

6. Widerständigkeit als Praxis des Vergessens und Körperwerdens: leibphilosophische und neurowissenschaftliche Perspektiven

Wenngleich die Frage der Widerständigkeit gegen die Vergesellschaftung des Körpers entlang sozialer Normierungen kein Mainstreamthema darstellt, wird diese innerhalb der Erziehungs-, Sozial- und Kulturwissenschaften in den letzten zehn bis zwanzig Jahren vermehrt begangen. Beispielhaft ist die Auseinandersetzung um die Möglichkeit der leiblicher Widerständigkeit bei Gesa Lindemann (1993; 1994; 1995; 1996a; 1996b), Ulle Jäger (2004) und Nachfolger_innen wie zum Beispiel Riegler und Ruck (2011) (vgl. Kap. 5.5.2). Hier wird der Leib ob seiner Doppelaspektivität und einer damit verbundenen Eigenlogik zum möglichen – wenn auch antinomischen – Ausgangspunkt der Wehrhaftigkeit gegen soziale Zumutungen.¹ Theorien der Widerständigkeit des Leibes müssen – so meine ich – *summa summarum* davon ausgehen, dass Körperprozesse sich nicht vollständig reglementieren lassen (vgl. dazu auch Liedtke 2014: 6). Susanne Maurer und Lars Täuber bringen das wie folgt auf den Punkt:

„Gleichzeitig zeigt sich in diesem Zusammenhang die Funktion des Körpers als Grenze – der Leib lässt eben doch nicht alles mit sich machen, zeigt sich erschöpft, wehrt sich mit Krankheiten ‚gegen‘ die (Selbst-)Instrumentalisierung.“ (Maurer/Täuber 2010: 313)

Wie Maurer/Täuber formuliert auch Anke Abraham eine dezidierte Skepsis gegenüber und Kritik an der Vereinnahmung des Körpers durch kapitallogische, technologische Prozesse samt alltäglichen überzogenen Leistungsanforderungen, und plädiert dafür, die natürliche Dimension des Körpers zu respektieren, und die Grenzen seiner Vereinnahmung anzuerkennen (vgl. Abraham 2010: 381). Die Tanzwissenschaftlerin Gabriele Klein wiederum unterstellt Bewegungen ein Potenzial, wenngleich diese durch kulturelle Praktiken konventionalisiert sind, Konventionen, Traditionen und Ideologien zu durchbrechen

1 | Zu einer ausführlichen Diskussion der im Anschluss an Gesa Lindemann postulierten Theorien zu leiblicher Widerständigkeit vgl. Wuttig 2015b.

(vgl. Klein 2010: 136).² Andrea Zeus (2005) entwirft eine politisch-therapeutische Praxis unter anderem in der Dokumentation ihrer bewegungstherapeutischen Erfahrungsangebote in Südafrika, und stellt gewinnbringend heraus, wie einverlebte gesellschaftliche Strukturen reflektierbar und somit veränderbar werden. Antje Reinhard (2007) beschreibt, wie durch postdramatische, theaterpädagogische Erfahrungsangebote verinnerlichte binäre Gendercodes einer Reflexion zugänglich gemacht und überschrieben werden können.

Im Folgenden soll die Frage der Widerständigkeit erneut begangen werden, und dabei Weiteres zutage gebracht werden. Widerständigkeit soll mit Michel Foucault als ein Zustandbringen neuer Subjektivitäten denk vorausgesetzt werden (vgl. Foucault 1999: 171) (vgl. Kap. 6.1). Der Fokus soll auf der gesellschaftlichen Auferlegung der Identität Geschlecht liegen. Hier wird der theoretische Boden bereitet für die Frage: Wie lassen sich diese auferlegten Identitäten innerhalb der Praktiken *Somatic Experiencing*® (vgl. Kap. 7) und in der *Neuen Tanz Improvisation/Contact Improvisation* zurückweisen (vgl. Kap. 8)? Welche Körperverständnisse braucht es dafür? Welche Aporien bereits bestehender Konzepte müssen dafür noch einmal aufgegriffen und umgearbeitet werden? Wie wird die somatische Dimension nach dieser Umarbeitung als Ort der Widerständigkeit mit und gegen Vergesellschaftungen lesbar? Kurz gesprochen: Wenn

2 | Ein weiteres Beispiel für die Theoretisierung des widerständigen Leibes stellt der Aufsatz von Annette Barkhaus zu *Körper und Identität* (2001) dar. Barkhaus konzipiert hier mit Bezug auf Helmuth Plessner (1975) eine Phänomenologie des eigensinnigen Körpers, der jenseits bewusster und intendierter Handlungsziele die Regie übernehmen kann (vgl. Barkhaus 2001: 46). In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf die spannenden Haus- und Bachelorarbeiten hinweisen, die im Kontext meiner Seminare zu den Themenkomplexen „Geschlechterordnungen, Leiblichkeit und Widerständigkeiten“ am *Fachbereich Erziehungs- und Bildungswissenschaften* und dem *Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung* der Philipps Universität Marburg entstanden sind. Hier besonders die Arbeiten von Franziska McDowall und die bereits genannte Marlene Liedtke. McDowall arbeitet in der Bachelorarbeit *Der Bruch mit den Erwartungen. Ein Experiment im öffentlichen Raum mit geschlechtsuntypischer Körpersprache* (2012) unter anderem mit Verweis auf die Ethnomethodologie Garfinkels über eigens durchgeführte Krisenexperimente eine widerständige, konflikthafte Dimension leiblicher Selbstverhältnisse heraus. Liedtke begeht in ihrer Hausarbeit *Welche widerstandspraktischen Elemente lassen sich in der Somatischen Resonanz und im Theater der Unterdrückten für eine politisch-pädagogische Körperarbeit finden und verbinden?* (2014) die Frage der leiblichen Widerständigkeit entlang von Vergesellschaftungsprozessen mit Verweis auf die Einverleibungsthesen unter anderem von Gabriele Klein (2010), Susie Orbach (2012) und auf die Theorien politischer Aktivist*innen am Beispiel von Augusto Boals *Theater der Unterdrückten* wie auch dem von Susanne Maurer im Anschluss an David Boadella entwickelten Konzept der somatischen Resonanz.

Geschlecht eine traumatischer Subjektivierung darstellt (vgl. Kap. 5.8), welcher Form der ‚Heilung‘ bedarf es dann im Falle von SE (vgl. Kap. 7), beziehungsweise welcher Form der leiblich praktizierten Kritik bedarf es im Falle von NTI und CI (vgl. Kap. 8)? Während dieses Kapitel in theoretische Konzeptionen von Widerständigkeit einführt, wird in Kapitel 7 und Kapitel 8 empirisches Material – Falldiskussionen (Kap. 7) und Falldokumentationen (Kap. 8) – diskutiert. In diesem Kapitel erfolgt zunächst eine Erörterung Foucaults Konzept der Widerständigkeit als eines der Zurückweisungen von Identitäten (Kap. 6.1). Dies weil Foucault in den aktuellen Diskursen um Widerständigkeit eine zentrale Rolle spielt, und darum eine Eingängigkeit gegeben ist, an die der/die Leser_in im Folgenden mit dem nicht so dermaßen eingängigen ‚Nietzsche‘ anschließen kann. In dem darauffolgenden Schritt wird eine physiologische beziehungsweise somatische, potenziell widerständige Dimension mit Verweis auf Nietzsches Konzept aktiver Vergesslichkeit, der Metapher des Wanderers sowie Überlegungen zum leiblichen Originaltext (Grundtext *Homo natura*) theoretisch ausgearbeitet. Dabei spielt auch der Parameter Unbehagen eine entscheidende Rolle (Kap. 7.1). Anschließend wird Peter Levines Modell zur Traumaheilung *Somatic Experiencing*® (1998; 2006; 2011) als Selbsttechnik philosophisch verortet, und mit Lepeckis tanzwissenschaftlichen Überlegungen zum vibrierenden Körper (2001; 2006) verknüpft (Kap. 6.4). SE soll hier mit Schwerpunkt auf die Behandlungsmethodik skizziert und dabei als Erneuerung, nicht nur von Schocktraumata-bedingten, sondern von alltäglichen traumatischen Erfahrungen begriffen werden. Daraus ergibt sich, dass sich Nietzsche und Levine abermals ‚an einen Tisch setzen müssen‘, um in einem Dialog zu präzisieren, worin genau die Dynamiken affektiv-somatischer Widerständigkeiten bestehen können. Hier wird auch der Unterschied von Empfindungen und Emotionen virulent beziehungsweise die soziale Durchdringung von Affekten als Gefühlspolitik interessant (Kap. 6.5.3). Im Anschluss werden die bereits angestellten philosophischen und lebenswissenschaftlichen Überlegungen mit Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Entwürfen zu organlosen Körpern, Tier-Werden und Re- und Deterritorialisierungen (2002) weitergesponnen, da in diesen Konzepten in meinen Augen ein gegebener aber noch nicht politisch kartografierter Körper, und damit Widerständigkeit als somatische Dimension plastisch wird (Kap. 6.6-6.6.3).

6.1 WIDERSTÄNDIGKEIT ALS ZURÜCKWEISEN VON IDENTITÄTEN

Mit Foucault kann Widerständigkeit als lokale und „permanente Kritik des historischen Seins“ perspektiviert werden (Bührmann 1995: 213ff; Maurer: 2005: 382), um somit die Kontingenz und Variabilität des Seins denken zu können (vgl. Maurer 2005: 382). Kontingenz und Variabilität des historischen Seins bedeutet hier „gesellschaftlich produzierte Identitäten in Frage [zu stellen] und

neue plurale Formen der Subjektivität [zu kreieren]“ (ebd.). Dafür muss „jene Individualität zurückgewiesen [werden], die die Mechanismen der subjektivierenden Unterwerfung und der objektiven Vergegenständlichung den Individuen auferlegen“ (Bührman zit. nach ebd.). In Foucaults Worten:

„Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustande bringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen.“ (Foucault 1999: 171)

Und an anderer Stelle, Aspekte eines möglichen strategischen Befreiungskampfes kennzeichnend, und dabei den Identitätsbegriff kritisierend: „Es sind Kämpfe, die den Status des Individuums in Frage stellen [...] [sie] bekämpfen all das, was [...] das Individuum auf sich selbst zurückwirft und zwanghaft an eine Identität fesselt.“ (Ebd.: 165) Der *Vorgang* der Kritik und des Zurückweisens von auferlegten Individualitäten und Identitäten als *ein* Projekt emanzipatorischer Praxis – mit Bührmann, Maurer und Foucault gelesen – soll in diesem Kapitel untersucht werden. Dabei wird die Rolle der somatischen Dimension bei der Zurückweisung von Identitäten genauer in den Blick genommen. Der Vorgang des Zurückweisens auferlegter ‚Geschlechtsidentität‘ steht dabei wie bereits in den vergangenen Kapiteln zentral, kreuzt sich jedoch mit anderen existentiellen Zumutungen und Anforderungen: *race, class, health*. Weiter davon ausgehend, dass auferlegte Identitäten ein *insidious trauma* (vgl. Kap. 5) darstellen, soll demgemäß mit Foucault (1999) gefragt werden, wie neue Formen der Subjektivität zustande gebracht werden können. Dieser Frage soll äußerst, und für geisteswissenschaftliche Expertisen ungewohnt, konkret und körperbezogen nachgegangen werden. Die in den genannten theoretischen Bezügen anklingenden Möglichkeiten zur Subjekttransformation sollen, wie bereits angekündigt, in einem ersten Schritt am Beispiel von körpertraumatherapeutischen Prozessen, wie sie im *Somatic Experiencing®* stattfinden können (vgl. Kap. 7), und in einem zweiten Schritt am Beispiel der Tanzform *Contact Improvisation* beziehungsweise Tanzimprovisation (vgl. Kap. 8) illustriert, abgeglichen und überprüft werden. Sind subjekttransformative Vorgänge unter Einbeziehung des Körpers und der körperbezogenen Wahrnehmung überhaupt möglich? Können körperwahrnehmungsbezogene Praktiken als Strategien verstanden werden, die dem Subjekt ermöglichen, sich zu transformieren?³ Welche weiteren philosophischen, körpersoziologischen Prinzipien können Körperwahrnehmungspraktiken zugrunde gelegt werden?

3 | Ich spiele hier auf Foucaults Ausführungen zu antiken Selbstpraktiken an, demgemäß Subjekte in einem selbstreflexiven Prozess in der Lage sind, sich zu transformieren (vgl. Kap. 6.3).

Die Frage der Widerständigkeit soll hier nicht vordergründig als Phänomen des Denkens, als kognitiv-reflektierende Haltung begriffen werden, sondern diese Studie möchte die *Körperprozesse*, die sich der Reglementierung mithin entziehen, sprachlich einfangen (s.o.). Wie kann sprachlich eingefangen werden, dass der zuckende Körper sich gegen alltägliche Identitätszumutungen, die damit verbundenen Anrufungen und Sprechakte wehrt? Identitätsansprüche hinterlassen *mnemotechnische* Spuren in und an den Körpern, sie affizieren Körper, sie werden spürbar (Kap. 5.8). Unterwerfungs- wie Widerständigkeitsmöglichkeiten des Subjekts werden dabei und demnach zuallererst durch die leibliche Betroffenheit des Subjekts an seiner *somatischen Dimension* möglich.

6.1.1 Somatische Widerständigkeit und Soma Studies

Die Frage zumindest der leiblichen Widerständigkeit steht und fällt mit der philosophietektonischen Erlaubnis, auf natürliche Bedürfnisse des Körpers wie etwa Schmerzen, Hunger usw. als Kontrapunkt zu den Zumutungen und Anforderungen der modernen Welt verweisen zu können.

Soma Studies bedeutet daher in einer philosophischen Erweiterung der Habitustheorie Pierre Bourdieus, der Ethnomethodologie (und philosophischen Anthropologie Lindemanns) wie der Performativitätstheorie Butlers und der Machttheorie Michel Foucaults einen physiologischen Körper mit Bezug auf lebenswissenschaftliche Wissensproduktionen zu reklamieren, und diesen systematisch in Konzepte von Widerständigkeit einzuführen.⁴

Soma Studies gehen davon aus, dass es genau dem physiologischen Körper mit seiner Liminalität geschuldet ist, dass die Subjekte sich der totalen Vergesellschaftung entziehen können – sich ihr qua Physis entziehen. Gesellschaftliche Anforderungen und Zumutungen vereinnahmen Körper, prallen aber genauso an ihnen ab, wenn *Soma* überfordert ist – die maximale Überforderung ist der Tod, die minimale das traumatisierte Subjekt: Es lässt sich nicht beliebig einbinden, seine Schwächung, Dissoziationen, sein Unbehagen bilden einen Indikator für die identitätslogische Reduktion lebendiger somatischer Vielheit.

Schmerzen, Depressionen, Heimweh, Hungeranfälle, Muskelkater, Verspannungen, zum Beispiel im Kontext von *Reality Make Over Shows*⁵, Zustände durch die die Kandidat_innen gehen müssen, um Weiblichkeit entlang norma-

4 | In Wuttig 2015b habe ich ausführlichst dargelegt, dass so ein Postulat weder mit Verweis auf Bourdieus Habituskonzept, noch der Plessner'schen philosophischen Anthropologie zu machen ist.

5 | Hier werden Frauen vor laufender Kamera über einen längeren Zeitraum komplexen Schönheitsoperationen unterzogen, um zum Abschluss einen Schönheitspreis zu gewinnen.

tiver Standards materiell zu erzeugen (vgl. Riegler/Ruck 2011: 43), sind Anzeichen einer sich wehrenden Physis, einer *physiologischen/somatischen, liminalen* Dimension des Subjekts, die wiederum auf die lebendige Intensität menschlicher Existenz verweist. Diese physiologische Dimension zeitigt ihre Eigenlogik genau innerhalb dieser Körpervorgänge, die in medizinischen Begriffen wie etwa „Muskelkater“ ausgedrückt werden können. In vielen körpersoziologischen und leibphänomenologischen Schriften sind es allerdings genau jene somatischen Begriffe, die ‚hinter vorgehaltener Hand‘ genannt werden, ohne dass eine Brücke der Anschlussfähigkeit an die soziologischen Dimensionen gebaut wird. Das Ausblenden somatischer Vorgänge im Sinne einer systematischen Einbindung lebenswissenschaftlicher Epistemologie in körpersoziologische Schriften führt zu einem verzerrten Bild von Widerständigkeit. Leibliche Widerständigkeit erscheint hier abermals als kognitive Distanzierung und Reflexion von sozialen (hegemonialen) Praxen (vgl. Wuttig 2015b). *Soma Studies* hingegen möchten Widerständigkeit mit Verweis auf beispielsweise neurowissenschaftliche Epistemologie als genuin somatisch verstehen. Der Körper und seine lebendigen Impulse sind somit selbst Ort von *agency* – Subjekt des Unbehagens und Aufbegehrens.

Der in den allermeisten sozialwissenschaftlichen Wissensproduktionen tabuisierte Rekurs auf die somatische Dimension, fassbar in physiologischen Wissensbegriffen wie Muskeln, Organen, Faszien, Blut usw., verweist somit den Körper einmal mehr in eine Schmutzdecke und bekräftigt einen intellektuellen Monismus, statt eine viel proklamierte Dekonstruktion des scheinbar althergebrachten Körper-Geist-Dualismus (vgl. ebd.). Deswegen sollen in dieser Studie, die sich als Auftakt der *Soma Studies*, eines neuen Denksystems versteht, Körperprozesse (auch) unter Rückgriff auf physiologische Termini beschreibbar gemacht werden, in dem Bewusstsein, dass es sich hierbei auch um Wissensproduktionen handelt, die aber dasjenige – vorerst und vorläufig – einfangen können, was sich den soziologischen oder auch den leibphänomenologischen Semantiken entzieht: Soma. *Soma Studies* fragen daher nach der sozialen Einbindung des physiologischen Körpers in soziale Prozesse und nach der Widerständigkeit, die sich aus der lebendigen somatischen Dimension – der somatischen Existenz der Subjekte – selbst speist.

6.1.2 Erneuerungen: *Doing Physiology* – *Interpretation of Physiology*

Im Folgenden soll Widerständigkeit also genau an diesem Punkt ansetzen. Es werden physiologische Wissensbezüge im Weiteren nicht als neue normative Setzungen, aber als „Denkmöglichkeiten im Übergang“, als „Hilfskonstruktionen“, die als „Grundlage der weiteren Beweisführung (Argumentation)“ (Maurer 2011a: 3) dienen, eingesetzt. Widerständige Denk- und Körperprozesse, das

darin Erfahrbare, soll dabei gleichzeitig eine subversive Strategie im Sinne einer Ermöglichung dessen sein, was für viele noch unbekannt ist, und (noch) keine gelebte Erfahrung darstellt (vgl. Maurer 2012: 82 u. 84). KörperWiderständigkeit ist dabei eingebettet in einen heterotopischen Raum (Foucault 1999) (der Therapie- und der Tanzraum) Dieser ermöglicht ein Er-Leben von etwas in eben diesem lokalisierten begrenzten gesellschaftlichen Raum, der neben dem gängigen kulturellen Raum existiert, und innerhalb des letzteren dieses spezifische Erleben nicht ohne weiteres möglich ist. Denken wie Erleben erweist sich dabei, mit Maurer perspektiviert, als stetige Grenzüberschreitung in das noch nicht Bekannte, als „permanentes Experiment“ (Maurer 2012: 82), und kann das Infragestellen der eigenen (momentanen) Existenz bedeuten.

Ausgangspunkt für diese heterotopischen Spekulationen der Widerständigkeit bildet der nietzscheanische (und der deleuzianische/guattarianische) Materialismus mit seiner (impliziten) Postulierung eines *plastizierbaren wie liminalen* Körpers, der in ähnlicher Weise Gegenstand heutiger neurophysiologischer Forschungen ist. Dieser Körper wird, in den heterotopischen Raum platziert, zum widerständigen Körper. Der Körper ist hier als empfundener Leib, der er ist, gekennzeichnet, als Ort eigener Kraft und Intensität, der die Annahme sozialer Ordnungen ermöglicht und begrenzt. Er bildet so ein zumindest denkbare Gegenüber zur sozialen Ordnung – denn nur so kann er die Scharnierfunktion zwischen Individuum und Gesellschaft ausfüllen. Ein Potenzial der Widerständigkeit mit und gegen soziale Ordnungen und geschlechtliche Zuweisungen wird im Folgenden darum im Spannungsfeld von *Doing Physiology* und *Interpretation of Physiology* innerhalb des heterotopischen Therapie- oder Tanzraumes angesiedelt. Damit meine ich: In einer Hinwendung zu physiologischen Konzepten kann nach widerständigen Körperbildern überhaupt erst gesucht werden. Körperbilder, die zu den gängigen Körperpolitiken samt Affekten mithin eine querlaufende Rationalität bilden können.⁶ Körperbilder, die es mithin ermöglichen, den eigenen Körper anders als gemäß den alltäglichen Anrufungen wahrzunehmen. Kann *eine* identitätsdekonstruierende Strategie in der Beobachtung der Körperempfindungen des Hier und Jetzt (*sensations*) (vgl. Levine 2006) – im Zusammenspiel mit den auf der Folie gesellschaftlicher Codierung vorgenommenen Interpretationen der jeweiligen Körperempfindung – gefunden werden? Ergeben sich widerständige Praktiken nicht zuletzt aus einem Decodieren der in den Leib hineingenommenen und zu Affekten gewordenen Bedeutungen, kurz: *Körpergedächtniseffekte*, innerhalb eines „anderen Raumes“ (Foucault 1999)?

6 | Vgl. auch Wuttig 2013a: Hier habe ich versucht zu zeigen, dass die Körperbilder, die in der Praxis *Alexandertechnik* erzeugt werden, zu den Bildern einer hegemonialen Schönheitsrationalität querliegen können.

Praxen der Widerständigkeit sollen hier als *Erneuerungen*⁷ von Seinsweisen begriffen werden, die als partielle Ausleibungen im Spannungsfeld von (leiblichem) Erinnern und Vergessen lokalisiert sind. Mit einem erneuten Rekurs auf die Leibphilosophie Nietzsches in Verbindung mit neurophysiologischem Wissen ist die Hoffnung verbunden, Formen möglicher körperlich-leiblicher Widerständigkeit zu artikulieren. Praktizierende des *Somatic Experiencing*[®] und der *Neue Tanz Improvisation/Contact Improvisation* (vgl. Kap. 8) sollen zudem mit Nietzsches Figur des Wanderers bedacht werden. Der Wanderer steht für einen radikalen leiblichen Vielperspektivismus, in dem das Subjekt aus der Perspektive der ins Unendliche gehenden neuen Erfahrung Einsicht in – und Distanz zum – gewohnten Habitus erlangen kann. Über das Wandern erzeugt sich sozusagen beständig aufs Neue eine Heterotopie, das Wandern ist das infinite Überschreiten des gängigen kulturellen Raumes in einen sich immer aufs Neue lokalisierenden anderen Raum.

Können, und wenn ja, wie können durch das Eintreten in einen unbekannten Raum *emergente* Wahrnehmungs-, Bewegungs-, Fühl- und Handlungsweisen – kurz: *Habitusaktualisierungen*⁸ – entstehen? Der Begriff der Habitusaktualisierung, und der *Erneuerung*, ist mit dem Begriff des Vergessens (Nietzsche) insofern kompatibel, als es sich bei Erneuerungen um Transformationen handelt, die das Alte zwar nicht total überwinden, aber es vergessen lassen im Sinne von in den Hintergrund treten lassen. Erneuerung meint wie Vergessen auch, eine empfundene Transformation – eine Veränderung von leiblichen und somatischen Seinsweisen, also der Ebene der Empfindung des Selbst und der Ebene sichtbarer objektivierbarer Variablen (zum Beispiel der Ausrichtung der Wirbelkette⁹). Das Alte ist als leibliche Gedächtnisspur aufgelöst, die Einzelteile können sich mithin zu Neuem zusammensetzen. Vor dem Hintergrund des nun im Leib des ‚Wanderers‘ aktualisierten Neuen kann das Alte als ein *Gedanke* an einem fernen, bereits verlassenen Horizont zurücklassen werden, der den Leib nicht mehr zu erreichen vermag: nach dem Motto: „So habe ‚ich‘ damals gefühlt, wahrgenommen, gedacht.“ Es handelt sich dabei um ein Entzerren von Vergangenen und Gegenwärtigen, innerhalb dessen das Subjekt

7 | Den Begriff übernehme ich von Friederike Lampert. Lampert spricht im Anschluss an Pierre Bourdieu von Erneuerung als Habitusaktualisierung und meint damit eine Erneuerung, nicht eine totale Auslöschung des Alten (Lampert 2007: 141) (vgl. Kap. 8.3).

8 | Auch diesen Begriff übernehme ich von Lampert. Sie verweist sowohl im Anschluss an Bourdieu als auch im Anschluss an subjekttransformative Tanztechniken des CI (Paxton) darauf, dass der Habitus nicht überwunden, sondern nur aktualisiert werden kann (vgl. ebd.) (vgl. Kap. 8.3).

9 | Ich nutze lieber das Wort Wirbelkette statt Wirbelsäule. Bei der Vorstellung einer Säule in der Mitte meines Körpers bekomme ich Rückenschmerzen. Kette verweist auf die Beweglichkeit der einzelnen Wirbel.

sich stets aufs Neue aktualisiert, und so sich asymptotisch den Identitätszwängen entzieht. Ein neues Erleben, welches das Subjekt von seinem Ausflug in den heterotopischen Raum an die gängigen kulturellen Orte mitnimmt, und dort mitunter für produktive Irritationen sorgt.

6.1.3 Der unidentische Leib

Gemäß einer neumaterialistisch inspirierten Theorie der Widerständigkeit, wie sie hier vorgelegt werden soll, muss der Einheitsmythos von Seele und Leib vermieden werden (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 81). Mit Nietzsche übereinstimmend¹⁰ geht Merleau-Ponty (1966) davon aus, dass „sowohl die völlige Übereinstimmung, als auch die totale Trennung zwischen dem Leiblichen und dem Seelischen, zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen, [zu] Phänomenen der Krankheit, zum Delirium und zur Verrücktheit [führen]“ (Iwawaki-Riebel 2004: 81). Das bedeutet, die „Leib-Geist-Einheit“ und die „Zeichen-Sinn-Einheit“ dürfen „keine totale Einheit“ bilden (Merleau-Ponty zit. nach ebd.: 80). Der Leib ist in dieser Perspektive in sich eine *Vielheit*, nicht identisch mit dem, was denkbar ist, wie auch mit dem, was an gesellschaftlichen Zumutungen und Anforderungen sich in ihm realisiert. Zwar realisiert sich nach Merleau-Ponty (1966) wie auch nach Nietzsche beispielsweise Geschlechtlichkeit als leiblich-fleischliche Existenz, sie ist „inkarnierte[r], ‚verkörperte[r]‘ Sinn [...] dessen abstrakte Momente Leib *und* Geist, Zeichen *und* Bedeutung sind“ (ebd., Herv. B.W.). Die Einheit von Leib und Geist, Zeichen und Bedeutung zu postulieren, käme sowohl Nietzsche als auch Merleau-Ponty (1966) nicht in den Sinn. Geschlechtlichkeit etwa ist hier zwar eine phänomenale Größe, aber niemals eine ontologische. Dies wäre sie nur im Fall einer völligen Übereinstimmung von Kultur/Natur beziehungsweise Geist/Leib. Das Spannungsfeld zwischen den Entitäten, aus denen sich Widerständigkeiten ergeben können, würde an eine falsch verstandene Überwindung des Körper-Geist-Dualismus beziehungsweise Kultur-Natur-Dualismus, der häufig als totale Überwindung verstanden wird, verschenkt.

Denn: *Emergenz* (Erneuerung) ergibt sich in den Praktiken des Wanderers nicht zuletzt aus dem produktiven Spannungsfeld zwischen der *physischen Landkarte* des Körpers (Knochen, Skelett, Faszien, Nerven, Organe usw.) und der in den Körper eingeschriebenen *politischen Landkarte* als soziale Markierung(-en) – um dies in den aktuellen sozialwissenschaftlichen Duktus zu transponieren – *gender, age, class, (dis-)ability, whiteness, colourness* usw.

Wie können aber die politischen Körperkartografien überhaupt wahrgenommen werden, wenn sie dermaßen auf und in die eigene Haut geschrieben sind? Womög-

10 | Den Gedanken der Übereinstimmung von Nietzsches Denkvorsetzungen mit jenen Merleau-Pontys (1966) in diesem Punkt entlehne ich Iwawaki-Riebel (2004: 80).

lich am Schnittpunkt von *doing body cartography*¹¹ und *doing physiology*¹²; dadurch, dass die Begrenzungen, die etwa ein *doing gender* den physiologischen Möglichkeiten setzt, durch eine Praxis achtsamer, reflexiver Leibbeobachtung als *Unbehagen* bemerkt werden. Dabei geht das Bemerken über einen kognitiven Prozess hinaus. Es handelt sich um ein Merken des Leibes, der dafür auf dem Limbus von Erinnern und Vergessen, von Wissen und Nicht-Wissen, von Altem und Neuem ‚tanzt‘.

6.1.4 Der vergessliche Leib

„Wirf dein Schweres in die Tiefe!
Mensch, vergiss! Mensch vergiss!
[...]
Wirf dein Schwerstes in das Meer!
Hier ist das Meer, wirf Dich ins Meer!
Göttlich ist des Vergessens Kunst!“
(Nietzsche 2010: 144)

Die verobjektivierende Vergegenständlichung des Individuums, die Foucault als Subjektiviert-Werden denkt, findet sich ebenso bei Nietzsche (vgl. Kap. 3); doch bei Nietzsche ist Subjektivierung anders als bei Foucault mit Prozessen des Erinnerns und Vergessen und daher mit leiblichen Prozessen verbunden. Nietzsche traut dem *Leib* gleichermaßen zu, soziale Ordnungen zu erinnern wie auch zu vergessen. Subjektivierung ist so die leitende These im Anschluss an Nietzsche eine Frage der *Ver(er)innerlichung sozialer Ordnungen* (vgl. Kap. 3, 4 u. 5). In Bezug auf die Frage nach der Widerständigkeit gegenüber der *Ver(er)innerlichung* sozialer Ordnungen lässt sich bei Nietzsche der *Topos* des Vergessens herauslesen. In der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1988) thematisiert Nietzsche, ähnlich wie in dem oben zitierten Gedicht, die Vergesslichkeit als Kunst oder auch als „Kraft“ (Nietzsche 1988: 46). Die Vergesslichkeit stellt ein „positives Hemmungsvermögen“ (ebd.) dar, einen *Counterpart* für das, was Nietzsche „Gedächtnis“ (ebd.) nennt (vgl. Kap. 3.5). Die „Kraft der Vergesslichkeit“ (ebd.) tritt dem *Gedächtnis des Willens*, welches nach Nietzsche die Selbstidentität des Subjekts gewaltsam erzeugt (vgl. Kap. 3.5), und das er sich wie eine künstlich geschaffene Malaise vorstellt, dabei als quasi-ontologische Größe gegenüber. In der *Genealogie der Moral* heißt es:

11 | Damit bezeichne ich im Anschluss an Deleuze/Guattari (2002) das Inszenieren, Interagieren, Tun und Leben der körperpolitischen Landkarte (vgl. Kap. 6.6-6.7).

12 | Damit bezeichne ich das Fokussieren, das Praktizieren und Erfahren anatomischen Wissens.

„Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezchtet, ein Gedächtnis, mit Hülfe dessen für gewisse Fälle die Vergesslichkeit ausgehängt wird, – für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll.“ (Ebd.: 47)

Für Nietzsche stellt das Vergessen eine Kraft des Menschen dar, etwas quasi Natürliches, ein Potenzial, das ausgehängt und eingehängt werden kann, und an dessen Stelle die Erinnerung zu treten vermag. Während Erinnerung der eigentliche, subjektivierende Vorgang ist, ist das Vergessen ein nahezu ‚tierischer‘ – menschenmöglicher Zustand.

Kann der Mensch den *mnemotechnischen* Ereignissen entkommen, so vermag er eine Form der ‚Stärke und Gesundheit‘ zu erreichen. Ein Zustand, den Nietzsche mit zumindest relativer Herrschafts- und Selbstidentitätsfreiheit verknüpft. Anders: Aktives Vergessen ist für Nietzsche eine praktikierbare Form der Entsubjektivierung.

6.1.5 Der vielperspektivische Leib

Nietzsches Fluchtpunkt aus der Identitätsfalle ist die *Vielheit des Subjekts, die Vielheit des Leibes* (vgl. Nietzsche 1993: 39). Iwawaki-Riebel (2004) beschreibt eine Fluchtlinie in Nietzsches Subjekttheorie, die des „originalen Text des Leibes“ (ebd.: 82). Die Kraft der Vergesslichkeit mündet in diesen. Der „originale Text des Leibes“ (ebd.) ist bei Nietzsche gleichsam „vergessene Natur“ (ebd.: 84). Als Flucht- und Widerständigkeitstopos ist das Vergessen eine Rückübersetzung ver(er)innerlichter sozialer Ordnungen in einen „Grundtext *homo natura*“ (ebd.: 82, Herv. B.W.). Diese Übersetzung in den Grundtext *homo natura* bedeutet aber nicht, ein „gemäß der Natur“ zu postulieren oder gar ein Rousseau’sches „Zurück zur Natur“ zu verteidigen (ebd.: 84): alles Projektionen, die ‚der Natur‘ etwas hinzudichten. Rückübersetzung in den leiblichen Originaltext (Grundtext *homo natura*) bedeutet wegzunehmen, *Viel-Perspektivieren* bedeutet das Umgehen der Interpretationen, „die via Geist schon ein Urteil über den Leib gefällt haben“ (ebd.: 82). Wenn Nietzsche von der „vergessenen Natur“ spricht, meint er einen gleichsam radikal unbekannten *Topos*; einen Ort, der „ganz anders als das [ist], was wir beim Nennen ihres Namens empfinden“ (Nietzsche zit. nach ebd.: 84). Nietzsche ist sich wohl bewusst, dass der Rekurs auf Natur ein mächtiges Instrument ist, um moralische oder idealistische Prinzipien durchzusetzen. Nietzsche vermeidet deswegen die damit verbundenen Wahrheitspostulate, nicht, indem er Natur desavouiert, sondern indem er ihr einen wenn auch radikal unbekannten Platz lässt (vgl. ebd.) (vgl. Kap. 1: Exkurs).

Der Grundtext *homo natura* ist ein nicht-erkennbarer Ort, ein Ort nie versiegender Neugier, ein Ort, dem man sich bestenfalls annähern, aber nicht an-

kommen kann. Gleichzeitig ist der Grundtext *homo natura* ein Ort des „Gesunden, des Unverfälschten, des Ursprünglichen“ (ebd.: 85). Gesund, ursprünglich und unverfälscht heißt dabei nicht statisch, stoisch und immer gleich, sondern meint einen radikalen Rückbezug auf die Zeichen des Leibes und Lebens, welche stets Zeichen des Werdens und Vergehens – der Veränderung sind (vgl. ebd.: 82). Wenn Nietzsche in dem oben zitierten Gedicht aufruft, sich ins Meer zu werfen, und das Sich-ins-Meer-Werfen mit der Göttlichkeit des Vergessens als Kunstform verknüpft, ist dies eine Aufforderung, sich dem Grundtext *homo natura*, mit dem Nietzsche das offene Meer gleichsetzt (vgl. ebd.: 84f.), anheim zugeben. Es geht Nietzsche darum, die „Krankheit der Leibesmissachtung“ zu überwinden (ebd.: 84), und einen Zustand zu suchen, *in dem die Leibesregung noch nicht interpretiert ist*. Der Rückbezug auf den Leib gilt hier aber nicht automatisch als Heilmittel. Vielmehr kommt es darauf an, wie der Leib benutzt und interpretiert wird (vgl. ebd.: 85). In diesem Zuge macht Nietzsche sich für eine „radikale Vorurteilslosigkeit des Leibes“ stark (Nietzsche zit. nach ebd.: 67). Diese sei durch einen beständigen Perspektivenwechsel zu erreichen, durch eine Nicht-Fixierung der alten gewohnheitsmäßigen Interpretationen von Nervenerregungen (vgl. Kap. 3.3.2).

Eine Möglichkeit zur Entzerrung der immer gleichen, auf Gewohnheit basierenden Interpretation von Leibesregungen, von Welt, samt ihrer habitualisierten Übersetzungen in Gefühle, Gedanken und Handlungen, die das kohärente Subjekt markieren – darüber, dass diese im Bewusstsein bereits eine Einheit gebildet haben (vgl. Kap. 3.3.2) – sieht Nietzsche in der radikalen Hinwendung zum Leib als dem Ort, an dem sich die perspektivische Interpretation ermöglicht. Der Leib ist bei Nietzsche unter den Bedingungen einer radikal vielperspektivistischen Selbstbeobachtung (Interpretation) ein heterotopischer Ort.

6.2 UNGEWISSE RÄUME: WANDERN

Die vielperspektivische Interpretation des Leibes ist dann möglich, wenn Menschen sich auf die Wanderschaft begeben. *Wander_in*¹³ werden. Das ist Nietzsches Vorschlag, der in der Figur des Zarathustras realisiert ist.¹⁴ Es ist der Leib, der wandern soll. Iwawaki-Riebel gibt Nietzsches Philosophie den Namen einer „Philosophie des Wanderers“ (2004). Damit ist auch gesagt, worauf sich Nietzsches Fluchtpunkt, Hoffnung und Lebensbejahung richtet. Wandern be-

13 | Meine geschlechtergerechte Schreibweise.

14 | „Der Wanderer als Zarathustra spricht, ‚was mir nun auch noch als Schicksal und Erlebnis komme, – ein Wandern wird darin sein und Bergsteigen: man erlebt endlich nur noch sich selber!‘“ (Nietzsche zit. nach ebd.: 89)

deutet nichts anderes als einverleibter Vielperspektivismus. Damit das Subjekt nicht in seinen alten Weltsichten und Interpretationen steckenbleibt, und sich neue Perspektiven aneignen kann, muss es einen *leiblichen Perspektivismus* einnehmen (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 88). Wandert nur der Geist, läuft der Mensch Gefahr, potenziell neue Erfahrungen wieder nur den bereits Gemachten unterzuordnen, und statt eines Perspektivwechsels Gedächtniseffekte zu produzieren. Kognitiven Prozessen allein traut Nietzsche in Sachen Erneuerung nicht viel zu:

„Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannigfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen.“ (Nietzsche zit. nach ebd.: 81)

Nietzsche ist es um die Einverleibung neuer Erfahrungen zu tun, um die Aktualisierung des habituellen Leibes: Wenn der Wanderer sich in ‚fremde Kulturlandschaften‘ begibt, so verleiben sich diese Erfahrungen ebenso ein, wie zuvor die gewohnten, vertrauten Erfahrungen. Es ist notwendig, sich die fremde Landschaft einzuverleiben, um nun aus der Perspektive des neuen Leibes auf die ‚eigene‘ Landschaft schauen zu können. Das meint Nietzsche mit leiblichem Perspektivenwechsel. Indem der Wanderer sich den ‚fremden‘ Habitus aneignet, gewinnt er zuallererst Perspektive auf den als ‚eigen‘ geglaubten, gewohnten Habitus. Iwawaki-Riebel stellt fest:

„Die Erfahrungen, die der Wanderer in den fremden Kulturlandschaften betrieben hat, und die Empfindungen, Wahrnehmungen und deren psychophysiologische Überlegungen, die er in den Fremderfahrungen gewonnen hat, bleiben ‚endlich‘ als das einverlebte Gedächtnis.“ (Ebd.: 89)

Die selbstreflexive Intention wird hier unter dezidiertem Einbezug der *somatischen Dimension* denkbar. Die Involviertheit der psychophysiologischen Prozesse in den Erkenntnisvorgang treten zutage. Es sind die Empfindungen, die Wahrnehmungen, die in ihrer *mnemotechnischen* Qualität Reflexionskraft haben. Die Reflexionskraft ergibt sich aus der Kontingenz der Interpretationen der Leibesregungen – den unendlichen Perspektiven (vgl. ebd.: 88). *Damit stellt Nietzsche einen Fluchtpunkt der Reflexion des eigenen Geworden-Seins bereit, ein theoretisches Modell psychophysiologischer Widerständigkeit als eine mögliche Praxis reflexiver Leibbeobachtung.* Vor dem Hintergrund der gemachten Erfahrung kann das Alte betrachtet und erneuert werden. Damit Erfahrungen sich nicht zu Identitäten verdichten, muss gewandert werden. Wie kann aus Nietzsches „philosophischen Spekulationen“ (Brinkmann 2013: 27) ein praktizierbares Modell der Widerständigkeit als Zurückweisung von in den Körper eingeschriebenen Identitäten werden? Konkret: Können am Beispiel der auf

neurophysiologischen Wissensproduktionen basierenden Körperarbeit für Menschen mit Traumatisierungen, *Somatic Experiencing*® (Kap. 7) wie auch der in Kapitel 8 diskutierten zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation*¹⁵ Möglichkeiten und Wege zur Rückübersetzung rigidisierter fixer Interpretationen in den Originaltext des Leibes möglich werden? In Bezug auf *Somatic Experiencing*®: Können subjektivierende Traumatisierungen über diese Praxis entzerrt werden, im Sinne der Rückverfolgung und Transformation gewohnter Interpretationen von Leibregungen (Körperimpulsen)? Eignet sich somit die Körperwahrnehmungspraxis *Somatic Experiencing*®, als praktikierbares Modell reflexiver Leibbeobachtung, nicht nur zur Heilung scheinbar individueller außergewöhnlicher Traumata, sondern zur Zurückweisung alltäglicher ‚normaler‘ Gewalten in Form von Zuschreibungen und Platzanweisungen – *insidious trauma*? *Somatic Experiencing*® wie auch die *Neue Tanz Improvisation/Contact Improvisation*) sollen als potenzielle Praktiken der Erneuerung, des Vergessens oder der Rückübersetzung von einverlebten, potenziell traumatischen Identitäten verstanden werden. Identitäten wurden bereits als am Leib verdichtete, (wieder-)erinnerte stabile Bedeutungen dechiffriert (vgl. Kap. 5.8). Die Wahl fällt auf diese beiden Praktiken, weil ihnen jeweils Konzepte zugrunde liegen, die den Körper in seiner Physiologie, seiner Intensität und Kraft, in einer nicht symbolisch aufgeladenen Weise ernst nehmen, und, wenn auch mit Einschränkungen – im Falle von *Somatic Experiencing*® – von der Arbitrarität der Verknüpfungen von Emotionen mit physiologischen Erregungen ausgehen. Zudem sind Körperhaltungen und Bewegungen in beiden Konzepten nicht auf eine schließende Weise mit Affekten und Bedeutungen verknüpft, sondern, im Falle von *Somatic Experiencing*®, als offene Interpretation¹⁶ angelegt, beziehungsweise als ein programmatisches Absehen von Interpretationen im Falle der NTI und der CI. Wie *Somatic Experiencing*® begleitet den *Neuen Tanz* beziehungsweise die CI die Idee der Möglichkeit zur Transformation einmal gebahnter Körpergedächtnisspuren; im *Somatic Experiencing*®, um ein traumatisches Erlebnis, welches sich ins Körpergedächtnis eingeschrieben hat, „neu zu verhandeln“ (Levine 2006), und im *Neuen Tanz*/in der *Contact Improvisation*, um *emergente* Bewegungsformen und -muster als ästhetische Form zu finden (vgl. Lampert 2007: 122ff.).

15 | Ich nehme hier bereits Bezug auf die in Kapitel 8 zu thematisierenden Körperbewegungspraxen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisationen*, insofern sich Gemeinsamkeiten in den theoretischen Einbettungen ergeben.

16 | Eine schließende Interpretation wäre etwa, eine Körperhaltung konzeptionell mit einem Affekt in Zusammenhang zu bringen. Eine bestimmte Beugung des Rückens lässt auf Charakter X schließen, oder wenn sich die Arme öffnen, deutet das auf Gefühl Y hin. Gängig ist das etwa in der mittlerweile wegen ihres kathartischen Ausagierens etwas aus der Mode gekommene Therapieform *Bioenergetik* nach Alexander Lowen.

In beiden Praktiken wird davon ausgegangen, dass gebahnte Gedächtnisspuren durch neue Körpererfahrungen und -prozesse überschrieben werden können (vgl. ebd.: 131; Brinkmann 2013: 295ff.). Mit dieser Überschreibung oder *Kraft der Vergesslichkeit* ist eine kritische Kraft gegenüber gesellschaftlichen Normen und der sozialen Ordnung deswegen assoziiert, weil, und das soll die Analyse der Körperpraxen nicht zuletzt herausarbeiten, das ‚Individuum‘ über diese starren Affektqualitäten mit der sozialen Ordnung (in stärkerem Maße) verknüpft ist. Affekte für sich sind physikalisch gesprochen ‚dichter‘ und deswegen nicht so sehr individuellen wie sozialen Veränderungen zugänglich, wie wenn dieselben Affekte in einer physischen Basis geerdet werden und einem somato-affektiven Selbstaktualisierungsprozess folgen können. Dabei spielt auch eine Rolle, dass es in beiden Praktiken darum geht, in einen Raum der Ungewissheit einzutreten (ausführlicher dazu in Kap. 7 u. 8).¹⁷ *Somatic Experiencing*® wie auch der *Neuer Tanz/Contact Improvisation* können mit Foucault (2004) darüber hinaus als Selbsttechniken oder Selbstpraktiken philosophisch gerahmt werden.

6.3 SOMATISCHE DIMENSION UND SELBSTTECHNIK(-EN)

Gemäß Foucault ist das Subjekt in der Lage, sich selbst zu erkennen und zu transformieren (Foucault 2004: 81 u. 544). Widerständigkeit gegen die Zumutungen gesellschaftlicher Existenz ist mit Verweis auf antike Philosophien, auch als lokale Praktik, als eine „verändernde Erprobung seiner selber“ möglich (Foucault 1986: 16). Dafür muss das Subjekt sich einem „Set von Selbstpraktiken oder Selbsttechniken“ (*techné tou biou*) unterziehen (ebd.). Mit Blick auf die Leiblichkeit des Subjekts fasst Anja Pennemann Foucaults Konzept der Selbsttechniken wie folgt zusammen: „Selbsttechniken sind regelgeleitete und methodische Haltungen in Beziehung auf sich selbst, konkret: auf Leiblichkeit, Gefühle/Affekte/Leidenschaften, Bewusstsein.“ (Pennemann 2000: 36) Foucault führt eine Differenzierung zwischen „gegeben“ und „unhintergebar“ ein, die klar macht, dass Selbst-Transformationen nicht über den Rückgriff auf eine den sozialen Bedingungen vorgängige Dimension zu machen sind.

17 | Es sei hier angemerkt, dass das Eintreten in einen transformativen Raum der Ungewissheit nur vor dem Hintergrund relativer Sicherheit der Existenz, der politischen wie persönlichen Bedingungen gegeben sein kann. Es handelt sich nicht darum, eine Ungewissheit auszuhalten, wie sie etwa in Kriegssituationen oder in Willkürsituationen von Terrorregimen verlangt wird. Auch nicht um das Aushalten von Ungewissheit in Situationen von Folter, Gefangenschaft oder anderen Repressionsmaßnahmen. Ungewissheit kann hier nur vor dem Hintergrund *relativer* (Gewalt-)Freiheit verstanden werden.

Selbsttechniken können „das Subjekt in seiner Unhintergebarkeit – nicht aber: Gegebenheit – hervortreten“ lassen (Foucault 2004: 81; Sarasin 2005: 196). Wie Nietzsche formuliert Foucault subjekttransformative Praktiken als Prozesse des Sich-Entledigens von Gewohnheiten. Anders als Nietzsche (1988) spricht Foucault nicht von einer Praxis des Vergessens, sondern von einer Praxis des Verlernens. Verlernt werden können gemäß Foucault, der hierfür auf Seneca verweist, störende Gewohnheiten, Milieu-bedingte Unterweisungen der frühen Kindheit:

„Diese Vorstellung vom Verlernen, das auf jeden Fall notwendig ist, selbst wenn die Selbstpraxis bereits in der Jugend eingesetzt hat, diese kritische Umbildung, diese Reform des Selbst, deren Kriterium eine Natur ist – allerdings eine Natur, die nie gegeben war, die nie als solche im Individuum in welchem Alter auch immer aufgetreten ist. All das nimmt ganz selbstverständlich den Charakter der Entkrustung von störenden Ablagerungen an, den Charakter einer Befreiung in Bezug auf die erhaltene Unterweisung, in Bezug auf die Gewohnheiten, die sich festgesetzt haben, in Bezug auf das Milieu.“ (Foucault 2004: 128)

Das Konzept der subjekttransformativen Selbstpraktiken als regelgeleitete Haltung in Beziehung zu sich selbst wirkt bei Foucault, wenngleich Körperübungen wie meditative Praktiken hier etwa mit eingeschlossen sind (vgl. Penneman 2000: 36), dem Duktus nach eher kognitiv ausgerichtet. Befreiung und Entkrustung entlang des Begriffes *Verlernen* verweist in meinen Augen auf eine eher ‚lerntheoretische‘ Ausdeutung von Senecas Schriften. Um aber die Bedeutung der vorkognitiven Dimension – *der somatischen Dimension* – im Sinne Nietzsches für Subjekt-transformative Prozesse stark zu machen, sollen Foucaults Selbstpraktiken zwar insofern aufgegriffen werden, als sie eine Praxis der Selbstbeziehung philosophisch zu flankieren vermögen. Verlernen als Prozess der Befreiung (s.o.) soll aber eher im Sinne Nietzsches als *aktives leibliches Vergessen* im Rahmen von Selbstpraktiken fassbar werden. Dafür spricht auch, dass das Verlernen beziehungsweise Vergessen an weitere Aspekte gebunden zu sein scheinen, die in Zusammenhang mit den Techniken des Erinnerns und Vergessens eine Rolle spielen, und die nur unter theoriesystematischem Rückgriff auf folgende psychophysiologische Dimension einzuholen sind: *Ruhe* beziehungsweise Beruhigung und Verlangsamung.

6.4 VIBRIERENDE KÖRPER IN RUHE

„Wenn man sich neu entscheidet, sich *auf diese Ruhe einzulassen*, findet man sich bald inmitten einer Neuverteilung der Repräsentation wieder – vorgenommen von dem vibrierenden Körper, der die Macht ergreift und den Staub der Geschichte von den betäubten Sinnen bläst.“ (Lepecki 2000: 362, Herv. B.W.)

André Lepecki verweist in seinem Essay *Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt. Die Mikroskopie der Ruhe* (2000) darauf, dass der Körper in gewisser Weise als Subjekt auftreten kann, und sich der in ihn eingeschriebenen historisch sedimentierten Bilder entledigen kann, vorausgesetzt, der ‚Inhaber‘ dieses Körpers ließe sich auf „diese Ruhe“ ein. Lepecki nimmt damit Bezug auf den von Steve Paxton konzipierten *Small Dance*, eine Stehmeditation, die im Rahmen der Praktik *Contact Improvisation* durchgeführt wird (vgl. Kap. 8.3 u. 8.5). Hierbei werden Tanzende eingeladen im Stillstehen die Gelenke sich aufrichten zu lassen, die Anspannungen loszulassen und den Atem fließen zu lassen. Somit können im günstigen Fall Mikrobewegungen wahrgenommen werden, die den Körper durchziehen, weil der Körper atmet, und der Atem den Körper bewegt, ohne dass durch die Tanzenden willkürliche Bewegungen initiiert würden.¹⁸ In der Praktik des *Small Dance* treten häufig unwillkürliche, vom autonomen Nervensystem gesteuerte Vibrationen im Körper auf. Lepecki sieht in diesen Vibrationen nicht nur eine Metapher, sondern ein praktizierbares Modell (sonst würde er nicht auf eine konkrete Tanzpraktik verweisen), sich durch das Hingeben an die ruhende Vibration (vibrierende Ruhe) sich des repressiv-produktiven Inhalts, der dem Subjekt unter Stress eingeschrieben wurde¹⁹ und der die Sinne betäubt hat (Dissoziation), zu entledigen, und auf eine Weise wieder lebendiger zu werden. Lepecki verweist hier ebenso wie Nietzsche auf die Existenz eines körperlichen transrationalen widerständigen Potenzials, das gedacht als Energie, Kraft oder Intensität, als Atem, als Nerven womöglich ebenso mächtig ist, wie dasjenige, was an „staubiger Geschichte“, an historischen, biografischen wie auch alltäglichen Zumutungen und Anforderungen auf das Subjekt einstürzt. Damit verweist Lepecki wie Nietzsche auf eine dritte Dimension als *Es*. Nietzsche macht seine vernunftkritische Perspektive deutlich, indem er sagt, dass „ein Gedanke

18 | Dies erfordert allerdings eine gewisse propriozeptive Durchlässigkeit. Deswegen: im günstigen Fall (vgl. Kap. 8.6).

19 | An anderer Stelle schreibt Lepecki: „Stress sickert in den Körper ein und formt das Fleisch, die Träume, Bilder, Begierden, Strategien, Produkte, Lebensformen, Wertebegriffe und die Gewalt.“ (Lepecki 2000: 1) Lepecki sieht einverleibten Stress im Anschluss an Deleuze und Sloterdijk stets in Zusammenhang mit der produktiven Unterwerfung des Subjekts (vgl. ebd.: 1ff.).

kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ es will“ (Nietzsche 1988a: 22). Das Subjekt ist somit nicht die Bedingung des Prädikats von ‚ich denke‘. Vielmehr: „Es denkt.“ (Ebd.) (vgl. Kap. 1.1) Das *Es* verweist bei Nietzsche auf eine autonome Dimension leiblicher Prozesse, die sich der kognitiven Steuerung entzieht. Mit Lepecki kann, in meinen Augen, die Dimension des *Es* als Vibration durch den Atem – als Leben – sichtbar werden. Ließe man also, so folgert Lepecki, den Körper in einer „vibrierenden Ruhe“ (Lepecki 2000: 358), die keine „statuenhafte Starrheit“ ist, so ist der Körper in der Lage, „diese[n] Staub, der die Trennung zwischen dem Sinnlichen und dem Sozialen immer wieder neu aufmischt“ und der „tief in die inneren Schichten des Körpers ein[dringt], wo er seine abschließende Arbeit verrichtet: Er versteift die Gelenke und Gelenkverbindungen und behindert ihre reibungslose Rotation.“ (Ebd.) So ist dieser „vibrierende Körper“ (ebd.: 362) in der Lage, „den Staub der Geschichte von den betäubten Sinnen [zu blasen]“ (ebd.). Lepecki thematisiert hier einen möglichen *Hiatus* von einer Potenzialität des Körpers, die sich aus der Materialität und Bewegungsmöglichkeit ergibt, etwa den Gelenkverbindungen, und einer die Funktions- und Gebrauchsweise betreffenden Beeinträchtigung durch den in den Körper eingeschriebenen Stress. Hier gehen gesellschaftliche Zuschreibungen mit der jeweiligen Physiologie des Körpers und ihrer Potenzialität, Intensität, Kraft keine untrennbare *Liaison* ein. Das Sich-Aussetzen den Situationen von gelassener oder wohliger Ruhe, wie sie die Praktik des *Small Dance* ermöglichen kann, dient dabei als Katalysator dafür, dass der Körper sich von Belastendem trennen kann, dass er vergessen kann, sowie auf der anderen Seite der Stress, der Schmerz und das damit meist verbundene hohe Tempo ein Katalysator für das Erinnern darstellt. Können über das Praktizieren einer *vibrierenden Ruhe* somit womöglich die identitätskonstituierenden Erinnerungsspuren, die als leiblich gewordene „angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken“ (Kalb 2000: 105) (vgl. Kap. 3.3.2) demaskiert worden sind, erneuert werden? Können sich in Zuständen vibrierender Ruhe womöglich emergente Verknüpfungen von Affekten, Bildern, Gedanken und leiblichen Impulsen ereignen? Dabei würde sich mithin nicht nur das subjektive leibliche Erleben, sondern würden sich auch Auf- und Ausrichtungen, Muskelfasern, Wirbelstellungen, Hautbeschaffenheiten usw. ändern. Das würde bedeuten, Transformationspraktiken berühren nicht nur leibliches Erleben, sondern somatische Dimensionen. Diesen Fragen und Thesen soll am Beispiel von *Somatic Experiencing*® nachgegangen werden. *Somatic Experiencing*® soll dabei als eine Selbsttechnik im Sinne Foucaults (2004), verstanden werden, die eine regelgeleitete und methodische Haltung auf sich selbst eröffnet (s.o.). Im *Somatic Experiencing*® kommt das von Lepecki (2000) postulierte Prinzip der vibrierenden Ruhe als Katalysator für ‚individuelle‘ Transformation besonders zum Tragen. Meine eigenen Erfahrungen als Praktizierende der Methode *Somatic Experiencing*® dienen mir

hierbei als illustrative Grundlage (s.o.). Der Schwerpunkt liegt dabei auf der *mnemotechnischen*, der subjektivierenden Erinnerungsspur von Geschlecht (vgl. Kap. 5.8), die aber stets umgeben ist von weiteren produktiven Repressionsformen. Sichtbar sollen nicht nur die Möglichkeiten der Erneuerung werden, sondern auch das Unbehagen in Zusammenhang mit den in den Körper eingeschriebenen Identitätswürfen. Unbehagen, das letztlich auf die traumatische Dimension von Subjektivierungen, nicht nur entlang der sozialen Kategorie Geschlecht verweist.

6.5 LEIBLICHES VERGESSEN UND ERNEUERUNG(-EN) IM *SOMATIC EXPERIENCING*[®]

Somatic Experiencing[®] ist ein von dem US-amerikanischen Psychologen und Biologen Peter Levine entwickeltes naturalistisches Modell zur Arbeit mit traumatischen Erfahrungen. Levine (1998) entwickelt seinen körpertherapeutischen Traumaansatz auf der Basis neurophysiologischen wie ethologischen Wissens. Dabei geht Levine (1998; 2006; 2011) davon aus, dass Traumatisierungen sich in das autonome Nervensystem einschreiben (vgl. Kap. 5.4.2).

Theoretisch wie praktisch ist es mit Einschränkungen möglich, mit den „defensiven Überlebensmechanismen“, den *Fight*-, *Flight*- und *Freeze*-Reaktionen, mit Bedrohungen und dem damit einhergehenden Stress so umzugehen, dass man kein Trauma davonträgt (Levine 2006: B1.3; 2011: 43ff.). Erst das Nicht-„Entladen“²⁰ der „traumatischen Energie im Nervensystem“ (vgl. Kap. 4.6.1-4.6.3) führt nach Levine zu habituellen Dissoziationen – einer Art chronifiziertem Totstellreflex. An die Inhibierung der Neutralisierungsmechanismen von traumatischem Stress, wie auch die Inhibierung der *motorisch* sinnvollen Reaktionen auf einen Angriff²¹, ist potenziell die Bildung von traumatischen Körpererinnerungen gekoppelt – häufig als Eindrücke (*images*) (vgl. Kap. 5.4.1). Der Neocortex und die ihm innewohnende Fähigkeit, Körperprozesse zu rationalisieren und Impulse des autonomen Nervensystems zu hemmen, sind in dieser Perspektive Ursache der Traumatisierbarkeit des Menschen.²² Oft befinden sich mehrere

20 | Hiermit sind unwillkürliche Körperprozesse gemeint, wie Zittern, Schaudern, Frösteln, Kiefer-Klappern, Weinen, Lachen, Gänsehaut usw., die mit der titrierten Beendigung der unterbrochenen Flucht- oder Kampfreaktion assoziiert sind.

21 | Wie etwa: weglaufen, zubeißen, zupacken, sich festkrallen, spucken, kratzen, brechen, schaudern, weinen, schreien, treten, schlagen, wegstoßen, schieben usw.

22 | Gemäß Levine gelangen in der ‚Wildnis‘ lebende Tiere beispielsweise aus einer *Freeze*-Situation (Totstellreflex) wieder hinaus, indem sie die hohe nervliche Erregung, die während des Totstellreflexes im Nervensystem wirksam ist, durch eine Art neurogenes Zittern „entladen“ (vgl. Funke-Kaiser 2006).

Impulse miteinander im Widerstreit, zum Beispiel der Impuls wegzulaufen und dazubleiben, zu beißen und in sich zusammenzufallen (vgl. Kap. 4.6.2).

In therapeutischen Prozessen soll eine Sensibilität für diesbezügliche Körperprozesse geschaffen werden. Durch eine wache, achtsame, möglichst Wertungs-ungebundene (Selbst-)Beobachtung der oft leisen und feinen Körperprozesse sollen diese spürbar, transformierbar und einer Reflexion und Neukontextualisierung zugänglich gemacht werden. Daher rührt der Begriff *Somatic Experiencing*®. Die mit dem bedrohlichen Ereignis verknüpften, unvollendeten Verteidigungsimpulse und Neutralisierungsprozesse sollen im günstigsten Fall in den sogenannten „SE-Sitzungen“, wie die Therapiestunden genannt werden, extrem verlangsamt, dosiert („titriert“) und damit in vielerlei Hinsicht gefahrlos zu Ende geführt beziehungsweise nachgeholt werden (Funke-Kaiser 2006). Konkret: Motorische Impulse, die dissoziiert sind und ‚wie eingefroren‘ waren, können zu Ende gebracht werden, und in der Regel setzt dann eine tiefe Entspannung und mentale Friedfertigkeit ein.

Wichtig ist hierbei, dass die Bewegung nicht willkürlich gesteuert wird, sondern unwillkürlich geschieht. Auf der affektiv-sensomotorischen Ebene bedeutet das: Die Bewegung nicht zu *machen*, sondern sie sollte eher geschehen und beobachtet werden. Also: Eher *es* bewegt sich als *ich bewege es*. Das bedeutet etwa, nicht den Arm intentional in eine Richtung zu bewegen, sondern zu beobachten, dass der Arm zuckt, sich leicht anhebt usw. Die Langsamkeit ist dabei deswegen wichtig, weil die im autonomen Nervensystem ‚konservierte traumatische Energie‘ bei einer schnellen motorischen Reaktion nicht aufgelöst würde. Da in einem Trauma die Ereignisse zu schnell und plötzlich passieren, wird die Erfahrung des Ereignisses quasi verpasst (vgl. Kap. 4.6.2). Dissoziationen sind in dieser Hinsicht Effekte des Verpassens von Erfahrung. Nur das psychophysische Ausdehnen des Ereignisses in der Zeit, in kleinen behutsamen Schritten, kann es für alle Wahrnehmungsebenen nachvollziehbar machen. Auf diese Weise können sich die voneinander dissoziierten SIBAM-Elemente: *sensations, images, behaviours, affects, meanings* assoziieren, beziehungsweise die in rigider Weise miteinander verknüpften „überkoppelten“ Elemente flexibilisieren.²³ Die mit den Dissoziationen der Elemente beziehungsweise rigiden Verknüpfungen verbundenen Einschreibungen von traumatischen Ereignissen in das Körpergedächtnis können in der Sprache Levines somit „neu verhandelt“ werden (Levine 2006: B1.29). Wenn sich die Erstarrung, als das physiologische Pendant der Dissoziation, lösen kann, dann können sich auch potenziell rigide Glaubenssätze

23 | Zur Erinnerung: „Jeder einzelne SIBAM-Effekt kann überkoppelt werden, so dass immer das gleiche Reaktionsmuster abläuft, unabhängig von äußeren Umständen. Diese Empfindung (*sensation*) wird immer mit diesem Bild (*image*) verbunden, immer mit diesem Verhalten (*behaviour*), immer mit diesem Gefühl (*affect*), immer mit dieser Bedeutung (*meaning*).“ (Levine 2006: B1.29)

(meanings), festgefahrene Gefühle (*affects*) verändern, wie auch die Präsenz ganzer Körperteile beziehungsweise der eigene Körper wahrnehmungspraktisch deutlicher hervortritt. Unbehagen, das mit zum Teil chronischen dissoziativen Zuständen einhergeht, kann sich verändern (vgl. ebd.).

Während also dauerhafte physiologische Erregungszustände zu rigiden Interpretationen von Körperprozessen (*sensations*) führen können, und nicht viel Spielraum für Neues lassen (vgl. Kap. 4.6.1-4.8), können Entladungsreaktionen und das physiologische Neuverhandeln des traumatischen Ereignisses zu einer Neu-Organisation des Verhältnisses der einzelnen SIBAM-Items führen (vgl. Kap. 5.4.1). Peter Levine beschreibt die Arbeit mit Traumata, an dessen Ziel die Neuverhandlung traumatischer Erfahrungen steht, wie folgt:

„In SE arbeiten wir daran, die überkoppelten Elemente des SIBAM auseinander zu nehmen und zu individualisieren. Wir bemühen uns, unterkoppelte Aspekte zusammenzubringen, neue Verbindungen herzustellen und alle Erfahrungen miteinander zu integrieren.“ (Ebd.: B1.29)

Das könnte bedeuten, eine Empfindung kann aufhören, auf rigide und dissoziativ automatisierte Weise an immer dasselbe Gefühl, dieselbe Vorstellung, denselben Gedanken, und dieselben daraus folgenden Handlungsweisen gekoppelt zu sein. Das Sich-Aussetzen den Situationen der Ruhe, in der die eigenen *In-situ*-Körperprozesse beobachtet werden können, der Körper Regie führen kann und nicht das intentionale und instrumentelle Verhältnis zum Körper, kann also mithin ermöglichen, dass, nun wieder an Nietzsches *mnemotechnische* Subjektphilosophie angeschlossen, die subjektivierenden Erinnerungsspuren erneuert werden können. Das bedeutet, dass Erinnerungsspuren, die ja nichts weiter sind als „rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken“ (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105), die *wegen ihrer traumatisch-mnemotechnischen Wucht* „blitzschnell hintereinander erfolgen“ (ebd.) und darum „nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden“ (ebd., Herv.i.O.), in einem Prozess der verlangsamten Leibgewährung und Leibbeobachtung vergessen werden, oder, wie Levine sagt, „neu verhandelt“ werden können (Levine 2006: B3.3.ff.). Das geschieht darüber, dass in der Ruhe und Langsamkeit einerseits genau dieser Komplexcharakter erstmals zu Bewusstsein geraten kann, und andererseits die ‚Bausteine‘ der Subjektconstitution neu erfasst und neu zusammengesetzt werden können – ein Prozess, der sich dem Bewusstsein momentan durchaus zu entziehen vermag. Kurz: Das Selbst kann sich beständig aktualisieren, statt die Illusion einer Einheit zu bilden oder bilden zu müssen.²⁴ Wenn diese *mnemotechnische* Übersetzungsleistung leiblicher Impulse

24 | Zur beständigen Selbstaktualisierung in einer Politik der Berührung vgl. auch Manning 2007.

in Bilder, Gefühle, Gedanken mit Nietzsche gedacht (vgl. Kap. 5.4.2) dasjenige ausmacht, was die Wahrnehmung von mir selbst und anderen bildet, wie ich hier annehme, dann ist die Art und Weise, wie die SIBAM-Elemente (Levine) miteinander verknüpft sind, ebenfalls wahrnehmungskonstitutiv.²⁵ Wenn Wahrnehmungsprozesse ihrerseits das Subjekt konstituieren,²⁶ dann könnte die Veränderung der Wahrnehmung entlang ihrer einzelnen Bausteine womöglich *ein* Schlüssel zur Selbsttransformation sein. Dies wird im Folgenden weiter ausgeführt.

6.5.1 Die Neuverhandlung des Subjekts: Nietzsche und Levine an einem Tisch II

Insofern man die Theorie der SIBAM-Elemente weiter mit Nietzsches traumatischer Subjektivierungsvorstellung verknüpft, hernach frische Erfahrungen dadurch so verunmöglicht werden, dass ‚aus ihnen‘ Gedächtniseffekte ‚werden‘ (vgl. Kap. 5.4), kann die Neuverhandlung der Elemente unter- und miteinander im günstigen Falle zu frischen Erfahrungen verhelfen, und damit zu einer potenziellen Befreiung des Subjekts aus den in ihn eingeschriebenen traumatischen Bezügen. Das dürfte nicht nur für die Effekte der physischen Gewalt gelten, die zu den leiblichen *unmakings* führen können, der Vereinnahmung des Körpergefühls und der Welt durch Gewalt, sondern auch für die in den Körper eingeschriebenen symbolischen Gewalten. Zumindest soll dieser These im Folgenden nachgegangen werden. Verkürzt gesprochen: Kann das Subjekt *remade* werden, wo es *unmade* wurde? (vgl. Kap. 5.1.3) Kann es sich durch *Somatic Experiencing*® als Selbstpraktik erneuern? Es scheint, dass hierbei besonders die Unterscheidung zwischen Gefühlen und Empfindungen von Bedeutung ist.

6.5.2 Vom Unterschied zwischen Affekten und Empfindungen und dem Aufspüren einer dritten Dimension

Damit Neu-Verhandlungen beziehungsweise *Erneuerungen* (s.o.) von Wahrnehmungsweisen stattfinden können, wird der Betreffende, wie bereits erwähnt, zu einer mikroskopischen Tiefenwahrnehmung der eigenen *In-situ*-Körperimpulse eingeladen, das bedeutet, nicht den Körperkonfigurationen in Bezug auf das potenziell traumatische Ereignis nachzugehen, sondern den Körperkonfigu-

25 | Levine konzeptionalisiert dies nicht mit Bezug auf ausgewiesene Wahrnehmungstheorien, aber er legt dies implizit nahe, wenn er in seiner therapeutischen Praxis über die Frage „Was nehmen Sie wahr?“ auf die Zusammensetzung der SIBAM-Elemente anspielt.

26 | Ausführlicher dazu Wuttig 2015b.

rationen des „Hier und Jetzt“. Entsprechend fragt der/die Begleiter_in den/die Klient_in danach, was er/sie jetzt wahrnimmt (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006). Durch den Bezug auf die Gegenwart und das sich selbst Halten, und durch den/die Begleiter_in in der Gegenwart gehalten werden, kann, neben anderen Prozessen, eine zeitliche Dimension geschaffen werden, die es der/dem Betroffenen im günstigen Falle erlaubt, frische Empfindungen zu erleben, solche, die nicht dermaßen mit traumatisierenden Images (vergangenen Bilder, Gefühlen, Gedanken) vermengt sind. Die Neuverknüpfung der SIBAM-Items erfolgt dabei *in situ* und wird durch die Aufmerksamkeit auf Körperprozesse im Hier und Jetzt flankiert. Der Job des/der Begleiter_in ist es dabei, maximale Präsenz für den Augenblick zu halten – Gegenwart zu vergegenwärtigen. Während die Verknüpfung der Aufmerksamkeit mit Vergangenen häufig zu einer Bindung an traumatisches Material führt, und stärker in dissoziatives Erleben hinein, kann die Aufmerksamkeit auf die als angenehm wahrgenommenen Körperkonfigurationen zu einer belebenden, neuen Erfahrung führen.²⁷ Vergangenheit und Gegenwart scheinen dabei besonders durch einen Aspekt aneinander gebunden zu sein: Emotionen.

In der Neuverknüpfung der *Items* kommt es deswegen besonders auf die Differenzierung zwischen Empfindungen (*sensations*) und Emotionen (Gefühlen) (*affects*) an. Gemäß Levine (2006) zeichnen sich posttraumatische Zustände dadurch aus, dass besonders Emotionen im Erleben des ‚Individuums‘ ‚feststecken‘.²⁸

Zu Emotionen an sich zählt Levine: „Angst, Traurigkeit, Ärger, Wut, Freude, Ekel, Scham, Schuld, Neid, Eifersucht, Hilflosigkeit“ (Levine 2006: B3.13). Es sind häufig jene auch als *kategorische Emotionen* bezeichneten Formen des Erlebens, die eine Tendenz zur traumatischen Verfestigung haben (vgl. Kap. 5.4.1). Emotionen, die traumatisch verfestigt sind, benennt Levine als „sekundäre Emotionen“, eine flexible emotionale Qualität als „primäre Emotionen“ (ebd.). Deswegen gilt es in der Begleitung von Klient_innen, sich nicht zuvorderst auf die traumatischen Gefühle zu fokussieren, sondern einzuladen, die Aufmerksamkeit auf die das Gefühl begleitende Körperempfindung zu richten. In Bezug auf die Arbeit mit dem Affekt Scham hält er in seinem Weiterbildungsmanual aus dem Jahr 2006 fest: „Anstatt Scham konkret zu verfolgen, [...] versuchen Sie indirekt zu sein, indem Sie ihr Augenmerk auf die Körperkonfiguration²⁹ richten und weniger auf Bedeutung und Affekt.“ (Ebd.)

27 | Je nach Schwere der posttraumatischen Belastung ist dies auf unterschiedliche Weise möglich.

28 | Levine spricht von sogenannten „feststeckenden Emotionssequenzen“ (Levine 2006: B3.13).

29 | „Körperkonfiguration“ verwendet Levine nicht in einem machttheoretischen Sinne, sondern es geht ihm um aktuelle Körperprozesse. Ich werde den Begriff von Levine im

Interessant ist, dass Levine davon ausgeht, dass die Fokussierung auf das Gefühl die traumatische Spur vertieft (vgl. Funke-Kaiser 2007), während das *tracking* der Körperkonfiguration im Sinne der empfindenden Ausrichtung und Bewegung des Körpers (wie der Körper sich im Einzelfall organisiert, wenn etwa Scham am Werk ist), aus der traumatischen Spur hinausführt.³⁰ Anders gesprochen: Die Transformation des Traumas scheint dann am wenigsten möglich, wenn *Emotionen* fokussiert werden, es scheint ‚wie von selbst‘ zu gehen, wenn die eigenen Körperkonfigurationen achtsam wahrgenommen werden.

Am Beispiel der Scham erläutert, schreibt Levine an die Adresse einer möglichen Klient_in gerichtet Folgendes: „Wenn Sie die Scham durch Empfindungen und Körperhaltung verfolgen, so werden Sie merken, wie sie sich von selbst zu verändern beginnt.“ (Levine 2006: B3.13) Bei Levine taucht die bereits besprochene *dritte Dimension* ebenso wie bei Nietzsche und Lepecki auf. Was bei Levine das „Verändern von selbst ist“, ist bei Lepecki die „Neuverteilung der Repräsentation“ im Zustand „mikroskopischer Ruhe“ (Lepecki 2000: 362), und bei Nietzsche das *Es*³¹ (denkt) (s.o.) (vgl. Kap. 1.1). Es handelt sich hier scheinbar ebenfalls um eine dritte Dimension, die zwischen dualistischen Subjekt-Objekt-Relationen angesiedelt ist, in denen ein Handelnder einem Gegenstand gegenübersteht. Im Raum *zwischen* dem *Es* scheint es ein Tun aus sich heraus zu geben. Eine transformative, etwas rätselhafte, nicht-absichtsvolle Größe, die sich letztlich mal als autonomes Nervensystem, mal als Atmen entpuppt. Wenn Körperkonfigurationen in Ruhe, möglichst ohne Inhibierungen und Additionen beobachtet werden können, so kann, in diesen Perspektiven, eine Neuverhandlung traumatischer Installierungen erfolgen. Dafür ist es notwendig, dem Leib – neurophysiologisch gesprochen: dem autonomes Nervensystem – die Dramaturgie zu überlassen. Es ist letztlisches jenes „Vibrieren des Körpers“ (ebd.), das sich auch in SE-Sitzungen zeigt. Entlang von Vibration können, wie Levine es ausdrückt, „Primäre Emotionen auftauchen“ (Levine 2006: B3.13) als „neue Reaktionen auf etwas. [...] [Primäre Emotionen haben, B.W.] eine frische, neue spontane Beschaffenheit“ (ebd.). Das Fokussieren auf die aktuellen Empfindungen im Unterschied zu den traumatischen *images* ist

Folgenden verstärkt aufgreifen, als er die Ebene der *sensations* (Körperempfindungen) meint, die beobachtet werden können.

30 | Eine detaillierte Schilderung der Behandlungsmethode kann hier nicht erfolgen. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Hier soll die Methode nur insoweit dargestellt werden, als es für die Beantwortung der Fragestellung, inwieweit Subjektkonstituierungen vergleichbar einer Traumatisierung denkbar und ‚behandelbar‘ sind, nötig ist.

31 | Es handelt sich um einen kurz gesprochenen Vokal, nicht mit dem freudianischen „Es“ zu verwechseln.

genau dasjenige, was die Entzerrung von Vergangenem und Aktuellem ermöglicht. Während Emotionen eher an Vergangenes anschließen, kann über die Fokussierung auf die aktuellen Körperkonfigurationen Traumatisches als an die Vergangenheit Bindendes transformiert werden.

Damit die Betreffenden es leichter haben, ihre eigenen Körperkonfigurationen zu beobachten, hat Levine eine „Sprache der Empfindungen“ (ebd.: B.31f.) entwickelt, die entlang einer bestimmten Fragetechnik³² auf die ‚Subjekthaf-tigkeit‘ dieser dritten Dimension verweist. Zu diesem „Vokabular der Körperempfindungen“ gehören zum Beispiel Worte wie: „behebend, flatternd, schau-dernd, schwirrend, drehend, wackelig“ usw. (vgl. ebd.: B1.32). Es sind Worte, die helfen, die propriozeptive, die vestibuläre, die kinästhetische Empfindung zu beschreiben.³³ Es handelt sich nach der Meinung Levines hierbei zumindest in westlichen Gesellschaften um eine verkümmerte Sprache. Während Gedan-ken oder Gefühle eher häufig benannt werden, wird über Empfindungen meist im Krankheitsfall gesprochen. Dementsprechend fern ist den allermeisten die Wahrnehmung der ständig stattfinden Körperkonfiguration (vgl. ebd.).

6.5.3 Emotionen und Macht: volatile Körperkonfigurationen

Emotionen spielen auch bei der Reproduktion sozialer Machtverhältnisse eine entscheidende Rolle. Hilge Landweer (1999) hat herausgearbeitet, dass Scham-Gefühle auf das Stärkste mit dem Status innerhalb einer sozialen Ord-nung verknüpft sind (vgl. Kap. 7.2.2).³⁴ Während Emotionen das Subjekt eher wie einen Kitt an seine Vergangenheit binden (s.o.), und damit die Trägheit des Habitus (Bourdieu) befördern, kann die Fokussierung auf die aktuellen Kör-perkonfigurationen (Empfindungen), diese womöglich eher transformieren. Emotionen scheinen das Individuum somit in einem stärkeren Maße an die so-ziale Ordnung zu binden, und die Selbst-Identität des Subjekts zu befördern, als Körperkonfigurationen. Körperkonfigurationen als beispielsweise heiß, schillernd, fließend usw. stehen zwar nicht abseits gesellschaftlicher Blicke und Bewertungen, sie sind aber ob ihrer schnelleren Beweglichkeit als Emotionen – sie kommen und gehen – weniger geeignet, sich dauerhaft und stabil in binäre Verweisungszusammenhänge einordnen zu lassen, beziehungsweise damit etwa „heiß“, „vibrierend“, „schaudernd“, „prickelnd“, „fließend“, „hell“, „dunkel“ in einen binären Zusammenhang eingeordnet werden kann, müssen körper-nahe volatile Erfahrungen (*sensations*) mit relativ stabilen Gefühlen (*affects*) und

32 | Beispielsweise: „Wo fängt es an?“, „Was geschieht als nächstes?“, „Wohin oder wie bewegt es sich?“ (Dinkel-Pfrommer 2006).

33 | Wie auch Worte diese Dimensionen hervorbringen – das meint Nietzsche mit: „die Sprache stets verleiblicht, Physis semiotisiert“ (Kalb 2000: 105) (vgl. Kap. 3.2.1).

34 | Zur sozialen Codierung von Gefühlen siehe auch Eva Illouz (2007).

Bedeutungen (*meanings*) belegt werden. Gefühle und Bedeutungen, die jeweils an gesellschaftliche Kontexte geknüpft sind, und die sich mit *sensations* verknüpfen, bilden letztlich die eigentlichen Affizierungen des Subjekts. Erst etwa in der Überkoppelung von der Empfindung (*hell*) und den gesellschaftlich gemachten Gefühlen und Bedeutungen, die mit „hell“ einhergehen, wird gesellschaftliche Realität zu einer Realität des Subjekts. Auf diese Weise fungiert der Körper als Scharnier zwischen Individuum und sozialer Ordnung.³⁵ Lässt sich also durch die Differenzierung zwischen Emotionen und Körperkonfigurationen (Empfindungen) eine (widerständige) Kraft der Erneuerung ausmachen? (Dadurch, dass über die Differenzierung, die Entscheidung getroffen werden kann, den Körperkonfigurationen zu folgen?) Gar ein praktikierbares Modell für die Ausleibung von *traumatisierenden Identitätsentwürfen*? Wie Levines Körperkonfigurationen geraten Nietzsches somatische Impulse erst durch ihre Verknüpfung mit den im stärkeren Maße sozial bewerteten Gefühlen und Bedeutungen in einen machtbefüllten Zusammenhang (s.o.). Wenn Levine von der Individuierung der überkoppelten Elemente des SIBAM spricht, kann das mit Nietzsche auch als „die Rückübersetzung des [gesellschaftlichen Subjekts, B.W.] in den Originaltext des Leibes“ diskutiert werden? (Iwawaki-Riebel 2004: 82)³⁶ Wäre die Anerkennung der mithin widersprüchlichen, dauerhaften Beweglichkeit von Wahrnehmungselementen und der unendlichen möglichen Bedeutungen der Körperkonfigurationen dasjenige, was Nietzsche mit der Vielheit des Leibes meint? Im Folgenden soll der Versuch gewagt werden, die Fallbeispiele aus dieser Perspektive zu betrachten. Die philosophischen Betrachtungen der Erfahrungen der Klient_innen sind nicht zuletzt deswegen bedeutsam, um die Deutung von Erfahrungsräumen nicht einem Naturalismus, wie Levine und andere Neurowissenschaftler_innen ihn vertreten, zu überlassen. In der Verknüpfung der lebenswissenschaftlichen mit den sozialwissenschaftlichen Blicken auf Körpererfahrungen kann ein umfassenderes Verständnis von Subjektivierungen, als

35 | In einer ähnlichen Weise argumentiert Teresa Brennan in ihrer Schrift *The Transmision of the Affect* (2004). Affekte sind für Brennan zuvorderst eine politische Angelegenheit kultureller Codierungen, keine universellen Gegebenheiten. Die Aufmerksamkeit der Körperprozesse – *living attention* – ist es, was dem Individuum erlaubt, sich von den politischen Affekten zu befreien, und Kontakt aufzunehmen mit einer Dimension originellen Körperwissens (vgl. Brennan 2004: 139). Brennan stellt fest: „The hardening of the affects is a social affair, so their transformation requires political as well as personal attention.“ (Ebd.)

36 | Bei Iwawaki-Riebel heißt es an dieser Stelle statt Subjekt Mensch. Ich ersetze hier „Mensch“ durch Subjekt, weil es mir im Anschluss an Nietzsche plausibler erscheint, von Subjekt zu sprechen. Der Mensch wäre für mich immer auch Originaltext des Leibes, während das Subjekt sich aus den bereits übersetzten historisch varianten und kulturell konstruierten Bedeutungen in den Leib hinein konstituiert.

Durchdringungsmechanismen von Körpern entlang diskursiver und politischer Bedingungen, sichtbar werden. *Wenn Subjektivierungen als Durchdringungsmechanismen der somatischen Dimension dechiffriert werden, und nicht als untrennbar mit den Körpern verknüpfte Gegebenheiten gedacht werden (und hierin sind sich der Naturalismus und der diskurstheoretische Monismus manchmal sehr ähnlich), kann Widerständigkeit als Kritik und Entledigung der Zuweisungen – als Ausleibungen von Zuschreibungen, von selbstverständlichen Seinsweisen konzipiert werden.* Genau dies findet sich bei Félix Guattaris und Gilles Deleuzes Ideen zum „organlosen Körper“ beziehungsweise zum „Tier werden“ (2002). Auch hier scheint es, dass die emotionale wie semantische Besetzung des Körpers entlang sozialer Kategorien gleichzeitig einen Schlüssel zur Widerständigkeit bietet. Bevor also diesen Fragen und Spekulation am Beispiel der Erfahrungen der Klient_innen im nächsten Kapitel weiter nachgegangen wird, soll Widerständigkeit mit Deleuzes und Guattaris Überlegungen zu einem refigurierbaren Körper theoretisch eingeholt werden, und damit auch die neumaterialistische These abgesichert werden, dass der Körper zwar als Intensität gegeben ist, aber nicht notwendigerweise als das, was ‚wir‘ meinen.

6.6 ORGANLOSER KÖRPER (DELEUZE/GUATTARI)

„Unmenschlichkeit, die am Körper selbst erlebt wird“ (Deleuze/Guattari 2002: 372)

Gilles Deleuze und Félix Guattari stellen in ihrer Schrift *Tausend Plateaus* (2002) die menschliche Körperorganisation als eine Gegebenheit radikal in Frage. Der Organismus ist dabei dasjenige, was den Körper in seiner potenziellen Freiheit unterwirft, und dem es sich zu entledigen gilt. *Organismus* steht für das, was „in Form eines Sinns, einer Funktion, und sozialen Ordnung auf den Körper einwirkt“ (Pawe 2011: 34). Widerständigkeit gegen die Durchdringung des Körpers – der körperpolitischen Dimension – sehen Deleuze und Guattari darin, „sich einen organlosen Körper (o.K.) zu machen“ (Deleuze/Guattari 2002: 772).

Sich einen o.K. zu machen, stellt dabei eine Auseinandersetzung mit den subjektivierten, unterworfenen, mit sozialem Sinn bestückten Organen dar. Der o.K. ist ein „Grenzbereich der Freiheit“ (Pawe 2011: 34), ein Rückbezug auf die noch nicht gedeutete Physikalität.

Der Organismus ist weiter eine *molare* Entität, ausgestattet mit einer geschlechtlich oder anders codierten Subjekthaftigkeit, er ist reterritorialisiert:

„Was wir hier als molare Entität bezeichnen, ist zum Beispiel die Frau innerhalb einer dualen Maschine, in der sie dem Mann entgegengesetzt ist, insofern sie durch ihre Form bestimmt mit Organen und Funktionen ausgestattet und als Subjekt bezeichnet ist.“ (Deleuze/Guattari 2002: 375)

Molekular werden hingegen bedeutet, sich des lockeren Gefüges, der Partikelhaftigkeit eines möglichen Werdens anheimzugeben, sich mit den Partikeln, die zum Beispiel ein Hund aussendet, zu verbinden: Hund werden. Partikel stehen hier einem zusammengesetzten Gefüge entgegen. Sich selbst als zusammengesetztes Gefüge, bestehend aus Partikeln, zu verstehen, die sich durchaus mit anderen über die gesellschaftlich produzierten, territorialen Grenzen (Mann, Frau, Kind, Tier usw.) hinaus verbinden können, und die Partikel miteinander in ein Verhältnis von Ruhe und Bewegung eingehen zu lassen, und über das Verhältnis von Ruhe und Bewegung die Partikel ihre Qualitäten bekommen zu lassen, sind Wege der *Deterritorialisierung* (ebd.: 372, 374f.).

6.6.1 De- und Reterritorialisierung

Während *Reterritorialisierung* das Abstecken von binär codierten Bereichen darstellt, von Körpern, die symbolisch überzogen gegeneinandergesetzt werden, bedeutet *Deterritorialisierung* eine Art Rückeroberung des „gestohlenen Körpers“ (ebd.: 376). Des noch nicht geschlechtlich codierten Körpers. Für Deleuze und Guattari gilt der deterritorialisierte Körper gegenüber dem geschlechtlich oder anders codierten reterritorisierten Organismus als Punkt der Widerständigkeit:

„Denn es ist nicht, oder nicht ausschließlich, eine Frage des Organismus, der Geschichte und des Aussagesubjekts, durch die weiblich und männlich in den großen dualen Maschinen einander entgegengesetzt werden. Es ist zunächst eine Frage des Körpers – des Körpers, den man uns *stiehlt*, um daraus Organismen zu bilden, die man einander entgegensetzen kann.“ (Ebd., Herv.i.O.)

Deterritorialisierung bedeutet Dualismen zu überwinden, im Finden von Fluchtlinien, die zwischen den Vektoren der Macht innerhalb der dualen Maschine hindurchgehen (vgl. ebd.: 377). Deleuze und Guattari entwerfen ein baumartiges Anordnungsbild, welches die duale Maschine veranschaulicht. Innerhalb der dualen Maschine laufen alle Vektoren auf den (männlichen) Menschen als Zentralpunkt zu – das heißt alle anderen (nicht-weiße Männer, Frauen, Tiere) sind diesem zentralen Punkt binär untergeordnet und mimetisch auf ihn bezogen. Sie bilden Minoritäten, der Mann eine Majorität. Deleuze und Guattari halten fest:

„Es gibt kein Mann-Werden, weil der Mann die molare Entität par excellence ist, während die Arten des Werdens molekular sind. Die Funktion der Gesichthaftigkeit hat uns gezeigt, in welcher Form der Mann die Mehrheit gebildet hat, oder vielmehr den Standard, auf dem diese Mehrheit beruht: weiß, männlich, erwachsen, ‚vernünftig‘ etc.,

kurz gesagt, der Durchschnittseuropäer, das Subjekt der Äußerung. Nach dem Gesetz der baumartigen Ordnung ist es dieser *zentrale Punkt*, der [...] jedesmal einen deutlichen Gegensatz hervorbringt [...]: männlich – (weiblich), Erwachsener – (Kind), weiß – (schwarz, gelb oder rot), vernünftig – (Tier).“ (Ebd.: 398, Herv.i.O.)

Die Architektur von dualistischer Repression hat ihre repressiven Elemente in der Reterritorialisierung. Reterritorialisierung bedeutet, nicht werden zu können, weil man bereits ist, bedeutet an einem Punkt festzukleben, beziehungsweise fest auf einen Punkt bezogen zu sein (den man imitieren muss). Deterritorialisierungen treten in ihrer Denkkonstruktion als mögliche Widerständigkeit auf.

6.6.2 Werden und Gedächtnis

Deterritorialisierungen bestehen im *unaufhörlichen Werden*. Nur im Werden sehen Deleuze und Guattari eine Möglichkeit, Dualismen zu überwinden:

„Das Werden ist die Bewegung, durch die die Linie sich vom Punkt befreit und die Punkte ununterscheidbar macht: das Rhizom, der Gegensatz zur baumartigen Ordnung; man muss sich von der baumartigen Ordnung frei machen. *Das Werden ist ein Anti-Gedächtnis*.“ (Ebd.: 400, Herv.i.O.)³⁷

Die baumartige Ordnung ist an die Gedächtnisbildung gebunden, sie funktioniert über das Sich-Erinnern an punktuelle Ereignisse. Die Gedächtnisbildung ist wie bei Nietzsche und mit Bezug auf Nietzsche der Antipode zum Werden. Die Gedächtnisbildung stellt also auch hier den Enteignungsfall, die Kolonialisierung, die Reterritorialisierung, den Fall des Traumas durch und durch dar. Bei Deleuze und Guattari heißt es weiter:

„Natürlich haben auch Kinder, Frauen und schwarze Erinnerungen; aber das Gedächtnis, das diese Erinnerungen aufnimmt, ist dennoch die majoritäre, männliche Instanz, die sie als ‚Kindheitserinnerungen‘, als Eheerinnerungen oder Kolonialerinnerungen behandelt.“ (Ebd.: 399, Herv.i.O.)

Die Erinnerung aktualisiert in ihrem Vorgang stets die kolonialisierende asymmetrisierende Dynamik der dualen Maschine. Somit hat Erinnerung schnell eine Funktion der Reterritorialisierung, während die Chance für Widerständigkeit der Dualismen in der Praxis der Erinnerungsverweigerung zu sehen ist.

37 | Frau-Werden, Kind-Werden, Tier-Werden sind in dieser Perspektive schöpferische Deterritorialisierungen (vgl. Deleuze/Guattari 2002: 408).

6.6.3 (Tier-)Werden

Deleuze und Guattari konkretisieren dies am Beispiel der Deterritorialisierungsform Tier-Werden.³⁸ Tier-Werden ist die Antipode zur Imitation, werden heißt nicht mimetisch zu sein: „Werden ist nie imitieren.“ (Ebd.: 416) Den Gedanken des Tier-Werdens präzisierend, halten Deleuze und Guattari am Beispiel der Ratte von Hofmannsthal fest: „Man sollte [...] nicht die Ähnlichkeit oder Analogie mit dem Tier suchen, denn es ist das Tier-Werden in actu [...], das Tier in uns bleckt die Zähne.“ (Ebd.: 374) Dabei ziehen Deleuze und Guattari in Erwägung, dass Prozesse des Tier-Werdens eine „Unmenschlichkeit, die am Körper selbst erlebt wird“, erzeugen können (ebd.: 372), aber auch eine schöpferische Involution darstellen können, die „außerhalb des programmierten Körpers“ stattfindet (ebd.). Tier-Werden ist hier aber lediglich exemplarisch gemeint für das Auflösen der menschlichen Körperorganisation als zugewiesene und einverleibte Subjektpositionen. Es handelt sich um ein endloses Werden, ohne jemals geworden zu sein (vgl. ebd.). Kann Deleuzes und Guattaris Idee des Werdens als Deterritorialisierung für ein praktikierbares Modell für Widerständigkeiten taugen?

6.7 ZUSAMMENFASSUNG

Widerständigkeit ist koextensiv mit einem somatisch-leiblichen Potenzial, es ist geknüpft an eine Möglichkeit eines nicht-identischen Leibes, der in der Lage ist – versetzt man ihn (sich selbst) in einen heterotopischen Raum – sich den identitären Zumutungen zu entziehen. Der potenzielle Leib der Vielheit, ist Energie, Intensität, als solcher kann er sich im Zwischenraum der dualistischen Optionen (männlich-weiblich) und anderer binärer Codierungen bewegen. Heterotopische Räume und subversive soziale Praxen sind immer auch Ver- und Entkörperungsräume sozialer Ordnungen. Wenn auch soziale Ordnungen samt ihrer dualistischen Optionen in eine somatische Dimension immer wieder traumatisch einbrechen können, so ist es gerade die Verletzbarkeit der Körper, die es möglich macht, dass Körper widerständig sind, dass Erneuerungen möglich sind. KörperWiderständigkeit ergibt sich (auch) aus den der Physis eigenen Prozessen, den Körpervorgängen, die zwar mit sozialen Bedeutungen überzogen werden (Anrufungen, Zuschreibungen), die sich dennoch ob ihrer Lebendigkeit immer wieder Normalisierungen entziehen (können).

38 | Tier-Werden verweist hierbei genau nicht auf sexuelles Triebhaft-Werden. Tier-Werden wäre das Eintreten in eine anti-ödipale Situation. Sexualität, und ‚Triebhaftigkeit‘, so wie wir sie kennen, sind in der Perspektive Deleuzes und Guattaris, ähnlich wie bei Foucault, Dispositive eines psychoanalytischen Theorems (vgl. ebd.: 328).

Diese philosophischen und lebenswissenschaftlichen Spekulationen sollen im Weiteren einer empirischen Überprüfung unterzogen werden. Zunächst wird dafür auf die Kraft der Irritation und des Unbehagens in ihrer Unterschiedlichkeit mit Blick auf das Trauma und die somatische Dimension von Widerständigkeit eingegangen. Dabei wird ein Bogen von einem politischen Diskurs des Unbehagens zu einem physiologischen geschlagen.

