie keinesfalls Befreiung, sondern die repressive Kraft eines anderen Prinzips: der Hyperrealität – „Répression absolue: en vous donnant un peu de trop, on vous retranche tout.“²⁰⁴ BAUDRILLARD beklagt hier den Verlust des Momentes der Transgression, die das „traditionell“ Obszöne zu einem Instrument der Kritik und der Befreiung machte. In der Tat ist es wohl wenig wahrscheinlich, daß ein Roman wie SARTRES *La Nausée* angesichts der Omnipräsenz eines pornographischen Diskurses heute noch seine ideologiekritische Sprengkraft entfalten könnte.²⁰⁵

²⁰² JEAN BAUDRILLARD: *De la Séduction* (1979; Paris 1989) 48.

²⁰³ Ebd. 48.

²⁰⁴ Ebd. 49.

²⁰⁵ Auch SLOTERDIJK hebt die systemstabilisierende Funktion der Pornographie hervor: „Die spätbürgerliche Pornographie dient in der kapitalistischen Gesellschaft als Einübung in die Nicht-jetzt-Struktur des schizoiden, um seine eigene Zeit betrogenen Lebens. Sie verkauft das Ursprüngliche, Gegebene und Selbstverständliche als Fernziel, als utopischen sexuellen Reiz. Die Schönheit

WALTER BENJAMIN scheint diese Entwicklung bereits vorausgeahnt zu haben, als er in einer Satire ein Staatsmonopol für Pornographie forderte. Den pornographischen Diskurs in der Literatur betrachtete er als eine Befreiung von den schamhaft an die Stelle obszöner Worte gesetzten Zeichen wie Gedankenstriche und Auslassungspunkte, als die „Emanzipation von der Morse-schrift in der Übermittlung geschlechtlicher Vorgänge“.²⁰⁶ Warum nun ein Staatsmonopol für Pornographie? Durch ein wohldosiertes Maß an Pornographie solle der Schriftsteller von der Last befreit werden, nur solche produzieren zu müssen. Es ist, als ob BENJAMINS satirischer Finger in der Wunde eines einseitig an der Proliferation von Obszönitäten sich seiner selbst vergewissern wollenden emanzipatorischen Diskurses bohrte und – profilaktisch – einen Vorschlag unterbreitete: Die Ökonomie von Verdrängung und Transgression soll künstlich aufrechterhalten werden.

des Körpers, die im Platonismus als Wegweiser der Seele zur höchsten enthusiastischen Wahrheitsfindung anerkannt war, dient in der modernen Pornographie zur Verfestigung der Lieblosigkeit, die in unserer Welt die Macht hat zu definieren, was Realität sei“. PETER SLOTERDIJK: Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1983) Bd. 2, 488.

²⁰⁶ WALTER BENJAMIN: Staatsmonopol für Pornographie. In: DERS.: Ges. Werke. Bd. 6/1, hg. von ROLF TIEDEMANN, HERMANN SCHWEPPEHÄUSER (Frankfurt a. M. 1991) 456–458, 456.