



Leseprobe aus Casale, Rieger-Ladich und Thompson, Verkörperte Bildung,

ISBN 978-3-7799-6058-4

© 2020 Beltz Juventa in der Verlagsgruppe Beltz, Weinheim Basel

[http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?](http://www.beltz.de/de/nc/verlagsgruppe-beltz/gesamtprogramm.html?isbn=978-3-7799-6058-4)

isbn=978-3-7799-6058-4

Verkörperte Bildung: Leidenschaft, Krankheit, Geschlechtlichkeit

Rita Casale

Bildung als Selbstformation ist ein kognitiver, körperlicher und leiblicher Prozess. Für die Antiken waren die Kultivierung der Künste und die politische Ausübung der Freiheit nicht vom Besuch des Gymnasion als Ort auch körperlicher Ertüchtigung zu trennen. Für das neuhumanistische Verständnis der Bildung ist der Rückgriff auf das klassische Ideal einer proportionierlichen Entfaltung von Geist und Körper von zentraler Bedeutung. Um sich von den Erziehungsvorstellungen der Philanthropen zu distanzieren, schreiben Wilhelm von Humboldt und die Vertreter und Vertreterinnen der Weimarer Klassik dem Körper eine leibliche Dimension zu, die sich von der Betrachtung der Natur als Gegenstand der Beherrschung deutlich unterscheidet.

Zwar wird Freiheit – Bedingung und zugleich Ziel der Bildung (Humboldt 1792/2001) – als Emanzipation aus den Naturzwängen gedacht, doch wird dieser Prozess nicht schlicht als „Disziplinierung“ des Triebhaften der körperlichen Natur begriffen (Kant 1803/1977). Die Emanzipation von der Natur, von der eigenen körperlichen Natur, wird vielmehr als Aufhebung oder als Humanisierung der Sinne verstanden.

Für die Bildung in der Moderne, die als Ziel der Formation des Selbst die Subjektwerdung hat, ist das Verhältnis vom Ich zum eigenen Körper von entscheidender Relevanz. Dieses Verhältnis wird anthropologisch gedacht, logisch und ästhetisch dekliniert. Die moderne Pädagogik – deren Entwurf in der *Vorlesung über Pädagogik* (1803/1977) von Immanuel Kant zu lesen und in François Truffauts Verfilmung des Wolfsjungen von Aveyron (1970) zu sehen ist – geht von einer anthropologischen Setzung aus: dem Unterschied zwischen Tier und Mensch. Die in den pädagogischen Schriften oft wiederholte Betonung der *differentia specifica* der Rationalität verrät die Scham vor einer Verwandtschaft des Menschlichen mit dem Tierischen. Die Differenz zum Tier, zur Natur ist nicht als Faktum gegeben, sie ist lediglich eine Möglichkeit. In ihrer Realisierung besteht die Aufgabe moderner Pädagogik; sie bestimmt ihren modernen Horizont.

Kognitiv, logisch wird die Möglichkeit der Humanisierung des Animalischen als Dramaturgie eines Übergangs vom Sinnlichen zum Rationalen im Medium des Begriffs inszeniert (Hegel 1807/1970). Die Distanz zum Sinnlichen, die sich in der Verobjektivierung des Wahrgenommenen realisiert, formiert sich im Begriff. Der Begriff trennt die Wahrnehmung nicht vom Sinnlichen. Er

nimmt lediglich Abstand von ihm. Der Charakter des Bildungsprozesses wird von der Art der Zurückweisung bzw. der Versöhnung mit dem Sinnlichen abhängig gemacht. Das Sinnliche soll in der Bildung vergegenständlicht werden, aber der natürliche Keim soll noch zu spüren sein.

Max Horkheimer hält noch am Anfang der Fünfzigerjahre in einer Rektoratsrede an einem solchen Ideal fest. Er hebt einerseits den ideologischen Charakter des neuhumanistischen Bildungsverständnisses hervor, verweist auf die Krise transzendentaler Begründung des wissenschaftlichen Urteils, die der Möglichkeit der Bildung zugrunde liegt. Andererseits macht er sich zum Verteidiger einer klassischen Vorstellung von Bildung, die am Zugang des Kultivierten zu seiner Natur ihr Maß hat. Der Begriff der Bildung sei dem der Formung verwandt.

„Bildung wäre demnach die Umformung der ungeformten, primitiven Natur; der Mensch wird Herr über das, was ihm draußen und drinnen als befremdlich und bedrohlich erscheint. In der Bildung besteht Natur als solche fort, doch sie trägt die Züge der Arbeit, der menschlichen Gemeinschaft, der Vernunft. Je mehr eine Natur durch die Bedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft geformt war und sie zugleich als Natur in dieser Form erhielt, wie im Brot der Geschmack des Korns, die Traube im Wein, der bloße Trieb in der Liebe, der Bauer im Bürger und Städter, desto mehr scheint der Begriff der Bildung im ursprünglichen Sinn erfüllt.“ (Horkheimer 1952/1985, S. 410)

Das Verhältnis der Bildung zum eigenen Körper ist eine Variante der Dialektik von Natur und Kultur, die den Kern des deutschen Bildungsbegriffs im 19. Jahrhundert ausmacht und Bildung als Gegenbegriff zum französischen Begriff der Zivilisation profiliert. Im Unterschied zur Zivilisation bezeichnet Bildung zuerst für den Neuhumanismus, später für die Vertreter der Geisteswissenschaftlichen Pädagogik und nach dem Zweiten Weltkrieg – in einem gewissen Maße – für die Vertreter der Kritischen Theorie weder Anpassung noch Beherrschung der Natur, auch nicht Wildheit oder Korsett. Hinsichtlich der Dialektik von Natur und Kultur markiert Theodor W. Adorno in der *Theorie der Halbbildung* (1959) einen zweifachen Unterschied zu einer geisteswissenschaftlichen Konzeption. Der erste Unterschied betrifft die gesellschaftlichen Bedingungen von Bildung und die damit verbundene Arbeitsteilung. Der zweite drückt sich in der Verschiebung der Dialektik von Natur und Kultur von einem anthropologischen zu einem psychischen Verhältnis aus. Die Muße als Voraussetzung der Bildung impliziert – nicht anders als bei den Griechen – in der geisteswissenschaftlichen Tradition einen herrschaftlichen Zugang zur Natur, der sich aus einer vielschichtigen Abspaltung ergibt. Diese Abspaltung von der Natur, die die Form einer „Abjektion“ (Kristeva 1980) annimmt, hat einen ökonomischen, gesellschaftlichen und psychischen Charakter. Sie basiert auf einer Arbeitsteilung,

die den Prozess der Verobjektivierung, der Verarbeitung der Natur als Stoff auf die Sklaven/Arbeiter und den Prozess der Produktion/Reproduktion des Lebens (Hartmann 2019) den Frauen zuschiebt. Diese herrschaftliche Entlastung von der Natur, die sich in unterschiedlichen Formen der Verdrängung äußert, wird zur psychischen Struktur moderner Subjektivität.

Der Körper des Gebildeten lässt sich insofern nicht mehr rein anthropologisch erfassen. Aber auch die phänomenologische Bestimmung seiner Leiblichkeit (im Unterschied zu seiner Körperlichkeit) reicht nicht aus, um die modernen Risse und Spaltungen des Körpers zu denken. Zwar verweist die Leiblichkeit auf eine Reflexivität des Körpers, die sich im Modus des Fühlens, des Gefühls, etwas Spürbarem äußert. Sie entzieht sich somit einer Reifizierung der Natur¹, die sich in den Verfügbarkeits- und Kontrollphantasien über den Körper ausdrückt. Sie steht aber noch ideengeschichtlich in einer anthropologischen Tradition, deren Hauptinteresse in der Bestimmung der Besonderheit des menschlichen Körpers liegt (Scheler 1928/2007). Ihr bleibt deshalb das psychische Unbehagen fremd, das Sigmund Freud als das moderne Natur-Kultur-Verhältnis umschreibt und das für Theodor W. Adorno zum Kern des Somatischen wird: „Je mehr das Bewußtsein der Tierheit sich entwindet und sich zum Festen und in seinen Formen Dauernden wird, desto mehr verstockt es sich gegen alles, was ihm die eigene Ewigkeit suspekt macht“ (Adorno 1966/1996, S. 362).

Die Unterscheidung zwischen Soma und Leib ist ideengeschichtlich, begrifflich und erkenntnistheoretisch von Bedeutung. Macht die phänomenologische Beschreibung den transzendental anthropologischen Charakter von sinnlichen Erfahrungen sichtbar, hebt der somatische Zugang zur Leiblichkeit den Symptom-Charakter der analysierten Phänomene hervor. Im Stil überlappen sich allerdings die zwei Zugänge, genauer: eine somatische Analyse leiblicher und körperlicher Erfahrungen kann schwer auf eine subtile phänomenologische Beschreibung sinnlicher Erfahrungen verzichten, der es dank ihres ausklammernenden (dekonstruktiven) Verfahrens gelingt, die transzendente Nacktheit des Leibes zur Sprache zu bringen. Das Anliegen der beiden Zugänge koinzidiert jedoch nicht. Im Unterschied zum Leib wird mit *Soma* ein Körper bezeichnet, dessen Psyche zur Bühne der Dialektik von Natur und Kultur wird.

Das Soma wird allerdings von Adorno aus der historischen Kälte gedacht, die geschichtlich zum Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität wird (ebd., S. 356). Als solches wird es zum Drehpunkt einer verkörperten Bildung der Moderne. Die Überwindung der Verdrängung der Natur besteht als Aufgabe

1 Der Leib als Körpergefühl des Körpers wird als eine Alternative zur cartesianischen Betrachtung des Körpers interpretiert: „Die Phänomenologie Husserls situiert die leibliche Dimension in erster Linie dort, wo die Natur nicht länger spekulativ in der Vernunft aufgehoben werden kann, sondern als Entzugsphänomen des objektiv-wissenschaftlichen Erkennens begriffen wird“ (Rölli 2012).

einer Bildung fort, die die Möglichkeit der Subjektwerdung noch an die Tätigkeit des Begreifens bindet, die aber den Begriff in einem bestimmten Sinn ästhetisch denkt, d. h. ausgehend vom Vorrang des Objekts.

Den Begriff ausgehend vom Vorrang des Objekts zu denken, stellt eine Form der intellektuellen Körpererfahrung dar, weil der Ausgangspunkt, das *Movens*, im Prozess des Begreifens paradoxerweise ein Zustand der Passivität ist, der durch das Gefühl ausgelöst wird, von etwas affiziert zu werden. Das Affiziertwerden als solches ist an sich nicht schon bildend, die Affizierung ist lediglich ein Anlass, eine *occasio*: Sie erlaubt dem Individuum, seinen Zustand wahrnehmender Gleichgültigkeit abzuschütteln. Von etwas affiziert zu sein, bedeutet, dass sich etwas der Aufmerksamkeit aufdrängt; es bedeutet, getroffen zu werden. In diesem Sinne impliziert die Auffassung des kognitiven Prozesses ausgehend von der Affizierung nicht nur, die Autonomie des kognitiven Subjekts zu entthronen, sondern auch den intentionalen Charakter des kognitiven Prozesses umzukehren. Die Möglichkeit, die Qualität und die Form des kognitiven Prozesses hängen von dem Gegenstand ab, der zur Erkenntnis bewegt. Die Empfindung des Gegenstandes wird Anlass zur Subjektbildung. Es ist nicht das Subjekt, das sich dem Objekt zuwendet, das sich auf das Objekt zubewegt. Es ist das Objekt, das sich in erster Linie als Inhalt (Gegenstand) einer Sinneswahrnehmung gibt. Der Gegenstand wird in seiner Vorrangigkeit erkannt, d. h. als vorrangiges Objekt erfasst, sofern man in der Lage ist, ihn in einer Form wiederzugeben, die seine Qualitäten erhält.

Dieser Erkenntnisprozess, verstanden als Komposition einer Affektion, drückt weitgehend die Besonderheit der ästhetischen Erfahrung in der Tradition Schillers aus: die Angemessenheit von Stoff und Form im Kunstwerk. Adornos ästhetische Auffassung des Begriffs gibt einerseits eine entscheidende Bewegung für eine sinnliche Konnotation der Erkenntnis wieder: Der kognitive Prozess geht von einer Affektion aus. Zum anderen verspricht eine solche Auffassung die Erlösung des Sinnlichen im Medium ästhetischer Formalisierung.

Beim Versuch, über verkörperte Bildung nachzudenken, stellt sich die Frage nach einer möglichen Kluft oder schlichter nach einem Unterschied zwischen ästhetischer und sinnlicher Erfahrung, d. h. zwischen einer sinnlichen Erfahrung, die durch ein Kunstwerk vermittelt oder in einer ästhetischen Form synthetisiert wird, und einer Wissensform, die aus der Wahrnehmung einer Veränderung des Spürens, einer Modifikation des Gefühls hervorgeht.

Ob mit einer ästhetischen Auffassung des Begriffs die Differenz zwischen sinnlicher und ästhetischer Erfahrung zu schnell weggeräumt wird, ob sich umgekehrt dadurch erst die Bedeutung der sinnlichen Erfahrung für den Bildungsprozess erschließen lässt, ob es auch Anlässe der körperlichen Berührung gibt, an denen die Differenz zwischen ästhetischer Formalisierung und sinnlicher Erfahrung genauer reflektiert werden kann. Es wird davon ausgegangen, dass sinnliche Erfahrungen konstitutiv zum Bildungsprozess gehören. Sie werden als

Erfahrungen verkörperter Bildung gedacht: *Leidenschaft, Krankheit, Geschlechtlichkeit*.

Leidenschaft, Krankheit, Geschlechtlichkeit sind drei Entfremdungserfahrungen, d.h. Erfahrungen, in denen sich das Individuum als nicht identisch wahrnimmt. In der Leidenschaft ist das Individuum außer sich, in der Krankheit trennt es sich von sich, in der Geschlechtlichkeit erfährt es sich als Anderes. Als Differenzenerfahrung beinhaltet die Leidenschaft eine ekstatische Bewegung, die Krankheit einen körperlichen Sturz des Ichs, die Geschlechtlichkeit eine Entzweiung des Einen. Sie komponieren nicht, sie dividieren auseinander.

1 Leidenschaft

Leidenschaft stellt eine körperliche Form der Erfahrung dar, in der sich das Individuum in einem Zustand der Passivität fühlt, wahrnimmt. In der Leidenschaft behandelt das Individuum seine eigene Passivität, wird durch seine Passivität in Bewegung gesetzt. In einem leidenschaftlichen Zustand ist das Individuum sowohl Subjekt als auch Objekt seiner Wahrnehmung. In dieser Form der Erfahrung ist der Körper sowohl Medium als auch Objekt der Erkenntnis.

Es handelt sich um einen ekstatischen Zustand, in dem sich Körper und Geist, Drinnen und Draußen berühren, in dem man von der Welt überwältigt wird. Die weltliche Überwältigung wird körperlich spürbar. Man wird von der Stärke des eigenen Herzschlags überrumpelt und glaubt, zu explodieren; man wird vom Erröten des Gesichts überrascht und fürchtet, das eigene Empfinden zu offenbaren. Im Zustand der Leidenschaft wird das Draußen im Körper empfunden.

Erst in der Leidenschaft realisiert sich die Einheit von Geist und Körper in der Wahrnehmung ihrer Berührung. Eine solche Wahrnehmung wird als eine Verschiebung empfunden, die das Individuum aus dem Gewohnten versetzt. Diese Bewegung zeigt sich physisch und ist psychisch zu fühlen. Sie ist weder rein psychisch noch rein physisch, sie ist seelisch. Aus diesem Grund ist sie auch als Bewegung definiert worden, die in der Seele selbst ihre Ursache hat: „Die Wahrnehmungen, die man allein auf die Seele bezieht, sind diejenigen, deren Wirkung man als in der Seele selbst gegeben fühlt und von denen man gewöhnlich keinerlei nächste [Haupt-]Ursache, auf die man sie beziehen könnte, kennt.“ (Descartes 1649/1996, Art. 25) Der Hauch der Seele ist wiederum nur in der Leidenschaft zu spüren.

Die Leidenschaft als ekstatischer Zustand ist von einer Steigerung der Wahrnehmungsfähigkeit charakterisiert. Sie ist – wie gesagt – eher von einer Überwältigung, als von einem Vorrang des Objekts geprägt. Es ist diese Überwältigung durch das Objekt, die das Individuum nicht nur zur Entäußerung, zur zeitlichen Entfremdung, sondern außer-sich führt. Verwandt ist diese sinn-

liche Erfahrung mit der ästhetischen Erfahrung dadurch, dass die ekstatische Wahrnehmung des Objekts nicht von der Tätigkeit der Phantasie, der Imagination zu trennen ist. Nicht ohne Grund unterstreicht Rousseau die Bedeutung der Einbildungskraft für die sentimentale Erziehung von Émile, für die Möglichkeit der Entstehung eines leidenschaftlichen Gefühls: „Il n’y a point de véritable amour sans enthousiasme et point d’enthousiasme sans un objet de perfection réel ou chimérique, mais toujours existant dans l’imagination“ (Rousseau 1762/1969, S. 743).²

In der Leidenschaft zeigt sich der poröse Charakter des Körpers. Die Möglichkeit selbst der Affizierung liegt in dieser Porosität. Porös ist das Verhältnis von Drinnen und Draußen, von Individuum und Welt, das sich im Körper vollzieht. Im Fall der Öffnung zur Welt erhält die Leidenschaft den Charakter eines *amor fati*. Das Ja zur Welt äußert sich in der Bejahung der Kontingenz: Der Zufall wird zur unvorhergesehenen Notwendigkeit. Es handelt sich um eine Bewegung, in der die Sehnsucht nach Versöhnung, Zugehörigkeit und Resonanz zum Ausdruck kommt. Dagegen führt im Fall der Dissonanz die Bewegung zu einer Verstimmung, zu einer Dissoziation. Das Draußen zeigt sich im Modus einer überwältigenden Präsenz, die sich der Wahrnehmung entzieht. Diese Unstimmigkeit lässt sich zuerst nur fühlen. Es ist das Gefühl einer Fremdheit besonderer Art, manchmal in Bezug auf das Unbekannte, das Andere; manchmal in Bezug auf ein Fremdwerden des Vertrauten, das zugleich zu einer Metamorphose des Wahrnehmenden (Auflösung) und des Wahrgenommenen (Dekomposition) führen kann. Daraus folgt ein Prozess der Dekonfiguration: Das Individuum wird von einem Überschuss der Wahrnehmung betroffen, die den bekannten Gegenstand, das vertraute Gesicht transfigurieren. Das Wahrgenommene nimmt nicht andere Formen, andere Konturen an, es zeigt sich einfach konturlos, deformiert, verzerrt. Diese Form des Leidens wird von Elena Ferrante mit einem Neologismus „smarginatura“ (Entgrenzung, Verlust der Grenzen, der Konturen) bezeichnet. Im Prozess der *smarginatura* (dt. Auflösung) wird das Ich durch die Wahrnehmung einer Bewegung einer Metamorphose ausgeliefert: die Verklärung eines Gesichts, die Deformation eines Körpers, die Verkörperung einer Erinnerung, das Aufbrechen eines Gefühls (vgl. Ferrante 2011/2017, S. 105 ff.).

Sowohl bei der Weltentsprechung als auch beim Weltentzug befindet sich das Individuum weder in einem rezeptiven noch in einem intentionalen Zustand. Die Spontaneität der leidenschaftlichen Bewegung ist auch nicht mit der Unmittelbarkeit einer affektiven Reaktion zu verwechseln (Heidegger 1961,

2 In der deutschen Übersetzung kommt die Kraft der Imagination für die Entstehung der Leidenschaft weniger zum Ausdruck: „Es gibt keine wahre Liebe ohne Begeisterung und keine Begeisterung ohne ein Objekt voller Vollkommenheit, sei es ein wirkliches oder ein erträumtes, aber immer in der Vorstellung existierend“ (Rousseau 1762/1963, S. 784).