

Pierre-C. Link / Ramona Eck

Der maskierte Mensch:

Vom Subjekt zum Projekt in der Stimmung des Orgasmus

Vorspiel

Im Spiel mit Vilém Flusser eröffnet sich dem Menschen die Möglichkeit, sich ein neues Verständnis seiner selbst zu geben, sich neu zu entwerfen, anstatt in der passiven Haltung eines Empfängers, die Lebensentwürfe digitaler Lebenswelten, als die seinen anzunehmen, denn ganz Mensch ist der Mensch bei Flusser wenn er spielt (vgl. Lucht 1993, 894). Der Mensch als *homo ludens* hat mit Flusser die Chance, sich als *Künstler* zu begreifen und ist selbst im Schaffensprozess involviert. Er wird zu seinem eigenen *Projekt*, das sich selbst, wenn es sich im Spielen mit anderen vergisst und zu verlieren glaubt, wiederfinden kann, weil es sich selbst konkretisiert (vgl. ebd., 895).

Künstler ist der Mensch für Flusser, wenn er – bildlich gesprochen – aufhöre auf zwei Beinen zu gehen und zum *Akrobaten* werde, der von Ast zu Ast zu schwingen versuche (Flusser 1998, 256). Im Versuch, sich als Mensch *natürlich* und *human* zu verhalten, pervertiert und verstellt er sich (vgl. ebd.). Alles, was den Menschen bisher kulturell, historisch und biologisch geprägt hat, haftet an ihm wie Masken, die einen vielschichtigen Panzer darstellen, der den Menschen umgibt (vgl. ebd., 256f.). Dies konstituiert für Flusser ein neues Geschichtsverständnis. Denn fallen wir als Affe vom Baum, dann wird deutlich, dass „Geschichte [...] das sukzessive Auflegen von Masken auf den Affen [ist], der sich erheben will, wobei jede neu aufgelegte Maske an der vorangegangenen festklebt“ (Flusser 1998, 257).

Projekte – neue Möglichkeiten anders Mensch-zu-sein

„Wem der große (Ent-)Wurf gelungen ... –
der Beginn eines Abenteuers oder: das intersubjektive Projekt „Mensch“

In der *Geworfenheit* und im *Sein-zum-Tode* gibt es einen Moment des Innehaltens, den jeder Mensch, wenn er aufhört in den Abgrund zu Fallen, erlebt (vgl. Flusser 2008, 179). Anders als Heidegger sieht Flusser die Möglichkeit, durch den Entwurfcharakter des Daseins, dem Geworfen-sein in die

Welt entkommen zu können (vgl. Kroß 2009, 87f.). Das Subjekt kann im Innehalten seinen Tod hinter sich lassen, sich-auf-ihn-hin-öffnen, „denn wo ich bin, dort ist der Tod nicht, und wo der Tod ist, dort bin ich nicht“ (Flusser 2008, 181). Zwischen dem Moment des Geworfen-seins in die Welt bzw. des Ausgesetzt-seins zum Tode und des Entwerfens weg vom Tode spannt sich ein dialektischer Bogen, in dem die Angst vor dem Tode zu einer Sorge um sich selbst werden kann (vgl. Heidegger ⁷1953/2006, § 41, 193-96; vgl. hierzu Flusser 2008, 181). Wenn der Mensch dann anfangs sich und seine Welt zu entwerfen, tritt er heraus aus der Subjekt-Objekt-Beziehung und wird zum Projekt für Objekte (vgl. Flusser 2008, 181). An dieser Stelle eröffnen sich Möglichkeiten alternativer Welten und, was im Augenmerk dieser Arbeit steht, auch alternativer Menschen mit alternativen Körpern.

Auf der einen Seite zeigen sich für Flusser Symptome des Zerfalls von bzw. des Bruchs mit Gesellschaft, Umwelt, Geschichtlichkeit u.a. – „der Sturz ins Bodenlose“ (Flusser 1998a, 23) –, auf der anderen Seite zeigen sich für ihn Symptome für ein „Projizieren von Alternativen“ (ebd., 18), für das Entstehen von etwas völlig Neuem. Der Unterschied zur Unterwerfung des Subjekts unter die Objekte respektive die der Objekte unter die Subjekte, werde in der zweiten Moderne¹ zeitweise aufgelöst, weil die „Subjekt-Objekt-Beziehung“ selbst zu einer Relation werde, die nichts mehr verbinde (vgl. Flusser 1998a, 22). Flusser schreibt von einer „Neg-Anthropologie“, in der sich der Mensch im (Selbst-) Ver- bzw. (Selbst-)Zerfall verloren fühlt (vgl. Flusser 1998a, 18, 27; vgl. hierzu Bröckling 2013a, 6). Der von Mahler vertonte Rückert-Text „Ich bin der Welt abhandengekommen [...]“ (Rückert 1897, 170), trifft m. E. das von Flusser beschriebene Gefühl des Menschen der zweiten Moderne. Den Abgrund, den Tod oder das Nichts kann der Mensch, und damit sein Subjekt-Sein, überwinden, wenn er sich „als ein Nichts im Nichts aufgeklärt [...] [hat] – als Knoten vernetzter Relationen, die nichts verbindet –, [...] [erst dann kann der Mensch] überhaupt erst beginnen, dieses Nichts zu verneinen“ (Flusser 1998a, 18). Auf dieser Grundlage eröffnet sich dem Menschen als Projekt die *neue* Freiheit *neue* Möglichkeiten und alternatives Welt- und Menschsein zu entwerfen. „Aus der Möglichkeit des Alternativentwurfs des Daseins folgt die *Freiheit*, diesen auch zu vollziehen. Und aus der heideggerschen Wirklichkeit einer – alternativen – Möglichkeit folgt für Flusser die Möglichkeit einer alternativen Welt“ (Kroß 2009, 88).

Das Denken in der zweiten Moderne ist für Flusser dergestalt gekennzeichnet, dass es „einbildend entwerfend“ zum Vor-Bild *für etwas* werden und Konkretisationen von Möglichkeiten be-deuten kann (vgl. Flusser 1998a, 25; vgl. hierzu Kroß 2009, 89). Das neue Denken ist keine

¹ In diesem Beitrag wird nicht von einer Postmoderne, sondern von einer sog. zweiten Moderne ausgegangen. Die sog. Postmoderne ist, wie es der Theoretiker der Psychoanalyse und Kulturphilosoph Slavoj Žižek ausdrückt, nicht etwas, das auf die Moderne folge, „sondern [...] der inhärente Mythos der Moderne, die Anstrengung, die beschleunigte Modernisierung in Worte zu fassen [eigene Übersetzung.“ (Žižek 1999, 13; vgl. hierzu Beck 1997).

bloße „Imagination“, sondern eine entwerfende „Einbildungskraft“ des Menschen in der zweiten Moderne (Flusser 1998a, 25; vgl. hierzu Bröckling 2013a, 3). Der Mensch, der entwirft, rechnet mit Möglichkeiten (Flusser 1994, 39). Im Entwerfen alternativer Vor-Bilder verwirklicht sich dann der Mensch im Projekt (vgl. Flusser 1983, 9-11, 19; vgl. hierzu Bröckling 2013a, 2). Dadurch wird der bei Heidegger im vorigen Kapitel beschriebene unendliche Möglichkeitsraum eröffnet. Denn durch den „Sprung aus dem Bodenlosen“ erfahren bisherige Bedingungen menschlichen Daseins eine qualitative Umstrukturierung und ein Freiheitsraum wird konstituiert, in dem der Mensch die Möglichkeit hat, sich von der objektiven Welt zu befreien (vgl. Bröckling 2013a, 3). Das *Bodenlose* ist die Einsicht oder Nicht-Einsicht, dass die Gesetze, die man einstweilen der Gesellschaft oder Gott zugeschrieben hat, von dem Menschen selbst auf diese projiziert wurden und von ihm zurückgeholt werden können (vgl. Flusser 1998a, 9f.; vgl. hierzu Flusser 1997, 1). Damit gibt der Mensch aber auch das Bewusstsein auf, ein sich von Gott oder Gesellschaft geschaffenes, scheinbar autonomes Subjekt zu sein. In der Gegenwart, im Hier-und-Jetzt angekommen, fühlt sich der Mensch verloren, bar aller seiner historisch-kulturell gewachsenen Stützen, bar jeden Glaubens an Schicksal, Fügung oder Kausalität. Gleichzeitig vernehme der Mensch so viel Freiheit wie noch nie, und ins Bewusstsein tritt zumindest eine leise Ahnung davon, was es für ihn bedeutet nicht unterworfen, nicht Subjekt, sondern Projekt zu sein, das entwirft und Menschsein erst jetzt in der zweiten Moderne wirklich wird (vgl. Flusser 2008, 226). „[A]us dem Nichts [wird] eine neue Welt und ein neuer Mensch projiziert. Die konkrete Lebenswelt, die im Ur-Sprung des Menschen (seiner ersten aufrichtenden Menschwerdung) ihm entgegenstehende Welt, wird erweitert um die ihn interessierende, die Welt an der er teilhaben kann und will und die er nun [als Projekt] einzubilden im Stande ist“ (Bröckling 2013a, 3).

Der Mensch wird nach Flusser aber immer wieder versuchen, sich an etwas zu „klammern“, sei es an Gesetze, an einen Glauben oder an ‚Wahrheit(en)‘, worauf es für ihn ankommt ist aber, dass sich der Mensch in „flüchtigen Momenten der Einsicht“ (s)eine Freiheit eingesteht[,] Alternativen entwerfen zu können. Dann beginnt die Menschwerdung des vom Baum gefallenen Affen ‚Mensch‘ sich „aus Untertänigkeit ins Entwerfen aufzurichten, in vollem Bewußtsein der Tatsache, wie unbequem, gefährlich und wenig versprechend das Abenteuer ist, auf das wir uns einlassen müssen“ (Flusser 1998a, 27). Worauf Flusser hinweist, ist nicht das, was entworfen wird, sondern die Tatsache, dass Menschen zu Projekten werden, wenn sie ihre Möglichkeiten des In-der-Welt-seins und des Mensch-Seins neu entwerfen (Flusser 2008, 149). Wie gelingt es dem Menschen (sich) nicht mehr in einer Subjekt-Objekt-Beziehung zu (ver-)stehen und sich als Knotenpunkte in einem Netzwerk zu begreifen?

Entwerfen mit anderen kann für Flusser nur in einer intersubjektiven Vernetzung gelingen (vgl. Flusser 1998a, 13f.). Dabei stellt für ihn „die konkrete >Lebenswelt< ein Beziehungsfeld [dar] [...]“

und [es gilt für ihn,] daß die Subjekte und Objekte in ihm als abstrakte >einzuklammernde< Extrapolationen anzusehen sind“ (Flusser 1998a, 14). Die irreversible Subjekt-Objekt-Relation des Menschen wandelt sich in eine reversible, weil dialogische Relation, denn „das >Ich< kann sich nur im Verhältnis zu einem >Du<-sagenden anderen identifizieren“ (ebd.). Zwischen beiden findet ein wechselseitiger – intersubjektiver – Prozess statt und der Ort dieser Begegnung ist das *Hier und Jetzt* als „kommunikativ entworfene Gegenwart aus Natur, Kultur und Gesellschaft [...]“ (Bröckling 2013a, 4f.; vgl. hierzu Flusser ³2003a, 215).

Als „absichtliches Entwerfen“ kann sich der Mensch nur im Hier und Jetzt erleben, da dies der Ort ist, an dem das ‚Ich‘ ist (vgl. Flusser 1989a, 4). Da aber nun kein ‚Ich‘ für sich allein existieren kann, sondern immer in Beziehung zu einem anderen konstituiert wird, ist sein existentielles Dasein zur Gesellschaft, Natur und Kultur ein Verhältnis, das über das Subjekt hinausweist und Heidegger als *Bezogensein* versteht (vgl. Bröckling 2013a, 5; vgl. hierzu Flatscher 2011, 303). Das Dasein ist somit ein Bezug auf Andere und auf eine intersubjektive Umwelt. Letztere ist für das Dasein mit Anderen eine konstitutive Bezugsbasis (vgl. Bröckling 2013b, 172; vgl. hierzu Aurenque 2014, 172f.). Gerade in der Geste des Entwerfens bezieht sich der Mensch ja auf etwas, respektive auf einen *Anderen*. Im Entwerfen wird den Menschen nicht nur eine Entscheidung für oder gegen eine andere Alternative abgerungen, sondern er verwirklicht sich mit seinen Möglichkeiten (vgl. Bröckling 2013a, 5). Weil der Mensch bei Flusser die Möglichkeit hat, zwischen Möglichkeiten zu wählen, „ist Kommunikation für [...] [ihn] ein Phänomen menschlicher Freiheit, in deren Folge der Mensch sich als Entwurf im Entwurf entwirft“ (Flusser 1998a, 27).

Im Projizieren erfährt das Subjekt also eine zweite Menschwerdung, eben in diesem Entwerfen, und wird selbst zum Entwurf, so dass anstelle der Subjekt-Objekt-Relation Intersubjektivität Bedeutung gewinnt (vgl. Flusser 1991, 86; vgl. hierzu Köppel 2013, 9; Bidlo 2009, 59). In dieser Konstellation nimmt das Subjekt an, das es seine Standpunkte und die anderer verstehen und im Konsens annehmen könne (vgl. Bröckling 2013a, 6). Dabei kreiert und reproduziert der Mensch intersubjektive Wirklichkeiten, wie bspw. Kultur und Natur, durch Interaktion und Kommunikation (vgl. ebd.). Lebenswirklichkeiten werden vom Menschen also im Dialog konstituiert, in dem sie qua Phantasie intersubjektiv eingebildet werden (vgl. Bröckling 2013b, 176). Dabei *wird* das Subjekt zum Projekt. ‚Ich‘ und ‚Du‘ treten also in den Fokus der Betrachtung, da sich das Subjekt nur in Bezugnahme auf den Anderen – also dialogisch – verstehen kann (vgl. Flusser 1998a, 14). Flusser spricht von „Netzdialogen“ (Flusser ³2003a, 32-34) und dem Menschen im Entwerfen als ein „Knotenpunkte eines dialogischen Netzes“ (ebd. 1998a, 26f.).

In einem Wechselspiel zwischen Dialog und Diskurs übernimmt der Mensch Verantwortung für den anderen und entwirft sich in dialogischer Kommunikation mit ihm selbst (vgl. Ströhl 2013, 55). In dialogischer Kommunikation steht bei Flusser also mehr die Form denn der Inhalt im

Vordergrund der Betrachtungen, wie sich auch beim Entwurf alternativer Körper zeigen wird (vgl. Bidlo 2013, 143).

In der Stimmung des Orgasmus – der Entwurf des Körpers zwischen Sex und Liebe

Der Körper als Puppe – Vom Entwurf alternativer Körper

In der abendländischen Gesellschaft wird der Körper als *Besitz* und weniger als eigenes *Sein* wahrgenommen, denn der Körper stellt ein vom Subjekt getrenntes Attribut unter vielen dar (vgl. Felinto 2013, 59). Felinto qualifiziert es als eine der Aufgaben der Philosophie, den Geist bzw. die Psyche von ihren materiellen Bedingungen durch den Körper zu befreien. Schon die Nähe der Termini *soma* (Körper) und *sema* (Gefängnis) zueinander deute das platonische Verständnis vom Körper als Kerker der Seele an (vgl. ebd.). Gleichzeitig ist heutzutage aber eine starke Verbunden- und Bezogenheit auf die Form des Körpers, auf seine Gesundheit und auf seine Ästhetik zu finden, welche Erstaunen in der Öffentlichkeit hervorrufe, wenn man alternative Körper zu erfinden, bzw. „neue Körperlichkeiten“ zu entwickeln suche (vgl. ebd., 59f.) Gerade darin, im Entwerfen neuer Körper, sieht Felinto mit Flusser eine der wichtigsten Aufgaben zukünftiger Menschheit (vgl. ebd., 60). Zwar gebunden an die biologischen Gegebenheiten, die Struktur unseres Zentralnervensystems, liegt es in der Verantwortung des Menschen, sich bzw. seinen Körper neu zu entwerfen und sich dabei auch neue Ideen für (s)eine Modifikation der Körper aus dem Tierreich (Natur) und der Technik (Kultur) zu entlehnen (vgl. ebd., 60f.). „Es gibt keinen ersichtlichen Grund, warum wir dem genetischen Stammbaum kniend unterworfen sein sollten, statt uns, von Ast zu Ast springend, die geeigneten Früchte herauszuklauben. Stammen wir denn nicht vom Affen ab? Wir sind aber auch nicht gezwungen, den Stammbaum nachzuäffen“ (Flusser 1998a, 100).

Aber es scheint, dass es für den Menschen „schwieriger ist, aus dem Tier auszubrechen, als aus dem, was bisher ‚Mensch‘ genannt wird“ (ebd., 102f.). Die traditionelle Auffassung des Menschen ist bei Flusser radikal in Frage gestellt, und zwar deshalb, weil es ihm um die „Möglichkeiten eines ständig offenen Entwurfs“ (Felinto 2013, 62) geht. Das Entwerfen des Menschen kann niemals ein abgeschlossener Prozess sein, denn der Mensch wird in eine Subjekt-Objekt-Beziehung zurückgeworfen, wenn er aufhört sich zu entwerfen, wenn er aufhört Projekt zu sein. Im Flusserschen Sinne ist dies sicherlich, in der zweiten Moderne, dialektisch zu verstehen, als ein

Oszillieren zwischen Subjekt- und Projektsein. Primär geht es Flusser also nicht um das, *was* entworfen wird, sondern um das Entwerfen selbst: „Das Wesentliche am Körperentwurf ist die Umstellung der Einstellung zum Körper als nicht mehr eine Larve [...], sondern eine Puppe. Nicht der Körper ist das Wesentliche, sondern das Entwerfen“ (Flusser 1998a, 102).

Im Menschsein gibt es also ein Potential, das immer einen Überschuss an Möglichkeiten bereit hält und das es zu kultivieren gilt, denn „beim Prozeß der Menschwerdung erzeugt das Verhältnis zwischen Körper und Umwelt immer weiter Neukonfigurationen“ (Felinto 2013, 65). Darüber hinaus erfährt aber auch die *noch* oder *post*-menschlichen körperliche, emotionalen und kognitiven Wahrnehmungen eine Veränderung (vgl. Felinto 2013, 65). Da diese Veränderungsprozesse aber kontinuierlich, in Bewegung (vor und zurück) verlaufen und niemals abgeschlossen sind, gibt es in den Brüchen und Sprüngen des Lebens immer wieder neue Chancen auf eine andere alternative Menschwerdung (vgl. Flusser 1998b, 252). Flusser schlägt deshalb vor, den kulturell-historisch und biologisch *gegebenen* Körper zu verwerfen, um ihn dann wieder neu entwerfen zu können. Diese Geworfenheit des Körpers bietet für ihn einen kreativen Raum alternativer Körperentwürfe und neben dieser sei auch die Fleischeslust, „die Glorie, im Körper zu sein“ (Flusser 1998a, 89) ein Grund für die Möglichkeit andere Körper zu denken. Gerade die Werkzeuge, denen sich der Mensch im Verlauf seiner Geschichte bedient hat, sind Zeugen funktioneller Armut und Einschränkungen des menschlichen Körpers. Die Vielfalt materieller Kultur kann somit als Entwurf eines artifiziellen Körpers angesehen werden (vgl. Flusser 1998a, 91). Dass eine funktionelle Armut des menschlichen Organismus vorliegt, das Zentralnervensystem so ist, wie es ist, sei aber kein Grund sich mit dieser zufrieden zu geben, sondern gerade ein Stein des Anstoßes für den Entwurf alternativer Körper (vgl. ebd.). „Das körperbetonende Argument sagt, daß in unserem Organismus Möglichkeiten angelegt sind [...], von denen wir kaum begonnen haben, sie ins Spiel zu bringen, und daß eine dieser Möglichkeiten ist, alternative Körper zu entwerfen [...] Sie [die Leute] beginnen, sich aus dem natürlichen in den künstlichen Körper, aus der Natur in die Kunst aufzurichten, aus dem Tierischen ins spezifisch Humane“ (Flusser 1998a, 91f.).

Die theoretische Möglichkeit das Zentralnervensystem, v. a. seine Funktionen, vom Körper zu trennen und die autonome Entwicklung derselben unabhängig voneinander, birgt dabei etwas *Unheimliches*. Jenes Unheimliche ist die Vorstellung, dass sich in Form des Humanen z.B. das Animalische oder der Körper über das Humane oder das Gehirn erhebt. Unheimlich daran sei auch, dass sich die Natur der Kultur, respektive der Kunst bediene, so dass zuvorderst keine Alternativen bspw. für die menschliche Fortpflanzung oder Verdauung in den Blick kämen (vgl. Flusser 1998a, 97). Im Verlauf der Arbeit wurde bereits deutlich, und das wird an dieser Stelle nochmals von besonderer Relevanz sein, dass der Mensch, wegen seiner Abhängigkeit seines Körper von dieser Welt, ein Subjekt der objektiven Welt ist. Denn der Körper ist ja durch

Bedingungen dieser Welt involviert in Gesetzmäßigkeiten dieser Welt (vgl. ebd., 98). Der Versuch, die Emanzipation durch Manipulation der objektiven Welt zu erreichen, ist liegt für Flusser ein innerer Widerspruch zu Grunde, der zum Scheitern verurteilt ist (vgl. ebd.). Im Gegensatz zur Manipulation der objektiven Bedingungen menschlichen Daseins in der äußeren Welt, ist für ihn die Manipulation des Körpers eine Alternative, um das Subjekt zu emanzipieren. Dabei ist es für Flusser wichtig, und das ist das Ziel der Flusserschen Körperentwürfe, dass der Mensch beginne seinen Körper zu bedienen, indem er ihn umgestalte. Weil der Mensch sich also mit dem Gewordenen und Gegebenen nicht zufrieden wissen kann, ist ihm die Lust am Entwerfen von Möglichkeiten anders-zu-sein gegeben (vgl. ebd.). Gelingt dieser Prozess, sei der Mensch kein Subjekt mehr und ihm wäre ein aufrechtes und aufrichtiges Leben als Projekt möglich.

Flussers Überlegungen zu alternativen Körper setzen zunächst an der Manipulation des Gehirns an. Dabei eröffnen sich für ihn kreative Räume des Projizierens, wenn man bspw. das Denken, Fühlen und Erleben durch die Transplantation tierischer Gene in den menschlichen Organismus verändere (vgl. ebd., 99; vgl. hierzu Flusser ³2002, 17). Wie bereits erwähnt gibt es nach Flusser für den Menschen keinen Grund im Stammbaum der Primaten verhaftet zu bleiben, so dass er sich v.a. den Kephhalopoden mit ihren Ganzkugelgehirnen zuwendet und postulieren kann, dass „[d]em Projektionsfeld neuer Sinnesorgane [...] keine ersichtlichen Grenzen gezogen [sind]“ (Flusser 1998a, 100). Weil sich der Mensch zu sehr auf das Erkennen, das Verstehen und die Manipulation der äußeren Objekte, respektive Welt konzentriert hat, ist der eigene Körper – der Organismus Mensch mit seinen Potentialitäten – eher aus dem Blick geraten (vgl. Flusser 1998a, 100f.). Ziel der Körperentwürfe ist, auch dem Körper als Hülle des Zentralnervensystems eine vereinfachte Struktur aber eine optimierte Funktionsweise zu geben. Flusser spricht sich hierbei mehr für ästhetische Kriterien aus, sodass die Funktion der Form folge und die Funktionen erst aus den entworfenen Formen, respektive Körpern bilden können (vgl. Flusser 1998a, 101). Dabei versprechen neue Körperentwürfe ein störungsfreies Funktionieren, weniger Anfälligkeit für Krankheiten und eine längere Existenz (vgl. ebd.). Der zu entwerfende alternative Körper trägt auch einen Beitrag zur Unsterblichkeit bzw. Unvergesslichkeit bei, darauf einzugehen würde aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen (vgl. hierzu Flusser 1998a, 102). Wie genau ein alternativer Körper auszusehen hat bleibt bei Flussers Betrachtungen bewusst amorph, denn ihm kommt es primär darauf an, dass sich der Mensch durch diese „Kunst“ sich aus dem Tierischen entwerfen kann. „Das entworfene Körperbild bleibt schwammig, weil der sich aufrichtende Mensch daraus wie aus einer Larve ausbrechen sollte. Das Wesentliche an dieser Umstellung ist nicht die schwammige Larve, sondern die Kunst, dank welcher sich die Larve verpuppt und die Puppe durchbrochen wird. Das Wesentliche am Körperentwurf ist die Umstellung der Einstellung

zum Körper als nicht mehr einer Larve, sondern einer Puppe. Nicht der Körper ist das Wesentliche, sondern das Entwerfen“ (Flusser 1998a, 102).

Als alternativen und zunächst fiktiven Körper entwirft Flusser selbst den *Vampyroteuthis infernalis* (Flusser ³2002), einen Kopffüßer, dessen Zentralnervensystem vom Typ Octopoda das vom Typ Mensch ergänzen und in eine Richtung weisen könnte, „in welche der Bauplan der Welt hinaus will“ (Flusser zit. n. Felinto 2013, 69). Mit dem Prozess andere Körper zu entwerfen geht auch die Möglichkeit einher, sich alternative Identitäten, die nicht menschlich sind, vorzustellen (vgl. Felinto 2013, 69). Weil damit eine neue Auseinandersetzung mit dem eigenen Körper beginnt, gerät die Subjekt-Objekt-Beziehung ins Wanken und der Mensch wird frei zum Projizieren. Die Flussersche Denkfigur des *Vampyroteuthis infernalis* konfrontiert mit seinem Anderssein den Menschen. Diese Meereskreatur dient Flusser als „Modell, Allegorie und umgedrehten Spiegel des menschlichen Wesens“ (Felinto 2013, 73). Der fiktive Kalmar *Vampyroteuthis infernalis* stellt „die andere Seite unseres Geistes“ (Flusser ³2002, 58) dar. An dieser Stelle tritt wieder die Bedeutung des Buberschen Dialogs zu Tage, denn Flusser scheint es darum zu gehen, die Begegnung des Menschen mit einem Anderen, respektive einem fiktiven Kopffüßer, *verkörpert* einen Dialog (vgl. Felinto 2013, 74). Flusser geht es also um eine resolute Öffnung des Menschen gegenüber einem Anderen. Ich finde es für Flusser bezeichnend, dass gerade die Denkfigur *Vampyroteuthis infernalis*, v.a. auch in Briefen, also im Dialog, zeigt, z.B. im Brief *O Modelo „Vampyroteuthis infernalis“* (vgl. Flusser XXXX, 38f.; vgl. hierzu Felinto 2013, 74). Die Thesen Reichs bilden dabei die Grundlage der Flusserschen Theorie eines kollektiven Gedächtnisses (vgl. Felinto 2013, 74).² Die Denkfigur des *Vampyroteuthis infernalis* stellt für Flusser wohl ein Beispiel für das projizierende Moment des Menschen dar, um sich vom Subjekt zum Projekt verändern zu können. „Flusser verwendet das Bild des Tintenfisches und die damit verbundene Vorstellung eines anderen Denkens, um die projektive Leistung von Philosophiefiktionen [...] zu erklären“ (Guldin 2005, 359).

Da in jedem Menschen ein *Vampyroteuthis* steckt (Flusser ³2002, 58), [der] sich im kreativen Akt des Entwerfens „dem Problem des Gedächtnisses und seiner Bewahrung gegenübergestellt sieht“ (Felinto 2013, 80), gilt es, in den Blick zu nehmen, dass der Mensch im digitalen Zeitalter durch intersubjektive Vernetzungen ein virtuelles Gedächtnis, respektive einen künstlichen Körper zu entwickeln im Stande ist. „Zwar sind diese Medien nicht Lichtorgane auf unserer Haut, aber sie sind auch elektromagnetisch. Eine vampyroteuthische Revolution ist im Gange“ (Flusser ³2002, 63; vgl. hierzu Felinto 2013, 81f.). *Vampyroteuthis* wird bei Flusser also als eine „stets offene

² Den Einfluss des Werkes von Wilhelm Reich auf Flusser gebührt m. E. eine gesonderte Arbeit; dies ist im Rahmen des vorliegenden Beitrags nicht in Gänze zu leisten. Insbesondere wird wohl auf die beiden Werke *Die Entdeckung des Orgons: Die Funktion des Orgasmus* und *Charakteranalyse* von Reich einzugehen sein (vgl. Reich ⁷2000; ebd. ⁶1999; vgl. hierzu Laska 1988, 31-55; Konitzer ²1992, 17-30; Rycroft 1972, 20-44).

Möglichkeit“ (Felinto 2013, 83) neu-Mensch-zu-sein begriffen und verweist deshalb auf die biologische Bedingtheit des Menschen, die es im Projizieren zu überwinden gilt. Felinto prophezeit dem Menschen in seinem Dialog mit *Vampyroteuthis infernalis*, „daß das Morgen von der Begegnung des Menschen mit *seinem Anderen* [...] bestimmt sein wird“ (ebd., 89).

Ausgehend vom Entwerfen alternativer Körper plädiert Flusser also für Neuentwürfe des menschlichen Koitus, weshalb im Folgenden darauf eingegangen werden will, wie die Stellung des Menschen als Projekt zwischen der Dialektik von *Liebe* und *Sex* aussehen kann.

Eine Geste des Liebens – Alternativen Sex entwerfen als Freiheit vom Tode?

Überproportionierte Daumen, Zunge und Geschlechtsorgane sowie das Geschlecht wegen seiner biologischen Funktionen gehören in den Diskurs des Entwurfs alternativen Sex` (vgl. Flusser 1998a, 98f., 102; vgl. hierzu ebd., 105). Um zum Orgasmus zu kommen, stimuliert das Männchen der Gattung *Vampyroteuthis infernalis* das Weibchen mit drei Phalli unterschiedlicher Funktion, die mir den drei überproportionierten Genitalien äquivalent erscheinen: der *echte* Penis ist ein schlauchartiges Genital, dessen Spitze sich, in die weibliche Höhle eindringend, abtrennt, die dortigen Eierstöcke befruchtet und dann abstirbt (Geschlechtsorgan). Der zweite Penis stimuliert die Zunge des Weibchens und führt zu dessen Erregung (Zunge). Derweil betastet der dritte daumenförmige Phallus den Bauch des Weibchens (Daumen). Die Funktion des letzten Phallus dient neben der Paarung dem Betasten der (Um)Welt, seine biologische Funktion ist unbekannt (vgl. Flusser ³2002, 22f.). Die Denkfigur des *Vampyroteuthis* verweist so auf die Notwendigkeit neuer Entwürfe alternativer Körper und Koitus, denn „als ob wir mit einem Penis die Welt begreifen würden“ (Flusser ³2002, 23).

Während Sex als Thema öffentlicher Diskurse aber lange Zeit verdrängt worden war, sei es heute das Thema des Todes, das allgemein Verdrängung erfahre (vgl. ebd., 105). Geschlechtlichkeit und Tod gehören, was mit dem Titel dieses Kapitels schon angedeutet ist, für Flusser aber zusammen. In der Evolution des Menschen und in der Entwicklung der Erde sieht er nämlich das Sexuelle, was aus dem lateinischen *sexus* abgeleitet *Spaltung* bedeutet, als das Wesentliche Element an (vgl. ebd., 106). Sex sei das einzige, was das Leben, betrachtet man es anthropomorphisiert, interessiere, der „Tod ist nebensächlich“ (Flusser 1998a, 107). „Es handelt sich bei diesem Entwurf um nichts anderes, als das spezifisch Menschliche aus dem generativ Tierischen im Geschlechtsleben herauszuschälen. Mit anderen Worten, es geht darum, den >reinen< menschlichen Sex dem >praktischen< entgegenzustellen [...]“ (Flusser 1998a, 116).

Somit liegt es im Interesse des Lebens, genetische Informationen weiterzugeben, so dass dieses Wissen sich fort-pflanzen kann. Diese Weitergabe der Informationen solle möglichst interessant gestaltet werden, so dass die Lebewesen ihren eigenen Tod vergessen können (vgl. Flusser 1998a, 107). Zusammenfassend lässt sich mit Flusser sagen, „daß das Leben am Sex und das Lebewesen am Nicht-Tod interessiert ist und daß das Liebesleben als eine Strategie des Lebens gegen das Lebewesen anzusehen ist“ (Flusser 1998a, 107). Da man heute den Tod verdrängt und über dieses „Liebesleben“ relativ ungezügelt sprechen kann, wird die andere Seite der Medaille ersichtlich, die nicht im Interesse des Lebendigen steht: der Tod. „Angestachelt vom Sex, ist jetzt zu fragen: >Tod, wo ist dein Stachel?<“ (Flusser 1998a, 108).

Das Liebesleben des Menschen findet in einem privaten Raum statt und ist nicht ein öffentlicher Akt. Intimität, übersetzt das Hineintragen und Koitus, das Zusammengehen, sind für Flusser im Interesse des Lebendigen, da der Penis und die Vagina eine so weite Verbreitung im Tierreich gefunden haben (vgl. Flusser 1998a, 109). In dieser Tendenz lässt sich aber der Widerspruch finden, dass Sex als Spaltung und Intimität und Koitus als „Überwindung der Spaltung“ (Flusser 1998a, 109) verstanden werden. Es handelt sich also um ein Entwerfen, wenn sich der Sex zu überwinden versucht (vgl. Flusser 1998a, 109). Im Liebesleben, im Zusammengehen (Koitus) der Sexualpartner zeigt sich etwas, das aus dem Spaltenden (Sexuellen) ins Intime hinausweist (vgl. ebd.). Pornographie, verstanden als technisch hoch entwickelter Sex sei das Ziel gewesen, wobei es für Flusser beim Entwerfen eines alternativen Sex genau auf dieses „mehr als“ Pornographie ankommt (vgl. ebd.). Den Entwicklungsschritt vom Subjekt zum Projekt sieht Flusser im Sexualleben verwirklicht, denn „[m]ittels Sex könnten wir uns aus unserer Unterwürfigkeit dem Leben gegenüber entwerfen“ (Flusser 1998a, 109). Flusser appelliert, „um dem Tod seinen Stachel zu nehmen“, an einen im Koitus zu erreichenden *Pan-orgasmus*, also einen völligen, ganzheitlichen Orgasmus (vgl. Flusser 1998a, 109). Während es also beim Körperentwurf um die Selbstüberwindung eigener Identität geht, bedeutet der Orgasmus eine biologische Selbstüberwindung (vgl. ebd.). „Der Sex ist so zu entwerfen, daß er schon auf biologischer Ebene zur Selbstüberwindung beitragen möge. [...] Der zu entwerfende Sex soll nicht mehr der Spaltung, sondern der Überwindung des Selbst im anderen dienen“ (Flusser 1998a, 109f.).

In dieser Beschreibung ist m. E. auch das zuvor angesprochene dialogische Moment wieder zu finden. Der „lauernde Tod“ (Flusser 1998a, 110) kann von den Sexualpartnern durch den, den Sexualakt begleitenden Orgasmus vergessen werden. Deshalb spielt beim Entwurf alternativen Sex´ der Orgasmus eine entscheidende Rolle, der wegen der Tod nicht vergessen, sondern im *Anderen* überwunden werden kann, denn: „Ich bin sterblich, du bist sterblich, wir sind unsterblich“ (ebd.). Der Orgasmus dient hierbei „als Methode, das Selbst auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung und damit des zwischenmenschlichen Gedächtnisses zu heben.

Koitus als Input in die spezifisch menschliche negentropische schwarze Kiste“ (ebd.). Mit Flusser gilt es also, den Sex in den Dienst des Orgasmus gestellt und von der biologisch sexuellen Fortpflanzung unabhängig zu denken. Allerorts könne man, so Flusser, „die Befreiung der Libido aus ihrer Fortpflanzungsrolle bewundern“ (ebd.). In dieser Art der Befreiung des Sex´ von dem Akt der Fortpflanzung wird dieser aber dem Orgasmus unterworfen, der selbst nicht der Überwindung des Todes, sondern einer Betäubung des Menschen, die den Tod zu verdrängen sucht (vgl. Flusser 1998a, 110f.). Alternative Varianten des Sex´ haben also die „betäubenden“ Aspekte des orgiastischen Erlebens zu vermeiden. Wer ist dann aber der Herr über den Sex? Wem hat der Sexentwurf dann zu dienen? Flussers Antwort kann auch als Zusammenfassung des bisher Gesagten gelesen werden: „Der alternativ zu entwerfende Sex muß aus dem Biologischen herausgerissen werden, um in den Dienst des spezifisch Menschlichen zu treten. Er muß antinaturalistisch (gegen den Tod engagiert) werden. [...] Der zu entwerfende Sex hat der Liebe zu dienen“ (Flusser 1998a, 111).

Trennt man also den Sex von seiner biologischen Funktion der Fortpflanzung, eröffnet sich ein Raum, in dem sich Menschen frei aneinanderbinden und sich füreinander und andere öffnen können. Der befreite Sex wird somit bei Flusser zu einem „reinen Dialog“, einem gemeinsamen Orgasmus, in dem sich der Mensch „rückhaltlos“ für den anderen öffnet und der eigene Tod und der des anderen kreativ überholt wird (vgl. Flusser 1998a, 113). Sexentwerfer haben also zum Auftrag das Projekt des Überholens des Todes „im und mit dem anderen“ (Flusser 1998a, 113) anzugehen. Insgesamt geht es beim Sexentwerfen um eine Lösung des Sex´ aus dem Biologischen und eine „Mentalisation“ desgleichen (vgl. Flusser 1998a, 113f.). Damit wird auch der gemeinsame Orgasmus als mentaler Akt begriffen, auf welchen der alternative Sex nicht entworfen werden muss, denn, „den Sex so entwerfen zu wollen, daß er in den Dienst des Mentalen tritt [ist unnötig]: Er dient ihm schon gegenwärtig“ (Flusser 1998a, 114). „So wird Sex zur Hirnsache und das Gehirn ist seinerseits sexualisiert. Vampyrotheuthis „negiert die ultimative Synthese“ und öffnet sich, wie eine offene Hand, einer neuen Evolution auf den Tod hin. Nach der Evolution der Liebe die Evolution des Todes“ (Flusser XXXX, 40).

Ein Ausbrechen aus dem Selbst sei bisher also nur im gemeinsamen Orgasmus möglich, in einem Sex, der durch die Organe (den Körper) zwar teilweise gespeist wird, aber vor allem mental erlebt zum „Sich-aufheben im anderen“ führt, wenn zwei Organismen, respektive Orgasmen zusammenkommen (vgl. Flusser 1998a, 114). Insgesamt heißt das, dass der Sex also in den Orgasmus des anderen, und dadurch in eine gemeinsame Phantasie³ entworfen werden muss und umgekehrt. Diese ‚Kunst‘ der Phantasie, alternativen Sex zu entwerfen, kann für Flusser schon zu

³ Zum Begriff der ‚Phantasie‘, respektive ‚Einbildungskraft‘ und deren zu Bezüge zur Post-Psychoanalyse bei FLUSSER vgl. Lucht 1993, 839-97; vgl. hierzu Manfé 2005, 83-86; Pacher 2006; Žižek 1997).

dem Erleben gemeinsamer mentaler Orgasmen führen (vgl. ebd.). „Bei einem derartigen Orgasmus fällt man nicht nur in Liebe (>fall in love<), sondern ebenso sehr und gerade darum auch ins >Gute< und >Wahre<. Dieses Hineinfallen in die klassischen Ideale, dieses Sich-selbst-vergessen in ihnen ist das menschenwürdige sexuelle Erlebnis“ (Flusser 1998a, 114).

Im Orgasmus den Tod beider Sexualpartner in einem Gefühl der Selbst-Vergessenheit für einen Moment zu überwinden, ist Ziel dieses Aktes. Durch die Methode des Orgasmus als Strategie der Freiheit erlebt der Mensch eine Interaktion, die ihn auf eine Ebene intersubjektiven Gedächtnisses hebt, auf dem das Sich-selbst-vergessen zu einem Erinnern, einem „in-timen Verhalten“ wird (Flusser 1998a, 110).⁴ Für Flusser ist jeder kreative Akt eine Form mentalen Sex', in der sich durch kreatives Engagement eine „selbstvergessene Erregung“ (Orgasmus) einstellt (vgl. Flusser 1998a, 115). Der Orgasmus erscheint somit nicht mehr als Begleitphänomen des Koitus, sondern der Orgasmus wird im Sex „verkörpert“ (Flusser 1998a, 117). Der Koitus und der Orgasmus bei *Vampyroteuthis infernalis* stellt beim Menschen die Vernunft dar. Für Flusser entstehen erst bei seiner fiktiven Gestalt durch gemeinsamen Orgasmus „seine Begriffe, und Philosophieren wird bei ihm synonym mit Begatten“ (Flusser 2002, 46). Die vitale Einstellung der Kephelopoden ist die eines *permanenten Orgasmus* (vgl. Flusser XXXX, 40). Dieser permanente Orgasmus ist, als Sieg über Leben und Tod, das Ziel alles Lebendigen (vgl. ebd.; vgl. hierzu Reich 2000, 69-72, 204; Laska 1981, 31-41).

Vierorts war nun von der ‚Liebe‘ die Rede gewesen. Als Abschluss und Ausblick dieses Beitrags soll ein Blick auf die *Geste des Liebens* gerichtet werden. Denn *omnia vincit amor* gewinnt mit Flusser, legt man diesem das bisher Geschriebene zu Grunde, eine neue dialektische und damit neue *Be-Deutung* in der zweiten Moderne. Wenn auf der einen Seite eine „Sexualisierung des Geistes“ zu finden ist, kommt auf der anderen Seite eine „Vergeistigung der Liebe“ zum Vorschein (Flusser 1998a, 118). Dieser Zwiespalt, der als Dialektik verstanden werden kann, stellt also die *entscheidende* „Fuge im Gefüge unserer biologischen Bedingtheit“ (ebd.) dar, aus der der Mensch ausbrechen und beginnen kann, als Projekt alternative Körper und alternativen Koitus zu entwerfen.

Der Kern der Geste des Liebens ist reversibel mit dem Pornographischen verwoben und es ist Ziel der Flusserschen Phänomenologie diesen Bezug durch Entpornographisierung bewusst zu machen, da dieser die Geste verfremdet (vgl. Flusser 1993, 71f.). Der Mensch ist in seiner kodifizierten Welt Bildern dieser Geste ausgesetzt, was die Welt zu einem „Sexshop“ mache, der

⁴ Was das für Bildungsprozesse bedeuten kann wird im Rahmen dieser Arbeit nicht erörtert werden können. Gerade welcher Funktion dem *Erinnern* und der Frage danach, ob das Subjekt sein *Erinnern ist*, sowie in welchem Verhältnis *Vergessen* und *Erinnern* für den Bildungsbegriff stehen, wäre nachzugehen (vgl. hierzu Bittner 2006, 57-70; Petsch 2006, 161-74).

die Geste des Liebens instrumentalisiert (vgl. ebd., 72). Die Geste des Liebens, und das unterscheidet sie von allen anderen Gesten bei Flusser, ist kaum variierbar. Sie entzieht sich förmlich einem Spektrum an Variabilität, man kann auf unterschiedliche Arten sprechen, laufen oder schreiben, aber nach Flusser kann man „nicht ebenso reichhaltig lieben“ (Flusser ²1993, 72).

Die Botschaften, die der Mensch empfängt werden sexuell konnotiert, da sich die Geste des Liebens nicht beliebig variabel zeigt und der Mensch aber darauf angewiesen ist, die Gesten zu variieren, damit sie nicht in eines ihrer dialektischen Gegenteile verfällt (vgl. Flusser ²1993, 72). Durch eine die Wissenschaft und die Praxis verbindende Kunst verwandelt die Geste des Liebens in eine techno-imaginäre Geste, „das heißt technisch, imaginativ und kodifiziert“ (Flusser ²1993, 73). Bei einem Versuch den sexualisierten Bezug dieser Geste bei Seite zu lassen, scheitert der Mensch, da er seine eigene Erfahrung und das soziale Programm einer sexuell kodifizierten Welt nicht zu trennen vermag. Deshalb unterscheidet Flusser zwischen *Fortpflanzung*, *Sex* und *Liebe*, zwischen einer sexuellen Geste, einer Geste der Fortpflanzung und einer Geste des Liebens (vgl. Flusser ²1993, 73).

Dieser Komplexität ihrer Verstrickung kommt noch die sprachliche Problematik hinzu, dass die ‚Liebe‘ auf alle drei Gesten Anwendung findet, dies geschehe, weil der Mensch mit der Fähigkeit zu lieben auch die Fähigkeit, Liebe genau zu denken, verloren (vgl. Flusser ²1993, 73).⁵ Dass Sexualität, Liebe und Fortpflanzung in der Sprache häufig synonym verwendet werden, wird den Menschen meistens nicht mehr bewusst, was z.B. daran deutlich wird, dass die sexuelle Revolution zur „freien Liebe“ führe und der Orgasmus in der Parole *make love, not war* zu einem politischen Programm instrumentalisiert werde (vgl. ebd., 74; vgl. hierzu Reich 1982, 9-27). In einer kodifizierten sexualisierten Welt ist kein Platz mehr für die Geste des Liebens, und diese muss sich behaupten gegen die Geste der Sexualität (vgl. ebd.). Trotz der von Flusser erwünschten Differenzierung zwischen Sexualität und Liebe, laufen diese beiden Gefahr, verloren zu gehen, wenn die Verbindungslinien beider Komplexe geleugnet werden (vgl. ebd.). „[...] um authentisch Liebe zu machen, müssen wir sexuelle Gesten vollführen, obwohl diese Gesten durch Techno-Imagination der Geste des Liebens widersprechen. Und das ist eine weitere Art zu sagen, wir seien im Begriff, die Fähigkeit zu lieben zu verlieren“ (Flusser ²1993, 74).

Doch wann ist der Moment, in dem Liebe in Sexualität bzw. Sexualität in Liebe umschlägt? Eine endgültige Trennung von Sexualität und Liebe ist für Flusser theoretisch unmöglich, da die Liebe immer als sexuelle Liebe konkret erlebt werde (vgl. Flusser ²1993, 75). Der weiter oben beschriebene Augenblick des Orgasmus, bei dem der Mensch im anderen aufgeht, ohne sich selbst zu verlieren (Intersubjektivität), ist dieser Moment des Überschlagens: die Liebe. „Das

⁵ Auf die Annahme Flussers, dass die Fortpflanzung von dem Körper- und Sexentwurf zu lösen sei, ist in den beiden vorigen Kapiteln eingegangen worden.

Überschlagen in den anderen, welches aus >ich< und >du< ein >wir< macht, erscheint, von der Seinsebene der Liebe aus, als ein Höhepunkt, der dank des Orgasmus, also sexuell, erreicht wird, jedoch vorher und nachher ganz ohne Sexualität zwei Menschen aneinander bindet“ (Flusser ²1993, 75).

Die Geste des Liebens bedient sich also der sexuellen Geste. Flusser interveniert an dieser Stelle, dass aber ein Abstand zwischen Mensch und Geste charakteristisch sei, denn beim Liebesmachen sieht sich der Mensch gedanklich dabei zu (vgl. Flusser ²1993, 76). Dieser Akt ist für die Geste des Liebens vernichtend und wirkt nicht wie bei anderen Gesten perfektionierend. Denn bei der Geste des Liebens geht es um ein „Aufgehen im anderen“ (Flusser ²1993, 76). Der Mensch wird sich einerseits seiner „theoretischen Verfremdung“, in der Geste des Liebens genauso bewusst, wie er in und mit ihr bemüht ist diese erlebte „Verfremdung zu überwinden“ (ebd.; vgl. hierzu Gruen 2015, 41-46; ebd. ¹⁰2014, 196). Die Geste des Liebens ist keine Körperbewegung, weshalb sie des Entwurfs neuer Körper bedarf. Aber zugleich ist sie jene der Gesten, mit der wir nach Flusser am konkretesten in der Welt sind (vgl. Flusser ²1993, 76). Versucht man die Geste des Liebens zu beschreiben, würde immer eine Beschreibung der sexuellen Gesten dabei herauskommen – sie lässt sich nicht beschreiben oder erleben (vgl. ebd., 76f.). Wie findet der Mensch aber zum konkreten Erlebnis der Geste des Liebens? Der Grundgedanke der Geste des Liebens ist, „das sexuelle Erleben als Mystik und die Mystik als sexuelles Erleben“ zu begreifen (Flusser ²1993, 77; vgl. hierzu Gäng 1997, 11-32). Flusser fordert also die Mystik zu sexualisieren und gleichzeitig den Sex zu mystifizieren (vgl. Flusser ²1993, 77; vgl. hierzu ebd. 1998, 118). Aber die Liebe entzieht sich jeglichem Schein der Machbaren, sie lässt sich nicht wollen (vgl. ebd.). Wie gelangt man aber zu ihr, wie erlebt man die Geste des Liebens? „Man muß sich, wie die englische Sprache andeutet, in die Liebe fallen lassen“ (Flusser ²1993, 78). *Fall in love* ist also der Flussersche Schlüssel zur Geste des Liebens. M.E. verhält es sich mit der Geste des Liebens wie mit einem Orgasmus. Er lässt sich *technisch* oder *autoerotisch* zwar herbeiführen, aber das Erlebnis eines „ganzheitlichen“ Orgasmus mit einem anderen Menschen entzieht sich dem Plan- oder Machbaren. Er kommt zu Stande, wenn sich zwei aufeinander einlassen, sich dem Anderen öffnen und im Akt des Liebens sich immer wieder selbst dialogisch neu entwerfen. Dieses Entwerfen ist reversibel, dynamisch und auf immer neues Projizieren angelegt. In der Geste des Liebens, wie beim Erleben des Orgasmus, schenkt sich der Mensch, gibt etwas preis, bietet sich dar und gibt sich hin (vgl. Flusser ²1993, 70). Zu der Geste des Liebens kommt der Mensch, wie der letzte Schritt in Wilhelm Reichs *Orgasmus-Formel: Spannung – Ladung – Entladung – Entspannung* andeutet, durch entspannen, loslassen, fallenlassen (vgl. Reich ⁷2000; vgl. hierzu Rycroft 1972, 33f.). Spannen wir den dialektischen Bogen mit Žižek aber wieder auf, der in jedem Orgasmus einen kleinen Tod sieht, der eine erlösende Selbstausslöschung zustande bringe (vgl. Žižek 2014, 1039f.). In der Geste des

Liebens aber überholt der Mensch nicht nur seine Entfremdung, sondern geht auch im anderen auf. Jede kommunikative Geste wird zum Irrtum (Sünde), wenn die Geste des Liebens ausbleibt (vgl. Flusser ²1993, 78; vgl. hierzu Gäng 1997, 13f.). Aber Wilhelm Reich verspricht Zuversicht „durch die Lust, die eure Lenden durchrieselt und die eines Tages wieder die Liebe Gottes sein wird“ (Reich 1983, 273). Die Kunst einer posthumanen Zukunft wird es sein, sich als Projekt „in der Stimmung des Orgasmus“ (Flusser ³2002, 63) zu verwirklichen, wenn „das Strömen der Liebe und des Lebens im Körper endlich erkannt und verstanden [wird]. Die Menschen werden sich um den Entdecker des strömenden Lebens scharen, sie werden versuchen, orgasmische Potenz [...] zu erlangen“ (Reich 1983, 134; vgl. hierzu Heine 2007). Mit den Worten Wilhelm Reichs wird der inhaltliche Teil des Beitrags abgeschlossen werden:

„Ich bin reich wie die schwarze, fette Erde.
 Ich nähere alles, was da saugt ...
 Sie nahmen mein Wissen,
 um die Seelen der Kranken zu heilen,
 um das von mir gefertigte Werkzeug,
 um das göttliche Wesen selbst einzufangen ...
 Sie nahmen nicht die Gnade
 der Liebe und Fürsorge ...
 Sie hatten keine Seele:
 Sie gaben, um zu bekommen -
 Sie lernten, um zu verdienen -
 Sie beteten an, um zu gewinnen - ...
 Ihre Lippen konnten nicht küssen,
 das Lächeln war ihnen zum Grinsen gefroren“ (Reich 1983, 92f.)

Ausblick und Fazit: Das maskierte Projekt – ein Ende der Maskerade?

Entledigen wir uns zum Abschluss dieser Arbeit der Masken, die abzulegen uns möglich erscheinen und kommen wir auf das in der Einleitung erwähnte Flussersche Bild der am gefallen Affen festklebenden Masken zurück. Ist der Mensch versucht, sich durch das Entwerfen nicht mehr als Subjekt, sondern als Projekt zu begreifen, werden ihn die Masken teilweise an seine Subjekt-Objekt-Beziehungen erinnern bzw. ihn sogar auf diese zurückwerfen. Wenn sich der gefallene, sich am Boden windende Affe aufzurichten, die Masken abzuwerfen und sich selbst zu *ent-decken*

versucht, wird er zuerst die oberste Maske der zweiten Moderne abzulegen bestrebt sein (Flusser 1998a, 257). Zerrt der Affe an dieser Maske, legt er auch Stücke der darunterliegenden Masken frei und reißt diese teilweise ab, diese Maske könnten die Lebensstile des 20. Jahrhunderts sein (ebd.). Stücke der Maske der zweiten Moderne werden kleben bleiben. „Je tiefer der sich windende Affe in seinen Maskenpanzer hineingreift, desto schmerzlicher wird das Maskenreißen werden und sich als Selbstzerfleischung erweisen. Denn das Klebrige an den Masken ist doch, daß sie auf ihren Träger zurückgeschlagen haben und daher nicht mehr von ihm zu trennen sind, ohne dabei ein Stück der Trägers selbst mitzureißen“ (Flusser 1998a, 257).

Gelingt es uns am Ende der Maskerade, zu relativ tiefliegenden Masken vorzudringen und an diesen zu zerren, werden wir spüren, „daß er [der Mensch] dabei ist, sich ein Stück seines eigenen Herzens aus dem Leib zu reißen“ (ebd.). Aber gerade dieses Sich-Winden-am-Boden, das Zerren und Reißen an unseren Masken ist der Versuch der Selbstüberwindung, die Geburt des Projekts als Möglichkeit *sich stolpernd aufzurichten* und neu zu *be-greifen* (vgl. Flusser 1998a, 258). Das Entwerfen wird hierbei zur schaffenden Kunst, der Entwurf zum Kunstwerk und der Entwerfende zum Künstler. Versteht sich der Mensch als Knotenpunkt von Beziehungen und versucht man die Beziehungen zu entknoten, dann bleibe nichts in den Händen. ‚Ich‘ ist dann jeder beliebige abstrakte Punkt, in dem sich die Relationen kreuzen und von dem konkrete Relationen ausgehen. Dadurch erhalte man die Möglichkeit zur Freiheit, sich mit diesen verknoteten intersubjektiven Beziehungen, bzw. Masken, zu identifizieren, „zum Beispiel als [...] Körper [...] und als Organismus und als >Psyche< und als >Person<“ (Flusser 1989b, 4). Die Person versteht Flusser also als Maske, ihre Selbstidentifikation als Identifikation mit einer Maske „oder mit einigen austauschbaren oder übereinander legbaren Masken“ (ebd.). Erst wenn er eine spezifische Maske trägt und in ihr tanzt, ist der Mensch, was er ist (Flusser 1989b, 4). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass, betrachtet man den Verlauf dieser Arbeit, die Masken auch von anderen erkannt und anerkannt werden müssen, denn wenn *ich* ist, wozu *du* gesagt wird und was *du* sagt, bleibt, versuchen wir die Masken abzulegen, am Ende nichts mehr übrig (ebd.). Uns bleibt nach Flusser nichts als der Versuch, von den intersubjektiven Beziehungen einen Schritt zurückzutreten und sich die Masken sozusagen von außen anzusehen, „denn ohne Maske sind >wir< nicht und können daher keine Masken erkennen (Flusser 1989b, 5). Erst wenn ich mich als Subjekt von Objekten annehme, kann ich Modelle und Alternativen entwerfen, kann ich die Utopie ins Auge fassen und zum Projekt werden (vgl. Flusser 1998a, 275). Ich bin also in einem allgemeinen Gespräch erst geworden, was ich bin. Ich bin also nicht nur der Maskenträger, sondern auch der Designer der Masken für andere (vgl. Flusser 1989b, 5). Ich verwirkliche mich also nicht nur, wenn ich als Schamane in Masken tanze, sondern genauso, wenn ich gemeinsam mit anderen Masken für andere entwerfe (ebd.). So appelliert Flusser an uns, dass wir gemeinsam unser Schicksal der Menschwerdung in die Hand

nehmen und es intersubjektiv formen sollen (vgl. ebd.). *Masken kann ich nur maskiert entwerfen* (Flusser 1989b, 5). Versuchen wir uns zum Schluss ein wenig aus unserem „humanoprimituösen“ Fall aufzurichten und stolpern wir ein wenig mit Flusser als Fazit und Ausblick: „Erst wenn man beim Stolpern darauf kommt, daß man ein Subjekt ist, kann man zu projizieren beginnen. Erst wenn man darauf kommt, daß man unterworfen ist, kann man beginnen, sich zu entwerfen. Und so gewinnt, unter dem Zeichen des Stolperns, der Begriff >Aufrichtigkeit< seine volle Bedeutung: als jene Einstellung, die angenommen wird, wenn man beim Empören aus der Niedertracht stolpert und dann versucht, sich aus einem Subjekt in ein Projekt zu entwerfen. >Aufrichtigkeit< also nicht eigentlich als Empörung gegen, sondern eher als Entwurf für „(Flusser 1998a, 257).

Zugegeben, ich beginne hier, ebenso wie beim Wort *Liebe*, gehoben zu stottern (vgl. Flusser 1998a, 113; vgl. hierzu Deleuze 2000, 145f.).

Literatur

- Aurenque, D. (2014), *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg, Alber.
- Behr, M.; Esser, U.; Petermann, F.; Pfeiffer, W. M.; Tausch, R. (Hrsg.) (1992), *Personzentrierte Psychologie und Psychotherapie*, Köln, GwG.
- Bidlo, O. (2006), *Martin Buber – Ein vergessener Klassiker der Kommunikationswissenschaft?*, Marburg, Parerga.
- Bidlo, O. (2007), *Dialog und Kommunikation*, in F. Geier; A. Spahn, u. a. (Hrsg.), *Perspektiven philosophischer Forschung*, Essen, Oldib.
- Bidlo, O. (2009), *Telematik und Dialog: Vilém Flussers Rekurs auf Martin Buber*, in O. Fahle; M. Hanke; A. Ziemann (Hrsg.), *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*, Berlin, Parerga, 57-72.
- Bidlo, O. (2013), *Martin Buber Reloaded – Vom Dialog zur Proxemik*, in T. Reichert; M. Siegfried; J. Waßmer (Hrsg.), *Martin Buber neu gelesen*, Martin Buber Studien, Bd. 1, Lich, Edition AV, 133-61.
- Bittner, G. (2006), *Ich bin mein Erinnern, über autobiographisches und kollektives Gedächtnis*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Bollmann, S; Flusser, E. (Hrsg.) (1973/74), *Kommunikologie*, Frankfurt/M., Fischer.
- Bollmann, S.; Flusser E. (Hrsg.) (1993), *Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien*, Mannheim, Bollmann.
- Bollmann, S; Flusser, E. (Hrsg.) (1994), *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Frankfurt/M., Fischer.
- Bröckling, G. (2013a), *Das handlungsfähige Projekt? Oder: Die Frage nach der Subjekthaftigkeit des Projekts in der Menschwerdung zwischen Geste, Projektion und Verantwortung*, in Flusser Studies 16, empfangen am 09.03.2015, unter <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/brockling-das-handlungsfahige-projekt.pdf>
- Bröckling, G. (2013b), *Mit Vilém Flusser von der (Medien)Philosophie zur (Medien)Bildung. Ein Versuch, das handlungsfähige Subjekt zwischen TV-Diskurs und Netz-Dialog zu verorten*, in M. Hanke; S. Winkler (Hrsg.), *Vom Begriff zum Bild, Medienkultur nach Vilém Flusser*, Marburg, Tectum, 169-91.
- Deleuze, G. (2000), *Kritik und Klinik*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Fahle, O.; Hanke, M. & Ziemann, A. (Hrsg.) (2009), *Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers*, Berlin, Parerga.

- Felinto, E. (2013), Von monströsen technologischen Körpern. Vilém Flusser und die Kunst der Autotransformation, in M. Hanke; S. Winkler (Hrsg.), Vom Begriff zum Bild, Medienkultur nach Vilém Flusser, Marburg, Tectum, 59-89.
- Flatscher, M. (2011), Logos und Lethe: Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein, Freiburg, Alber.
- Flusser, V. (1983), Das Abstraktionsspiel, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien, Mannheim, Bollmann, 9-59.
- Flusser, V. (1989a), Bilder in den Neuen Medien, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Lob der Oberflächlichkeit. Für eine Phänomenologie der Medien, Mannheim, Bollmann, 147-52.
- Flusser, V. (1989b), Schamanen und Maskentänzer. Zum Design der alltäglichen Verkleidung, in Design-Report No 10.
- Flusser, V. (1991), Geste und Gestimmtheit, in ebd., Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Bensheim, Düsseldorf, Bollmann.
- Flusser, V. (1993), Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Bensheim, Düsseldorf, Bollmann.
- Flusser, V. (1994), >Abbild – Vorbild, in C. L. Hart Nibbig (Hrsg.), Was heißt >Darstellen<?, Frankfurt/M., Suhrkamp, 34-48.
- Flusser, V. (1996), Zwiegespräche, Göttingen, European Photography.
- Flusser, V. (1997), Einiges über unnütz baumelnde Arme und das zwischenmenschliche Beziehungsfeld, in Telepolis, empfangen am 08.03.2015, unter <http://www.heise.de/tp/artikel/2/2124/1.html>
- Flusser, V. (1998a), Vom Subjekt zum Projekt, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, Frankfurt/M., Fischer, 9-168.
- Flusser, V. (1998b), Vorderhand, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, Frankfurt/M., Fischer, 197-276.
- Flusser, V. (2000), Briefe an Alex Bloch, Göttingen, European Photography.
- Flusser, V. (2002), Vampyroreuthis infernalis. Eine Abhandlung samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste, Göttingen, European Photography.
- Flusser, V. (2003a), Umbruch der menschlichen Beziehungen?, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Kommunikologie, Frankfurt/M., Fischer, 9-231.
- Flusser, V. (2003b), Kommunikologie, in S. Bollmann; E. Flusser (Hrsg.), Kommunikologie, Frankfurt/M., Fischer, 235-351.
- Flusser, V. (2008), Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen, in S. Wagnermeier; S. Zielinski (Hrsg.), Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen, Frankfurt/M., Fischer, 23-251.
- Flusser, V. (XXXX), O Modelo „Vampyroreuthis infernalis“, unveröffentlichtes Typoskript, Vilém-Flusser-Archiv-Dokument-Nr. 2697, III Seiten, (Übersetzung László Erffä).
- Friedman, M. (1972), Healing through Meeting: A Dialogical Approach to Psychotherapy, in The American Journal of Psychoanalysis 35/3, 255-67.
- Gäng, P. (1997), Die Lust deiner Lenden wird eines Tages wieder die Liebe Gottes sein, in P. Gäng; U. Hausmann, Über Wilhelm Reichs >Christusmord<, Frankfurt/M., Zweitausendeins.
- Gäng, P.; Hausmann, U. (1997), Über Wilhelm Reichs >Christusmord<, Frankfurt/M., Zweitausendeins.
- Geier, F.; Spahn, A. u. a. (Hrsg.), Perspektiven philosophischer Forschung, Essen, Oldib.
- Guldin, R. (2005), Philosophieren zwischen Sprachen. Vilém Flussers Werk, München, Fink.
- Guldin, R.; Finger, A., Bernardo, G. (2009), Vilém Flusser, München, Fink.
- Gruen, A. (2014), Der Fremde in uns, München, dtv.
- Gruen, A. (2015), Dem Leben entfremdet. Warum wir wieder lernen müssen zu empfinden, München, dtv.
- Hanke, M. (2009), Vilém Flussers Kommunikologie: Medien- oder Kommunikationstheorie?, in O. Fahle; M. Hanke; A. Ziemann (Hrsg.), Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers, Berlin, Parerga, 39-56.
- Hanke, M.; Winkler, S. (Hrsg.) (2013), Vom Begriff zum Bild, Medienkultur nach Vilém Flusser, Marburg, Tectum.
- Hanke, M.; Winkler, S. (2013), Einleitung, in ders. (Hrsg.), Vom Begriff zum Bild, Medienkultur nach Vilém Flusser, Marburg, Tectum, 7-17.
- Hart Nibbig, C. L. (Hrsg.) (1994), Was heißt >Darstellen<?, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1953/2006), Sein und Zeit, Tübingen, Max Niemeyer.
- Heine, M. (2007), Warum guter Sex die Welt heilen kann, aufgerufen am 16.03.2015 unter <http://www.welt.de/kultur/article1325127/Warum-guter-Sex-die-Welt-heilen-kann.html>

- Hycner, R. (1990), Für eine Dialogische Gestalttherapie – Erste Überlegungen, in Gestalt-Publikationen 11, Würzburg.
- Konitzer, M. (1992), Wilhelm Reich zur Einführung, Hamburg, Junius.
- Köppel, S. (2013), Wir müssen die Frage nach der Freiheit neu formulieren. Von der unwürdigen Entscheidungsfreiheit zur Freiheit als Projektion – eine Spurensuche bei Vilém Flusser, in Flusser Studies 16, empfangen am 10.03.2015, unter <http://www.flusserstudies.net/sites/www.flusserstudies.net/files/media/attachments/koppl-die-frage-nach-der-freiheit.pdf>
- Kroß, M. (2009), Arbeit am Archiv: Flussers Heidegger, in O. Fahle; M. Hanke; A. Ziemann (Hrsg.), Technobilder und Kommunikologie. Die Medientheorie Vilém Flussers, Berlin, Parerga, 73-91.
- Laska, B. A. (1981), Wilhelm Reich, Reinbek/Hamburg, Rowohlt.
- Lucht, F. (1993), Eine neue Einbildungskraft? Über Vilém Flusser, in Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken Heft 9/10, Jg. 47, 839-97.
- Manfé, M. (2005), Otakismus. Mediale Subkultur und neue Lebensform – eine Spurensuche, Bielefeld, Transcript.
- Pacher, J. (2006), Medienobsessionen, aufgerufen am 15.03.2015 unter <http://homepage.univie.ac.at/Frank.Hartmann/reviews/manfe.html>
- Perls, F. (1974), Gestalt-Therapie in Aktion, Stuttgart, Klett.
- Perls, F.; Hefferline, R.; Goodman, P. (1979), Gestalt-Therapie – Lebensfreude und Persönlichkeitsentfaltung, Stuttgart, Klett.
- Petsch, H.-J. (2006), „Glücklich ist, wer vergisst!“ Auch das Vergessen bildet, in G. Bittner (Hrsg.), Ich bin mein Erinnern, über autobiographisches und kollektives Gedächtnis, Würzburg, Königshausen & Neumann, 161-74.
- Reich, W. (1982), Die sexuelle Revolution, Frankfurt/M., Fischer.
- Reich, W. (1983), Christismord, Frankfurt/M., Berlin, Wien, Ullstein.
- Reich, W. (1999), Charakteranalyse, Köln, Kiepenheuer & Witsch.
- Reich, W. (2000), Die Entdeckung des Organs: Die Funktion des Orgasmus, Köln, Kiepenheuer & Witsch.
- Reichert, T.; Siegfried, M.; Waßmer, J. (Hrsg.) (2013), Martin Buber neu gelesen, Martin Buber Studien, Bd. 1, Lich, Edition AV.
- Rückert, F. (1897), Werke, Bd. 1, Leipzig, Wien, Bibliographisches Institut.
- Rycroft, C. (1972), Wilhelm Reich, München, dtv.
- Stein, R. (2005), Einführung in die pädagogische Gestaltarbeit, Baltmannsweiler, Schneider.
- Stern, D. N. (1992), Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart, Klett.
- Ströhl, A. (2013), Zur dialogischen Entwicklungsmöglichkeit von Kultur. Vilém Flussers Umdeutung von Martin Bubers dialogischem Prinzip, in M. Hanke; S. Winkler (Hrsg.), Vom Begriff zum Bild, Medienkultur nach Vilém Flusser, Marburg, Tectum, 43-57.
- Žižek, S. (1997), Die Pest der Phantasmen. Die Effizienz des Phantasmatischen in den neuen Medien, Wien, Passagen Verlag.
- Žižek, S. (1999): Liebe deinen Nächsten? Nein, Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne. 3. Aufl. Berlin, Suhrkamp.
- Žižek, S. (2014), Weniger als nichts: Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus, Berlin, Suhrkamp.