

**SARA AHMED**



# **Eigenwillige Subjekte**

**EIGENWILLIGKEIT ALS POLITIK DES UNGEHORSAMS**



Sara Ahmed

# Eigenwillige Subjekte

Eigenwilligkeit als Politik des Ungehorsams

*aus dem Englischen  
von Emilia Gagalski*



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Sara Ahmed:  
Eigenwillige Subjekte  
1. Auflage, Mai 2021

eBook UNRAST Verlag, März 2022  
ISBN 978-3-95405-108-3

Copyright der Originalausgabe  
© 2014 Duke University Press, Durham & London  
Aus dem Englischen: The Promise of Happiness

© UNRAST-Verlag, Münster  
[www.unrast-verlag.de](http://www.unrast-verlag.de) | [kontakt@unrast-verlag.de](mailto:kontakt@unrast-verlag.de)  
Mitglied in der assoziatiön Linker Verlage (aLiVe)

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung  
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner  
Form ohne schriftliche Genehmigung des Verlags reproduziert oder unter  
Verwendung elektronischer Systeme vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: UNRAST Verlag  
unter Verwendung eines Gemäldes von  
Carrie Moyer: Emma Goldman 1.2, 2003  
© Carrie Moyer. Courtesy of DC Moore Gallery, New York.

Übersetzung: Emilia Gagalski, Düsseldorf  
Satz: UNRAST Verlag, Münster

# Inhalt

## Einleitung

### Ein Eigenwilligkeitsarchiv

Eine Geschichte des Willens | Eine queere Geschichte des Willens | Eine eigenwillige Methode

## Erstes Kapitel

### Glückliche Objekte

An den Willen appelliere | Der Wille als Projekt | Die Willenssphäre | Gemeinsames Wollen | Schlussfolgerung: Sozialer Wille und Wucht

## Zweites Kapitel

### Der gute Wille

Schwarze Pädagogik | Wille und Charakter | Den Willen stärken | Das Richtige wollen | Schlussfolgerung: Sittengesetz und soziale Priorität

## Drittes Kapitel

### Der Gemeinwille

Wollende Teile | Der Wille und der produktive Körper | Der reproduktive Wille | Wollende Fremde | Schlussfolgerung: Die nationale Rute

## Viertes Kapitel

### Eigenwilligkeit als Politik

Eigenwilligkeit und Ungehorsam | Diversity-Arbeit als eigenwillige Arbeit | Feministische Spaßverderber\*innen

(und andere eigenwillige Subjekte) | Auffällige Körper |  
Schlussfolgerung: Fühle dich wie ein Arm, verhalte dich  
wie eine Rute

Schlussfolgerung  
Die Arme zum Kampf aufrufen  
Trennungsgeschenke | Steine sind von Bedeutung | Arme,  
die zu einer Armee werden

Danksagungen

Literaturverzeichnis

Anmerkungen

Ich widme dieses Buch  
den vielen eigenwilligen Frauen,  
die dafür kämpfen,  
feministische Hoffnungen  
am Leben zu erhalten.

# Einleitung

## Ein Eigenwilligkeitsarchiv

Es gibt ein Märchen mit dem Titel *Das eigensinnige Kind*:

»Es war einmal ein Kind eigensinnig und tat nicht, was seine Mutter haben wollte. Darum hatte der liebe Gott kein Wohlgefallen an ihm und ließ es krank werden, und kein Arzt konnte ihm helfen, und in kurzem lag es auf dem Totenbettchen. Als es nun ins Grab versenkt und die Erde über es hingedeckt war, so kam auf einmal sein Ärmchen wieder hervor und reichte in die Höhe, und wenn sie es hineinlegten und frische Erde darüber taten, so half das nicht, und das Ärmchen kam immer wieder heraus. Da mußte die Mutter selbst zum Grabe gehen und mit der Rute aufs Ärmchen schlagen, und wie sie das getan hatte, zog es sich hinein, und das Kind hatte nun erst Ruhe unter der Erde.«[\[1\]](#)

Was für ein Märchen. Das eigensinnige Mädchen hat eine Geschichte zu erzählen. In diesem Grimm'schen Märchen, das sicherlich eine grimmige Geschichte ist, ist das Mädchen ungehorsam und tut nicht, was seine Mutter ihm befiehlt. Wenn die Autorität das Recht beansprucht, einen Wunsch in einen Befehl zu wandeln, dann ist Eigenwilligkeit eine Diagnose des Scheiterns, denjenigen zu gehorchen, deren Autorität vorgegeben ist. Der Preis einer solchen Diagnose ist hoch: Durch eine Befehlskette (Mutter, Gott, Arzt) wird das Schicksal des Mädchens besiegelt. Der kranke Wille spricht auf Eigenwilligkeit an;

das Mädchen darf so krank werden, dass niemand »ihm helfen« kann. Eigenwilligkeit ist demnach schädlich; sie schadet der Fähigkeit eines Subjekts zu überleben, erst recht zu gedeihen. Die Strafe für Eigenwilligkeit ist ein passives Wollen des Todes, ein Erlauben des Todes. Auch ist Eigenwilligkeit das, was selbst nach dem Tod noch fortbesteht: auf einen Arm übertragen, von einem Körper auf einen Körperteil. Der Arm erbt die Eigenwilligkeit des Kindes, insofern er nicht unter Kontrolle gehalten wird, insofern er immer wieder hochkommt und schließlich sogar nach dem Tod des Körpers, zu dem er gehört, ein eigenes Leben annimmt. Eigenwilligkeit bedeutet Hartnäckigkeit, obwohl man heruntergedrückt wurde, wo das »Weitermachen« oder »weiter nach oben Streben« bereits bedeutet, dickköpfig und eigensinnig zu sein. Die bloße Beharrlichkeit kann bereits eine Handlung des Ungehorsams sein.

In der Geschichte scheinen der Wille und die Eigenwilligkeit nach außen verlagert worden zu sein; sie werden lebendig, indem sie nicht im Subjekt sind oder bleiben. Sie sind Subjekten nicht eigen, insofern sie zu Eigentum werden, was wiederum in einen Teil oder eine Sache verfremdet werden kann.[2] Die unterschiedlichen Willenshandlungen werden auf einen Kampf zwischen Arm und Rute reduziert. Wenn der Arm die Eigenwilligkeit des Kindes erbt, was können wir dann über die Rute sagen? Die Rute ist eine Verdinglichung des Wunsches der Mutter, aber auch Gottes Befehls, der einen Wunsch in ein Gebot verwandelt, ein »Es soll geschehen«, und folglich bestimmt,

was mit dem Kind geschieht. Die Rute kann als Verkörperung des Willens verstanden werden, eines Willens, der die Gestalt eines Befehls annimmt. Und doch erscheint die Rute nicht unter der Bezeichnung der Eigenwilligkeit; sie wird im Gegenteil zu einem Instrument für ihre Beseitigung. Es gibt eine Form des Willens, die die Darstellung von anderen Willen *als* eigenwillig zu beinhalten scheint; eine Form des Willens, die für sich das Recht beansprucht, die anderen zu beseitigen.

Inwiefern können wir die Gewalt in dieser Geschichte erklären? Inwiefern erklärt diese Gewalt gleichzeitig auch Eigenwilligkeit? Die Geschichte kann einer Tradition erzieherischer Diskurse zugeordnet werden, die Alice Miller in *Am Anfang war Erziehung* (1980) als »Schwarze Pädagogik« beschreibt, eine Tradition, die davon ausgeht, dass das Kind durch die Erbsünde befleckt ist, und auf Gewalt als moralische Züchtigung setzt, weil sie im Sinne des Kindes sei (siehe Kapitel 2). Diese Gewalt ist eine sichtbare Gewalt, eine, die man nur schwer nicht erkennen würde. Mein Ziel in diesem Buch ist es, aufzuzeigen, inwiefern das Grimm'sche Märchen in einem anderen Sinne pädagogisch ist: Es lehrt uns, die Unterscheidung zwischen dem Willen und der Eigenwilligkeit als eine Grammatik zu lesen, als eine Art, menschliche Erfahrung anzuordnen, als eine Art, Tugendhaftigkeit zu verbreiten.

Diese Geschichte vom eigensinnigen Kind ist ein Fund, den ich machte, während ich der Figur des eigenwilligen Subjekts folgte: Ich versuchte, dort hinzugehen, wo sie hinging. Ich versuchte, dort zu sein, wo sie gewesen ist. Es

war eine andere Figur, artverwandt, vielleicht sogar eine Verwandte, eine Art Verwandtschaft, eine feministische Spaßverderber\*in, die erst mein Interesse an diesem Vorhaben weckte. Feministische Spaßverderber\*innen: diejenigen, die sich an den entscheidenden Stellen weigern zu lachen; diejenigen, die nicht gewillt sind, sich an den Tisch des Glück/lichseins zu setzen (siehe Ahmed [2010] 2018). Feministische Spaßverderber\*innen: eigenwillige Frauen, die nicht gewillt sind, sich zu vertragen, nicht gewillt sind, die Idee des Glück/lichseins zu bewahren. Ich interessierte mich dafür, inwiefern diejenigen, die dem Glück/lichsein in den Weg geraten, jene, die wir Spaßverderber\*innen nennen, auch und oft als eigenwillig bezeichnet werden. Während ich Zeugin des aufsässigen Ärgermachens von feministischen Spaßverderber\*innen wurde, erhaschte ich einen Blick darauf, wie Eigenwilligkeit schattengleich auf die Gefallene fallen kann. Dieses Buch versucht, meinem flüchtigen Eindruck von einem eigenwilligen Subjekt eine vollständigere Form zu geben.

George Eliots *Die Mühle am Floss* gab mir einen solchen anfänglichen flüchtigen Eindruck. In *Das Glücksversprechen* ([2010] 2018) bot ich eine Lesart dieses Romans als Teil eines Genres weiblicher, Ärger machender Fiktion an. In meinen Überlegungen zum Thema Ärger in Eliots Text, verfasste ich eine Fußnote zum Thema Eigenwilligkeit: »Durch das Schreiben an diesem Buch über das Glück/lichsein wurde mein Interesse daran geweckt, eine Theorie über die Sozialität des Willens und

die Arten und Weisen zu formulieren, wie Menschen als eigenwillig beschrieben werden, insofern sie zu viel oder zu wenig wollen oder etwas ›auf eine falsche Art und Weise‹ wollen« ([2010] 2018: 99). Die Figur der eigenwilligen Heldin Maggie Tulliver hatte mich zu dieser Anmerkung und folglich auch zu diesem Buch *Eigenwillige Subjekte* inspiriert. Maggie Tulliver ist im Laufe der Zeit das Objekt bedeutender feministischer Begierde und Identifikation gewesen. Als feministische Leser\*innen empfinden wir womöglich genauso eine Zuneigung für Maggie, wie wir sie auch für die vielen eigenwilligen Mädchen empfinden, die in der Literatur herumspuken. Simone de Beauvoir identifizierte sich so sehr mit Maggie, dass sie über deren Tod »stundenlang weinte« (Moi 2011: 135). So ähnlich bringt Lyndie Brimstone in ihren persönlichen Reflektionen über Literatur und Frauenforschung ihre eigene Erfahrung mit der von Maggie in Verbindung: »Maggie mit ihrem eigenwilligen Haar«, die »sich in die Leidenschaft stürzte und dann zurückkam, um es für den Rest ihres abgestumpften Lebens zu bereuen.« (2001: 73) Maggies eigenwilliges Haar steht für ihren eigenwilligen Charakter: für ihre Weigerung, durch die Mode der Weiblichkeit geglättet zu werden. Die Eigenwilligkeit, die Maggie unterstellt wird, scheint die Erklärung für ihre unglückliche Situation zu sein. Während ich mich also von der feministischen Spaßverderber\*in zur Figur des eigenwilligen Subjekts bewegte, hatte ich eine Vorahnung (Wie oft gehen wir mit einer Vorahnung los? Wenn wir dazu neigen, diese Vorahnungen herauszuschreiben; während

unser Selbstbewusstsein mit der Argumentation wächst, können wir sie wieder hineinschreiben), und zwar, dass Eigenwilligkeit und Unglück/lichsein eine historische Route teilen. Wir lernen von unseren Reisegefährten\*innen.

Als eigenwillig identifiziert zu werden, hat zur Folge, dass man zum Problem wird. Wenn eigenwillig zu sein bedeutet, zu einem Problem zu werden, kann Eigenwilligkeit als ein Problem des Willens verstanden werden. Und der Wille weist uns zurück in Richtung des Glück/lichseins, was schon immer als Objekt des Willens begriffen worden ist. Der französische Philosoph Blaise Pascal aus dem 17. Jahrhundert argumentierte: »Alle Menschen suchen nach dem Glück. Das gilt ohne Ausnahme, wie unterschiedlich auch die Mittel sein mögen, die sie dafür benutzen. Sie *streben alle diesem Ziel zu*. Was bewirkt, daß die einen in den Krieg ziehen und die anderen nicht, ist dieses gleiche Verlangen, das bei allen beiden mit unterschiedlichen Auffassungen verbunden ist. Die geringste Willensregung *ist immer nur auf diesen Zweck gerichtet*. Das ist bei allen Menschen der Beweggrund aller Handlungen, selbst bei jenen, die sich erhängen wollen.« ([1669] 2007: 83, Hervorh. d. A.) Sogar Selbstmord ist ein Ausdruck des Willens zum Glück/lichsein. Mit dieser eher außergewöhnlichen Beschreibung wird impliziert, dass das Glück/lichsein nicht als Inhalt gedacht werden sollte, sondern als Form: Wenn wir ein Ziel vor Augen haben, dann ist es meistens das, glücklich zu sein. In dem Fall ist das Glück/lichsein eine Art Behältnis für Neigungen. Glück/lichsein muss seines Inhalts entleert werden, damit

es mit ›dem Inhalt‹ gefüllt werden kann, ›auf den‹ wir abzielen.

Eine unserer Aufgaben könnte darin bestehen, zu fragen, was Glück/lichsein als Behältnis des Willens macht, selbst wenn er leer ist. Lenkt uns Glück/lichsein ›freiwillig‹ in eine bestimmte Richtung? Für den Theologen Augustinus aus dem 4. Jahrhundert, der oft als historischer Ausgangspunkt für die Betrachtung des Willens gilt, da er als erster Gelehrter dem Willen den Status einer eigenständigen Macht verliehen hat (siehe Kapitel 1), ist Glück/lichsein beziehungsweise Seligsein nicht einfach das, was den Willen motiviert, sondern, das, was für diejenigen folgt, die auf richtige Weise wollen: »Denn diejenigen, welche selig sind, und als Selige auch gut sein müssten, sind nicht deswegen selig, weil sie ein seliges Leben sich gewünscht haben, zumal ein solches auch böse Menschen sich wünschen, sondern sind deswegen selig, weil sie ein rechtschaffenes Leben führen wollen, was die Bösen gerade nicht wollen.« (1824: 1.16.65)[3] Glück/lichsein folgt für diejenigen, die auf richtige Weise wollen. Diejenigen, die die falschen Dinge wollen, wollen dennoch glücklich sein. Um noch einmal Augustinus zu zitieren: »[S]obald aber einer aus ihnen nicht den Weg einschlägt, welcher einzig zum seligen Leben führet, irret dieser, wie er immer behaupten und vorgeben möge, es leite ihn keine andere Absicht, als die - ein seliges Leben zu Erlangen: denn der Irrthum tritt ein, so oft der Weg eingeschlagen wird, welcher nicht zum gewünschten Ziele führet.« (1824: 2.9.132f.) Unglücklich sind diejenigen, die umherirren, die,

weil sie den Glückspfad verlassen haben, dem falschen Weg folgen. Unglück/lichsein wird demzufolge als Irrtum des Willens verstanden; zu irren bedeutet, falsch zu wollen, auf Irrwege zu kommen. Die Nachricht von unserem Irrtum ›ist‹ demnach eine Nachricht von unserem Unglück/lichsein.

Auch Eigenwilligkeit ist als Irrtum des Willens verstanden worden. Nehmen wir mal eine typische Definition von Eigenwilligkeit: »den eigenen Willen entgegen einer Überzeugung, Anordnung oder einem Befehl durchzusetzen oder dazu geneigt zu sein; vom Willen beherrscht, ohne Rücksicht auf die Vernunft; entschlossen, den eigenen Weg zu gehen; auf hartnäckige Weise starrsinnig oder widerspenstig.«<sup>[4]</sup> Eigenwilligkeit wird dazu genutzt, um Irrtümer des Willens – eines unvernünftigen oder widerspenstigen Willens – als Charakterfehler zu erklären. Folglich kann Eigenwilligkeit zunächst als eine Zuschreibung des Subjekts über den Irrtum des Willens verstanden werden. Eigenwilligkeit und Unglück/lichsein scheinen sich an diesem verirrtten Punkt zu treffen. Diese Nähe von Eigenwilligkeit und Unglück/lichsein bleibt erhalten. Und der Gedanke, dass Nähe bedeutet, den Willen zu verdrehen.

## **Eine Geschichte des Willens**

Ich habe mich der Kategorie *Wille* zugewandt, weil mich die Figur des eigenwilligen Subjekts dorthin gebracht hat. Das Timing dieser Reihenfolge spielt eine Rolle. Der Figur

des eigenwilligen Subjekts zu folgen, sie zu meiner Priorität zu machen, ist eine andere Möglichkeit des Vorgehens, eine andere Möglichkeit des Schreibens einer Geschichte des Willens.[5] Wenn das Problem der Eigenwilligkeit nicht vom Problem des Willens getrennt werden kann, bringt uns die Eigenwilligkeit wieder zurück zum Willen.[6] Wir sollten uns fragen: Was bedeutet es, eine Geschichte des Willens zu schreiben? Für einige Philosoph\*innen bedeutet es, eine Geschichte über einen Geist zu schreiben; immerhin nennt Gilbert Ryle ([1949] 1992) den Willen bekanntermaßen »Geist in der Maschine«.[7] Es gibt diejenigen, die die Existenz einer Sache bezweifeln, die sich *Wille* nennt sofern er als Fähigkeit von Subjekten verstanden wird, als etwas, das du oder ich haben könnten. Selbst wenn die Debatte über den freien Willen und den Determinismus weiterhin als Entwicklung von neuen Wissenschaften des Geistes oder als Antwort darauf wiederholt wird,[8] wird das Vokabular des *Willens* nicht regelmäßig in einer seiner geschichtlich bevorzugten Domäne gebraucht: der Philosophie und der Psychologie. Doch selbstverständlich haben auch Geister eine Geschichte. Selbst Objekte, die als Illusionen oder Fantasien betrachtet werden, haben eine Geschichte zu erzählen, eine Geschichte, die nicht unabhängig von der Geschichte derjenigen ist, für die solche Illusionen und Fantasien verlockend real sind. Eine Geistergeschichte ist nicht mehr oder weniger real als jede andere Geschichte.

Schreiben wir, indem wir die Geschichte des Willens schreiben, die Geschichte einer Vorstellung? Peter E.

Gordon stellt die Beobachtung an, dass ein Historiker der Vorstellung »dazu geneigt sein wird, das historische Narrativ um einen Hauptgedanken herum zu organisieren und dann der Entwicklung oder Metamorphose dieser Vorstellung folgen wird, während sie sich in unterschiedlichen Kontexten und Zeiten manifestiert.« (2012: 2) Können wir uns dem Willen durch seine Metamorphose als Vorstellung nähern? Doch Brad Inwood stellt fest, dass »es nur wenige Begriffe im philosophischen Wortschatz gibt, die so entgleiten wie der ›Wille‹.« (2000: 44) Der Wille entgleitet womöglich zu sehr, als dass er als eine einzige Vorstellung mit unterschiedlichen Manifestationen betrachtet werden kann. Der Wille ist in der Tat umhergewandert: Einige haben ihn mit einer Art Aktivität assoziiert, andere mit Passivität, einige mit dem Geist, andere mit dem Körper. Auch wenn der Wille meist in einer beschränkten Diskussion zum Thema Wesen und Handeln des Menschen zur Sprache kommt (für gewöhnlich mit dem Adjektiv *frei* und seinem Sparringspartner *determiniert*), ist er auch als etwas verstanden worden, das Menschen mit allen anderen Dingen verbindet, von Atomen bis zu Amöben und Steinen. Der Wille könnte sogar als einer der Begriffe der Philosophie bezeichnet werden, der am meisten Verwirrung stiftet.

Demzufolge überrascht es nicht, dass es nur wenige Versuche einer Geschichte des Willens gibt. Hannah Arendts *Vom Leben des Geistes: das Denken, das Wollen* ist einzigartig in seiner klaren Absicht, solch eine Geschichte

anzubieten.[9] Es ist bemerkenswert, dass Arendt ihre eigene Aufgabe darin sieht, eine Geschichte des Willens zu schreiben, die *keine* Geschichte über eine Vorstellung ist. Für Arendt wäre die Aufgabe, eine Geschichte des Willens als Idee zu schreiben (die sie sehr schnell, vielleicht zu schnell, in eine Geschichte der Idee der Freiheit übersetzt), »ziemlich leicht«, weil sie auf einer falschen Unterscheidung von Ideen als »geistige[n] Kunstprodukte[n]« und der Geschichte des menschlichen Subjekts als »Urhebers« beruht ([1978] 1979: 11f.). Arendt argumentiert, dass sie »im Gegensatz zu Ryle davon ausgehen [muss], daß dieses Vermögen ›entdeckt‹ wurde, und zwar zu einem angebbaren Zeitpunkt. Kurz, [sie] wird [...] den Willen anhand seiner Geschichte analysieren, und dieses Unternehmen hat seine eigenen Schwierigkeiten.« (11)[10] Etwas zu entdecken, impliziert, dass diese Sache bereits existieren muss. Doch ich denke, die wichtigere Folgerung ist, dass der Wille, sobald er einmal entdeckt wurde, eine gewisse Kontrolle übernimmt. Für Arendt bedeutet die Tatsache, dass der Wille die Vorstellung eines Subjekts ist, dass die Geschichte des Willens auch die Geschichte einer Wandlung des Subjekts ist, das diese Vorstellung besitzt.

Arendts Geschichte des Willens kann folglich mit Michel Foucaults Genealogie des Subjekts in Verbindung gebracht werden. Foucault bezeichnet eine Genealogie als eine Geschichte über etwas, von dem man normalerweise meint, es habe keine Geschichte, wie beispielsweise eine Geschichte der Gefühle. Foucault sagt, dass eine

Genealogie »die Einzigartigkeit von Ereignissen außerhalb jeglicher ungeheuerlichen Endgültigkeit erfassen muss: Sie muss an den aussichtslosesten Orten gesucht werden, von denen wir normalerweise annehmen, dass sie ohne Geschichte seien: in Empfindungen, in der Liebe, im Bewusstsein, in Instinkten.« (1977: 139) Für Foucault war der Wille womöglich »zu aussichtslos«, um zum offensichtlichen Forschungsobjekt gemacht zu werden. In dem Interview »What Is Critique?« stellt er fest, wie die Thematik der Macht ihn zur Frage des Willens hätte geführt haben müssen. Er gibt zu: »Man kann sich diesem Problem nicht stellen, indem man sich nah an das Thema der Macht klammert, ohne selbstverständlich irgendwann auf die Frage des menschlichen Willens zu stoßen. Es ist offensichtlich, dass ich es hätte früher erkennen können. Da aber dieses Problem des Willens ein Problem ist, das die westliche Philosophie schon immer mit unendlichen Vorsichtsmaßnahmen und Schwierigkeiten angegangen ist, habe ich versucht, es, sagen wir mal, so gut es geht, zu umgehen.« (1977: 74f.)[\[11\]](#) Vielleicht sind es die Schwierigkeiten, die Arendt erwähnt (»Ich werde den Willen anhand seiner Geschichte analysieren, und dieses Unternehmen hat seine eigenen Schwierigkeiten«), die Foucault dazu veranlassen, die Frage des Willens zu umgehen, obwohl seine genealogische Methode Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* ([1887] 1964) zu Dank verpflichtet war, die als eine »Genealogie des Willens« verstanden werden könnte und auch wurde.[\[12\]](#)

Und es ist Nietzsche, der uns nicht nur zeigt, wie der Wille zu einer Vorstellung des Subjekts wird, sondern auch wie diese Vorstellung Dinge bewirkt. In *Götzendämmerung* sagt Nietzsche, dass der Irrtum des Willens Teil des allgemeinen Irrtums der Kausalität sei. So beschreibt er: »Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich: wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit *auf der Tat zu ertappen*.« ([1889] 1964: 109, Hervorh. i. O.) Vielleicht ertappen wir nichts, aber die Sicht auf uns selbst ist ertappt. Nietzsche bietet mehr als eine Kritik des Irrtums des Willens an. Er sagt, dass der Irrtum des Willens einen Zweck erfülle: der »freie Wille« sei »das anrühigste Theologen-Kunststück, das es gibt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne ›verantwortlich‹ zu machen« (ebd. 114f.). Ein Bericht über den Willen ist ein Bericht darüber, dass man verantwortlich, schuldig wird: »die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heißt des Schuldig-finden-wollens.« (ebd.) Der Wille erlaubt nicht nur, dass Handlungen sich auf ein Subjekt zurückführen lassen, durch ihn wird das Subjekt auch als Entität geeint. In *Jenseits von Gut und Böse* erwähnt Nietzsche: »Die Philosophen pflegen vom Willen zu reden, wie als ob er die bekannteste Sache von der Welt sei«, obwohl der Willen »nur als Wort eine Einheit« ist. ([1886] 1964: 24f.)[\[13\]](#)

Indem wir dem Willen als Einheit folgen, folgen wir einem Namen, der einem Subjekt gegeben wurde. Wir müssen uns nicht einfach nur für dieses Subjekt verantworten, sondern können, laut Nietzsche,

zurückverfolgen, wie dieses Subjekt zur Verantwortung gezogen wird, indem ihm ein Wille gegeben wird. Dieses Modell des Willens erlaubt es, dass eine philosophische Vorstellung in eine soziale oder kulturelle Diagnose übersetzt wird. Der Wille wird in der zeitgenössischen Kultur in *Willensstärke* umgewandelt, in etwas, das ein verantwortungsbewusstes und moralisches Subjekt entwickeln oder stärken sollte. Wenn der Wille zur Willensstärke wird, liegt das Schicksal des Subjekts ›in seiner Macht‹. Und wenn soziale Probleme als Probleme des Willens wiedergegeben werden, werden sie als Folge des Scheiterns von Individuen gesehen, die selbst aus Situationen hinauswollen, in denen sie sich befinden. Lauren Berlant sagt dazu: »Im neuen tollen Leben, das sich der Vertragsstaat vorstellt, der kapitalistischen *Anforderung*, dass die Bevölkerung aus schlecht entlohnenden, wartenden Arbeiter\*innen oder denjenigen besteht, die sich zusammenschließen, ist Zeitarbeit nicht Teil eines strukturellen Problems, sondern ein Problem des Willens und des Einfallsreichtums.« (2004: 4, Hervorh. i. O.) Wenn ein strukturelles Problem in Form des Willens diagnostiziert wird, werden Individuen zum Problem: Individuen werden zur Ursache des Problems, das als ihr eigenes gilt.

## **Eine queere Geschichte des Willens**

Was würde es bedeuten, eine queere Geschichte des Willens anzubieten? Wenn man davon ausgeht, dass der

Wille zu einer Technik, einem Mittel wird, um ein Subjekt zur Verantwortung zu ziehen, könnte er als *Mittel zur Begradigung* verstanden werden. Wenn wir Willen so verstehen, überrascht uns sein queeres Potential nicht: Letztendlich begradigst du nur das, was bereits gebogen ist. Selbst wenn ein Irrtum als etwas behandelt wird, das korrigiert werden muss, kann er der Grund für eine queere Geschichte des Willens sein. Rufen wir uns die Etymologie von Irrtum ins Gedächtnis: von irren, was so viel bedeutet wie umherirren. Die Landschaft des Willens erscheint womöglich anders, womöglich eigenartig, wenn wir bemerken, wie sehr sie mit Heimatlosen übersät ist.

Anstatt der Geschichte des Willens als der einer Vorstellung zu folgen, die die Annahme mit einschließt, dass diese Vorstellung widerspruchsfrei sei, was stimmen oder nicht stimmen kann, biete ich eine Geschichte von *gewollten Assoziationen* an. Eine queere Geschichte des Willens stellt vielleicht die Verbindung zwischen dem Willen und dem Irrtum in den Vordergrund und untersucht ihre unzähligen Formen.<sup>[14]</sup> Wir haben schon festgestellt, dass bereits Augustinus diese Verbindung herstellt; und andere sind ihm darin gefolgt. René Descartes stellt beispielsweise das Objekt des Willens dem Objekt der Vorstellung gegenüber. Letzteres erscheint vor einem Subjekt: »Dieses Vorstellen des Verstandes erstreckt sich nur auf das Wenige, was sich ihm darbietet, und ist immer sehr beschränkt.« Der Horizont des Willens ist nicht durch dieses davor beschränkt. »Dagegen kann der Wille gleichsam unbeschränkt genannt werden, weil auf Alles,

was Gegenstand eines anderen Willens oder des unermesslichen Willens in Gott sein kann, auch unser Wille sich erstrecken kann. So erstrecken wir denselben leicht über das klar Erkannte hinaus, und *es ist nicht zu verwundern, wenn wir dann in Irrthum gerathen.*« (1870: 19, Hervorh. d. A.) Descartes geht folglich davon aus, dass Subjekte angesichts des Kontrastes zwischen der endlichen Fähigkeit des Intellektuellen und der unendlichen Fähigkeit des Willens, dazu neigen, sich zu irren. Stephen Menn erklärt es folgendermaßen: »Die Gegenüberstellung dieser Fähigkeiten führt nicht an sich zu Irrtümern, aber sie gibt mir die Möglichkeit, mich zu irren, da der Wille meinen Verständnishorizont übersteigt.« (1998: 316) Wenn für Descartes etwas zu wollen, auf etwas abzielt, das außerhalb der Reichweite des Subjekts liegt, dann kann es leicht passieren, dass das Wollen scheitert. Vielleicht steckt darin ein entschiedenerer Beweis: der Wille kann sich irren.

Wir sollten womöglich den örtlichen und zeitlichen Aspekt des Arguments zur Kenntnis nehmen: Wir neigen dazu, zu wollen, was nicht da ist, im räumlichen wie auch zeitlichen Sinne. Die Zukünftigkeit und räumliche Distanz des Willens scheint diesen fehlerhaft wiederzugeben. Wir geraten auf Abwege, wenn wir versuchen, zu erfassen, was sich außerhalb unserer Reichweite befindet. Es wäre sinnvoll, Descartes Darstellung des Willens und des Irrtums mit John Lockes empirischer Psychologie zu vergleichen. Für Locke ist es der Wille, der das Subjekt davon wegbringen kann, was es will. Selbst wenn wir wissen, was

wir wollen - Glück/lichsein - streben wir diese Dinge nicht immer so klug an: »[O]bgleich Alle nach dem Glück verlangen, *[führt] ihr Wollen sie doch so entgegengesetzt* und *[bringt] Manchen in das Uebel [...]*.« ([1690] 1871: 2.21.54, Hervorh. d. A.) Die Widersprüchlichkeit des Willens besteht für Locke darin, dass er uns von einer ersehnten Zukunft abbringen kann. Auf entgegengesetzte Weise vom Willen weggeführt zu werden, bedeutet, vom Glück/lichsein entfernt zu werden. Und erneut können wir das Echo von Augustinus hören: Den Glücks-Pfad zu verlassen, heißt, auf falsche Weise zu wollen oder den falschen Weg zu gehen. Unser Wille bringt uns dazu, vom richtigen Pfad abzukommen, aber stellt uns auch die Mittel zur Verfügung, uns auf dem Pfad zu bewegen. Doch wenn wir dem Willen folgen, kann es wiederum sein, dass wir diesen Pfad verlassen, uns vielleicht sogar vom Pfad eines solchen bereitwilligen Subjekts entfernen. Eine queere Geschichte des Willens lässt womöglich zu, dass sich der Wille von einem solchen Subjekt entfernt.

Um uns zu entfernen, müssen wir zunächst den Pfad erkennen, dem wir folgen sollen. Arendt bezeichnet Augustinus als den ersten Philosophen des Willens.[\[15\]](#) Sie nimmt nicht an, dass Konzepte wie Absicht oder Vorliebe mit Augustinus ihren Anfang genommen haben (letztendlich sind es entscheidende ethische Themen in der klassischen griechischen Philosophie), sondern geht eher davon aus, dass der Wille bis zu Zeiten von Augustinus und der Entwicklung »einer christlichen Ethik der Innerlichkeit« (Ferrarin 1991: 339) nicht als eigenständige

menschliche Fähigkeit verstanden wurde. Man könnte hier innehalten und anmerken, dass eine queere Geschichte der Sexualität teilweise dieselbe Grundlage haben könnte wie die Geschichte der Fähigkeit des Willens. Augustinus hat eine wichtige Rolle in der queeren Geschichte gespielt, zum Beispiel in Jonathan Dollimores *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault* (1991) (Sexuelle Abweichung: von Augustinus bis Wilde, von Freud bis Foucault). In seinen *Bekenntnissen* appelliert Augustinus an den Willen der Sehnsucht und gibt uns so die Möglichkeit, darüber nachzudenken, ob der Wille und die Sehnsucht eine gemeinsame historische Route teilen. In der Tat zeigt Dollimore, inwiefern bei Augustinus eine intime Beziehung zwischen dem freien Willen und der Entbehrung und Umkehrung der Sehnsucht besteht. Eine queere Geschichte des Willens könnte weitergehen, indem wir uns mit der verschränkten Entstehung von Wille und Begehren beschäftigen.

Ich habe keinen Zweifel am queeren Potential von Augustinus' Arbeit und er bleibt eine Schlüsselfigur in meiner eigenen eigenwilligen Geschichte des Willens. Doch wenn wir das Subjekt des Willens nicht als den einzigen Weg betrachten, auf dem der Wille thematisiert wird, könnten wir auch woanders ansetzen. Wir könnten mit Lukrez anfangen, dem römischen Dichter und Philosophen, dessen Gedicht *Über die Natur der Dinge* wir aufgrund der queeren Verkettung der Geschichte erben, wie Stephen Greenblatt in seinem Buch *Die Wende: Wie die Renaissance begann* ([2011] 2012) gezeigt hat. *Über die Natur der*

*Dinge* ist ein queeres Gedicht, keine Frage, queer, nicht nur wegen seines Inhalts, sondern auch in puncto Überleben. Ein Gedicht, das jahrzehntelang als verschwunden galt, nur um aufgrund des hingebungsvollen Umherwanderns eines mittelalterlichen Humanisten wieder entdeckt zu werden. Ein Gedicht, das auf Pergament überlebt hat, ein Material, das aus der Haut von Schafen und Ziegen hergestellt wird, da Pergament ein Stoff ist, der »de[n] Zahn der Zeit« (ebd.91)[16] überleben kann; ein Gedicht, das in einem Kloster versteckt war, verborgen unter einer falschen Signatur.[17] Greenblatt stellt fest: »[Das] Wiederauftauchen seines Gedichts war eine solche Irritation, ein plötzliches Aus-der-Richtung-geraten, eine unvorhersehbare Abweichung vom eingeschlagenen Weg, der dem Gedicht und der es begründenden Philosophie bestimmt schien.« (ebd. 15) Damit das Gedicht für uns existieren konnte, musste es bestehen bleiben. Wir erinnern uns an die Grimm'sche Geschichte: Bloße Beharrlichkeit kann ein Akt des Ungehorsams sein. Vielleicht gibt es nichts reineres als Beharrlichkeit. Beharrlichkeit kann in einer Abweichung von einem Kurs liegen, das, was das Vorwärtsrasen des Schicksals stoppt und so einen verhängnisvollen Verlauf verhindert.

Die Abweichung der Geschichte hilft uns dabei, die Abweichung in der Geschichte zu finden. Wir können uns fragen: Wie kann es sein, dass die Geschichte eine Wendung nimmt, indem Lukrez zu einem Wendepunkt in der Geschichte des Willens erklärt wird? Jane Bennett schreibt in *Vibrant Matter* (2009) über Lukrez und obwohl

ihr Buch einen Abschnitt über das eigenwillige Subjekt hat, wird Lukrez nicht als Philosoph des Willens dargestellt. Wenn wir aber Lukrez als solchen sehen, können wir die Widernatürlichkeit des Willens in den Vordergrund stellen. In *Über die Natur der Dinge* legt Lukrez dar, dass der Wille gerade *nicht* als eine Eigenschaft des menschlichen Subjekts zu sehen ist, eines Subjekts, das von der Welt abgegrenzt ist und dessen Aufgabe darin besteht, die Welt zu bearbeiten. Lukrez versteht den Willen als Abweichung, die er auch als *Clinamen* definiert (das Wort ist eine Erfindung von Lukrez, aber stammt ursprünglich aus dem Lateinischen *clināre*, neigen), um eine philosophische Verteidigung der epikureischen Atomlehre zu initiieren. Der Wille macht die Menschen zu einer Kontinuität der Atome, aus demselben Zeug gemacht; Zeug, das seine Form weder durch ein vorherbestimmtes Ziel noch einen göttlichen Plan erhält, oder als leblos und unbeweglich verstanden werden kann, sehr wohl aber als Bewegung und Abweichung. In dieser Beschreibung des physikalischen Universums, bietet Lukrez eine Darstellung des Willens in Gestalt abweichender Atome an: »Wenn sich die Körper im Leeren mit senkrechtem Falle bewegen/ Durch ihr eigen Gewicht, so werden sie wohl in der Regel/ Irgendwo und wann ein wenig zur Seite getrieben/ Doch nur so, daß man sprechen kann von geänderter Richtung. Wichen sie nicht so ab, dann würden sie wie Tropfen des Regens/ Gradeaus alle hinab in die Tiefen des Leeren versinken.« ([1957] 2013: 67) Abzutreiben bedeutet abzuweichen: Es bedeutet, nicht von der Kraft seines eigenen Gewichts getragen zu

werden. Wie könnte man besser etwas über das Potential der Abweichung lernen als von der Gegebenheit der Abweichung an sich? Die Abweichung ist gerade genug, um *nicht* auf direktem Wege zu reisen; um *nicht* auf Kurs zu bleiben. Oh, welches Potential dieses *Nicht* hat!

Die Schönheit der lukretischen Darstellung des Universums besteht darin, dass abweichende Atome ein Ort der Kontinuität mit allen lebenden Kreaturen darstellen, was die Kontinuität zur Diskontinuität macht: »Wenn die Atome nicht weichen vom Lote und dadurch bewirken/ Jener Bewegung Beginn, die des Schicksals Bande zertrümmert/ Das sonst lückenlos schließt die unendliche Ursachenkette: Woher, frag ich dich, stammt die Freiheit der Willensbestimmung/ Die uns lebenden Wesen auf Erden hier überall zusteht [...] ?« (ebd. 68) Auszuweichen oder abzuweichen kann *des Schicksals Bande zertrümmern*, die als vorwärtsgerichtete Flugbahn in gerader Linie verstanden werden. Der Wille ermöglicht es Menschen, nicht in eine bestimmte Richtung gedrückt zu werden, durch ihr Eigengewicht nicht auf gradlinige Weise zu reisen. Der Wille wird hier als Eigenschaft oder Potential verstanden, ein ›Nein‹ auszuüben, das Potential, damit man nicht von außen, durch eine äußere Kraft, bestimmt wird. Das ›Nein‹ bringt Menschen auf eine abweichende Linie mit Atomen: »Siehst du nunmehr, daß, [...] in unserem Busen/ Etwas bleibt, was dagegen sich sträubt und das Fremde zurückweist?«, fragt Lukrez und fügt hinzu: »Ebenso mußst du daher auch bei den Atomen gestehen [...].« ([1957] 2013: 45) Teresa Brennans Beschreibung des

freien Willens als »die Fähigkeit, nicht mit dem Strom zu schwimmen« (2004: 56) erinnert an die Poesie von Lukrez' abweichenden Atomen.

Einige haben die Art und Weise infrage gestellt, wie Lukrez' Gedicht als Darstellung des Willens eines sich selbst bewussten menschlichen Subjekts interpretiert wurde, zum Beispiel Karl Marx in seiner frühen Hegel'schen Arbeit zum antiken Materialismus. Jane Bennett spricht von Marx' »zu voreiliger Übertragung von Atomen auf Menschen« (2001: 121). Wir sollten es etwas langsamer angehen, damit wir uns von unserem Anliegen nicht verzaubern lassen. Bei Lukrez nur den Menschen zu erkennen, würde sicherlich den Sinn verfehlen. Es geht nicht darum, den Menschen gleichzeitig von der Möglichkeit auszuschließen, die durch den Willen genannt ist. Das menschliche Subjekt wird Teil der Willensgeschichte: nur ein Teil, nicht der Beginn. Und aus der Kontinuität von Menschen mit Atomen lernen wir tatsächlich, dass es eine andere Möglichkeit gibt, um über den Willen nachzudenken: *Der Wille* ist ein Name, der von oder in der Geschichte für den Fall einer Abweichung gegeben wurde.

Wie queer dieser Wille ist! Wie Eve Kosofsky Sedgwick herausgestellt hat, stammt das Wort *queer* vom indoeuropäischen Wort *twerk ab*, was so viel bedeutet wie sich umzudrehen oder zu verdrehen, auch verwandt mit dem Wort *thwart* (dt. ver-/behindern), also querliegend, widernatürlich oder schief (1994: viii). Es ist kein Zufall, dass dieses Wort irgendwann sexuelle Subjekte

beschreiben sollte: diejenigen, die nicht der geraden Linie folgen, die, »des Schicksals Bande zertrümmern«, um Lukrez' Ausdruck zu gebrauchen, sind die Perversen: ausweichen, anstatt gerade zu biegen, vom rechten Kurs abweichen. Den Willen zu unterlaufen, bedeutet zu zeigen, inwiefern der Wille bereits queeres Potential angenommen hat. Ohne Zweifel wird diese Potentialität für Lukrez aufgewertet: Doch für andere stellt dasselbe Potential ein Problem oder eine Bedrohung dar, das Problem oder die Gefahr, dass Subjekte nicht dem richtigen Pfad folgen könnten. Eigenwilligkeit könnte ein Wendepunkt sein: wie aus einem Potential eine Bedrohung wird.

Wenn wir Augustinus noch einmal aus Sicht von Lukrez lesen, stellen wir fest, dass auch für Augustinus das Wollen die Möglichkeit einer Abweichung offenlässt. Augustinus deutet in *Freyheit des menschlichen Willens* an, dass selbst wenn »die Bewegung der Seele von gleicher Art ist« wie »die Bewegung, nach welcher der Stein [...] abwärts sich wendet«, (1824: 3.1.206) »es nicht in der Gewalt des Steines liegt, im Falle sich aufzuhalten; wogegen es von dem Willen der Seele abhängt, ob sie die niedern Güter den höhern vorziehen wolle« (ebd.208). Selbstverständlich hätte der Stein für Lukrez seine eigenen Veranlagungen: Der Stein würde nicht als etwas verstanden werden, das keine Stärke besitzt, gar eine kontrollierende Stärke, die Stärke, nicht geradewegs senkrecht hinunterbewegt zu werden. Doch wir können die Sache mit dem Stein, zumindest fürs Erste[\[18\]](#), zur Seite legen, und zur Kenntnis nehmen, was für eine Rolle der Wille bei Augustinus als

Gedanke spielt. Er versucht, zu erklären, wie das Böse trotz der Güte und Souveränität des göttlichen Willens in der Welt existieren kann. Er beschreibt den Willen nicht einfach als das Potential, Böses zu tun: Vielmehr sagt er, dass der Wille das Potential darstellt, Gutes zu tun. Würden Menschen nicht freiwillig Gott folgen, würde sich die Güte nicht auf die Menschen, sondern auf Gott beziehen. Menschen sollten die Freiheit haben, nicht gut zu sein, um die Möglichkeit zu bekommen, gut zu sein. Menschen sollten die Freiheit haben, sich vom rechten Pfad *abzuwenden*, wenn dieser Pfad ihr eigener werden soll. Für Augustinus ist es besser, den rechten Pfad zu verlassen, als nur deshalb auf dem Pfad zu bleiben, weil man keinen Willen hat: »[E]in durchgehendes Pferd [ist] noch besser [...], als der Stein, welcher nicht durchgeht, weil es ihm an Bewegung und Sinn gebricht; so ist auch ein Geschöpf, welches mit freiem Willen sündigt, einem andern weit vorzuziehen, welches bloß deswegen nicht sündigt, weil es keinen freien Willen hat.« (1824: 3.5.227)[19] In einigen Übersetzungen ist dieses durchgehende Pferd ein *umherziehendes Pferd*. Der Wille deutet an, dass es besser ist, den richtigen Ort zu verlassen, als nur deshalb dort zu bleiben, weil man unfähig ist, sich selbstständig fortzubewegen. Der Wille könnte sogar den relativen Wert dessen beschreiben, was es bedeutet, nicht am richtigen Ort zu bleiben. Augustinus sagt nicht nur, dass auf falsche Weise zu wollen, beinhaltet, vom Glücks-Pfad abzukommen. Wenn der Wille die Möglichkeit einer Abweichung benennt, wird diese Möglichkeit zum Wesen des Willens.