

Kritik der Körperpolitik

Erfahrung, Sprache und politische Emanzipation

Vanessa Lara Ullrich & Oliver Flügel-Martinsen

1. Einleitung

Der Körper ist zu einem zentralen Medium gegenwärtiger politischer Kämpfe avanciert. Antirassistische, migrantische und feministische Bewegungen artikulieren ihre Forderungen zunehmend in körperlichen Ausdrucksformen, vom Slogan *I can't breathe* über die kollektive Geste *Taking the knee* bis hin zu Körpern, die sich gegen die Bedrohung durch geschlechtsspezifische Gewalt und Femizide zur Wehr setzen.

Das ist erstaunlich, denn der Körper galt in der Geschichte des politischen Denkens über Jahrtausende als Problem. Für Platon waren Körper trügerisch, für Hobbes waren sie gefährlich. Sie dienten als Rechtfertigung für die Etablierung politischer Ordnung: Nur staatliche Gewalt könne unsere verletzbaren Körper davon abhalten, sich gegenseitig zu bedrohen.

Hobbes' düsteres Körperbild hängt inzwischen am rostigen Haken der Geschichte. Wenn anti-rassistische, migrantische und feministische Bewegungen an Körper appellieren, dann um die rationalistische Trennung von Körper und Geist in Frage zu stellen. Während der Rationalismus das Politische im universellen Raum der Vernunft und der Sprache körperloser, rechtstragender Bürger verortet, betonen diese Bewegungen den partikularen Raum der leiblichen Erfahrung, des Begehrens und der Emotionen (Young 1990) – und reagieren damit auf die Ausblendung des Körpers, der in Fabriken Stoffe zuschneidet, Böden wischt, Lebensmittel ausliefert oder Kund*innen an der Kasse mit einem Lächeln bedient. Indem sie den Körper ins Zentrum politischer Aktion stellen, machen jene Bewegungen ihn jedoch zugleich zur Quelle von Handlungsfähigkeit und Widerstandskraft, kurz: Der Körper wandelt sich vom Problem zur Lösung.

Doch nicht alle trauen dieser Körperpolitik. Kämpfe um unterdrückte Körper werden heute oft unter dem Schlagwort der »Identitätspolitik« kritisiert. In *Mistaken Identity* konstatiert Asad Haider (2018: 11), dass sich Identitätspolitik in den Dienst des Einzelnen stelle. Sie bewirke, so lautet der Vorwurf, keine wirkliche Verände-

rung, sondern sei in ihrem Fokus auf Anerkennung ein Zugeständnis an einen neo-liberalen Kapitalismus. Das ist sicher nicht falsch.

An diese Kritik der Körperpolitik knüpft unsere Analyse¹ an. Unser Argument lautet: Die Akzentuierung vergessener Körper will zwar die Spaltung der kapitalistischen Gesellschaft (abstrakte versus konkrete Arbeit, Geist versus Körper, universell versus partikular) aufheben, verwandelt aber dabei den Körper selbst in eine Abstraktion. Damit führt die Körperpolitik die binäre Logik von *Körper-Geist* oder *Leib-Seele* durch die konzeptuelle Hintertür wieder ein und verhärtet sie. Sie überwindet die *Körper-Geist-Trennung* nur scheinbar und platziert letztlich den Körper an die Stelle, an der zuvor der Geist thronte – nur dass der Körper nun als unabhängige Einheit erdacht wird, so wie einst der Geist. Kurzum, der Körper wird als authentisch und unmittelbar idealisiert. Er kommuniziert vermeintlich ohne gesellschaftliche Sprache, nicht nur im Erfahrungsdiskurs politischer Kämpfe, sondern auch in der Wissenschaft und der zeitgenössischen Kunstwelt (Vishmidt 2020: 34).

Politische Kämpfe zehren jedoch sowohl von konkreten Körpererfahrungen der Unterdrückung, Ausbeutung oder Gewalt als auch von politischem Bewusstsein, Organisation und Sprache. Beides geht aber nicht notwendigerweise Hand in Hand. Ist die Nicht-Identität von körperlich-leiblicher Erfahrung und gesellschaftlicher Versprachlichung buchstäblich der Stachel im Fleisch politischer Kämpfe? Der Widerspruch besteht darin, dass die Erfahrung im liminalen Raum des Körpers selbst zunächst keine sprachliche Form hat, während emanzipatorische Kämpfe ihre politische Richtung wesentlich aus der Sprache und einem gemeinsamen Bewusstsein generieren. Geht aber nicht umgekehrt im Moment der Versprachlichung eine entscheidende Dimension der körperlichen Erfahrung verloren?

Die partikulare Erfahrung, so sah es Hegel, lässt sich nicht einfach in das universelle Medium der Sprache übersetzen: »weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewusstsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern« (Hegel 1986: 91–92, Herv. i.O.). Anders ausgedrückt: Das universelle Boot der Sprache zerbricht am partikularen Felskörper. So befand Hegel, dass das, »was das Unausprechliche genannt wird, nichts anderes ist als das Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte.« (Hegel 1986: 92) Glauben wir Hegel, gibt es keine sinnliche Erfahrung, die nicht schon gesellschaftlich und sprachlich vermittelt ist.

1 Der vorliegende Text geht auf einen Vortrag zurück, den wir während eines Workshops mit Joan W. Scott gehalten haben, der im Rahmen des Graduiertenkollegs *Geschlecht als Erfahrung. Konstitution und Transformation gesellschaftlicher Existenzweisen* stattfand. Wir möchten ihr und den Teilnehmer*innen des Workshops für hilfreiche Kommentare herzlich danken. Großen Dank für wertvolle Anregungen zur vorliegenden Aufsatzfassung schulden wir Samia Mohammed.

Die von Hegel zu Recht kritisierte *Körper-Geist-Trennung*, bekanntlich ein metaphysisches Unge­tüm, dient uns hier lediglich als Ausgangspunkt, um Fragen zum Verhältnis von Sprache und körperlicher Erfahrung in politischen Kämpfen aufzuwerfen: Wann wird eine konkrete Körpererfahrung zu einer kollektiven Erfahrung und damit politisch? Inwieweit fällt der Körper nicht doch auf ein partikulares Problem der individuellen Anerkennung zurück? Und kann er dann überhaupt zur Veränderung des gesellschaftlichen Ganzen beitragen? Denn indem die leibliche Erfahrung wesentlich um das Partikulare kreist, droht sie ständig das Ganze aus dem Blick zu verlieren.

Unsere Analyse beginnt mit einer Skizze positiver Körperpolitik in aktuellen Kämpfen (2.) und kontrastiert diese mit negativen Konzeptionen des Körpers in der Geschichte des westlichen politischen Denkens (3.). Von dort aus bewegen wir uns weiter zur Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts (4.), um die allmähliche Wandlung des Körpers vom Problem zur Lösung aufzuzeigen. Wir beginnen mit Hannah Arendts Konzept des Politischen als eines durch Sprache konstituierten öffentlichen Raums, gehen weiter zu Jacques Rancières jüngeren Überlegungen zur politischen Subjektivierung und schließen mit Judith Butlers Umarbeitung von Arendts Begriff der Öffentlichkeit als einer Sphäre, die durch und zwischen verletzbaren und zugleich widerständigen Körpern konstituiert wird. Demgegenüber zeigen wir mit den frühen leibphänomenologischen Arbeiten von Iris Marion Young und Sara Ahmed, wie Körper durch Herrschaft überformt und strukturell daran gehindert werden, widerständig zu werden (5.). Um den Mythos des revolutionären Körpers zu dekonstruieren, wenden wir uns schließlich Walter Benjamins Überlegungen zum *Körper-Geist-Problem* als Ausdruck des Warenfetischismus in der kapitalistischen Gesellschaft zu (6.). Benjamin nivelliert eine einseitige Suche nach Antworten im Körper, wie sie uns die heutige Körperpolitik suggeriert, und begreift diesen stattdessen als gesellschaftlich-historischen Warenkörper, der alles andere als unmittelbar revolutionär ist.

2. Positive Körperpolitik in heutigen Kämpfen

Heutige Kämpfe machen den Körper als Vehikel der politischen Auseinandersetzung sichtbar. *Taking the knee*, zum Beispiel, wurde zur zentralen körperlichen Geste antirassistischer Proteste, insbesondere nachdem der Polizist Derek Chauvin in Minneapolis im Mai 2020 neun Minuten lang auf dem Nacken von George Floyd kniete. *I can't breathe*, die letzten Worte von George Floyd, Eric Garner und unzähligen anderen Schwarzen Menschen, die durch Polizeigewalt starben, sind inzwischen ein Schlüsselslogan der *Black-Lives-Matter*-Bewegung. Die körperliche Erfahrung, nicht atmen zu können, verbindet *Black-Lives-Matter* auch mit den migran­tischen Protesten gegen das Ertrinken von Geflüchteten an Europas Außengrenzen.

Die *Gilets Noirs* (Schwarzwesten), eine Bewegung von Sans-Papiers, die sich 2018 in Frankreich konstituierte, betont die körperliche Erfahrung in ihrem Protest gegen Europas Grenzregime. Der Name der Bewegung spielt auf die *Gilets Jaunes* (Gelbwesten) an, bezieht sich aber auch auf die körperliche Erfahrung der Wut, der *colère noire* (Butterfly 2019). Mit der Besetzung des Air-France-Terminals am Flughafen Charles de Gaulle und der Büros des multinationalen Unternehmens Elior protestieren die *Gilets Noirs* gegen die Ausbeutung von Sans-Papiers in Reinigungs-, Bau-, Lebensmittel- und Cateringfirmen: »I'm here to tell you that for them we are commodities! If they give us documents they lose their business. [...] They must stop seeing black people as blackness, but see that they have become red.« (Les Gilets Noirs 2019), schreibt die Bewegung in ihrer Erklärung zur Flughafenbesetzung und artikuliert damit die Erfahrung, auf die *Blackness* ihrer Körper reduziert zu werden.

Auch die 2015 in Argentinien gegründete Bewegung *Ni Una Menos* (Nicht eine weniger) mobilisierte anfänglich über den von Femizid und geschlechtsspezifischer Gewalt bedrohten Körper, rückte diesen aber zunehmend in einen größeren Zusammenhang von Ausbeutung. Und so wandelte sich der Protest gegen patriarchale Gewalt allmählich in einen internationalen feministischen Streik gegen alle ausgebeutete Arbeit, bezahlt oder unbezahlt. Die Bewegung beschreibt den Körper als Kampffeld, als Ort der Ausbeutung und des Widerstands zugleich (Gago 2020: 87). Ihr Slogan »Begehren bewegt uns, alles zu verändern« erklärt einen körperlichen Impuls, das Begehren, kurzerhand zur handlungsleitenden politischen Kraft (ebd.: 3).

Von Schwarzen Körpern, die nicht atmen können, über migrantische Körper, die von Grenzen markiert werden, bis hin zu feminisierten Körpern, die nach radikaler Veränderung streben: Zeitgenössische Bewegungen appellieren an Körper und stützen ihren Protest gleichzeitig auf die Artikulation körperlicher Erfahrungen. Nun sind Körper als Protestmittel aber oft schon in Sprache eingelassen: Wir können körperliche Erfahrungen nur deshalb in Bewegungen aufgreifen, weil sie uns bereits in der Sprache, zum Beispiel in Form von Slogans, begegnen. Anders als die Körperpolitik meint, ist körperliche Erfahrung und Artikulation nicht authentisch, sondern immer schon interpretiert. Auch vermeintlich spontane körperliche Gesten wie *Taking the knee* sind durch gesellschaftliche Sprache vermittelt.

Doch körperliche Erfahrung lässt sich nicht »verlustfrei« versprachlichen. Wenn wir Worte für eine Erfahrung finden, verändern wir sie. Das ist dann aber eben nicht nur ein Problem, sondern verhindert möglicherweise, dass sich die politische Sprache verselbstständigt und den Kontakt zu den leiblichen Erfahrungen der Subjekte verliert. Trotzdem, Debatten über die Versprachlichung von Erfahrungen können schnell zirkulär statt emanzipatorisch werden, wie Jules Joanne Gleeson und Elle O'Rourke am Beispiel von trans Personen argumentieren:

We speak about our own experiences more often than we attempt to speak more comprehensively. [...] Critical vocabularies for grasping (and one day defeating) transphobia are invented, then reinvented anew. [...] A resulting terminological churn threatens to become an end-in-itself, rather than an emancipatory tool. (Gleeson/O'Rourke 2021: 2)

Und weiter:

Yet here we find a double bind: in so far as the transgender woman is seen to be speaking of herself, she is taken to be trafficking in mere particularity. She appears as a marginal concern of no wider import, easily corralled. But in so far as she is taken to be speaking on a more general, more universal register, she effaces her very particularity. (Ebd.: 11)

Richtig daran ist, dass die partikuläre Körpererfahrung dazu verdammt zu sein scheint, um sich selbst zu kreisen und die Transformation des Ganzen zu verfehlen. Wird sie jedoch in ein »universelles Register« überführt, verliert sie ihre Einzigartigkeit und droht, vom Ganzen wie ein Sandkorn verschluckt zu werden. Unklar bleibt, wie man von partikulären Körpern zum Ganzen gelangen kann, ohne dabei das Partikuläre aufzugeben. Die Affirmation des Körpers als Quelle politischen Handelns löst diesen Widerspruch nur scheinbar auf. Interessanterweise steht dieser positiven politischen Wahrnehmung des Körpers geistesgeschichtlich eine lange Tradition negativer Körperpolitiken gegenüber, die den Körper nicht als befreiende Lösung, sondern als zu beherrschendes Problem begriffen.

3. Negative Körperpolitik in der Politischen Theorie

Natürlich ist es unmöglich, die lange Geschichte negativer Konzeptionen des Körpers im westlichen politischen Denken in wenigen Strichen zu skizzieren. Aber es lassen sich einige grundlegende und einflussreiche Elemente der Genealogie negativer Körper identifizieren. Seit der Antike haben Körper oftmals eine negative Rolle gespielt: Die Gefahr ihrer Verwundbarkeit bot Anlass für die Rechtfertigung politischer Ordnung. Die Vernachlässigung des Körpers geht zudem auf die einflussreiche, in Platons *Politeia* (1991) prominent etablierte Unterscheidung zwischen Idee, Eidos oder Noumenon einerseits und Phänomen andererseits zurück. Während die Vernunft, die Seele oder die Wahrheit mit der ewigen Sphäre des Noumenon in Verbindung gebracht werden, wird der Körper demgegenüber üblicherweise als ein flüchtiges, sogar trügerisches Phänomen aufgefasst. Das Gleiche gilt folglich auch für körperliche Erfahrungen: In der gesamten rationalistischen Tradition, von Platons antiker Ideenlehre bis zum modernen Rationalismus, werden diese Erfah-

rungen oft als trügerisch verstanden. Ein berühmtes Beispiel in der modernen Erkenntnistheorie sind Descartes' (1953a) Überlegungen zur Täuschung durch sinnliche Erfahrung, die den Ausgangspunkt seiner rationalistischen Konzeption bilden. Diese dreht sich um die Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* und greift die Hierarchie zwischen Körper und Seele, körperlicher Erfahrung und Verstand wieder auf. Sicherlich zeichnet die empiristische Tradition ein etwas anderes Bild, aber auch hier ist die politische Bedeutung der körperlichen Erfahrung kein großes Thema.

Auch die Aneignung des Erbes der Antike durch die christliche politische Theologie ist von diesen Überlegungen geprägt. In Augustinus' (1997) politischem Denken, das insbesondere für das christlich-abendländische Mittelalter prägend war, liefert die Verletzlichkeit, ja Sterblichkeit des menschlichen Körpers einen entscheidenden Legitimationsgrund für die Stabilisierung irdischer politischer Ordnungen. Zwar zeichnet die Theologie des Augustinus die Idee der Erlösung im Jenseits theologisch in besonderer Weise aus, aber auch unsere vergänglichen irdischen Körper sind aus Augustinus' Perspektive als Schöpfungen Gottes bewahrenswert, und durch ihre Verletzlichkeit sind wir angehalten, zu einem irdischen Frieden beizutragen – als so unvollkommen er sich auch, wie letztlich alles Irdische, erweisen mag. Darüber hinaus wird in der christlichen Aneignung der platonischen Vernachlässigung des Körpers das Verdikt, dass der Körper zum trügerischen Bereich der Phänomene gehört, durch den christlichen Begriff der Konkupiszenz, der sündhaften Begierde, noch verstärkt: Körperliche Erfahrungen können demnach nicht nur höchst trügerisch sein, sondern werden auch als Quelle sündigen Verhaltens wahrgenommen. Offensichtlich sind sowohl der Sündenbegriff als auch die Vernachlässigung der schimärischen und sogar gefährlichen Körpererfahrungen konstitutiv für die herrschende patriarchalische Tradition, da die männliche Perspektive in der Regel mit einem privilegierten Zugang zum Bereich der Vernunft in Verbindung gebracht wird, während die weibliche Perspektive auf emotionale, eher körperliche Erfahrungen beschränkt sein soll.

Die Verletzlichkeit und Sterblichkeit des menschlichen Körpers treten in Thomas Hobbes' (1998) neuzeitlichem politischem Denken besonders deutlich hervor: Der Unterwerfungsvertrag, als den sich Hobbes die Errichtung eines politischen Gemeinwesens vorstellt, gewinnt seine spezifische Rationalität im Wesentlichen erst im Lichte der Verletzlichkeit und Sterblichkeit des menschlichen Körpers. Weil wir als Menschen immer in unserem Überleben durch unsere Mitmenschen bedroht sind, ist es für uns rational, uns der zentralen Macht eines Leviathans zu unterwerfen, der uns Schutz bietet. Diesen Überlegungen folgend, wird der Körper zu einem wichtigen Ausgangspunkt, doch werden dadurch körperliche Erfahrungen selbst gleichsam von vornherein aus der Sphäre der Politik ausgeschlossen. Sie kommen nur als Bedrohungserfahrungen ins Spiel, die es zu vermeiden gilt. So gesehen bleiben so etwas wie kreative Dimensionen von Körpererfahrungen in politischen

Prozessen undenkbar. Selbst in der – von der Warte des Mainstreams politischen Denkens aus betrachtet – außergewöhnlichen Perspektive der Philosophie Spinozas (2006a und b), die die Bedeutung der Affekte hervorhebt (Deleuze 2006), finden wir keine wirklich ausgearbeitete Theorie der politischen Bedeutung von Körpererfahrungen.

Die Randstellung von Körpern in bestimmten Traditionen der Geschichte politischen Denkens geht aber nicht nur auf die Diagnose ihrer wechselseitigen Verletzlichkeit und Gewaltfähigkeit zurück. Der Körper verschwindet insbesondere in der Tradition der politischen Anthropologie seit Aristoteles' *Politik* (1995) auch deswegen, weil sich die politische Philosophie auf die kognitive, sprachlich vermittelte Dimension konzentriert. Aristoteles führt so etwa aus, dass das Besondere des menschlichen Wesens darin bestehe, Gründe nicht nur reflektieren, sondern sie mithilfe der Sprache auch austauschen zu können.

4. Körper und die öffentliche Versammlung

Auch wenn in der politischen Theorie des 20. Jahrhunderts, prominent etwa bei Hannah Arendt, die kreative Herstellung einer Sphäre zwischen Menschen und die subversive Kraft, die Menschen in dieser Sphäre entfalten können, zu einem wichtigen Thema werden, bleibt die Fixierung auf die sprachlich-kommunikativen Dimensionen und deren rationalistisches Verständnis bestehen. Anders als ein Großteil des westlichen politischen Denkens stellt Arendt (1969) tatsächlich die Sphäre zwischen den Menschen als eigentliche Sphäre des Politischen in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. In Abgrenzung zu der dominanten Traditionslinie des politischen Denkens, die das Politische aus der Natur des Menschen abzuleiten sucht, betont Arendt, dass Politik ihren Grund nicht im Menschen hat, sondern in dem, was zwischen Menschen geschehen kann. Damit betont sie die konstitutive Bedeutung einer Sphäre zwischen Menschen und formuliert eine politische Theorie, die durch die Betonung der konstitutiven Rolle gemeinsamen Handelns das Denken jener politischen Bewegungen zu inspirieren vermag, die auf eine Neugestaltung unserer Welt abzielen. Dieser Begriff des gemeinsamen Handelns, dessen prägende, ja revolutionäre Dimensionen Arendt sehr stark akzentuiert, bleibt jedoch im Wesentlichen ein Begriff der sprachlich-kommunikativen Vermittlung. Hannah Arendts politische Öffentlichkeit ist eine des gemeinsamen Handelns durch Sprache, während Körper nicht als gestaltendes Element erscheinen, ja sogar blass bleiben. Sie tauchen nur insofern auf, als dass ihnen Gewalt widerfahren kann und es Menschen mit Körpern sind, die die Öffentlichkeit zwischen Menschen herstellen.

Überraschenderweise ist dies auch bei einem der spannendsten theoretischen Angebote der Gegenwart für politische Emanzipationsbestrebungen der Fall. Jac-

ques Rancières politische Philosophie (1995), die sich auf Kämpfe um die Aufteilung des Sinnlichen (*partage du sensible*) (2000) und damit auf sinnliche Erfahrungen konzentriert, bleibt erstaunlich zurückhaltend, ja schweigt über die spezifische Rolle, die körperliche Erfahrungen dabei spielen könnten. Einerseits bricht Rancière deutlich mit der rationalistischen Tradition einer politisch-philosophischen Fixierung auf Argumentation und Begründungen, indem er unsere politische Welt als eine Aufteilung des Sinnlichen beschreibt und damit eine Perspektive eröffnet, politische Emanzipationskämpfe als Auseinandersetzungen um eine Neuaufteilung des Sinnlichen zu verstehen. Andererseits bleibt aber die leibliche Seite dieses Vokabulars des Sinnlichen nahezu unsichtbar. Dies ist umso erstaunlicher, als sich hier leibliche Erfahrungen geradezu aufdrängen würden. Doch wenn Rancière von den Erfahrungen derjenigen spricht, die nicht oder nicht gleichberechtigt an einer gegebenen politischen und sozialen Ordnung teilhaben, geht es ihm um Erfahrungen wie die, eine Rede nur als Geräusch zu hören. Das ist zwar auch eine körperliche Erfahrung, aber doch eine, die wesentlich auf die Dimension sprachlicher Wahrnehmung konzentriert bleibt. Auch bei der Betrachtung politischer Emanzipationsstrategien, deren Erfolg nach seiner Überzeugung von einer gelungenen politischen Subjektivierung abhängt, die die Infragestellung einer gegebenen Aufteilung des Sinnlichen überhaupt erst möglich macht, erscheinen leibliche Erfahrungen allenfalls in einer eher marginalen Weise.

Bereits auf den ersten Blick schlägt Judith Butlers politische Philosophie einen anderen Weg ein. Zwar spielen auch in Butlers politischem Denken sprachlich-semantic Dimensionen eine wesentliche Rolle, etwa wenn Butler reflektiert, wie Subjektpositionen innerhalb einer diskursiven Ordnung generiert werden oder wenn es um die Frage geht, wie die Semantik dieser Ordnung aufgegeben werden kann. Butler denkt dabei aber niemals über die Körper hinweg. Ganz im Gegenteil rückt Butler die Versammlung von Körpern gleichberechtigt neben sprachlich-diskursive politische Artikulationen und hebt deren Bedeutung für politische Bewegungen hervor:

One important argument that follows is that it matters that bodies assemble, and that the political meanings enacted by demonstrations are not only those that are enacted by discourse, whether written or vocalized. Embodied actions of various kinds signify in ways that are, strictly speaking, neither discursive nor prediscursive. In other words, forms of assembly already signify prior to, and apart from, any particular demands they make. [...] The gathering signifies in excess of what is said, and that mode of signification is a concerted bodily enactment, a plural form of performativity. (Butler 2015: 7–8)

Butlers Überlegungen zur Verletzlichkeit von Körpern sind hier von besonderem Gewicht, aber Butler setzt sie auf eine ganz andere Weise ein, als es in der her-

kömmlichen Lesart der Politischen Theorie der Fall ist. Während die körperliche Verletzlichkeit, wie wir oben bei Hobbes gesehen haben, in der Regel den Ausgangspunkt für die Legitimation der Etablierung politischer Ordnungen bildet und Körper ansonsten aus dem politischen Denken ausgeklammert werden, kommt bei Butler die Verletzlichkeit vielmehr in ihrem Protestpotenzial und den damit verbundenen kreativen Dimensionen in den Blick: Weil wir verletzbare Wesen sind, kann vom Gebrauch unserer verletzlichen Körper ein besonderes politisches Protestpotenzial ausgehen. Es ist nicht einfach die Versammlung beliebiger Körper, die eine politische Versammlung von Körpern ausmacht, sondern es ist eine Versammlung von Körpern, die zugleich widerstandsfähig und verletzlich sind, ja in deren Verletzlichkeit eine besondere Form von Widerstandspotenzial begründet ist. Zudem tragen Butlers Überlegungen zur unterschiedlichen Vulnerabilität und zum teils drastisch unterschiedlichen Maß, in dem verletzte oder getötete Körper im öffentlichen Raum betrauert werden, in ihre Überlegungen zum Körper deutliche Dimensionen einer kritischen politischen Philosophie ein (Butler 2009). Gleichzeitig bleiben aber die Körpererfahrungen selbst auch für Butler undurchsichtig.

Aufschlussreich ist hier Butlers frühere Diskussion über den Körper als Quelle des Widerstands, die Butler in enger Auseinandersetzung mit Foucault in *The Psychic Life of Power* (1997) führt. Dort unterscheidet Butler grundsätzlich drei mögliche Quellen des Widerstands, die alle letztlich unbefriedigend bleiben (Flügel-Martinsen 2013). Aus einer psychoanalytischen Perspektive käme die Psyche in Frage, was allerdings sofort die Frage aufwirft, ob die Psyche als eine Entität verstanden werden muss, die außerhalb der Transformationen sozialer und politischer Diskurse steht, was Butler an anderer Stelle in kritischer Auseinandersetzung mit Ernesto Laclau und Slavoj Žižek ebenfalls ablehnt (Butler/Laclau/Žižek 2000). Widerstand, so die zweite Variante, als so etwas wie einen Effekt in der Reproduktion diskursiver Macht zu verstehen, würde ihn von zufälligen Transformationen diskursiver Ordnungen abhängig machen und den sozialen und politischen Kämpfen die Richtung nehmen. Bleibt drittens der Körper. Und in der Tat lässt sich der Körper, so Butler im Anschluss an Foucault, als eine Instanz beschreiben, »which exceeds and confounds the injunctions of normalization« (Butler 1997: 94).

Daraus ergeben sich jedoch zwei systematische Probleme: erstens bleibt fraglich, ob der Körper und die Körpererfahrungen als Quellen des Widerstands verstanden werden können, oder ob sie nicht vielmehr historisch situiert begriffen werden müssen, so wie wir es zuvor in Bezug auf die Psyche gesehen haben, womit der Körper nicht die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit des Widerstands wäre, sondern eine andere Version dieser Frage. Das zweite Problem besteht darin, dass partikuläre Körpererfahrungen eben nicht einfach zu kollektiven und damit politischen Erfahrungen werden können. Beiden Problemen widmen wir uns im Folgenden.

5. Widerständige Körper?

Leibphänomenologische Arbeiten zeigen uns, dass Körper nicht einfach widerständig werden, im Gegenteil: Herrschaftsverhältnisse schreiben Körper nicht nur aus der Sprache heraus, sie schreiben sich auch tief in Körper ein – ihnen wird es strukturell verunmöglicht zu sprechen, sich zu bewegen oder gar politisch zu versammeln.

Elaine Scarry (1987) etwa betont wie der Schmerz gefolterter Körper die Möglichkeit der Versprachlichung vernichtet: Der Körper schreit, windet sich, kann seinen Schmerz aber nicht in Sprache fassen. In der Tat herrscht aber nur in manchen Körpern Sprachlosigkeit, in anderen nicht. Wie Gayatri Spivak (1988) in ihrem Essay *Can the Subaltern Speak?* schreibt, können Subalterne, entgegen der gemeinen Vorstellung, ihren Unterdrückungserfahrungen nicht zwangsläufig Ausdruck verleihen. Sie wissen es nicht unbedingt besser. Damit dekonstruiert Spivak den Mythos einer unvermittelten subalternen Sprache. Denn sobald Subalterne sprechen haben ihre Worte bereits einen ideologischen Filter passiert. Erfahrungen beherrschter Körper, so scheint es, perlen an der hegemonialen Sprache ab. Sie bleiben ein unfassbarer Rest.

Auch Sara Ahmed (2014) verdeutlicht die Verwobenheit von Herrschaft, Sprache und körperlicher Erfahrung. So tiefe rassistische Sprache von »klebrigen Zeichen«, die sich an flüchtende Körpern heften (ebd.: 46). Die Figur des »Terroristen« etwa klebe nur an bestimmten Körpern (»Muslime«, »Araber«) – und zwar bis mittels metonymischer Verschiebungen flüchtende Körper mit Terrorismus assoziiert und an der freien Bewegung gehindert werden (ebd.: 48, 76).

Ein weiteres leibphänomenologisches Beispiel für die herrschaftliche Überformung von Körpern ist die Konstruktion des weiblichen Körpers als verletzlich. Ihn soll die Erfahrung der Angst aus dem öffentlichen in den privaten Raum verbannen (Ahmed 2014: 70). In ihrem berühmten Essay *Throwing Like a Girl* zeigt Iris Marion Young (1980: 142) zum Beispiel, wie feminisierte Körper sich in der Öffentlichkeit verschließen, möglichst wenig Raum einnehmen, fast so, als wären sie von einer unsichtbaren Wand umgeben, während männliche Körper ihre Arme und Beine in den Raum strecken, oder, wie man heute sagen würde, *manspreaden*. Daraus folgt: Nicht alle können sich gleichermaßen in der Öffentlichkeit versammeln, ihren Forderungen Gehör verschaffen und politisch handlungsfähig werden.

Zweifelloos ist es verlockend unterdrückte Körper als eine Ansammlung widerständiger Zellen zu imaginieren. Letztlich wirft dieser Ansatz jedoch mehr Fragen auf, als er beantwortet. Er setzt widerständige Körper voraus, anstatt sie zu erklären. Um den Mythos des revolutionären Körpers kritisch zu beleuchten, unternehmen wir einen letzten Abstecher in die Schriften Walter Benjamins.

6. Der Warenkörper

Auch Benjamin wusste um die Bedeutung der leiblichen Erfahrung als politische Kraft. Gegenüber einer vermeintlich rein objektiven Geschichtsphilosophie betonte er den *subjektiven Faktor* der Geschichte: Die Subjekte und ihre Erfahrungen. Sie gewannen bei Benjamin vor dem Hintergrund eines tief in die Krise geratenen Marxismus an Bedeutung. Ein Schachautomat, gespielt von einer Puppe, die immer gewinnt, eröffnet seinen Aufsatz *Über den Begriff der Geschichte*. Im Inneren des »Automaten« verbirgt sich ein »buckliger Zwerg«, der jeden Zug der Puppe lenkt: »Gewinnen soll immer die Puppe, die man ›historischen Materialismus‹ nennt.« (Benjamin 1980a: 693) Mit dieser »Apparatur« kritisiert Benjamin den dogmatischen Fortschrittsglauben der damaligen Sozialdemokratie und des Stalinismus – der Automat, der das handelnde Subjekt gefangen hält.

Benjamin hingegen will das Subjekt aus dem Automaten befreien, ohne aber dessen leibliche Erfahrung zur Grundlage revolutionärer Veränderung zu machen. Für ihn ist der Körper nicht a priori widerständig, sondern immer schon gesellschaftlich und historisch. Er kann daher kaum eine authentische Quelle von Erfahrung und Wahrheit sein. Er gibt uns keine Antworten.

Und nicht nur das: In der kapitalistischen Gesellschaft wird der menschliche Körper warenförmig. Zutiefst entfremdet geistert er durch Benjamins Essay über Kafka: »Denn so wie K. im Dorf am Schloßberg lebt der heutige Mensch in seinem Körper; er entgleitet ihm, ist ihm feindlich. Es kann geschehen, daß der Mensch eines Morgens erwacht, und er ist in ein Ungeziefer verwandelt. Die Fremde – seine Fremde – ist seiner Herr geworden.« (Benjamin 1991a: 424)

Schon diese Sätze zeigen, dass der Körper bei Benjamin nicht unvermittelt als Protestmittel taugt. Die Entfremdung des Körpers, hier folgt Benjamin Marx, wurzelt im Warenfetischismus der bürgerlichen Gesellschaft: Indem der kapitalistische Warentausch von konkreter menschlicher Arbeit abstrahiert, verdeckt er nicht nur den arbeitenden Körper, sondern entfremdet die Arbeiter*innen von den Produkten ihrer Arbeit. In dieser Welt wecken Waren und Schaufensterpuppen das Begehren der Menschen (Benjamin 1991b: 1243).

Benjamin wendet sich also einerseits gegen einen Marxismus, der das lebendige Subjekt unter seiner Fortschrittserzählung begräbt, andererseits erklärt er im Gegensatz zu vielen heutigen Kämpfen die sinnlich-körperliche Erfahrung nicht für emanzipatorisch. Im Gegenteil: Benjamin sieht darin den Grund für das Scheitern des Surrealismus, eine künstlerische Bewegung, die glaubte, das Revolutionäre gehe vom Sinnlichen, dem Skandalösen, dem Schock aus. Mit der ästhetischen Erfahrung ist aber noch nichts verändert, sie braucht die Politik. Die »methodische und disziplinäre Vorbereitung der Revolution«, so Benjamins Einwand, bedürfe eben auch des Bewusstseins, der Sprache und der Vernunft (Benjamin 1980b: 307). Sonst be-

stünde sie nur in der sinnlichen »rauschhafte(n) Komponente« der Revolte, nicht aber in der bewussten politischen Aktion der Revolution (ebd.).

Die *Körper-Geist-Trennung* kann also weder einseitig zugunsten des Körpers noch zugunsten des Geistes überwunden werden. Schlimmer noch: Ein Körper ohne Geist irrt kopflos in das »feuchte Hinterzimmer des Spiritismus« (Benjamin 1980b: 298). In *Theorien des deutschen Faschismus* schreibt Benjamin deshalb, es gelte, »alles Licht, das Sprache und Vernunft immer noch geben, auf jenes ›Urerlebnis‹ zu richten, aus dessen tauber Finsternis diese Mystik des Weltentods mit ihren tausend unansehnlichen Begriffsfüßchen hervorkrabbelt.« (Benjamin 1980c: 249) An anderer Stelle spricht er davon, »mit der geschliffnen Axt der Vernunft« jene »Gebiete urbar zu machen, auf denen bisher nur der Wahnsinn wuchert.« (Benjamin 1991b: 1010)

Kann, um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, die konkrete körperliche Erfahrung jemals zur Grundlage eines gesellschaftlichen Bewusstseins, eines Klassenbewusstseins, werden? Benjamins Antwort lautet: ja und nein. Bewusstwerdung braucht sinnliche Erfahrung, aber sie allein reicht nicht aus. Was ihr fehlt, ist die kritische Einsicht in die eigene Geschichte, in all die im Klassenkampf begrabenen Körper, Wünsche und Erfahrungen, in all das Scheitern und die Niederlagen, aus denen heutige Kämpfe ihre Kraft schöpfen können: »Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten?« (Benjamin 1980a: 693) Das Bewusstsein ist also ein Bewusstsein der Geschichte dieser Kämpfe. Sie liegt aber nicht, wie die bürgerliche Geschichtsschreibung meint, versiegelt hinter uns, sondern muss in der Gegenwart immer wieder neu umkämpft werden – und zwar ohne dabei Geist und Körper zu spalten. Nur der am historischen Materialismus geschulte »Geschichtsschreiber« vermag es daher in den vergessenen Körpern, »im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen«, denn »auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.« (Ebd.: 694–695)

7. Schlussbemerkungen

Lange Zeit ein Problem für die politische Theorie, präsentiert sich der Körper heute oft als Lösung oder zumindest als zentrales politisches Medium. War er vormalig ein Fremdkörper, den es zu beherrschen galt, so wird er heute zur Antwort auf die Frage, wie wir uns von Herrschaft befreien können.

Nun ist die positive Akzentuierung des Körpers in heutigen Bewegungen natürlich als Gegenbewegung zu seiner negativen Spielart in der Theoriegeschichte zu verstehen. Und dennoch: Die Suche und Sehnsucht nach einer Unmittelbarkeit im Körper, einer Quelle des Authentischen und des Widerstands in einer verdinglich-

ten Welt, wirft neue Probleme auf. Eine solche politische Theorie des Körpers würde die Fehler der Metaphysik des Geistes nur unter veränderten Vorzeichen wiederholen: Nun erscheint der Körper umgekehrt als überzeitliche Kategorie, als gleichsam geschichtslos. Statt das *Körper-Geist-Problem* zu überwinden, wird der Geist lediglich entthront und durch den Körper ersetzt.

Doch Körper sind nicht einfach widerständig oder handlungsfähig, ihre partikularen Erfahrungen übersetzen sich nicht ohne Weiteres in kritisches Bewusstsein. Es bedarf einer vermittelnden Bewegung, damit bestimmte körperliche Erfahrungen überhaupt politisch lesbar werden. Nicht immer gibt es für sie eine Sprache, und selbst wenn es sie gäbe, wäre sie nur weißes Rauschen. Die Nicht-Identität von Sprache und Körper aufzulösen, indem man den Körper einseitig zur Quelle politischer Handlungsmacht verklärt, ist allenfalls eine Scheinlösung. Benjamins *Warenkörper* zeigt: Der Körper ist immer schon gesellschaftlich, ja er braucht Sprache und Bewusstsein, um sich zu emanzipieren.

Das Zusammenkommen von Körpern birgt ein emanzipatorisches Potenzial: Es kann Bewegung, Organisation und Austausch entstehen lassen, aus denen sich ein politisches Subjekt formen kann. Dies gilt umso mehr in einer postfordistischen Welt, in der die Trennung von Körpern in immer stärker parzellierte Subjekte – Bürger*in/Migrant*in, Fabrikarbeiter*in/Hausarbeiter*in, festangestellt/prekär, Globaler Süden/Globaler Norden – eine kollektive Organisation, wie sie vielleicht organischer in der Fabrikhalle entstehen konnte, erheblich erschwert hat. Dennoch: Eine Versammlung verletzlicher Körper, wie sie Butler vorschwebt, muss nicht notwendigerweise emanzipatorische Ziele verfolgen. Die Konstitution eines politischen Subjekts, das in der Lage ist, das Ganze zu verändern, ist also keine Notwendigkeit der sich versammelnden Körper, sondern nur ein Potenzial. Aber das ist auch schon viel.

Literaturverzeichnis

- Ahmed, Sara (2014): *Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Arendt, Hannah (1969): *The Human Condition*. Charles R. Walgreen Foundation Lectures, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Aristoteles (1995): *Politik*, Philosophische Schriften 4, Hamburg: Meiner.
- Augustinus (1997): *Vom Gottesstaat*, 2 Bände, München: dtv.
- Benjamin, Walter (1980a): *Über den Begriff der Geschichte*. Gesammelte Schriften I.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1980b): *Der Surrealismus*. Gesammelte Schriften II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Benjamin, Walter (1980c): Theorien des deutschen Faschismus. Gesammelte Schriften III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991a): Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. Gesammelte Schriften II, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b): Das Passagenwerk. Gesammelte Schriften V.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1997): *The Psychic Life of Power Theories in Subjection*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Butler, Judith (2009): *Frames of War. When is Life Grievable?*, London/New York: Verso.
- Butler, Judith (2015): *Notes Toward a Performative Theory of Assembly. The Mary Flexner Lectures of Bryn Mawr College*, Cambridge, Mass./London: Harvard University Press.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.
- Butterly, Luke (2019): *Gilets Noirs – the Undocumented Migrant Collective Taking Paris by Storm*, in: *OpenDemocracy*, <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/gilets-noirs-the-undocumented-migrant-collective-taking-paris-by-storm/>
- Deleuze, Gilles (2006): *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Descartes, René (1953a): *Discours de la méthode*, in: *Ders., Oeuvres et Lettres*, Paris: Gallimard, 121–179.
- Descartes, René (1953b): *Méditations*, in: *Ders., Oeuvres et Lettres*, Paris: Gallimard, 253–334.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2013): *Subjektivation: Zwischen Unterwerfung und Handlungsmacht*, in: *André Brodacz/Stefanie Hammer (Hg.), Variationen der Macht*, Baden-Baden: Nomos, 95–109.
- Gago, Verónica (2020): *Feminist International: How to Change Everything*, London: Verso Books.
- Gleeson, Jules Joanne/O'Rourke, Elle/Rosenberg, Jordy (2021): *Transgender Marxism*, London: Pluto Press.
- Haider, Asad (2018): *Mistaken Identity Race and Class in the Age of Trump*, London/Brooklyn, NY: Verso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas (1998): *Leviathan*, Oxford, NY: Oxford University Press.
- Les Gilets Noirs (2019): *We Are in the Airport in France*. <https://www.statewatch.org/news/2019/may/france-les-gilets-noirs-we-are-in-the-airport-in-france/>
- Platon (1991): *Politeia. Sämtliche Werke V*, Frankfurt a.M.: Insel.
- Rancière, Jacques (1995): *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée.

- Rancière, Jacques (2000): *Le partage du sensible: esthétique et politique*, Paris: La fabrique éditions.
- Scarry, Elaine (1987): *The Body in Pain the Making and Unmaking of the World*, New York u. a.: Oxford University Press.
- Spinoza, Baruch de (2006a): *Ethik in geometrischer Methode dargestellt*. Werke 1, Hamburg: Meiner.
- Spinoza, Baruch de (2006b): *Theologisch-politischer Traktat*. Werke 2, Hamburg: Meiner.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 271–313.
- Vishmidt, Marina (2020): *Bodies in Space: On the Ends of Vulnerability*, in: *Radical Philosophy* 2(08), 33–46.
- Young, Iris Marion (1980): *Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment Motility and Spatiality*, in: *Human dies*, 137–156.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ.: Princeton University Press.

