Bettina Wuttig

Das traumatisierte Subjekt

Geschlecht – Körper – Soziale Praxis

Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies

[transcript] SomaStudies

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bettina Wuttig
Das traumatisierte Subjekt

Soma Studies | Band 1

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Editorial

Die interdisziplinäre Buchreihe **Soma Studies** beschäftigt sich aus normierungskritischer Perspektive mit der Frage der sozialen Einbindung des Körpers. Im Vordergrund steht die Frage, wie eine lebendige, eigensinnige und sinnlich-sinnhafte Dimension von Materialität, die weder in der sozialen noch in der kulturellen Dimension vollends aufgeht noch durch symbolische Prozesse vollständig einholbar ist, in sozialwissenschaftliche Diskurse Eingang finden kann. **Soma Studies** wollen einen *materialist turn* weitertreiben: Das somatische Subjekt erscheint als Effekt von Performativität genau wie als Aufschlags-, Ansammlungs- und Durchgangspunkt von Ereignissen, Erfahrungen, Spürbarem und Gespürtem. Zugleich wird eine Beschreibbarkeit von physischen Vorgängen, eine Eigenlogik von Materialität als Physio-Logik, mit Hilfe eines geisteswissenschaftlich kritischen Bezugs auf Natur- und Lebenswissenschaften ausgeleuchtet. Davon ausgehend, dass Körper als *agent matter* einen Ankerpunkt für soziale Positionierungen und Lokalisierungen samt der von diesen erzeugten Lebens- und Erfahrungsräumen bilden, werden Anatomien wie etwa Faszien, Zellen, Organe, Gewebe, Gelenke, Energien, Intensitäten, Atem, Haut, Hormone relevanter Gegenstand einer (von naturwissenschaftlichem Körperwissen inspirierten) sozialwissenschaftlichen Analyse.
Der Zusammenhang von GenderBinarity und Trauma, die Konstruktion von Intergeschlechtlichkeit und darin die Rolle der konkreten körperlichen Materialität, das implizite (vergeschlechtlichte) Wissen im Forschungsprozess, somatische Aspekte im Bildungsdiskurs, *(post-)migration spaces* als verkörperte Heterotopien sowie Erfahrungen von Grenzen und Begrenztheiten im Schnittfeld körpergebundener Materialität und Sozialität sind beispielhafte theoretische und empirische Verdichtungen der **Soma Studies**.
Die Reihe wird herausgegeben von Bettina Wuttig, Anja Gregor, Anke Abraham, Sandra Eck, Monika Jäckle und Lea Spahn.

Bettina Wuttig (Dr. phil.) lehrt am Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung der Universität Marburg und am Institut für Erziehungswissenschaften der Universität Wuppertal im Bereich poststrukturalistische Geschlechtertheorien und Körper sowie an der Universität Erfurt in der allgemeinen Erziehungswissenschaft/Sozialpädagogik. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Geschlechterverhältnisse und Embodiment, Soziale Verwundbarkeit, Trauma und Diskriminierungsverhältnisse. Sie arbeitet in eigener psychotherapeutischer Praxis und ist in der politischen Bildung tätig. Sie ist Begründerin und Mitherausgeber_in der Edition »Soma Studies« des transcript Verlags.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bettina Wuttig

Das traumatisierte Subjekt

Geschlecht – Körper – Soziale Praxis.
Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde durch die Unterstützung der Universität Marburg ermöglicht.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2016 im transcript Verlag, Bielefeld
© Bettina Wuttig

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Umschlagabbildung: Sven Schönwetter
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-3154-8
PDF-ISBN 978-3-8394-3154-2
https://doi.org/10.14361/9783839431542
Buchreihen-ISSN: 2703-1608
Buchreihen-eISSN: 2703-1616

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Vorwort & Dank: *Leftovers* | 11

Einleitung | 19
Das traumatisierte Subjekt: Geschlecht – Körper – Soziale Praxis.
Eine gendertheoretische Begründung der *Soma Studies*
Theoretische Bezüge und Vorgehen | 21
Gliederung der Arbeit | 39

1. Identitätspflege als Bastion der Moderne: von Identitäten und Geschlechteridentitäten und deren Bindung an Körper | 43
1.1 *Es denkt* – die Dezentrierung des Subjekts bei Friedrich Nietzsche und Judith Butler als kritischer Ausgangspunkt | 48
1.2 Identität muss entwickelt werden: Auszüge aus aktuellen psychotherapeutischen Diskursen | 51
1.2.1 Identität – zur Genealogie eines „unordentlichen Gefühls" | 54
1.2.2 Identität haben nur die Götter. Identität als kontrafaktische Unterstellung bei Gernot Böhme | 56
1.2.3 Identität als Fremd- und Selbstobjektivierung bei George H. Mead | 58
1.2.4 Identitäten: (Reaktion auf) Verletzungen | 60
1.3 Identität macht Subjekt – Identität als *Dispositiv* (Foucault) | 64
1.3.1 *It's all about Sex:* Die Produktion des Begehrens | 67
1.3.2 Das wahre Geschlecht: Identität im Sexuellen suchen | 69

Exkurs: Die Natur, die Dinge als Projektionsfläche für Lieblingswahrheiten bei Nietzsche | 73

1.4 Organontologie: Genitalität psychisch entwickeln (Freud) | 75
1.5 *Traumatische Redundanzen:* Willkürliches *Gendering* ganzer Körper im Nervendiskurs, Kontingenz des Zwei-Geschlecht-Modells und weibliche Sonderkörper | 80

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.6 Kritische Stimmen aus der Psychotherapie: Patient_innen leiden unter binären Geschlechtervorstellungen | 86
1.7 Zusammenschau | 87

2. Diskursive Körper, Geschlechterontologien und traumatisierte, sich selbst entfremdete Subjekte bei Judith Butler | 89
2.1 Die Perhorreszierung des cartesianischen *Cogito* | 91
2.1.1 Kritik am vorsozialen weiblichen Subjekt | 93
2.1.2 Konstituierungslogiken I: Butlers Aristoteles-Lesart | 94
2.2 Die Seele als Dispositiv I (Foucault) oder die Metaphysik des Psychischen bei Butler | 97
2.2.1 Geschlecht als iterierbarer performativer Sprechakt | 100
2.2.2 Der Import von Lacans symbolischer Ordnung bei Butler | 104
2.3 Erzwungene Identitäten – traumatisierte Subjekte: Die psychische Gewalt der Konstituierung des Außen | 108
2.3.1 *Psyche der Macht:* Weiblichkeit und Männlichkeit als *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe | 111
2.3.2 Konstituierungen II: Von realen Seelen (Butler) und utopischen Körpern (Wittig) | 115
2.3.3 Die Seele als Dispositiv II oder: Uneigenständige Körper: *How is resistance possible?* | 118
2.3.4 Von körperlosen Seelenkörpern bei Butler und materiellen *Durchgangspunkten* bei Foucault | 125
2.4 *Zerrissene Körper:* Geschlecht zwischen Einschreibung und Widerständigkeit: abschließende Fragen und vorläufige Ausblicke zum utopischen Körper | 129

3. *Nietzsche turn*: Die Einschreibungen von sozialen Ordnungen in die Kräfte des Körpers | 133
3.1 Der genealogische Leib: Herkunft versus Ursprung | 139
3.2 Die Vielheit des Subjekts: von Kräften und Intensitäten und deren sprachlicher Durchdringung | 141
3.2.1 Herrschaft als sprachlich-gewaltsame Vereinheitlichung der Kräfte des Leibes | 144
3.2.2 Subjektivierung als Einschreibung von Macht (über die Interpretation von Nervenimpulsen) | 146
3.2.3 Selbstunterwerfung als Kontrapunkt zu den Impulsen des Leibes | 147
3.3 Konkretionen: Macht bringt Leiber hervor, indem sie sich in die Physis einschreibt | 150
3.3.1 Die Interpretation des offenen Systems Körper als Form von Herrschaft | 153

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3.2 Alle Macht den Nerven (und Macht geht auf die Nerven) | 155
3.4 In der Strafkolonie: Die traumatische Erkenntnis des Leibes | 160
3.5 *Mnemotechnik:* Subjektivierung als Körper(schmerz)-gedächtnisbildung: sich selbst gleichen | 163
3.6 *Materialist turn, Nietzsche turn* und somatische Einbrüche: Plädoyer für *Soma Studies I* | 168

4. Das traumatisierte Subjekt | 175
4.1 Nietzsches Kritik der leiblichen Einheit als Trauma | 178
4.2 „Nietzsche is just so much into life" – Identität als Antipode des Lebens | 180
4.3 Nietzsche, Freud und der Neuro-Diskurs: Nervliche Plastizitäten und das traumatisch-formierende Eindringen in das Subjekt | 184
4.4 Der Rekurs auf Trauma | 187
4.5 Trauma und somatische Dimension | 190
4.5.1 Nietzsches Materialismus: Trauma als Schnittpunkt von Ereignis und Körper | 194
4.5.2 Die Dynamik des Traumas: Erinnerungsspuren | 196
4.6 Soma und Liminalität | 200
4.6.1 Überforderte Nerven: ‚Dissoziationen': Von *flight fight freeze* und impliziten Gedächtnissen | 202
4.6.2 Von autonomen Nervensystem, (Ent-)Ladungen und anderen Ungeheuern | 206
4.6.3 Immobilität und Dissoziation | 210
4.7 Somatische Dimensionen | 211
4.8 Traumatische *Archive des Leibes* | 213
4.9 Short Summary: „Ich": *traumatic body memory* und: die Gewalt normativer Traumadiskurse | 215

5. *Somatic turn*: Geschlecht als Erinnerungstechnik denken | 219
5.1 *Memorizing femininity*: Inkorporierungsgestalten | 222
5.1.1 Trauma subjektiviert | 222
5.1.2 *The Unmaking of things and self*: Traumatische Subjektivierung als Schwächung leiblichen Potenzials | 223
5.2 Sexualisierte Gewalt und Folter als *mnemotechnische* Identitätsgewalt | 226
5.2.1 Der objektivierte, der besetzte Körper | 227
5.2.2 Wer erstarrt? *Violation Embodiment* als sexistische Subjektivierung | 230
5.2.3 Der angespannte Körper als Politikum | 231
5.2.4 Vergewaltigung als performative *Mnemotechnik* | 233

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 *Doing femininity*: Die Machtverhältnisse gehen als *perzeptive Synonyme* in das Innere der Körper über | 235
5.4 Kopplungsdynamiken I: Die Zusammensetzung der Erfahrung und der leibliche Originaltext | 237
5.4.1 *SIBAM* (Levine) und die Rigidisierung des Erlebens | 240
5.4.2 Kopplungsdynamiken II – im Konzept des *Somatic Experiencing®* oder die Ontologie des Möglichen | 243
5.4.3 Kopplungsdynamiken III – traumatische Subjektivierung: Nietzsche und Levine im Gespräch | 246
5.5 *Gender* als Trauma I | 250
5.5.1 Wer gilt als traumatisiertes Subjekt? Kritik der gängigen Traumadefinition | 251
5.5.2 *Insidious trauma* | 254
5.5.3 Identität *Geschlecht* als Trauma | 255
5.5.4 *Gender* als Trauma II (bei Butler) und blasse somatische Dimensionen | 260
5.5.5 Trauma am Ursprung von Subjektivierung | 264
5.6 *Der Fall des Traumas:* sprichwörtlich traktierte Körper | 267
5.7 Verletzender Sprechakt *Geschlecht* – Inkorporierungsgestalt *Geschlecht* | 271
5.8 Zwischenfazit: Geschlecht als Erinnerungstechnik denken | 274

Widerständigkeiten: Vorbemerkungen zu Kapitel 6, 7 und 8 | 281

6. Widerständigkeit als Praxis des Vergessens und Körperwerdens: leibphilosophische und neurowissenschaftliche Perspektiven | 287
6.1 Widerständigkeiten als Zurückweisen von Identitäten | 289
6.1.1 Somatische Widerständigkeit und *Soma Studies* | 291
6.1.2 Erneuerungen: *Doing Physiology – Interpretation of Physiology* | 292
6.1.3 Der unidentische Leib | 295
6.1.4 Der vergessliche Leib | 296
6.1.5 Der vielperspektivische Leib | 297
6.2 Ungewisse Räume: Wandern | 298
6.3 Somatische Dimension und Selbsttechnik(-en) | 301
6.4 Vibrierende Körper in Ruhe | 303
6.5 Leibliches Vergessen und Erneuerung(-en) im *Somatic Experiencing®* | 305
6.5.1 Die Neuverhandlung des Subjekts: Nietzsche und Levine an einem Tisch II | 308
6.5.2 Vom Unterschied zwischen Affekten und Empfindungen und dem Aufspüren einer dritten Dimension | 308

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

6.5.3 Emotionen und Macht: volatile Körperkonfigurationen | 311
6.6 Organloser Körper (Deleuze/Guattari) | 313
6.6.1 De- und Reterritorialisierung | 314
6.6.2 Werden und Gedächtnis | 315
6.6.3 (Tier-)Werden | 316
6.7 Zusammenfassung | 316

7. *Resisting Bodies I:* Körper(-Erfahrung) als Widerständigkeit am Beispiel von *Somatic Experiencing®* | 319
7.1 Unbehagen (und Irritation) | 321
7.2 Falldiskussionen | 323
7.2.1 Lena: „A leap into a new meaning", oder: *These legs are made for walking* ... | 324
7.2.2 Hannah: Bauch *werden* | 333
7.2.3 Luise: Die Vorurteilslosigkeit des Leibes: Becken *werden* | 340
7.2.4 Said: Arm *werden*: mit dem Foucault-Blick in die Therapie | 345
7.2.5 Agnes: „Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst": Subjektivierung „weibliche Patientin" zurückweisen | 351
7.3 Traumatische Dimensionen, Unbehagen, Widerständigkeit: Zusammenfassung der Fallbeispiele | 355
7.4 Schlussbemerkung | 357

8. *Resisting Bodies II:* *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* als widerständige Praxis: Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung | 361
8.1 Forschungsstand und methodisches Vorgehen | 365
8.2 Initialzündung: Warum *Neuer Tanz* als widerständige Praxis? | 369
8.3 Postmoderner Tanz: Emergenz durch Non-Symbolismus | 371
8.4 Körperarbeit und *Neuer Tanz* | 374
8.4.1 *Doing physiology* und *proprioceptive knowledge:* die Distanzierung von emotional-semantischen Inhalten in der Praxis des physischen Dialogs nach Daniel Lepkoff | 374
8.4.2 *Nicht den ersten Impuls nehmen:* schwebende Zustände in der improvisatorischen Praxis | 380
8.4.3 An den ‚falschen' Ort gehen: konventionelle proxemische Muster durchbrechen | 383
8.5 amöben: Geschlechtliche Ent-Subjektivierung in der *Contact Improvisation* | 387
8.6 Knirschen: Responsive Körper in der *Contact Improvisation* und Trauma | 394

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.7 Schlussbemerkung: Körpererleben und Körperprozesse als politische(r) Akt(e) | 397
8.8 Resümee: *Resisting Bodies I* und *Resisting Bodies II* | 401

Schlussbemerkung: traumatisierte Subjekte – somatische Dimensionen | 403

Literatur und andere Quellen | 409

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vorwort & Dank: *Leftovers*

> „*Leftovers* sind die Überreste. [...] Was ist hier übrig geblieben? Das, was wir nicht schlucken wollen, und das durch die Hintertür am Ende so mächtig wird [...]. Die Muskulatur, die Aufrichtung, die Haltung nehmen das Unverdauliche auf, schützen es, kapseln es ab durch Beugung und Verhärtung [...] durch feste Bewegungsformen."[1]

Körpersubjektivitäten können an ihrem Leben in einen Zustand geraten, in dem es schwer fällt, sich zu bewegen – nicht das alltägliche Laufen und Verrichten der Dinge, aber ein flüssiges Bewegen, ein solches, das die Flüssigkeiten der Gelenke voll ausschöpft; eine Durchlässigkeit der Faszien, die es erlaubt, sich der Bewegung zu überlassen. Das, was man geschluckt hat, nicht verdauen konnte, was abgekapselt war und was Bewegungen blockiert, kann sich manchmal überraschend lösen. Sowohl bei mir selbst als auch bei meinen Mittänzer_innen und Tanzschüler_innen habe ich dies immer wieder bemerkt. Es kann dann mitunter so sein, als ob die Verhärtungen, *Leftovers*, aus den Körpern hinaus diffundieren.[2] Manchmal gibt es dann Tränen, Lachanfälle, Erschütterungen.[3] Die Idee zu dieser Studie ist im Tanzstudio entstanden. Ich

1 | Der Text stammt von Luise Wunderlichs Moderation zum Solotanztheaterstück von Josh Martin mit dem Titel *Leftovers* anlässlich des 18. Internationalen Solo-Tanz-Theater-Festivals Stuttgart am 15.03.2014.

2 | Ich unterrichte seit 2002 die Tanzformen *Contact Improvisation* (CI) und *Neue Tanz Improvisation* (NTI). Diese Aussage entnehme ich einem Eintrag aus meinem Promotionstagebuch, hier den Dokumentationen eines Workshops in CI, den ich im Dezember 2007 gab. Tanzschüler_innen sagten dies und ähnliches in der abschließenden Feedback-Runde.

3 | Dokumentation im Anschluss an die „emotional sharings", die im Rahmen meiner Ausbildung in Neuem Tanz und Performancekunst am Dance Vision Institute (DVI) in San Francisco einmal pro Woche unter den Teilnehmer_innen stattfanden. Siehe www.dancevisioninstitute.de. Letzter Zugriff am 24.08.2014.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wollte wissen, was genau in den auf *Release*-Arbeit basierenden Tanzprozessen passiert. Was hat es mit diesen leiblichen Ausbrüchen[4] auf sich?

Die Erklärungen, die mir hierfür die körperpsychotherapeutischen Schulen bereitstellen – denen ich mich heute, selbst Traumaarbeiterin in eigener Praxis, zumindest teilweise zurechne – die der Speicherung traumatischer, biografischer Erfahrungen in Körper und Seele – reichten mir nicht aus, wenngleich sie auch einen Auftakt bildeten zu den zentralen Fragen und Antworten dieser Studie. Was mich daran störte war, dass biografische Erfahrungen sich fernab jeder Gesellschaftlichkeit zu ereignen scheinen, beziehungsweise auf Familiales reduziert bleiben. Ich hatte vielmehr den Eindruck, dass diese leibliche Transformation[5] nicht ‚individuell', sondern in einem bestimmten Sinne gesellschaftlich mächtig war. Mit Erin Manning (2007) kann ich heute sagen, dass *unter anderem* eine bestimmte Politik der Berührung im *Neuen Tanz* und der *Contact Improvisation* verändern kann, wie Menschen sich zur Welt hin ausdehnen, oder ausrichten: „How we intend toward the world"[6], und dass gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse in Beziehungs- und Berührungserfahrungen gebunden sind, sich in einer dem Tanz eigenen Ökonomie der Berührung entfesseln können.

In der Konsequenz frage ich nach dem gesellschaftlichen Bezug, nach möglichen Engungen und Weitungen, die das Subjekt durch und in seiner Umgebung, den gesellschaftlichen Bedingungen der Existenz, erfahren kann. Dabei interessiert mich besonders, wie sich Genderpolitiken als Machtverhältnisse der Geschlechter in die Körper einschreiben, und was das für die Dimension der Körpererfahrungen bedeuten kann. Die Geschlechterfrage ist motiviert durch die langjährige Auseinandersetzung mit feministischen Theoriebildungen in Zusammenhang mit meinem Studium der Erziehungswissenschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main und meiner Berufserfahrung in der sozialpädagogischen und therapeutischen Mädchen- und Frauenarbeit, darin besonders die Auseinandersetzung mit traumatologischen Theorien und Praxen, angeregt durch die Mädchensuchtarbeit bei Lagaya e.V. (Stuttgart).[7] Wir Kolleginnen*[8] kamen bei der Arbeit mit jungen suchtmittelab-

4 | Ich beziehe mich hier auf die Prozesse, die sowohl ich selbst als auch alle meine Mitschüler_innen des Tanzstudiums durchlebten (s.o.).

5 | Dokumentation *emotional sharings* am DVI (s.o.). Einige in unserer Ausbildungsgruppe beschrieben diese Erfahrungen als Prozesse der (Selbst-)Transformation.

6 | Manning (2007) zit. nach Nita Little. E-Mail-Konversation vom 07.08.2014.

7 | Siehe: www.lagaya.de. Letzter Zugriff am 24.08.2014.

8 | Ich nutze in der gesamten Schrift die Sternchen-Schreibweise, wann immer ich sagen möchte, dass hier Frauen* oder Männer* nicht im ontischen Sinne gemeint sind, sondern qua Positionierungen. Damit möchte ich in der Folge ausdrücken, dass zum einen unterschiedliche Positionierungen innerhalb der sozialen Zuordnungspraxis ‚Weib-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hängigen Frauen* und Mädchen* zu dem Schluss, dass die allermeisten Suchterfahrungen auf einer traumatischen Biografie, eingebettet in genderbezogene Macht- und Herrschaftsverhältnisse, fußten, und dass wir mit einem ‚rein' suchttherapeutischen Ansatz den Klientinnen* nicht gerecht werden konnten.

Vor dem Hintergrund der genannten Erfahrungen und Denkvoraussetzungen begann ich mich zu fragen, ob es möglich ist, dass gesellschaftliche Zuschreibungen, Positionierungen, während einer Lebensspanne stattfinden, sich vergleichbar einem Trauma als leidvolle Erfahrungen in die Körper einschreiben können. Die Frage, die mich ganz konkret interessiert: Was hat die Rigidität von Bewegungen, Versteifungen, was haben diese Abkapselungen und der damit oft verbundene psycho-physische Rückzug mit Machtverhältnissen und besonders mit dem, was ich hier als immer wieder *ein Geschlecht werden sollen* bezeichnen möchte, zu tun? Wenn die Abkapselungen und Verhärtungen, die Beugungen im Körper mit denen der gesellschaftlichen Zuschreibungen, mit den Effekten von Subjektivierungen Analogien bilden (das eine ist keine Metapher für das andere), dadurch, dass sie sich in das System Körper hineinübersetzen, seine Sprache annehmen – Muskelsprache, Faszziensprache, Gelenkdialog, dann interessiert mich, wie diese affektiven Zustände der Macht sich verändern können, wenn sie in ihrer physischen Plattform geerdet, dort bearbeitet werden, in Bewegung gebracht werden. Wie kann das (Körper-)Wissen, das Tänzer_innen meist für emanzipatorische subversive Praktiken des Alltags entwickeln, nützlich sein? Nützlich sein, um die Komplizenschaften, die die Körper mit der Macht eingehen, zu prüfen und auf den Kopf zu stellen? (Ähnliches gilt für das Körperwissen in therapeutischen Prozessen.)

Es ist mir klar, dass ich aus einem *abled-body* heraus spreche, aus einer weiblichen*, *weißen*[9] Mittelschichtsperspektive mit bestimmten dazugehörigen Privilegien (die auch viele andere genießen, die Zugang zur westlichen zeitgenössischen Tanzszene wie auch zu den auf Selbstzahlung basierenden Heilungsverfahren haben). Dennoch können von dieser Perspektive aus womöglich weitere Netze ausgelegt, kann manches verworfen, indes eine Offenheit für leibliche Lernprozesse weiterentwickelt werden.

Bei der vorliegenden Schrift handelt es sich um eine überarbeitete Auflage der am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Philipps-Universität Marburg

---

lichkeit' existieren, zum anderen und damit verbunden die zweigeschlechtliche Matrix, die Vorstellung, es gäbe entweder Männer oder Frauen, die über die zweigegenderte grammatikalische Form performativ hervorgebracht wird, in Bewegung bringen (vgl. dazu auch Sprachleitfaden der AG *Feministisch Sprachhandeln* der Humboldt-Universität zu Berlin 2014).

9 | Ich schreibe *weiß* kursiv, um auszudrücken, dass es sich um eine politische Positionierung handelt, die im Hinblick auf Rassismus als die überlegene Position betrachtet werden kann (vgl. Scholle 2011; Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2016 i.E.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2014 eingereichten Dissertation mit dem Titel *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen. Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies* (Wuttig 2015b). Diese hier vorliegende Schrift *Das traumatisierte Subjekt. Körper – Geschlecht – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der Soma Studies* fokussiert die in der Dissertationsschrift erarbeiteten Aspekte einer neu-materialistischen Theorie der Inkorporation von Geschlecht. Geschlecht wird in „Das traumatisierte Subjekt" als Materialisierungs-, Verletzungs- und Gedächtnispraxis samt der widerständigen Potenziale, die in der Erinnerungstechnik Geschlecht liegen, hervorgehoben. Die Stoßrichtung dieser Schrift ist die Begründung der *Soma Studies,* einer Denkrichtung, die den materiellen gegebenen Körper einerseits durch die kritische Rezeption neurowissenschaftlicher Körperkonzepte einfängt, die diese aber letztlich über eine postdekonstruktivistische Körpersubjekttheorie bindet, in der das Subjekt immer bereits in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingebunden ist, und somit der Körper am Knotenpunkt von Sozialität und Physis als Materialisierungspraxis aufscheint. Anders als die Dissertationsschrift lässt die vorliegende Publikation eine aufwendige kritische Auseinandersetzung mit bekannten körpersoziologischen, interaktionstheoretischen und ethnomethodologisch-feministischen Konzepten zur Inkorporation von sozialen Ordnungen und insbesondere der Geschlechterordnung hinter sich zugunsten einer Affirmation einer These der Verkörperung und Einverleibung von Geschlecht und sozialen Ordnungen, die am Schnittpunkt von Neurowissenschaften und materialistischer Körper- und Subjektphilosophie operiert. Sollte es für das Verständnis dennoch nötig sein, werden Verweise auf die ‚Mutterschrift' erfolgen. Die vorliegende Schrift ist ebensovielschichtig wie die publizierte Dissertationsschrift. Auch hier werden die Wissensbereiche Geschlechterverhältnisse (Machtverhältnisse), Körper, Körperwissen, Trauma und Tanz miteinander verknüpft. Immer noch bin ich der Meinung, dass der Blick auf den Tanz, ohne das Wissen um Verletzung, Gewalten und Schmerz, zumindest unter den momentanen Verhältnissen neoliberaler Subjektivierung und der politischen Trennung der Welt in Lebens- und Sterbenszonen (Mbembe 2014), nicht besonders interessant ist; Gleiches gilt für den Blick auf Trauma: Ohne das Wissen um die diskursiven und gesellschaftlichen Bedingungen, die das Subjekt in die Existenz sprechen, ist Trauma eine leere Hülse des Szientismus. Der Blick auf Macht- und Herrschaftsverhältnisse ist in meinen Augen nicht besonders interessant, ohne die somatischen und affektiven Prozesse zu bedenken, die diese erzeugen, die Lähmungen und Erstarrungen, die sie fabrizieren können, die Komplizenschaften, die sie orchestrieren und die Kritiken und oppositionellen Bewegungen, die sie entfachen. Letztlich sind sowohl der Tanz wie auch die Traumaarbeit nicht besonders interessant, wenn sie nicht politisch gedacht werden, wenn die in ihnen gebundenen Energien und Kräfte des Körpers nicht auch als ein subversives, widerständiges

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Potenzial gesehen werden. Die individuell-biografische Arbeit war und ist, *für sich genommen und dabei stehen bleibend*, nicht zuletzt deswegen langweilig und skandalös, weil sie jene Individualisierungs- und Separierungsgewalt befeuert, die diese Studie verabschieden will. Es gilt doch und muss (nach wie vor) gelten – auch wenn das für manche bereits mehr als geläufig ist –: „Ich bin nicht frei, solange noch eine einzige Frau*[10] unfrei ist, auch wenn sie andere Fesseln trägt als ich." (Audre Lorde)

Anders als vor der Abgabe der Dissertation ist bei mir der Eindruck entstanden, dass die Gräben zwischen den hier vertretenen unterschiedlichen theoretischer Provenienzen nicht mehr derart unüberwindbar sind (vgl. Wuttig 2015b: 12). Vielmehr hat sich aus der Schrift eine Buchreihe *Soma Studies* konstelliert. Mit den *Soma Studies* ist ein Raum eröffnet, der versucht, bisherige interdisziplinäre Gräben zwischen Lebenswissenschaften und poststrukturalistischer Theoriebildung zu überwinden, ohne aber dabei in einen biologischen Geschlechteressentialismus zu verfallen oder über die Unterschiedlichkeit der Denkgebäude eklektizistisch hinwegzusehen. Die ungewöhnliche *cross-reception* zwischen Naturwissenschaften und poststrukturalistischer Geschlechterphilosophie, die auf die jeweiligen epistemiologischen Grenzen der Wissenschaften, der Anschlussfähigkeiten und der (verborgenen) Affiliationsmöglichkeiten hinweist, ist daher auch eine Antwort auf ein Tabu. Es handelt sich um ein weitgehendes Rezeptionstabu eines physiologischen Körperwissens in den diskursanalytisch angelegten Sozialwissenschaften, die sich mit Verkörperungen beschäftigen. Um aber die Potenziale einer Widerständigkeit und Widerspenstigkeit inmitten und gegenüber von Sozialität in der Tiefe nachvollziehen zu können, darf der Blick auf die physiologische Dimension von Körpern nicht preisgegeben werden. Diese Schrift begründet die *Soma Studies,* als ein noch (weiter) zu begehendes Terrain, in der Weise, als sie den Körper von seiner physiologischen Seite wie von seiner Seite der Vergesellschaftung analysieren will. Hierfür dürfen weder die Lebenswissenschaften noch der Poststrukturalismus zum Positivismus werden. Es gibt also in meinen Augen nur (kritisch wendbare) Theorien – keine Szientismen.

Ich danke im Folgenden ganz besonders Prof. Dr. Susanne Maurer: Ihre (unsere) Seminare zu somatischer Resonanz haben diese Arbeit wesentlich inspiriert, und auch ihre Gabe, über sämtliche ‚Tellerränder' hinauszuschauen, Rezeptionsengen aufzuspüren und zu kennzeichnen; sich letztlich darüber beharrlich für eine offenes Denken der Menschen einzusetzen. Prof. Dr. Anke

10 | Ich würde auch erweitern: Solange noch ein einziger Mensch unfrei ist. Es geht mir auch um die Herausarbeitung der leiblichen Gewaltsamkeit von hegemonial männlichen Subjektivierungsformen sowie um die Berücksichtigung der Machtwirkungen sich überschneidender Positionierungen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abraham danke ich dafür, dass sie sich erneut mit großer Begeisterung hinter die S*oma Studies* gestellt hat, für ihre genialen Ideen und ihre klare Sicht auf die Dinge.

Dr. phil. Monika Jäckle danke ich auf das Herzlichste für das gemeinsame Nachdenken über *Soma Studies*, Machtkritik und Verletzbarkeiten. Anja Gregor, Sandra Eck und Lea Spahn: Danke für Euer Vertrauen und die überaus anregenden kreativen Wortkapriolen.

Mein erneuter Dank gilt meinen Klient_innen[11], die mir ihr Vertrauen geschenkt und mir erlaubt haben, ihre Erfahrungen für wissenschaftliche Zwecke zu verwenden. Mein ebensolcher Dank gilt meinen Tanzlehrer_innen, -Schüler_innen und Mittänzer_innen, ohne sie wären diese Impulse nie gesetzt worden.

Meine abschließenden Dankesworte gelten meiner Mutter Charlotte und ihrer Freundin Maria, die beide wissbegierig auch dieses Buchprojekt mit Spannung verfolgt haben. Dank auch an meinen lieben Sven Schönwetter, für das Gemeinsame und Unterschiedliche.

Auch diese Arbeit ist beendet, und hat erst angefangen. Immer noch ist nicht alles gesagt: *Leftovers*.

11 | Ich verwende in der gesamten Schrift die Unterstrichweise im Sinne der AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin (2014). Ich möchte damit nicht nur sagen, dass sowohl Männer* als auch Frauen* gemeint sind, sondern die Eindeutigkeit der Identifikationen mit der sozialen Positionierung grammatikalisch in Zweifel ziehen (Gendergap) beziehungsweise auch hier die Vorstellung, es gäbe nur Männer* oder Frauen*, die durch die zweigegenderte Form performativ hervorgebracht wird, dynamisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Die Macht bearbeitet den Körper, durchdringt das Verhalten, [...] und bei dieser Arbeit muss man sie überraschen."

Michel Foucault

„Die strikte binäre Gegenüberstellung von Positivismus/Essentialismus [...] und Theorie ist möglicherweise nicht gerechtfertigt."

Gayatri Chakravorty Spivak

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

Das traumatisierte Subjekt: Geschlecht – Körper – Soziale Praxis. Eine gendertheoretische Begründung der *Soma Studies*

„I like the difference between you and me, you and you and me and me", ruft der Künstler Marco Schmitt durch ein Megafon und projiziert es an die Wand hinter dem Rathaus in Stuttgart.[1] Zettel mit verschiedenen Aufschriften werden von Tänzer_innen an Wände geklebt. Stimmengewirr. In dieser Performance wird das ausgedrückt, was ich mit Friedrich Nietzsche die „Vielheit des Subjekts" nennen werde (1988; 1993; 2007). In den vielen Zetteln und Stimmen könnte sich nicht nur die als selbstverständlich anerkannte Differenz zwischen dem *Ich* und dem *Du*, sondern auch die Differenz innerhalb des mit sich selbst identisch geglaubten ‚Individuums' spiegeln. Die Figur der Vielheit des Subjekts bildet den realutopischen Gegenspieler in dieser Studie, die sich als eine Kritik der Gewalt der Identität des Subjekts versteht. Entsprechend fragt die vorliegende Schrift nach den Stategien, Dynamiken und Prozessen, die Menschen zu (kohärenten) Subjekten machen (vgl. Foucault 1999: 161). In der vorliegenden Schrift stelle ich folgende Frage: *Wie kommt Geschlecht in die Körper? Wie wird aus dem Menschen ein (Geschlechts-)Subjekt?* Ich verfolge dabei die These, *dass der soziale Entwurf Geschlecht sich vergleichbar einem Trauma in die Körper hineinarbeitet und verkörperte Zweigeschlechtlichkeit eine traumatische Dimension bildet*. Das Subjekt ist also insofern einer traumatischen Dynamik ausgesetzt, als es sich einem gesellschaftlichen Zwang zur Annahme einer eindeutigen geschlechtlichen Identität unterwerfen muss, und weil der gesellschaftliche Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit sich zu einer somatischen Dimension in ein bestimmtes Verhältnis der Inkorporation setzt – ein Verhältnis der Körpererinnerung, wie es auch in traumatischen Prozessen vorkommt. Die Analogie mit einem Trauma ergibt sich daher aus der Nähe des Geschlechterverhältnisses zu einem symbolischen Gewaltverhältnis, wie sie sich auch aus

1 | Im Rahmen seiner Performance „Ich" am 10.12.2010, veranstaltet von Dialekt Kunstverein/Self Service open art space in Stuttgart. Siehe: www.dialekt.org. Letzter Zugriff am 25.08.2014.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einem spezifischen Verhältnis von Körpern und Sozialität – als Praxen und Verhältnisse der (Körper-)Gedächtnisbildungen – ergibt. Das traumatisierte Subjekt[2] ist eines, in das sich die Verhältnisse als kontingente soziale Praxen einschreiben. Wenn sich dies behaupten lässt, wie lässt sich diese Dynamik genau verstehen und deskriptiv rekonstruieren? Und daran anschließend: Wie sind Widerständigkeiten entlang von somatisch geschlechtlichen Subjektivierungen denkbar und möglich?

Mit diesem Fragenkomplex schließe ich einerseits an die aktuelle Thematisierung von Subjektivierungen in den Sozial- und Erziehungswissenschaften an[3], bewege mich andererseits aber auch über diesen hinaus, indem ich einen interdisziplinären – neuen – theoretischen Entwurf, nämlich den der *Soma Studies,* skizzieren will, als dessen Geburtshelfer sich diese Schrift versteht. Mit und über die klassische Foucault-Frage nach dem Subjekt (s.o.) hinaus frage ich also dezidiert danach, wie aus Menschen vergeschlechtlichte Subjekte werden, und fokussiere dabei die *somatische Dimension* als *key term* der Debatte.[4] Welches Körperverständnis ist nötig, um auf die Frage nach der faktischen Vereinnahmung von Körpern durch Geschlechternormen eine Antwort geben zu können? Diese Arbeit ist nicht zuletzt auf der Suche nach einem hierfür passenden theoretischen Entwurf. Einem Entwurf, der das Subjekt in den Begriffen des Körpers neu denkt.

---

2 | Es geht mir an dieser Stelle keinesfalls darum, die allerschlimmsten Erlebnisse, die Menschen durch Menschen erleiden, wie sie etwa im Zusammenhang mit der *Shoah* oder anderen Völkermorden der Weltgeschichte vorgekommen sind, und wie sie heute beispielsweise Menschen in den Lagern dieser Welt erleiden, zu bagatellisieren. Vielmehr möchte ich so darauf hinweisen, dass eine Gewalt bereits in den unscheinbaren und verborgenen gesellschaftlichen Praxen liegt, die uns derzeit normal und benigne vorkommen mögen, die aber bei genauerem Hinsehen nicht nur die Voraussetzung für die physischen Verfolgungen des als anders ausgewiesenen ‚anderen' darstellen, sondern diese Anrufung als ‚anderer' selbst als Zurichtungspraxis illuminieren. Die Zurichtungspraxis zu einem eindeutigen Geschlecht oder die Zuschreibung an eine ‚Rassenidentität' (t.b.c.) gleicht einer möglichen Wunde, die leiblich-somatisch-affektiv erfahren wird. Trauma verwende ich deswegen im Sinne einer Wunde, die das Subjekt erhält.

3 | Vgl. Bührmann 2008; Broden/Mecheril 2010; Alkemeyer 2012; Ricken 2012 u.v.a.

4 | Die Frage, wie Geschlecht, wie soziale Ordnungen überhaupt in die Körper kommen, wurde bereits vor mir gestellt (vgl. Villa 2000; Jäger 2004), aber in meinen Augen noch nicht zufriedenstellend beantwortet. Besonders Paula-Irene Villa (2000), beantwortet mit Verweis auf die Körpersoziologie wie die Geschlechterphänomenologie von Gesa Lindemann, im Grunde genommen – so behaupte ich – eine andere Frage, nämlich wie es dazu kommt, dass eine *binäre Geschlechterordnung leiblich erfahren wird*. Für eine detaillierte Auseinandersetzung mit dieser Frage siehe Wuttig 2015b.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theoretische Bezüge und Vorgehen

Der soziale Entwurf Geschlecht ist eng mit der Vorstellung eines den kulturellen Bedingungen vorgängigen Subjekts verzahnt. Aufs Engste und Normative ist damit der Begriff der (Geschlechts-)Identität verknüpft (vgl. auch Bührmann 1995; Butler 1997; Jungwirth 2007; Reckwitz 2008). Mit Blick auf poststrukturalistische Theoriebildungen (und die jüngsten biologischen Wissenschaften[5]) kann genauso wenig von einer Selbstidentität des Subjekts ausgegangen werden, wie von zwei inkommensurablen präfigurativen Geschlechtern gesprochen werden kann. Geschlecht(er) wie Identitäten werden als mächtige, historisch variable und kontingente Zuweisungsstrategie mit Folgekosten (Normalisierung, Ausschluss, Prekarität der Existenz) problematisiert, und als politische Kategorie gesetzt (Butler 1991; 1995; 2009). Dennoch lebt eine zweigeschlechtliche Ordnung im Alltagsverständnis fort, die durch medial produzierte Ikonen wie etwa Conchita Wurst als das Andere, Glamouröse des normalen, grauen Alltags umso mehr bestätigt wird.[6] Davon ausgehend, dass gesellschaftliche geschlechterbezogene Dichotomisierungsregeln (Villa 2000: 219) subjektivieren, indem sie eine somatische Dimension affizieren, soll nach einem Körperverständnis gesucht werden, dass es möglich macht, die Wirkungsweise sozialer Ordnungen zu untersuchen. Meine These ist, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse sich dermaßen tief nicht nur in leibliche Empfindungen, sondern auch in somatische Impulse eingraben, welche ich konkret als viszerale, vegetative, neuronale Prozesse verstehe, dass die Anzeichen und Effekte des Hineinarbeitens dieser Machtverhältnisse, ‚im Nachhinein' und vitalisiert durch einen unkritischen (unnötigen) theoretischen wie lebenswissenschaftlichen Positivismus, als natürlich oder authentisch geschlechtlich ausgelegt werden. Sie können so ausgelegt werden, weil bislang eine disziplinenübergreifende, anerkennbare und anerkannte Theorie der Inkorporation fehlt. Diese Arbeit will sich diesem Desiderat und der damit verbundenen Herausforderung stellen.

Materialist turn: *Nietzsche turn*

Mit Michel Foucault (2003) möchte und werde ich zeigen, dass „die Machtverhältnisse *materiell* in die eigentliche Dichte der Körper übergehen können" (Foucault 2003: 302, Herv. B.W.). Das kann meines Erachtens nur gelingen,

5 | Vgl. Fausto-Sterling 2000; Ebeling/Schmitz 2006; Palm 2009; Schmitz 2010; Voss 2011.

6 | Diese Studie beschäftigt sich zwar zuvorderst mit der Einverleibung von Geschlechternormen, andere gesellschaftliche Differenzkategorien wie *race*, *class*, *ability*, *age* werden aber immer wieder aufscheinen und aufgegriffen beziehungsweise an der einen oder anderen Stelle sogar in ihrer Überschneidung mit *gender* systematisch bearbeitet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn man das ganz und gar wörtlich versteht, und damit vor dem Hintergrund eines neu-materialistischen Körperverständnisses, welches ‚keine Angst hat', einen materiellen, im Sinne von gegebenem Körper zu denken, der durch soziale und sprachliche Prozesse eine Bedeutung bekommt, die im weitesten Sinne durch die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaften geteilt werden. Diese Studie plädiert darum für einen *materialist turn*. Ich beziehe mich hier im Wesentlichen auf die Ausführungen zu neuen Materialismen (engl. *new materialisms*) von Diana Coole und Samantha Frost (2010). Das bedeutet für diese Studie[7], *Materialität* im Spannungsfeld von zugleich gegeben sein und als durch soziale Prozesse werdend zu sehen (vgl. Coole/Frost 2010: 3ff.). *Neuer Materialismus* heißt zu fragen, wie die menschliche vitale Dimension in eine materielle Welt (vgl. ebd.: 3) und wie beide in (bio-)politische Diskurse und gesellschaftliche Zumutungen eingebunden sind (vgl. ebd.: 6). Materialisierung ist dabei ein komplexer, offener, vielfältiger, kontingenter Prozess (vgl. ebd.: 7). *Das bedeutet nicht, dass ich Geschlecht als präformative Kategorie verstehe.* Geschlecht wird hier als sozialer und diskursiver Entwurf verstanden, der sich in die Körper einschreibt – oder besser *in diese hinein übersetzt (und somit in kontingenter Weise traumatisierte Subjekt hervorbringt)*. In diesem Sinne wird *materialist turn* hier vor allem als *Nietzsche turn* vorgelegt, und dies stützend ein Rekurs auf die materialistische Philosophie Gilles Deleuze und Felix Guattari vorgenommen.[8] Vor allem mit Nietzsches materiellem Leibbegriff wird nämlich der Aspekt des *Vorgangs* gewaltsamer Einprägungen, als Synonym für Einschreibungen von sozialen Ordnungen, rekonstruier- und besprechbar. Nietzsche sieht soziale Ordnungen als diejenigen an, durch die das Subjekt sich bildet und handelt. Das Subjekt und ‚seine' Handlungen sind Effekte gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse und entspringen keiner präformativen Essenz. Bei Nietzsche heißt es: „Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; ‚der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles." (Nietzsche 1988: 35) Damit legt Nietzsche

7 | Es gibt, wie Coole und Frost (2010) deutlich machen, nicht *den* Neuen Materialismus. Die Zugänge sind vielfältig. Mal wird sich ‚dem' Neuen Materialismus eher über einen feministischen Freiheitsbegriff genähert, mal eher über einen marxistischen Zugang, mal steht ein historischer Zugang im Vordergrund; mal steht die Verknüpfung mit Naturwissenschaften im Vordergrund, wie zum Beispiel der Quantenphysik. (Zur feministischen Lesart der Quantenphysik prominent Karen Barad) Mein Zugang bezieht sich auf die vitale Dimension von Körpern, die ich als gegeben und durch soziale Prozesse werdend verstehe. Das *Neue* bezieht sich genau auf den letzten Aspekt. *Neu* meint, nur weil etwas gegeben ist, muss es nicht präfiguriert, determiniert, in *seiner Essenz* gegeben sein.

8 | Zur Einordnung von Nietzsche und Deleuze/Guattari als „materialistische Philosophie" vgl. Coole/Frost 2010: 5.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Grundstein poststrukturalistischer Machttheorie, innerhalb derselben das Subjekt nicht sozialen Macht- und Kräfteverhältnissen vorgängig ist, sondern durch diese sich konstituiert. Nietzsche, der anders als sein Nachfolger Michel Foucault, stärker auf die Dimension des (Leib-)Gedächtnisses als Ermöglicher von Subjektivierungen eingeht, bietet nun eine Philosophie an, in der die somatische Dimension, in ihren menschenmöglichen Qualitäten, als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen plausibilisierbar werden kann. Die mit der Leibgedächtnisbildung einhergehende gewaltsame (traumatische) Annahme sozialer Ordnungen bezeichnet Nietzsche in der Spätschrift *Zur Genealogie der Moral* als *Mnemotechnik* (1988: 50ff.). *Mnemotechnik* ist Nietzsches Antwort auf die Frage: *warum Subjektivierung?* Kann mit Nietzsches *Mnemotechnik* klar werden, dass Subjektivierungen entlang eines *wechselseitigen* Durchdringungsverhältnisses von kognitiven Deutungen und Auslegungen der Welt und praktischen Konventionen auf der einen Seite, und auf der anderen Seite den „chaotischen Elementen leiblicher Existenz" (Kalb 2000: 98), die eine Offenheit zur Annahme sozialer Ordnungen bilden, anzusiedeln sind? Wenn ja, dann hätte das den Vorteil, dass ein Modell dafür entstehen könnte, wie der Leib historisch *und* materiell gedacht werden kann.

Wenn die materielle Dimension als physiologische Dimension mit Bezug auf Nietzsche (1988; 1988a; 1993; 2006; 2007) und einem (kritischen) Bezug auf Lebenswissenschaften, womit hier speziell die Neurowissenschaften gemeint sind (s.u.), ins Spiel kommt, dann wird es möglich, die Einverleibung von Machtverhältnissen wie auch potenzielle Widerständigkeiten konkret zu fassen, so die Hoffnung. Dies würde zudem die Infragestellung des Geist-Körper-Dualismus, unter Einbeziehung der somatischen Dimension und nicht unter Ausklammern derselben, in einem post-cartesianischen Projekt statt einem anti-cartesianischen voranbringen (vgl. Coole/Frost 2010: 8).

Letzteres scheint auch das Erbe mancher Theorien poststrukturalistischer Provenienz zu sein, die häufig eine somatische, vitale Dimension eskamotieren, beziehungsweise den Lebenswissenschaften überlassen, während ersteres eine neue machtperspektivierte Lesart der vitalen Dimension vorschlägt. Wenngleich ich mich also in meinem theoretischen Entwurf zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen maßgeblich auf Judith Butler, die *Gender Identity* als eine Frage der Performativität und der (psychischen) Umwendung von Anrufungen (Adressierungen) postuliert[9], beziehe, werde

9 | Laut Butler (1991; 1995; 1998; 2001; 2009) werden Subjekte entlang normativer Zwänge durch wiederholte performative Sprechakte stets aufs Neue hervorgebracht (vgl. Butler 1991: 49). Mit Sprechakten meint Butler Anreden (Anrufungen), die sich wie Taten verhalten und in einem „Akt der Konstituierung [...] das Subjekt ins Leben rufen" (Butler 1998: 43). Das Subjekt wird zu einem Subjekt – *Subjektivation* –, indem es sich der Anrede unterwirft, beziehungsweise sie umwendet (vgl. Butler 2001: 157) (vgl. Kap. 2.1-2.2).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ich Butlers Thesen auf eine Weise umarbeiten, dass die diskursive und soziale Kategorie Geschlecht als ein Modus traumatischer Einverleibung lesbar wird, und so einen materiellen Ankerpunkt bekommt. Das bedeutet etwa, konkret zu fragen, wie Anrufungen, wie verletzende Sprechakte sich dem Leib aufprägen können. Es bedeutet auch, die Überschüssigkeit von Subjektivierungen als Werdung und Unterwerfung (vgl. Butler 2001: 82ff.) in einer Analogie zur Überschüssigkeit einer zu erörternden somatischen Dimension zu begreifen. Denn: Wenn eine zwangsheterosexuelle Norm mit Gewalt operiert, wie Butler deutlich macht (vgl. Butler 1991: 181), dann darf eine potenziell widerständige Materialität umso weniger konzeptionell ausgeklammert werden, wie das Butlers Ausführungen nahelegen. So problematisiert Butler die Anrufung zu einer Identität in ihrer geschlechtlichen Dimension als gewaltförmig – als traumatische Subjektivierung. Es bleibt aber unklar, was der Körper in diesem Spiel der Subjektivierung ist und welche Rolle er dabei innehat. Indem die materielle Dimension in dieser Studie reklamiert wird, soll verhindert werden, dass *der Körper als Topos von Verletzungen aufs Spiel gesetzt wird*. Dabei geht es um nicht weniger als um die Frage und die Rekonstruktion des Prozesses, *wie* Körper verletzt werden können. Und an *was sexgender*, davon ausgehend, dass *sex* ebenso konstruiert ist wie *gender*, wenn auch nie vollständig, hervorgebracht wird.

Traumatic body memory: eine Theorie der Inkorporation sozialer Ordnungen

Einen perspektivischen Hintergrund meiner Herangehensweise bilden Inspirationen zur somatischen Dimension und zu Erinnerungsprozessen aus den Traumastudien, mit denen ich mich seit vielen Jahren, zunächst als Mädchen*arbeiterin mit dem Schwerpunkt Sucht- und Traumaarbeit, und später als Praktizierende in eigener Trauma-Arbeit[10]-Praxis beschäftigte und beschäftige. Die Traumastudien haben Hochkonjunktur. Sowohl in der Psychologie als auch der Pädagogik wird sich zunehmend auf den Traumabegriff bezogen. Dazu ist die Traumaforschung stark lebenswissenschaftlich, genauer neurowissenschaftlich beeinflusst. Bei aller in dieser Studie zumindest kursorisch formulierten Kritik an dieser Wendung, ist hieran auch einiges Nützliche zu finden. Und, am Rande gesprochen, es stört mich etwas, dass dies in einer häufig anzutreffenden Haltung poststrukturalistischer Borniertheit ignoriert wird. Spiegelt sich nicht darin eine Verkennung, nämlich die der ebenso „positivistischen Essenz von Theorien" (Spivak 2008: 77)?

10 | Ich spreche von *Traumaarbeit*, oder gelegentlich von ‚Therapie' statt von „Psychotherapie". In den Begriff Psychotherapie ist meines Erachtens schon ein Geist/Seele-Körper-Dualismus wie auch ein Dispositiv der und zur Individualisierung eingeschrieben. Beide Aspekte werden in dieser Schrift durchgehend problematisiert (s.u.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zum Beispiel also kann mit den Neurowissenschaften in Erwägung gezogen werden, dass sich traumatische Ereignisse in den Körper, verstanden als implizites beziehungsweise propriozeptives Gedächtnis, einschreiben (Levine 1998; Reddemann 2000; van der Kolk et al. 2000; Rothschild 2002; Levine 2011; Brinkmann 2013). Mit der Einschreibeformel weiter spekulierend: Ist es möglich, dass sich nicht nur ‚traumatische Erfahrungen' in die ‚Körper' einschreiben, sondern auch ‚ganz normale' alltägliche Praktiken? Können Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sein? Ist *Geschlecht* solch eine potenziell traumatische Variable? Zumindest weist im Kontext poststrukturalistischer Kritik an geschlechtlichen (und anderen) Positionierungen einiges darauf hin.

Ist die soziale Geschlechterordnung, verstanden als soziale und diskursive Praxis, eine traumatische Subjektivierung? Worin können ihre traumatisierenden Aspekte bestehen? Und, wieso lassen ‚Körper', die hier als analytisches Gegenüber (*soma*) zu einer Bezeichnung(spraxis) (*sema*) gesetzt werden sollen, sich das ‚gefallen'? Welche menschenmöglichen Eigenschaften *somatischer Dimensionen* lassen sich ausmachen – wenn auch immer nur vorläufig? Und inwieweit ergeben sich dann womöglich Richtungswechsel, sollte eine somatische Dimension (auch) als Ort eigener Kraft sichtbar werden, vergleichbar mit dem Ein- und Ausatmen. (Nicht nur) metaphorisch: Einatmen hieße dann, Geschlecht in den Körper hineinzunehmen, und Ausatmen, das Geschlecht wieder hinauszulassen.

Der Traumabegriff wird in dieser Schrift programmatisch zu Anfang unterdefiniert gehalten, und später in Abstimmung mit Nietzsches Leib- und Subjektverständnis eingeführt (Kap. 4). Indem genau nicht zuerst auf lebenswissenschaftliche Definitionen zu Trauma Bezug genommen wird, und Trauma in seiner lebenswissenschaftlichen stark normativen Definition nicht Ausgangspunkt dieser Studie ist, soll die gesellschaftliche und subjektivierende, die normierungskritische Begriffsorganisation plastisch werden, die deswegen in einer strategischen, multiple Perspektiven offenhaltenden Vagheit besteht. Dadurch, dass bei Nietzsche Subjektivierungen aus Verletzungen entstehen,[11] wird einerseits eine zu beachtende (durchaus im Sinne von Achtsamkeit) materielle Dimension greifbar gemacht, zum anderen die teleologische Strenge, nach der sich eine Geschlechterpraxis total in den Leib hinein versenkt, und die sich beispielsweise in Gesa Lindemanns Plessnerrezeption zeigt (Lindemann 1994; 1996a; 1996b; Wuttig 2015b), revidiert. Das Subjekt wird bei Nietzsche *ipso memento corporalis* unterworfen, und ist insofern traumatisiert, als es den punistischen und produktiven Praktiken einer auf Asymmetrien basierenden sozialen Ordnung ausgeliefert ist. Es sei hier nur kurz angemerkt, dass die Materialisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen an und in den

11 | Siehe: Nietzsche 1988; Grosz 1994; Kalb 2000; Iwawaki-Riebel 2004.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leibern, wie Pierre Bourdieu sie im Habitusbegriff fasst und in der von ihm gelegten Spur des *Modus Operandi* (Bourdieu 1982; 1987) konkretisiert, mit Blick auf die Relevanz, die Körpergedächtnisprozesse in Prozessen der Habitualisierung einnehmen, meines Erachtens eher als *Memento Operandi konstelliert* werden müssen.[12] Denn: Die soziale Ordnung reproduziert sich bei Nietzsche (1988) bekanntlich (wie bei Bourdieu [1982; 1987]) über die alltäglichen, naturalisierten, (symbolisch) gewaltsamen Praxen; bei Nietzsche wird dies in der Formel der „vermeintlich zwanglosen intersubjektiven Veranstaltungen" deutlich (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 115). Das Körpergedächtnis spielt hierbei aber eine zentrale Rolle. Dies deutet Bourdieu vielfach an, aber Nietzsche baut seine Theorie der Inkorporation von Sozialität – zu Recht – darauf auf (vgl. Wuttig 2015b). Bei letzterem bildet der Schmerz die Voraussetzung der Einverleibung von Sozialität. Während Bourdieus Habitualisierungen scheinbar *ex nihilio* ablaufen, zeigt Nietzsche über die Dimension des Schmerzes, dass die leibliche Annahme von sozialen Ordnungen einen potenziell traumatischen und deswegen kontingenten und unterbrechbaren Prozess bildet (vgl. Wuttig 2015b). Die traumatische Dimension – Schmerz (und seine Auflösung) – bildet in meinen Augen eine ‚dritte Dimension'. Eine notwendige Dimension, will man begreifen, warum soziale Ordnungen sich materialisieren. Das Subjekt ist nicht nur auf die sozialen Ordnungen doxisch abgestimmt (Bourdieu 1982), vielmehr erhält es an und durch diese immer wieder eine Wunde. Wunde, Schmerz und Erinnerung bilden die Trias, die die Körper als somatische Energien und Intensitäten an Sozialität binden. Nur wenn dies – philosophietektonisch – bedacht wird (was Bourdieu nicht tut), kann das Subjekt aus seiner allzu engen Verklammerung mit der sozialen Ordnung gelöst werden. Es ist die Gewalt, die das Subjekt macht – nicht die bloße Abstimmung (vgl. Wuttig 2015b).

Eine Gewalt besteht unter anderen in Zuweisungen eines kohärenten Ichs innerhalb einer zu skandalisierenden hierarchischen Ordnung. Diese Zuweisung ist – glaubt man Nietzsche – gleichsam *kontingent* wie prägend, sie ist inskriptorisch, *mnemotechnisch* (s.o.). Genau diese Zuweisungsgewalt, trifft sie auf eine verletzliche somatische Dimension, bildet, so meine Nietzsche-Lesart (mit der ich nicht alleine bin, vgl. Iwawaki-Riebel 2004), eine *traumatische Dimension*. *Trauma* bildet in meiner Analyse vor dem Hintergrund der Verknüpfung neurowissenschaftlicher Theorien zu Trauma und der nietzscheanischen Subjektphilosophie ein Denkscharnier, einen *Topos* des Denkens der Verletzbarkeit des Menschen und ein Denkscharnier zur Betrachtung der Verletzung, die darin besteht, dass aus dem Mensch ein Subjekt gemacht wird (Foucault s.o.); ein Denkscharnier zur Besprechung von durch Anrufungen ausgelösten Individualisierungsschmerz(-en).

12 | Eine ausführliche Auseinandersetzung findet sich bei Wuttig 2015b.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Trope *Traumatische Dimension* entwerfe ich aus einer notwendigen Kritik an der normativen medizinischen Definition von Trauma und einer in dem Interesse dieser Kritik stehenden Umschrift des Traumabegriffes, von einem Krankheitsbegriff in eine Figur zur Kennzeichnung und Problematisierung sozialer Zumutungen und Herrschaftsverhältnisse. So führt denn auch die in den Neurowissenschaften proklamierte Annahme der traumatischen Körpergedächtnisbildung (Petzold et al. 2000; Reddemann 2000; van der Kolk et al. 2000; Rothschild 2002; Levine 2011) als *traumatic body memory* unweigerlich zu Nietzsches *Mnemotechnik* (1988) (vgl. Kap. 3.5), wenn man eine Juxtapositionierung des Traumas mit einem physischem Übergriff eines einzelnen Akteurs sowie mit einer Krankheit zurückweisen will. *Traumatic body memory* kann vielmehr, an Nietzsches *Mnemotechnik* (1988) angeschlossen, normalisierungskritisch gewendet werden, als eine kritische Theorie der Identitätsgewalt, *eine Theorie der Inkorporation*. Zugleich verhindert der Topos traumatische Dimension eine bagatellisierende Lesart von schlimmsten Gräueltaten und dem Leiden der Menschen daran. Der Begriff der Posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) kann gleichsam weiterhin bestehen und reserviert bleiben für die schlimmsten Leiden, wenngleich meine Kritik hieran lautet, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse, die eine solche ‚PTBS' ermöglichen, allzu oft außen vor gelassen werden, und eine Biologisierung des Traumas als ‚Nervenleiden' sowie eine völlige Entkontextualisierung des Traumas mit den Bedingungen der Subjektivierung in der Traumaforschung gang und gäbe ist (vgl. Jäckle/Wuttig/Fuchs 2016 i.E.).

Das bedeutet, dass die normativen Effekte gängiger Diagnosemanuale offengelegt werden müssen. Trauma wird dann selbst in seiner *sozialpolitischen Dimension* sichtbar und Macht- und Herrschaftsverhältnisse können somit selbst als ein verdecktes Trauma (*insidious trauma*) (Brown 1995; Cvetkovich 2003) ausgewiesen werden. Das wiederum bedeutet, dass das Trauma keine rein biologische Angelegenheit ist, und es bedeutet, dass sich ein Verfolgungs- und Schocktrauma oder ein Internierungstrauma nicht wirklich von den Marginalisierungsprozessen trennen lassen, von Prozessen des *othering,* die in einer Gesellschaft hegemoniale Praxis sind. Letztere bilden ein Kontinuum zum Ort des *Impacts*, sie bilden das Hintergrundgeräusch, den Hof, in dem der *Impact* oder mehrere erst stattfinden können. Die symbolische und soziale Anrufung ermöglicht erst als dieser oder jener ‚erkannt' und angegriffen zu werden. Trauma ist eine Frage der Sozialität und der hier erzeugten Bedingungen, und eine *traumatische Dimension* bildet bereits eine rigide Geschlechterzuweisungspraxis mit ihrem Zurichtungen (vgl. dazu auch Gregor 2015). Trauma darf deswegen nicht den Definitionen der Medizin überlassen werden, sondern muss als eine kulturelle und politische Angelegenheit reklamiert werden. Damit dies möglich ist, bedarf es der Umschrift oder zumindest einer Reflexion des medizinischen Traumabegriffes unter den Vorzeichen eines poststrukturalis-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tischen Subjektverständnisses. Mit diesem Anliegen begeht diese Arbeit ein Desiderat und Versäumnis in Praxis und Theorie der Sozial-, Erziehungs- und Lebenswissenschaften. Es besteht darin, *die Traumawissenschaften systematisch an eine Theorie gesellschaftlicher Produktionen von Subjektivität anzuschließen*. Die mangelnde Rezeption poststrukturalistischer, identitätsdekonstruktiver Ansätze in den allermeisten Ansätzen der Psychotraumatologie führt zu vielen Versäumnissen. Das gravierendste Versäumnis besteht in meinen Augen in der Reifizierung von Herrschaftsverhältnissen dergestalt, dass der Terminus „Geschlechtsidentität" affirmativ unreflexiv eingesetzt wird, obwohl dezidiert Traumatisierungen besprochen werden, die mit geschlechtlichen Zuschreibungen zu tun haben (vgl. Hirsch 2010). Wenn der Zusammenhang dieser selben geschlechtlichen Zuschreibungen mit einem potenziellen Trauma-Erleben nicht hergestellt wird, dann wird ein Gewaltverhältnis fortgesetzt. Kurz: Die teleologische Adressierung anderer mit dem Terminus *Geschlechtsidentität* ist selbst eine Form der Traumatisierung. Denn: Eine Normierungsgewalt ist bereits in die Logik der Identitätsdispositive eingeschrieben (vgl. Kap. 1.3).

Die Anerkennung dieser Analyse könnte sich konkret so zeigen, dass es in Zukunft etwa intelligibel wäre, bei einem Arztbesuch anzugeben: „Ich habe ein Stechen in der Brust, weil ich vor ein paar Tagen wieder als X angerufen worden bin." Die Trope Trauma kann, so gewendet, zweierlei: Sie kann die Verletzbarkeit von Körpern sichtbar machen, wie sie auch die Gewaltsamkeit von Zuweisungspraktiken bloßlegt. Trauma bildet das Scharnier der Verklammerung von Körpern, Subjekten und der sozialen Ordnung über die Dynamik des Schmerzes. Konsequent weitergedacht: Lässt sich darüber, dass eine materielle, somatische Dimension als verletzlich anerkannt wird, als ein schätzenswerter und achtenswerter Ort, eine achtsame Haltung gegenüber aller Art von Existenzen einberufen? Das wäre zumindest die Forderung der neu-materialistischen Ethik,[13] die in den anglo-amerikanischen Geisteswissenschaften mithin selbstverständlicher und verbreiteter ist als in den deutschsprachigen, eher rationalphilosophisch ausgerichteten Geisteswissenschaften.[14]

13 | Vgl. Coole/Frost 2010: 6ff.

14 | Mein Eindruck ist, und den teile ich mit Rosemarie Brucher (Graz), dass anders als im anglo-amerikanischen Raum, wo besonders im Kontext eines australischen, philosophischen Feminismus (etwa vertreten durch Elisabeth Grosz oder Moira Gatens) der Materialitätsbegriff stark diskutiert und affirmiert wird, in den deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Diskursen eher an einem *linguistic turn* (im Anschluss an Foucault und Butler) festgehalten wird. Das bedeutet, man trifft in deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Kontexten oft auf eine geringe Einarbeitung in neu-materialistische Theorien, mithin unterliegt die vitale Dimension sogar einem Thematisierungstabu.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soma Studies: interdisziplinär Denken

Diese Schrift möchte, wie bereits erwähnt, gleichsam eine Etablierung dessen stark machen, was ich im Folgenden und im Anschluss an eine neumaterialistische Blickrichtung als *Soma Studies* bezeichnen möchte.

Soma Studies bedeutet die Thematisierung der somatischen Dimension im Verhältnis zu sozialen Prozessen und Ordnungen, nicht unter Eskamotage, sondern unter Heranziehung lebenswissenschaftlicher Konzepte zum Thema Körper in den Geistes- und Sozialwissenschaften; weiter bedeutet dies, dass der Körper kein Terrain ist, das den Lebenswissenschaften überlassen werden sollte, sondern eine Verknüpfung erziehungswissenschaftlicher, soziologischer und körpersoziologischer Expertisen mit der lebenswissenschaftlichen Wissensproduktion zum Zweck der Erkenntnis, wie sich alltägliche soziale Praxen auf Körper auswirken können. Und dies mit einem politischen Ziel: der Analyse von Prozessen relativer Selbstbestimmung, der Analyse der Befreiung von und der Widerständigkeiten und Widerspenstigkeiten entlang physischer, diskursiver, symbolischer und sprechaktlicher Gewalten. Dabei folge ich einerseits Franziska Gerlach, die proklamiert, dass das Verhältnis von Erfahrung und Diskurs nur in der Verknüpfung von leibphänomenologischen *und lebenswissenschaftlichen* mit diskurstheoretischen Ansätzen stimmig zu denken ist (vgl. Gerlach 2003: 11f.). Des Weiteren folge ich auch Susanne Maurers und Lars Täubers fragendem Vielperspektivismus, demnach verschiedene Zugänge naturwissenschaftlicher Prägung und machtanalytischer Orientierung womöglich voneinander lernen können (vgl. Maurer/Täuber 2010: 305). Noch einmal: Wechselwirkungen zwischen physiologischen Dimensionen und Adressierungen, zum Beispiel, können ja nur auf diese Weise gebührend verstanden werden.

In *dieser* Schrift, die sich als ein Auftakt zu weiteren Studien im Bereich der *Soma Studies*[15] versteht, (die thematisch höchst heterogen aufgefächert sein können) sollen unter anderem und im weitesten Sinne poststrukturalistische, körpersoziologische, leibphänomenologische und lebenswissenschaftliche, (kritisch-)neurowissenschaftliche Konzepte zur (traumatischen) Einverleibung von Widerfahrnissen wie Züge aus unterschiedlichen Richtungen kommend, sternförmig aufeinander zufahren können, um der These nachzugehen, *dass*

15 | Folgende weitere Studien der *Soma Studies* sind bislang in Bearbeitung, im Erscheinen, oder bereits erschienen: die Untersuchung von Anja Gregor zur Konstruktion von Intergeschlechtlichkeit (2015), die Studien zu verkörperten und bewegten Heterotopien von Anke Abraham, Susanne Maurer, Jasmin Scholle, Lea Spahn und Bettina Wuttig sowie die Studie zum impliziten Körperwissen in Forschungsprozessen von Sandra Eck und die existentialphilosophischen Grenzgänge in Bildungsprozessen von Monika Jäckle.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der (traumatisierte) Körper ein Scharnier sein kann zur Reproduktion sozialer Ordnungen – der Geschlechterordnung –, dass Subjektivierungen eine potenziell traumatische Dimension innehaben. Alle ‚Züge' werden sich des Öfteren im Bahnhof „Nietzsches Leibtheorie" ‚treffen'. Denn: Nietzsche bildet die neumaterialistische Basistheorie dieser Studie. Hier laufen viele Fäden zusammen.

Mit Nietzsche, aber auch über diesen hinausdenkend, kann sichtbar werden, wie und in welcher Weise Subjektivierungen, *uno actu* der (Re-)Produktion sozialer Ordnungen, *somatische Prozesse* sind. Konkret bedeutet das: Es ist möglich, eine eigene Kraft des Körpers, oder genauer *Kräfte* anzunehmen, die ihrerseits in den Dimensionen der Historizität, der Sprachlichkeit und der Sozialität zu einer je nur provisorischen Einheit zusammengefasst werden. Katalysator innerhalb der Subjektivierungskräfte bildet das Leben (*lib*) als *Topos* der Verletzbarkeit. Es ist genau diese Verletzung des Lebens, die mich interessiert, dabei nicht so sehr die einzelne individualisierte Biografie, sondern das, was Toyomi Iwawaki-Riebel im Anschluss an Nietzsche das Hadern und Ringen mit „einer neuzeitlichen Subjektivität" nennt (Iwawaki-Riebel 2004: 71), und innerhalb derer das Subjekt als ein traumatisiertes dechiffriert werden kann (ebd.: 64). Die „Leibesmissachtung" besteht darin, dem Leib immer wieder eine Identität zuzuweisen (Nietzsche zit. nach ebd.: 84), gegen die das Leben in der Gestalt der Vielheit des Leibes ein mögliches Korrektiv zu Subjektivierungen als Effekten der Macht bildet. Das Leben ist dionysischer Organismus, ist genau nicht die Identität des Subjekts (vgl. auch ebd.: 87). Der Leib (*lib*) ist nur dasjenige, was das Leben vom Toten abgrenzt. Dieses Leben ist nicht starr, fixiert, es ist offener und dennoch verletzbarer und zerstörbarer Leib. Es ist allzeit trauamtisierbar. Was beschädigt werden kann, ist aber nicht, wie gemeinhin angenommen, die Souveränität, die Identität des Subjekts, sondern das Leben, in dem keine Minute der anderen gleicht, das sich nie stets gleicht. In diesem semantischen Netz Nietzsches dionysischen Elements (vgl. ebd.: 87 u. 91f.), möchte ich mich bewegen, und von hier aus die identitätsteleologische Lesart des Organismus der abendländischen modernen Psychologie problematisieren. Das bedeutet: Verletzungen, Wunden, Erinnerungen sind kontingent und prägend gleichermaßen. Sie gilt es, auf ihre Mechanismen hin zu durchschauen. Subjektivierungsgewalt in ihrer traumatischen Dimension besteht im weitesten Sinne in der gewaltsamen Vereinheitlichung (oder dem Versuch) einer „difference between you and you and me and me" in eine „difference between you and me" (s.o.). Das Subjekt wird gewaltsam und auf traumatische Weise individuiert – darüber, dass es den Auftrag bekommt, sich selbst (geschlechtlich) stets zu gleichen. Das moderne Subjekt ist eines an seiner Zwangsübereinstimmung mit sich selbst traumatisiertes. Es re-erzeugt (s)eine soziale Identität über *Gedächtnisprozesse* (vgl. Kap. 3).

Nietzsche legt mit der Theorie von der *Mnemotechnik* (1988) nicht nur ein hintergründiges Trauma moderner Gesellschaften offen, sondern liefert auch

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Verständnis von somatischen Dimensionen als Scharnier, Anker, Drehscheibe sozialer Ordnungen. Kurz: Weil ‚der Körper' sich erinnert, wird der Mensch Subjekt, im Sinne der Normen und Werte einer sozialen Ordnung. Über die Totalität einer Festlegung von metonymischen Prozessen werden Ambiguitätserfahrungen im Sinne aller noch möglichen Deutungspraxen von sensorischen Wahrnehmungen eingeschränkt. *Subjektivierung ist demnach ein zutiefst somatisch-leiblicher Vorgang.* Werden ist dabei nie Sein. Sein im Sinne der Selbstidentität ist unmöglich. Die aktuelle wie *mnemotechnische* Aufforderung zum Werden ist allerdings potenziell gewalt- und leidvoll; *der Fall des Traumas.* Das Trauma ist der Aufprallpunkt, an dem eine soziale Ordnung *ereignishaft* sich dem Leib aufprägt – sich in diesen einschreibt. An diesem Kontaktpunkt findet, um ein Wort von Elisabeth Povinelli zu gebrauchen, „enfleshment" statt (Povinelli 2011: 4). Damit lässt sich der These Nachdruck verleihen, dass soziale Ordnungen nicht im metaphorischen Sinne Körper erzeugen, sondern in ihrer konkreten organischen, vitalen – somatischen – Dimension. Geschlechternormen sind solche Ereignisse. Sie wirken unmerklich immer wieder wie (traumatisierende) Ereignisse, an und durch eine(r) vitale(n) Dimension. Das Traumatisierende bildet dabei der Zwangscharakter der Annahme einer unmöglich zu realisierenden, kohärenten Identität in einer ebenso unmöglich zu realisierenden leiblichen Einheit. Will sagen: Geschlechternormen werden erinnert. *Geschlecht ist eine Erinnerungstechnik.*

Illustrationsfeld: Körperpraxen

Mit dem Wissen um die Ver(er)innerlichung von Geschlechternormen ergibt sich aber gleichzeitig ein Schlüssel für Widerständigkeiten. Zumindest wenn die Dynamiken von Subjektivierungen als Gedächtnisprozesse, die Nietzsche vorskizziert, mit traumatherapeutischen Wissensproduktionen zur impliziten Gedächtnisbildung gegengelesen und ergänzt werden. Wenn Subjektivierung als *Erinnerungstechnik* verstanden werden kann, dann lässt sich womöglich der Prozess des Erinnerns an Geschlecht als sozialer Entwurf zur *Subjektivation* nachvollziehen, dann lässt sich womöglich „die Macht [...] bei dieser Arbeit [...] überraschen" (Foucault 2002b: 957). Ist nicht, wo eine Rekonstruktion des Hineinarbeitens der Machtverhältnisse in die Körper möglich ist, auch ein Ausblick auf die Möglichkeiten des Hinausarbeitens gegeben? Oder steckt Macht unweigerlich und auf immer und ewig in den Körpern fest? Wenn die *somatische Dimension* als *Durchgangspunkt* für Machtbeziehungen und Geschlechternormen verstanden werden könnte, welche Praxen der Ausleibung (von Geschlecht) würden in Frage kommen? Diese Fragen lassen sich in meinen Augen nur dann annähernd beantworten, wenn die philosophischen Spekulationen (vgl. Brinkmann 2013: 27) sich in der somatisch-leiblichen Praxis ‚erden' lassen. Die philosophischen Spekulationen sollen hier konkret im Rah-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men von zwei Illustrationsfeldern geerdet werden. Diese sind zum einen die körperbezogene Traumaarbeit *Somatic Experiencing*® (SE), und zum anderen die zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz Improvisation* (NTI) und die *Contact Improvisation* (CI). Beide Körperpraxen werden daraufhin untersucht, ob und inwieweit es möglich ist, sie als Praktiken der Zurückweisung, der Irritation und, im weitesten Sinne, der in den Körper eingeschriebenen *Spuren* an Subjektivierung, an *gendering* und *sexing*, zu begreifen. Auf diese Praxen komme ich, weil ich seit 2006 in eigener Praxis als SE-Practitionerin arbeite und einige Erfahrungen habe in der Traumaarbeit mit ‚suchtmittelabhängigen' Mädchen* und jungen Frauen* beziehungsweise mit tanztherapeutischem Arbeiten in einer psychosomatischen Klinik. Mit den zeitgenössischen Tanzformen CI und NTI setze ich mich praktisch wie theoretisch seit ca. 15 Jahren auseinander. Seit 2004 nenne ich mich auf der Basis eines Studiums in *New Dance* und *Performanceart* an einem privaten Institut in den USA (San Francisco) sowie mehrerer durchgeführter Performances ‚Performancekünstlerin' (siehe Vorwort). Mit der Analyse dieser körperbezogenen Praxen sollen Denkmöglichkeiten für die Einverleibung von Machtstrukturen und Geschlechternormen und darüber hinaus praktizierbare Modelle für Widerständigkeiten eröffnet werden.

Die ‚Fallgeschichten'[16], die zum großen Teil aus der körperbezogenen Traumaarbeit meiner Praxis stammen (eines stammt aus meiner Arbeit in der Klinik), werden dafür geisteswissenschaftlich ‚auf den Kopf gestellt', das bedeutet, sie werden vor dem Hintergrund sozial- und geisteswissenschaftlicher Theorien zu Subjektivierungen diskutiert. Die ‚Fallgeschichten' dienen zur Illustration der materiellen Produktion von Subjektivierungsprozessen. Es gilt nicht zuletzt, zu zeigen, wie unmittelbar Geisteswissenschaft sein kann, wie relevant und erlebbar machttheoretische Bezüge im alltäglichen Leben sind.

Die Analyse beider Körperpraxen folgt der These, dass die ‚Individuen', über starre traumatische Gefühle, an normative Muster gebunden sind. Somatisch-affektive Selbstaktualisierungen, wie sie im SE oder in den Tanzpraktiken möglich sind, können wiederum einen Abstand zwischen dem ‚Individuum' und der sozialen Ordnung schaffen, und darüber eine kritische Kraft bilden. In den genannten Tanzformen steht zudem eine mögliche Habitusaktualisierung über die Erfahrung von *schwebenden Zuständen* (Kent de Spain) in Improvisationen im Fokus der Analyse. Eine andere als alltägliche *Politik der Berührung* (Manning 2007) ermöglicht Ambiguitätserfahrungen, gekoppelt an das Durchbrechen motologischer Muster. Darüber lassen sich habitualisierte Wahrnehmungsmuster kreativ irritieren und aktualisieren.

16 | Fallgeschichten setze ich hier in einfache Anführungszeichen, um meine Kritik an der verbojektivierenden Sprechweise zum Ausdruck zu bringen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zentral ist in beiden Praxen, dass Leiblichkeit als ein *(de-)konstruierbares* Verhältnis *von Körper, Bild und Zeichen* entlang der konkreten Praxen, als ein metonymisches Verhältnis, im Sinne der Übersetzung – nicht Entsprechung – von einem System in das andere verstehbar wird. Gemäß einer neumaterialistisch inspirierten Theorie der Widerständigkeit, wie sie hier vorgelegt werden soll, muss dafür der Einheitsmythos von Seele und Leib vermieden werden (vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 81). Das bedeutet, die „Leib-Geist-Einheit" und die „Zeichen-Sinn-Einheit" dürfen „keine totale Einheit" bilden (Merleau-Ponty zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 80). Der Leib ist in dieser Perspektive in sich eine *Vielheit*, er ist ein multipler Leib, und er ist nicht identisch mit dem, was denkbar ist, wie auch mit dem, was an gesellschaftlichen Zumutungen und Anforderungen sich in ihm realisiert. So ist etwa Geschlechtlichkeit immer nur eine phänomenale Größe, aber niemals eine ontologische.

Das wiederum führt im günstigen Falle dazu, dass *leibliche* und *somatische Dimension* nicht wie häufig gegeneinander ausgespielt werden,[17] sondern als zwei Perspektiven auf die menschenmögliche Existenz berücksichtigt werden. Sowohl die körperbezogene Traumaarbeit als auch die Tanzpraxen CI und NTI sehe ich nicht im Kontext von ‚Heilung' oder im Falle von Tanz als ‚reine Selbsterfahrung', vielmehr möchte ich sie als subjekttransformative Selbstpraktiken (Foucault 2004) begreifen, die eine Form der politischen Selbstaktualisierung darstellen können;[18] eine Form der Selbstbildung, darüber, dass sie eine leiblich-reflexive, kritische Auseinandersetzung mit Selbstverhältnissen ermöglichen. Dabei interessiert mich besonders die Frage, wie sich die in den Körper eingeschriebenen Subjektivierungseffekte, als Affekte der Macht, über eine Praxis *reflexiver Leibbeobachtung* und das Einnehmen einer *Vorurteilslosigkeit des Leibes,* die ich im Anschluss an Nietzsche beschreibe und analysiere, verändern lassen – im Sinne einer *Ausleibung.* Über *sensory awareness* und *movement awareness* kann Nietzsches Entsubjektivierungsdiskurs der *Kraft der Vergesslichkeit* (Nietzsche 1988) sowie Gilles Deleuzes und Felix Guattaris widerständige Strategie der Deterritorialisierung von sozial vereinnahmten Körpern (2002) eine praktizierbare Strategie bilden, gewordene und werdende Körpersubjektivitäten (Engel 2013) auf den Kopf zu stellen. Damit dies gelingen kann, müssen Körperpaxen in ein machtsensibles semantisches und theoretisches

17 | Ich meine etwa die in der leibphänomenologischen Schule fast schon kanonische Abgrenzung gegenüber lebenswissenschaftlichen Sichtweisen auf den Körper (vgl. dazu Frei Gerlach 2003: 11ff.). Beispielhaft dafür auch Schmitz (2007) und Jäger (2004) und besonders die leibtheoretische Schrift zur Tanz- und Bewegungstherapie von Baer/Frick-Baer (2001).

18 | Den Begriff der politischen Selbstaktualisierung entlehne ich José Esteban Muñoz (1999). Für eine detaillierte Sicht auf meine Rezeption von Muñoz' Theorie der „Disidentifications" siehe Wuttig 2015b.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Netz eingeknüpft werden, wie ich es in der Analyse der Körpererfahrungen der Klient_innen in der Traumaarbeit zeige (Kap. 7), und wie auch die Analyse der Dokumentation autoethnografischen Tanzmaterials zeigt (Kap. 8). Reflexive Leibbeobachtungen können auf diese Weise sowohl in der therapeutischen Körperarbeit SE als auch im *Neuen Tanz*/der *Contact Improvisation* womöglich Wege eröffnen, um der somatischen Dimension von Subjektivierungen auf die Spur zu kommen, und den Körpern eine „potenziell kritische Kraft" zu verleihen (Maurer 2005 zit. nach Maurer/Täuber 2010: 311). *Wenn Subjektivierungen als Durchdringungsmechanismen der somatischen Dimension dechiffriert werden, und nicht als untrennbar mit den Körpern verknüpfte Gegebenheiten gedacht werden (in dieser Annahme sind sich Diskursmonismus und Naturalismus nicht unähnlich), kann Widerständigkeit als Kritik und Entledigung der Zuweisungen – als Ausleibungen von Zuschreibungen, von selbstverständlichen Seinsweisen konzipiert werden.*

Trauma, Körper(-Prozesse), Normalisierungskritik, Subjekt

Subjektivierungen und Selbstbildungen sind ein genuines Thema der Erziehungswissenschaft.[19] Diese Arbeit ist somit einerseits interdisziplinär ausgerichtet, andererseits immanent erziehungswissenschaftlich. Sie versteht sich als ein Beitrag zur Erweiterung des in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften derzeit verhandelten Subjekt-Diskurses, speziell des Diskurses um geschlechtsbezogene Subjektivierungen.[20] Damit setzt diese Studie einen deutlichen Akzent der Kritik am Festhalten an Identitätskonzepten in den Geistes-, Sozial- und Lebenswissenschaften. Entsprechend muss der Begriff „Identität", der „Identitätsbildungen" als Faktum, als gesundheitstheoretisches, normatives Entwicklungsziel setzt, einer Kritik unterzogen werden (vgl. Kap. 1), und wie das in den Erziehungswissenschaften bereits seit einiger Zeit mit Bezug auf die poststrukturalistischen Sozialwissenschaften geschieht, von Subjektivierungen, Subjektwerdungen oder Subjektivationen gesprochen werden. Die letzteren Termini verweisen auf die diskursive, machtförmige, interpellative Hervorbringung von Identitäten, in die das Scheitern an derselben bereits eingelassen ist. Ich selbst spreche dem folgend grundsätzlich von Subjektivierungen, außer dann von „Identitäten", wenn ich mich kritisch auf diesen Diskurs beziehe (Kap. 1), oder wenn ich etwa mit Butler oder Nietzsche den sozialen Zwangscharakter von Subjektivationen kennzeichnen will. Meine Erweiterung

19 | Vgl. Ricken 2012; Ricken/Balzer 2012; Jäckle et al. 2014.

20 | Damit meine ich im weitesten Sinne alle Forschungsprojekte, die sich dieser Frage im Anschluss an Judith Butler und Michel Foucault stellen. Eine Nennung der einzelnen Projekte kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen. Ich verweise dafür auf die Rezeptionslinien in den einzelnen Kapiteln.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Debatte um Subjektivierungen sehe ich in der (vorläufigen) *Conclusio* dieser Studie, die besagt, dass nicht nur leibliche Prozesse die Voraussetzung für Subjektivierungen bilden, sondern, dass solche auch durch eine *somatische Dimension, die sich zur leiblichen ihrerseits überschüssig verhält,* ermöglicht, flankiert und begrenzt werden. Die Berücksichtigung von leiblichen und somatischen Prozessen in Theorie und Praxis der Erziehungswissenschaft halte ich für zentral. Die Untersuchung von Selbstbildungen und Selbstverhältnissen, mit dem Ziel der Demokratisierung von Interaktionen, muss die sinnliche Dimension verdeckter Machtwirkungen genauso erfassen wie eine Analyse der Dispositive, die die Macht selbst hervorbringen.[21] Genauso wichtig wie die Anerkennung des Körpers und der Leiblichkeit als liminale Größe mit Bezug auf die Lebenswissenschaften, die den Ausgangspunkt für eine Kritik an somatischen Optimierungsstrategien, (neuro-)technologischem *enhancement* und an den mithin überzogenen Anforderungen und Zumutungen des Alltags erst markieren,[22] ist es, die engen Grenzen medizinischen, psychotherapeutischen Denkens, die an den Begriff der Heilung gekoppelt sind, und in die damit unweigerlich Normalisierungen über Gesundheitsvorstellungen eingeschrieben sind, zu analysieren, zu sprengen und zu erweitern. Die Arbeit bewegt sich genau in diesem Spannungsfeld interdisziplinären Denkens. An einem konkreten Beispiel formuliert, bedeutet interdisziplinäres Denken, die Kritik am seelischen Monismus psychoanalytisch inspirierter Subjektvorstellungen, formuliert von der feministischen Philosophie,[23] zu bedenken, und bereits den selbstverständlichen Gebrauch des Wortes „Psychotherapie" und entsprechende Identifikationen damit zu hinterfragen. Ich möchte darum, wie bereits erwähnt, vorschlagen, mit Bezug auf Foucault von *Selbstpraktiken* (Foucault 2004) zu sprechen, in denen ‚Gegenstand der therapeutischen Arbeit' nicht die leiblose Seele ist, sondern das ‚Individuum' (als individualisiertes) in seiner vielschichtigen leiblichen und somatischen und gesellschaftlichen Existenz.

21 | So schlagen etwa Susanne Maurer und Lars Täuber (2009; 2010) eine Brücke zwischen einer körpertherapeutischen Expertise der Biosynthese nach David Boadella und Seminaren zur körperbezogenen Wahrnehmung in pädagogischen Kontexten, innerhalb derer sie der Frage auf den Grund gehen, inwieweit sich das Potenzial zur bewussten Körperwahrnehmung in pädagogischen Kontexten gewinnbringend und emanzipatorisch einsetzen lässt (Maurer/Täuber 2010). Ich selbst habe im Rahmen meiner Seminarprojekte zu *Körper und Geschlecht* an der Universität Marburg am Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung in den Jahren 2009 bis 2014 Körperwahrnehmung immer wieder als kritische Kraft eingesetzt, um geschlechtsbezogene machtvolle Differenzpraxen merkbar zu machen und als veränderbar aufzuzeigen.

22 | Vgl. dazu Abraham 2006; 2010; 2010a; 2012.

23 | Insbesondere Nagl-Docekal 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Bourdieu wiederum gesprochen: Man ‚pychosomatisiert' nicht, man soziosomatisiert – Herrschaftsverhältnisse (vgl. Bourdieu 2005: 45).

Wenn die Grenzen der psychotherapeutischen und medizinischen Perspektiven überschritten werden, mit Bezugnahme auf machttheoretische, erziehungswissenschaftliche, soziologische und philosophische Perspektiven, dann landet man aber unweigerlich bei der Frage der Subjektivierung. Für den Bezug auf Trauma gilt für mich deswegen, Trauma als eine Frage von Subjektivierung zu sehen. Das bedeutet, etwa die Rahmungen von medizinischen Definitionen hinsichtlich Normalisierung zu prüfen. Und dies nicht nur in Bezug darauf, was die unkritische Verwendung und Anwendung des Begriffes Identität impliziert, sondern auch und gerade hinsichtlich der Frage, wer vor dem Hintergrund welcher gesellschaftlichen Rationalität als traumatisiert gilt, beziehungsweise was vor eben solchem Hintergrund überhaupt als ein Trauma gilt. Welche Traumatisierungen sind etwa und im Besonderen mit Bezug auf Marginalisierung so alltäglich, dass sie für den dominanten heterosexuellen, männlichen, *weißen* Blick nicht als solche erkennbar sind, weil sie durch die Raster hegemonialer Wahrnehmungsschemata fallen? Metaphorisch: Welche Stimmen werden gar nicht gehört, weil ihre Frequenz über oder unter normativ gerasterten Hörfähigkeiten liegen mag? Das Anliegen dieser Schrift ist es, Trauma als eine politische Kategorie sichtbar zu machen, die erkenntnistheoretisch mit der Frage der Subjektivierungen verklammert ist, insofern Subjektivierungen selbst eine kontingente Wunde darstellen können. Das bedeutet auch, und es sei noch einmal unterstrichen, dass der affirmative Bezug der Traumawissenschaften auf den Topos Identität und besonders den der Geschlechtsidentität problematisiert werden muss, und die sozial- und erziehungswissenschaftliche Debatte um Subjektivierungen entlang von Macht- und Herrschaftsverhältnissen in die Traumawissenschaften Eingang finden muss.

Letztlich gilt es, in der Verknüpfung von machttheoretischen Perspektiven und kritisch-lebenswissenschaftlichen, um einen rhythmisierenden Vielperspektivismus ‚zu tanzen', der scheinbar Widersprüchliches gleichzeitig gelten lassen kann. Es ist sicher interessant, und diese Untersuchung versteht sich als einen Auftakt dazu, sich in das Spannungsverhältnis zwischen poststrukturalistischen Wissenschaften und vitalistisch argumentierenden Lebenswissenschaften zu begeben. Nicht zuletzt im Sinne einer feministischen Kritik an der Hierarchisierung von Geist und Körper[24] sollten Lebenswissenschaften, statt sie zu ignorieren, und damit einen Pool an subversivem Körperwissen und *tools* für eine widerständige Praxis zu verschenken, auf ihre Nützlichkeit und Praktikabilität hin durchforstet, gewendet, geprüft werden: Inwieweit können diese zur Aufklärung der Frage beitragen, wie sich Machtverhältnisse

24 | Insbesondere und systematisch Grosz 1994; Nagl-Docekal 2001.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(de-)stabilisieren lassen? Es gilt ja nicht, sich von einem Diskurs *in Beschlag nehmen zu lassen*, sondern diesen für emanzipatorische Fragen, Hoffnungen, für die Abwehr von Zumutungen, für Interessen, mögliche Ausrichtungen und *Zukünfte in Beschlag zu nehmen*. Der damit verbundene Vielperspektivismus lässt Erkenntnis in meinen Augen eher wie ein Kaleidoskop vor dem Auge der Betrachter_in erscheinen, als vorläufiges, sich veränderndes Wissen, nicht als feststehende ‚Wahrheit'. Die *Eskamotage* lebenswissenschaftlicher Perspektiven auf den Körper samt der damit zusammenhängenden Analyse von Körperprozessen in weiten Teilen der poststrukturalistischen Sozialwissenschaften läuft dagegen Gefahr, *interdisziplinäre* Denk- und damit Erkenntnismöglichkeiten zu vergeben, und in einen überabgegrenzten Konzept-Protektionismus zu verfallen, der eben wieder etwas Schließendes hat, wie dasjenige, gegen das der Poststruktualismus in seiner Positivismuskritik einmal angetreten ist. Wohl aber ist es unbedingt geboten, lebenswissenschaftliche Wissensproduktionen einer hegemoniekritischen Lektüre zu unterziehen, damit Normierungseffekte illuminiert werden, wie es auch wichtig ist, die Neurowissenschaften als *eine* Perspektive zu kennzeichnen, und nicht als Metatheorie zum Verständnis ‚menschlicher Seinsweisen' zu bestätigen. Die soziale Vereinnahmung des Körpers soll gerade über die Rezeption der lebenswissenschaftlichen Neuro-Theorien deutlich werden, die nicht von einer gegebenen vergeschlechtlichten Physis ausgehen, wie das die Geisteswissenschaften gerne unterstellen (ausgenommen davon ist der populäre Neuromainstram, der das tatsächlich tut[25]), sondern von der Inskription sozialer Praxen in eine plastizierbare Materialität (vgl. Fausto-Sterling 2000; Schmitz 2010; Voss 2011). Der Bezug auf die Neurowissenschaften erfolgt hier nicht, und das will ich ausdrücklich betonen, um Behauptungen einer präfigurativen Geschlechtlichkeit oder anderer gemeinhin als natürlich geglaubter ‚Anlagen' und angeblich ‚eigenschaftsubiquitärer' Voraussetzungen der menschlichen Existenz aufzustellen, oder sich diesen anzuschließen. Vielmehr kann und muss der These der essentialistischen Unterscheidung von Hirnstrukturen entgegengesetzt werden, dass sich „Lebensbedingungen und Erfahrungen eines Menschen in seine psychischen, physischen und physiologischen Merkmale einschreiben" (Voss 2011: 53) und somit auch in Hirnstrukturen (vgl. ebd.).

Genauso ist der Bezug auf die Neurowissenschaften, wie er in den Kapiteln 6, 7 und 8 vorgenommen wird, nur insofern interessant und sinnvoll, als er an eine Dimension der leiblichen Erfahrung anknüpft. Wenn das, was da erforscht wird, nicht erfahrbar ist, nicht in irgendeiner Weise korrespondiert mit dem, was für die Einzelnen sinnhaft ist, dann ist es kein Wissen von Belang. Besonders für die hier einzunehmende feministisch-wissenschaftliche Grund-

25 | Beispielhaft für eine ganze Reihe von Schriften dieser Art: *Brain Sex*: *The Real Difference Between Men and Women* (1992) von Anne Moir und David Jesse.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haltung ist die Einbeziehung der Erfahrungsebene zentral (vgl. Weedom 1991; Fisher 1997; Martín Alcoff 1997). Mehr noch: Die Notwendigkeit einer kritischen Analyse von Subjektivierungen ergibt sich daraus, dass Diskurse in der Erfahrung von Menschen widerhallen. Die Gewalt, die in Subjektivierungen eingeschrieben ist, spiegelt sich nicht zuletzt in der Erfahrung von Frauen* und anderen Minoritäten. Diesen Erfahrungen eine Stimme zu geben, ohne sie dabei zu re-individualisieren, ist eine der große Herausforderungen dieser Untersuchung.

Die vorliegende Arbeit ist interdisziplinär und multiperspektivisch angelegt. Sie richtet sich an eine erziehungswissenschaftliche Leser_innenschaft, an Kolleg_innen der philosophisch inspirierten *Gender Studies,* die sich für die Frage nach der Rolle des Körpers zur Aufrechterhaltung wie zur Destabilisierung von Machtverhältnissen interessieren; an Menschen, die an Debatten der Performativität von Geschlecht und der materiellen Dimension von Körpern interessiert sind. Die Arbeit adressiert aber gleichermaßen auch TraumaPädagog_innen und Traumatherapeut_innen beziehungsweise Körper(‚psycho')-therapeut_innen, die über eine mögliche gesellschaftliche Dimensionierung von Trauma nachdenken wollen, und die an eine Kontextualisierung von ‚psychischem' Leiden mit gesellschaftlichen Anforderungen, Zumutungen und Ungleichheitsverhältnissen glauben wollen. Zudem sollen hier auch Tanzwissenschaftler_innen adressiert werden, die sich für die genderpolitische Seite von Judson Church interessieren.

Das argumentative Netz der Arbeit spannt sich um folgende Kernfragen und Kernthesen auf:

Fragen:

- Wie wird der soziale Entwurf Geschlecht an den Körpern hervorgebracht?
- Welche Rolle spielt darin die somatische Dimension?
- Kann geschlechtliche Subjektivierung als traumatisch verstanden werden?
- Wie können Praxen der leiblichen Kritik und Zurückweisung (bereits einverleibter) Geschlechterentwürfe aussehen?

Thesen:

- Identität ist ein Dispositiv. Die Verknüpfung des Konzeptes Geschlechtsidentität an den Körper ist im historischen Kontext zu betrachten.
- Ebenso stellt ‚Geschlechtsidentität' eine diskursive wie performative Praxis dar, die auf einen Körper trifft, der nicht durch sprachliche Markierung entschwindet, sondern materiell ist und demnach nicht in der Geschlechtlichkeit aufgeht.
- Konsequent weitergeführt, ist eine neu-materialistische Theorie imstande, Macht- und Herrschaftspraktiken in ihrer somatischen Dimension über Körpererinnerungsprozesse sichtbar werden zu lassen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

- Die omnipräsenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse schreiben sich vergleichbar einer Traumatisierung in den Körper ein. *Sexing* und *gendering* verdichten sich zum Fall des Traumas. *Geschlecht ist eine Erinnerungstechnik*.
- Und – gerade – dennoch: Widerständigkeiten mit und gegen Subjektivierungen sind möglich. Dabei ist die materielle Dimension unweigerlich beteiligt: Über die Zugänglichkeit zu körperlichen Prozessen kann Widerständigkeit nicht zuletzt in einer unwillkürlichen somatischen Dimension, eingebettet in eine kritische Auseinandersetzung mit Subjektivierungsweisen[26], greifbar werden.
- Geschlechternormen und ihre tendenziell gewaltvollen Einverleibungen lassen sich über körpernahe und bewegungsorientierte Strategien transformieren.

Gliederung der Arbeit

In *Kapitel 1* wird ‚Identität' zunächst als Diskursfigur, in seiner historischen Gemachtheit und politischen Dimension herausgestellt. Dabei steht zunächst die unkritische Verwendung des Identitätsbegriffes in Psychotherapie und Sozialwissenschaften im Zentrum. *Über eine Rekonstruktion der Verknüpfung mit einem weiteren Diskurs, dem der Geschlecht*sidentität, wird ebendiese als Dispositiv der Macht (Foucault) gekennzeichnet, das über seinen Normalisierungseffekt eine traumatische Redundanz (Honegger) ausbildet. Um diese Argumentation plausibel zu machen, werde ich zunächst Heribert Boeders Annahme aufgreifen, dass der Topos Identität eine Bastion des Denkens moderner Philsophie ist, die durch den Pluralismus postmoderner Philosophien entmachtet wurde (vgl. Boeder 1997: 246). Der *Topos* ‚Identität' lebt trotz seiner Entmachtung auf der philosophischen Ebene in alltäglichen, medialen und gesundheitswissenschaftlichen Diskursen fort. *Identität* beziehungsweise ihre (scheinbare) Beschädigung bildet sowohl in politischen Auseinandersetzungen als Feindbildkonstruktion und Rechtfertigung für Verteidigungshandeln[27] und, für diese Arbeit noch brisanter, in psychotherapeutischen Diskursen und Praxen den Legitimationspunkt für Interventionen. Damit verbunden ist aber häufig eine

26 | Zum Begriff Subjektivierungsweise vgl. Bührmann/Schneider 2008. Bührmann/Schneider bezeichnen damit das erfolgreiche Aneignen eines entlang gesellschaftlicher Positionierungen erzeugten Selbstverhältnisses (vgl. ebd.: 94ff.). Wenn ich von Subjektvierungsweisen spreche, meine ich damit, meiner Forschung gemäß, eine mnemotechnische Aneignung der entlang gesellschaftlicher Positionierungen erzeugten Selbstverhältnisse.

27 | Maalouf 2000; Pamuk 2006.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leid- und gewaltvolle Reproduktion normativer Ansprüche an die ‚Individuen', genauer: deren Individualisierung. Wird der Topos Identität nicht in Bezug auf seine Arbitrarität und seine Wirk*mächtigkeit* hinterfragt, so kann seine unkritische Verordnung selbst *nolens volens* zum (Re-)Produzent von Gewalt, Ausschluss- und Repressionsverhältnissen werden.

In *Kapitel 2* wird mit Bezug auf Judith Butler die diskursive, performative und gewaltsame Dimension von Geschlecht herausgearbeitet, um dann mit und in Absetzung zu Butlers psychoanalytisch-inspirierter Theorie der geschlechtlichen Identifizierungen (2001) zu argumentieren, dass Subjektivierungen nicht körperlos gedacht werden können. Dabei bedeutet, den Körper materiell zu fassen nicht, dass dieser ein eindeutiges Geschlecht hat. *Gender Identity* erscheint vor dem Hintergrund Butlers philosophischer Überlegungen selbst als sozial orchestrierter Zwang, als potenzielles Trauma, weil performative Praxen und Zuweisungen von Geschlecht und Begehren bereits immer in Dynamiken von Anerkennung und Verkennung des Subjektstatus verstrickt sind. Wie aber genau Subjektivierungen auf der somatischen Ebene ablaufen und was der Körper genau ist, bleibt eine offene Frage. Um Geschlechternormen auch auf dieser Ebene durchkreuzen zu können, schließt dieses Kapitel mit einem Plädoyer über Butlers Körperbegriff hinauszudenken, und Denkhorizonte eines materiellen und zugleich utopischen Körpers zu eröffnen.

Kapitel 3 hat zum Ziel, anhand von Nietzsches semiotisch-materieller Leibphilosophie Macht- und Herrschaftspraktiken in ihrer somatischen Dimension sichtbar zu machen. *Körpererinnerungsprozesse sind hierfür zentral.* Dafür schließt Kapitel 3 an die Ausblicke auf einen utopischen Körper an. Im Anschluss an Franz Kafka und Friedrich Nietzsche soll ein Verständnis einer somatischen Dimension erarbeitet werden, welches die physische Dimension als *materiellen Ort eigener Kraft und Intensität* wie auch (schmerzhafte) Rezeptionsfläche sozialer Ordnungen denkbar macht. Wie lässt sich also auf einen gegebenen Körper verweisen, ohne einem Naturalismus – im Sinne einer Zuschreibung von Sozialem an den Ort *Natur* – das Wort zu reden? Dies ist eine zentrale Frage der Soma Studies, die in dieser Schrift mit Bezug auf Nietzsches mnemotechnische Ontologie der Einschreibung eröffnet wird.

In den *Kapiteln 4 und 5* soll geklärt werden, wie das Soziale als auch Geschlecht ‚in den Körper kommt' – sich materialisiert. Geschlecht selbst wird als eine (traumatische) Spur lesbar, die soziale Praktiken (sprachliche, nicht-sprachliche, gewaltsame und scheinbar harmlose) in den Körpern hinterlassen. Diese Hinterlassenschaften sind als Erinnerungen – Körpergedächtnisbildungen – begreifbar. Indem Nietzsches mnemotechnische Formel (1988) konsequent auf die Frage nach geschlechtlichen Subjektivierungen angewandt wird, wird Geschlecht selbst als Erinnerungssubjektivierung offengelegt – als Erinnerungstechnik.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Kapitel 4* wird zunächst die *Idee des Nietzsche turn* systematisch eingeführt. Das bedeutet, mit dem bereits in Kapitel 3 vorgestellten Konzept der *Mnemotechnik*, Subjektivierungen als die Produktion einer leiblichen Einheit, als ein soziales Trauma zu denken. Subjektivierungen sollen dadurch als in gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse eingebundene *Prozesse*, mit somatischem Charakter, verständlich werden. Das Trauma bildet hier ein Scharnier zwischen dem Subjekt, seinem Leib, der somatischen Dimension und den sozialen (sprachlichen) Prozessen. Subjektivierung unter den Bedingungen politischer Ungleichheit wird in der Verbindung von lebenswissenschaftlichen Perspektiven mit philosophischen Perspektiven als potenziell traumatisch denkbar werden.

In *Kapitel 5* wird *traumatic body memory* als politische Variable extrapoliert. Das bedeutet, eine hegemoniekritische Bewegung gegenüber der Normativität gängiger klinischer Traumadiskurse, wie sie in Kapitel 4 bereits angedeutet wurde, wird weiter ausgebaut. Einverleibungen gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse werden am Beispiel von sexualisierter Gewalt wie auch alltäglichen sexuierenden Anrufungen dargelegt. Durch das Hinzuziehen lebenswissenschaftlicher Blicke auf den Körper samt den traumatherapeutischen Wissensproduktionen werden Subjektivierungen als konstituierende fortwährende Einbrüche in eine somatische Dimension veranschaulicht. Die gesellschaftliche Rigidität von *Gender* erscheint als eine politisch-somatische Bedingung der Existenz: als Gendertrauma. Die in Kapitel 4 und 5 begangenen Überlegungen bilden zusammen einen neuen theoretischen Entwurf. Den des *memorizing gender*, oder des Denkens von Geschlecht als *Erinnerungstechnik*.

In den *Kapiteln 6, 7 und 8* wird verdeutlicht, wie über die Arbeit mit Körperwahrnehmungsprozessen in der Traumaarbeit *Somatic Experiencing®* und den zeitgenössischen Tanz- und Bewegungsformen *Neuer Tanz Improvisation/ Contact Improvisation*, die materielle Dimension in Prozesse der Widerständigkeit unweigerlich eingebunden ist. Eine widerständige Physiologie lässt sich in Praxen reflexiver Leibbeobachtung und Achtsamkeit ganz konkret wecken. Es wird sichtbar, dass Widerständigkeit auch in einer unwillkürlichen somatischen Dimension greifbar wird. Darum frage ich in den letzten drei Kapiteln nach theoretischen Konzepten und möglichen praktizierbaren Modellen für Widerständigkeiten. In Kapitel 6 wird Widerständigkeit also vor allem theoretisch eingeholt während Kapitel 7 (*Resisting Bodies I*) Widerständigkeit am Beispiel der Körperwahrnehmungsarbeit *Somatic Experiencing®* bespricht und Kapitel 8, *Resisting Bodies II*, sich der Herausarbeitung von Widerständigkeit am Beispiel der *Contact Improvisation* widmet.

Um Widerständigkeit somatisch denken zu können, werde ich in Kapitel 6 auf das in Kapitel 4 formulierte Plädoyer für einen *Nietzsche turn* eingehen, und daraus eine theoretische Konzeption von sozio-somatischer Widerständigkeit ableiten.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In *Kapitel 7* (*Resisting Bodies I*) werden Nietzsches Fluchtpunkt der Kraft der Vergesslichkeit, Foucaults Grundgedanke der Zurückweisungen von Identitäten als Widerständigkeit sowie Deleuzes/Guattaris Ideen zum organlosen Körper (Deleuze/Guattari 2002) mit Levines Modell der Auflösung von Traumatisierungen, entsprechend der in Kapitel 4 vorgenommenen Transponierung der Textgenres, in sich abwechselnden und ergänzenden rhythmisierenden Perspektiven in Falldarstellungen einfließen. *Das ergibt eine Methode, die ich als sozialwissenschaftliche und poststrukturalistische Analyse von Falldarstellungen, in denen Erfahrungen nicht als individuell, sondern als Effekte von Individualisierung verstanden werden, bezeichnen möchte.*

In *Kapitel 8* (*Resisting Bodies II*) zeige ich am Beispiel der *Neuen Tanz Improvisation* und der *Contact Improvisation*, wie Geschlechternormen eine Frage von propriozeptiven Erinnerungsprozessen sind, und zeige Möglichkeiten der Habitusaktualisierung beziehungsweise der Transformation von vergeschlechtlichten Wahrnehmungen auf.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Identitätspflege als Bastion der Moderne: von Identitäten und Geschlechteridentitäten und deren Bindung an Körper

> „Man frage nicht, wer ich bin, und man fordere mich nicht auf, derselbe zu bleiben.
> (Michel Foucault)[1]

Der Begriff Identität erfährt nach wie vor in pädagogischen, psychotherapeutischen und sozialwissenschaftlichen Diskursen eine rege Verwendung. Damit wird nicht zuletzt ein unerreichbares Ideal transportiert, das für die Einzelnen Folgekosten haben kann. Im Folgenden soll diese Verwendung einer kritischen Lesart unterzogen und auf die damit verbundenen Normalisierungseffekte hingewiesen werden.

Von Identität zu sprechen, als sei es das Seelenheil, ist fast selbstverständlich. Kaum ein Tag vergeht ohne einen medialen Verweis auf sogar die Identität eines Gebäudes, einer Nation oder eines Menschen. Im Gepäck des Identitätsdiskurses ist, als dessen wichtigstes Utensil, der Hinweis auf die Fragilität von Identitäten. Identität muss, kann, darf erarbeitet werden, um gelingend zu leben, so ein weit verbreiteter Tenor psychotherapeutischer wie sozialpsychologischer Diskurse. Dabei scheint die Gesundheit eines Menschen mit dem Grad der Stabilität der eigenen Identität sogar koextensiv. Häufig wird Identitätsverlust oder Identitätsbedrohung mit einem Zerfall traditioneller Gesellschaftsstrukturen und vormals eindeutiger Rollenzuweisungen begründet. Identität erscheint dabei als quasi-quantitative Größe: Während in der Vormoderne Identität noch fremd zugewiesen wurde, und so für ein Ausreichend-vorhanden-Sein an ‚Identität' gesorgt wurde, müsse nun das Subjekt seine Identität in Eigenarbeit herstellen, eine Arbeit, die nicht immer ganz einfach sei, da es dabei aus verschiedenen möglichen Lebensentwürfen den für sich richtigen Lebensweg erarbeiten müsse. Identität gilt demnach als anfällig für Destabili-

1 | Foucault zitiert nach Butler 2007: 149.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sierungen, und niemand scheint davor gefeit. Vormals stabile Identitäten seien durch die industrielle Revolution und spätkapitalistische gesellschaftliche Umwälzungen labilisiert worden. So heißt es dazu bei Eickelpasch und Rademacher in ihrem Überblickswerk zu Identität:

„[Die] Lebensläufe der Menschen in der Spätmoderne [wurden] im Gefolge gesellschaftlicher Individualisierungs- und Differenzierungsprozesse sowie unter Zwängen einer zunehmend flexibilisierten und liberalisierten Marktökonomie aus traditionalen Vorgaben und Gussformen freigesetzt. Die Identitäten wurden im Zuge dieser Prozesse zunehmend destabilisiert, fragmentiert und pluralisiert. Identitätsentwicklung wurde zur Eigenleistung des Subjekts, zum persönlichen Projekt." (Eickelpasch/Rademacher 2004: 55)

In diesem Diskurs erscheint Identitätsmöglichkeit als eine anthropologische Konstante, die durch bestimmte Gesellschaftsformen prekarisiert wird. Die Moderne mit der Individualisierung im Gepäck tritt auf den Plan und zerstört, was vorher ganz war. Identitätspflege wird nötig, um sich gegen die ‚Angriffe' der diversifizierenden wie individualisierenden Moderne zur Wehr zu setzen. Identität gilt darüber hinaus als zu verteidigendes Recht, während Pluralisierung als Bedrohungsfigur auftritt. So heißt es bei Heinz Abels in seinem Standardwerk *Identität* (2010: 428): „Die Pluralisierung der Lebenswelt und die Vielfalt der Rollen, mit denen der moderne Mensch konfrontiert ist, haben Folgen für seine Identität."

Abels schlägt deswegen Mut zu einer beweglichen Identitätsvorstellung vor. Eine (auch anstrengende) Identitätsarbeit sei notwendig. Er formuliert einen Imperativ des sich „permanent neu entwerfen" (ebd.: 456). Ohne diese Arbeit aber verliere das Individuum sich an die Gesellschaft (vgl. ebd.).

Während Abels hier einerseits argumentiert, das Individuum habe seit der Moderne einen Zuwachs an Freiheit zu verbuchen, und dass gerade eben diese Freiheit eine Bedrohung für dasselbe darstellt, gilt gleichzeitig die Moderne als Ermöglicher der Individualisierung, als *die* Gesellschaftsform, die den Menschen zum Subjekt zuallererst macht, und somit die Suche nach Identität in Gang setzt. In der Moderne ist der Mensch erstmalig gefragt, dem eigenen Leben selbst einen Sinn zu verleihen (vgl. ebd.: 448). Eben dieses grundsätzliche Bedürfnis, das eigene Leben möge einen Sinn machen, sei aber, nach Abels, wiederum der Grund, weshalb Identität entgegen starker Pluralisierungstendenzen in postmodernen Gesellschaften bewahrt werden müsse. Identitätspflege und eine als anthropologische Konstante verstandene Sinnsuche begründen somit einander. Es stellt sich hier allerdings folgende Frage: Wie kann eine Gesellschaftsform, die zuallererst als Ermöglicher eines Individualisierungstypus auf den Plan tritt, gleichzeitig die Gefahr für denselben sein, noch dazu, wo es diesen Typus vor der Etablierung der modernen Gesellschaftsform gar

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht gegeben haben soll? Das erscheint widersprüchlich. War doch, – demselben Diskurs folgend – eine vormoderne Gesellschaft um einiges rigider und einschränkender, was ja das ‚Individuum' stabilisiert haben soll (also seine angenommene Identität stabilisiert haben soll), und evozieren doch gerade starre Strukturen das in einer Gesellschaft stärkere Aufgehen (vgl. ebd.: 456), welches aber nun der alles möglich machenden Moderne zugetraut wird. Abels Identitätsontologie ist folglich Tautologie- wie Aporie-gefährdet. Denn: Einmal ist die Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die auf einen Menschen einwirkt, der vor dieser Einwirkung kein Subjekt ist, und der sich über Identitätsarbeit zu diesem machen musste, andererseits ist aber auch die Rede von einer Individualisierung als gesellschaftlicher Kraft, die eine vormals stabile individuelle Identität niederreißt. Kurz: Das Subjekt wird einmal als ontologisch nicht unterschieden von der Individualisierungstendenz der Gesellschaft betrachtet – gesellschaftliche Anforderung und die Bildung einer Identität erscheinen hier als gleich-ursprünglich – ein anderes Mal wird Identität als dem Prozess der industriellen Vergesellschaftung als vorgängig angenommen – als ontologisch vom gesellschaftlichen Prozess unterschieden. Die zweite Lesart legt einen Identitätserfahrungs-Essenzialismus nahe, der sich an das ebenso essenzialistische Bedürfnis nach Sinn heftet. Was aber, wenn Individualisierung, verstanden als Anreizgeber zum angeblich notwendigen Identitätserwerb, eine Denk- wie Diskursfigur der Moderne selbst ist, die epochalen Interessen folgt? Wenn Identitätserfahrungen eher ein Postulat der Moderne darstellen als eine wohlgemeinte Rettungsaktion des durch dieselbe beschädigten Menschen?

Nachdenken über und Wahrnehmen von ‚Identität', so die hier zu vertretende These, wäre dann erst mit Aufkommen des Diskurses über den Erhalt und die Pflege von Identität ermöglicht worden. So macht etwa die Historikerin Barbara Duden anhand von Untersuchungen zur Körpererfahrung von Frauen aus dem 18. Jahrhundert im Rahmen ärztlicher Konsultationen deutlich, dass die Wahrnehmung des eigenen Lebens erst durch sinnstiftende sprachliche Erfindungen (Neologismen) geprägt wird. Die Wahrnehmung von sich selbst erfolgt dabei durch die Brille der Medizin: „Mein Selbst, mein Ich, oder mein Über-Ich, meine Subjektivität, mein Bewusstsein, und meine Identität. Das sind alles Neologismen der Moderne, Zeugen der Verwissenschaftlichung im sich selbst wahrnehmen." (Duden 2004: 21)

Mit anderen Worten und auf den Terminus ‚Identität' bezogen: Ich kann mich erst als mit mir selbst identisch wahrnehmen, wenn es einen Diskurs über Identität gibt, der mir beschreibt und bedeutet, wie es sich anfühlen könnte, wenn ich mit mir identisch bin. Das heißt nicht, dass ich ‚vor' der Existenz dieses Diskurses keine Wahrnehmung von mir selbst gehabt hätte – nur, dass diese eben stets *innerhalb* der historisch gängigen Deutungsschemata verläuft. Anders: Die Moderne taufte nicht etwas, was es schon gab, und rettete es

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so vor dem Aussterben, sondern die Moderne rief etwas ins Leben: die Sorge um Identität als ihre (hart zu umkämpfende) Bastion (vgl. Boeder 1997: 246).[2] Dies: nicht weil ‚Identität' verloren gegangen war, sondern weil man sie als ein *Dispositiv* der Macht (Foucault 1977; 1999; 2005) etablieren wollte. Statt zu sagen: Individuen müssen qua Existenz einen Sinn finden, indem sie „Identität" erarbeiten (Abels 2010: 448), kann man mit Michel Foucault sagen, dass Pflege, Suche, Bewahrung von Identität selbst als Dispositiv etabliert werden (vgl. Kap. 1.3). Als ein solches Dispositiv ist ‚Identität' wie ‚Identitätserwerb' aber nicht im Sinne eines emanzipatorischen Interesses, wie Abels Postulat für den Identitätserwerb als Vorbedingung des „selbst Denkens" klarmachen will (ebd.).[3]

„Man frage nicht, wer ich bin, und man fordere mich nicht auf, derselbe zu bleiben" (s.o.). Foucaults sich Luft verschaffende Aufforderung soll den Ausgangspunkt der weiteren Darlegungen bilden. Damit verbunden ist ein Bedürfnis, Identität als Konzept zu überdenken, zu problematisieren und zu verwerfen. Identität soll in ihrer potenziellen Gewaltsamkeit, Enge, ihrem Ein- und Ausschluss und letztlich der mit ihr verbundenen Einsamkeit, ihrem Leiden und ihrer traumatischen Redundanz sichtbar werden.

Das Kapitel gliedert sich wie folgt: Zunächst wird mit Heribert Boeder[4] Identität als eine theoretische Bastion der Moderne besprochen, die bereits mit und in der Philosophie Nietzsches und seinen Überlegungen zur Dezentrierung des Subjekts zu bröckeln beginnt (Kap. 1.1). Anschließend werden Aus-

2 | Boeder (1997) sieht in der Position Husserls, die der Moderne angehört, mit seinem Begriff des vorweltlichen oder transzendentalen Egos die letzte Bastion des Begriffs Identität, die in der Postmoderne attackiert und durch die Diskussion von Identität und Differenz abgelöst wurde (vgl. Boeder 1997: 251). Zwar gab es im vormodernen philosophischen Diskurs etwa Hegels und Fichtes bereits das Motiv der Identität. Durch den Diskurs um die Identität des Subjekts im aufkommenden psychologischen Positivismus der Moderne wurde der gesellschaftliche Raum aber in einer Weise durchdrungen, die es dem Einzelnen kaum möglich machte, sich zu entziehen.

3 | Nicht nur verfolgt Abels (2010) einen reduktionistisch-kognitiven Ansatz – emanzipatorische Prozesse generieren sich, wie Gugutzer bereits überzeugend dargelegt hat (2002), nicht allein über das Denken, sondern haben auch eine leibliche Basis – auch versäumt er in seinem Lehrbuch über Identität zu bedenken, dass unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten das ‚selbst Denken' stets schon in der Dezentrierung des Subjekts gebrochen ist.

4 | Heribert Boeder ist kein poststrukturalistischer Denker. Er verpflichtet sich, jeweilige Philosophien in ihrem Aufbau (Philosophie-Tektonik) zu analysieren. Diese Studie nimmt eine poststrukturalistische Perspektive ein, und stellt sich nicht an die Seite Boeders. Boeders Überlegungen sind dennoch gewinnbringend, weil sie einen Blick auf die Konzepte geben, statt aus ihnen heraus zu argumentieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

züge aktueller psychotherapeutischer Diskurse einer kritischen Betrachtung unterzogen. Diese sollen als exemplarisch gelten: Inwieweit wird hier „Identität" nach einem einheitslogischen Prinzip als Gesundheitsvorgabe gesetzt (Kap. 1.2)? Wie der Identitätstelos im Kontext psychotherapeutischer Diskurse zustande kommt, soll eine genealogische Rekonstruktion der Verwendung des Identitätsbegriffes zeigen. Hierfür werde ich Erik Eriksons Konzepte (1965; 1973; 1975) einer kritischen Revision unterziehen. Erikson kann in meinen Augen als der Gründungsmensch psychotherapeutischer Identitätspostulate ausgewiesen werden (Kap. 1.2.1). Mit Gernot Böhmes identitätskritischer Lesart Platons (1996) soll nachfolgend die Kontingenz und Historizität des Begriffes aufgezeigt werden. Identität scheint mehr ein sinnstiftender Glaube denn ein Faktum zu sein (Kap. 1.2.2). Mit George H. Mead werde ich in diesem Zusammenhang auf die faktischen gesellschaftlichen Schieflagen verweisen, die das Konzept außer Acht lässt und revitalisiert (Kap. 1.2.3). Es folgt ein ‚Ausflug' in die Konstruktion nationaler Identitäten. Mit Amin Maaloufs (2000) und Orhan Pamuks (2006) literarischen Ausführungen soll die politische Verletzungsmacht der Zuweisung von Identitäten aufgezeigt werden. Identitätsbildungen werden so als persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen sichtbar (Kap. 1.2.4). Vor dem Hintergrund dieser Problematisierungen des Identitätstopos wird dann, mit Michel Foucault (1977; 1999; 2005), Identität als *Dispositiv der Macht* ausgewiesen. Foucaults Denkbewegungen zur Fesselung des Individuums an eine Identität als Machtstrategie bilden dann die Ausgangslage aller weiterer Überlegungen (Kap. 1.3). Die Rolle des Sexualitätsdiskurses im 19. Jahrhundert für dieses Zwangsverhältnis wird so dann mit Foucaults Postulaten zum Sexualitätsdispositiv hervorgehoben (Kap. 1.3.1). In diesem Zusammenhang scheint erstmals die Zuordnung zu zwei klar abgegrenzten Geschlechtern als eine rigide gesellschaftliche Praxis auf. Die Suche nach Identität und Sexualität zeigt sich als eine sich bedingende historische Bewegung (Kap. 1.3.2). Bevor in Kapitel 1.4 die Sexuallehre Freuds als historisch einmaliger Aufschlag einer Theorie impliziter *Sex-Gender*-Unterscheidung perspektiviert wird, erfolgt ein Exkurs zu Nietzsches Mahnungen der Projektionen an den *Topos* Natur (Nietzsche 2006). Mit Nietzsches Hellsichtigkeit lassen sich, in meinen Augen, Freuds Postulate zur psychosexuellen Entwicklung (1969; 1972) als arbiträr dechiffrieren. Im darauffolgenden Schritt wird im Anschluss an die historischen Analysen von Philipp Sarasin (2001), Claudia Honegger (1996) und Thomas Laqueur (1992) die Kontextabhängigkeit von Körper- und Geschlechterverständnissen aufgezeigt, und die Konstruktion bipolarer Geschlechtscharaktere des 18. und 19. Jahrhunderts als *traumatische Redundanz* sichtbar gemacht (Kap. 1.5). Der letzte Punkt will am Beispiel der Sichtweise der Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) aufzeigen, wie Geschlecht dekonstruierende Perspektiven – wenn auch ausbaufähig – in psychotherapeutische Diskurse einfließen können (Kap. 1.6).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.1 *Es denkt* – die Dezentrierung des Subjekts bei Friedrich Nietzsche und Judith Butler als kritischer Ausgangspunkt

„Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er' will, und nicht wenn ‚ich' will; so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt ‚ich' ist die Bedingung des Prädikats ‚denke'. Es denkt." (Nietzsche 1988a: 22)[5]

Das Denken von der „Identität des Subjekts" ist gemäß Heribert Boeder ein philosophisches Prinzip moderner Denktraditionen. Maßgeblich für das Identitätsdenken der Moderne ist die Annahme, dass das *Ich*, das sich selbst wahrnimmt, identisch mit sich sich selbst ist (vgl. Boeder 2006: 56ff.). Dieses Denken steht zweifelsohne in der Tradition des *cartesischen Cogito,* auch wenn Wahrnehmungsdynamiken seit der Begründung der transzendentalen Phänomenologie durch Edmund Husserl leibbezogener denkbar wurden (vgl. ebd.). Ging René Descartes davon aus, dass die Gewissheit der Existenz sich über die Möglichkeit kognitiv zu (be-)zweifeln ableiten ließe, des *cogito ergo sum* (vgl. ebd.: 56; Prechtl 2000: 102f.), so machte Husserl das *Ich* an der Fähigkeit des Menschen zur leiblichen Wahrnehmung fest. Der Einfluss der Lebenswelt auf das Ich ist dabei von eher zweitrangiger Bedeutung. Wenngleich Husserl in Abgrenzung zu Descartes seine Vorstellung des Ich auf dem Leib gründet – und damit mit der cartesianischen Denktradition des *cogito ergo sum* bricht, stellt Husserl das leibliche Ich – also das Ich, das sich auf seine Leiblichkeit gründet, als in sich konsistent vor und stellt somit philosophietektonisch den Leib an die Stelle des cartesischen Cogito. Die postmoderne Herausforderung und damit Abgrenzung zur Moderne besteht nun in der Kritik dieser Einheitsvorstellung – des autonomen Subjekts in seiner leiblichen Einheit. Die Herausforderung der Postmoderne heißt Pluralität. Plurale (multiple) Leiber ergreifen das Feld und torpedieren Identität als die letzte Bastion der Moderne, verkörpert durch den mit sich selbst identischen Leib Husserls. Bei Boeder heißt es: „This trend becomes particulary clear with respect to the submodern [postmodern, B.W.] attack on modernity's last bastion of identity, namely, on the pre-mundane or transcendental ego in Husserlian thought." (Boeder

5 | Nietzsche geht in seiner Schrift *Jenseits von Gut und Böse* (1988a) sogar noch über die Idiome „Es" und „Ich" hinaus. Deswegen setzt er beide in distanzierende Anführungszeichen. Schon das *Es* enthält seiner Meinung nach eine Form der Auslegung. Nietzsche will sagen, dass die Prozesse viel mehr aus dem Tun heraus zu verstehen sind beziehungsweise dem Geschehen, als es die Struktur der Grammatik „Subjekt/Prädikat/Objekt" zulässt (vgl. Nietzsche 1988a: 22).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1997: 46) Der Bruch mit dem cartesisch-Husserl'schen *Cogito* besteht also in dem Denken des Subjekts als dezentriert. Also: nicht länger: „Ich denke, also bin ich" (Descartes) oder „Ich nehme wahr, also bin ich" (Husserl), sondern „*es* denkt", beziehungsweise „*es* spricht" (Boeder 2006: 56, Herv. B.W.). Dabei sind Sprache und Denken in poststrukturalistischen Denksystemen gleichgesetzt. Charakteristisch für Foucaults logotektonischen Aufbau ist ferner das Aufgreifen des nietzscheanischen Durchdringungsprinzip ‚Es' und *damit* eine Dezentrierung des Subjekts.[6] Sinn leitet sich also nicht mehr vom „Ich denke" ab, sondern ist außerhalb des Subjekts verortet. Dabei denkt oder spricht *es* durch ‚mich' hindurch.[7] Die Anführungszeichen ergeben sich bei dem Wort ‚mich' dadurch, dass es sich um einen Verweis auf ein uneigentliches Subjekt handelt. Ein Subjekt, das bereits durch die es umgebenden Bedingungen, in erster Linie durch die Sprache, genauer durch den Diskurs/die Diskurse dezentriert ist. So kann ich etwa ‚meine eigene' Geschichte nur stets durch bereits erzählte Geschichten, die mir zur Verfügung stehen, erzählen – Narrative, die meine Erfahrung und somit mein Subjektsein in dem Moment des Erzählens konstituieren. In Worten der auf Foucault bezugnehmenden Diskurstheoretikerin Judith Butler ausgedrückt:

„Das bedeutet, dass meine Erzählung in medias res beginnt, wenn sich bereits vieles ereignet hat, was mich und meine Geschichte in der Sprache erst möglich macht. [...] Während ich an meiner Geschichte arbeite, erschaffe ich mich selbst in neuer Form, weil ich dem ‚Ich', dessen vergangenes Leben ich zu erzählen versuche, ein narratives ‚Ich' hinzufüge. Jedes Mal, wenn es zu sprechen versucht, tritt das narrative ‚Ich' zu der Geschichte hinzu, weil es als Erzählperspektive wiederkehrt, und diese Hinzufügung kann in dem Moment, wo sie die fragliche Erzählung perspektivisch verankert, nicht vollständig erzählt werden." (Butler 2007: 56; Herv.i.O.)

Erzähle ich also etwas über mich, versuche ich meine ‚Identität' zum Beispiel anhand meiner als ‚ureigen' geglaubten Geschichte, etwa in Form ‚meiner' Bio-

6 | Boeder (2006) zieht diese Parallele nicht. Ich hingegen halte sie auch im Anschluss an Foucaults eigene Darlegungen zu seiner Nietzsche-Inspiration (vgl. Foucault 2005: 528ff.) für bedeutsam. Bei Nietzsche findet sich meines Erachtens eine ‚Urhütte' für den Foucault'schen beziehungsweise Butler'schen Entwurf der Dezentrierung des Subjekts.
7 | Boeder verweist auf eine Textstelle in einer frühen Schrift Foucaults, *Das Denken des Aussen* (1966). Dort heißt es: „Keine Reflexion, sondern das Vergessen; kein Widerspruch, sondern das Bestreiten, welches auslöscht; keine Versöhnung, sondern der wiederholte Schlag; kein Geist in der mühsamen Eroberung seiner Einheit, sondern die bestimmungslose Erosion des Draußen, keine Wahrheit, die schließlich erhellt, sondern das Rieseln und die Not einer Sprache, die immer schon begonnen hat." (Foucault zit. nach Boeder 2006: 58)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grafie zu erzählen – so ist diese bereits immer schon in Teilen erzählt. ‚Meine' Erzählung von ‚mir' und über ‚mich' ist bereits vermittelt – durch gängige gesellschaftliche Deutungsfolien. Damit einher muss gehen, dass die Forderung, die sich aus dem Identitätsbegriff ableitet, nämlich, mit sich selbst identisch sowie von anderen grundverschieden zu sein (anders als der andere zu sein), als eine uneinlösbare Forderung erscheint.[8] Nicht nur wechselt die Geschichte, die ich über mich erzähle, je nach Kontext, Stimmung usw., auch kann ich wegen meiner stets vermittelten Subjekthaftigkeit über das (sprachliche) *Du* nicht von anderen grundverschieden sein. Anders: Dadurch, dass stets der andere in mir immer schon enthalten ist, ‚er' es ist, der mich konstituiert[9], bin ich immer schon enteignet, und jeder Versuch des Erwerbs einer Selbstidentität muss scheitern (Butler 2007: 59). Zwar ist sowohl bei Abels (2010) als auch bei Robert Gugutzer (2002) und bei Heiner Keupp (1999) und den allermeisten Theoretiker_innen, die heute affirmativ auf Identität Bezug nehmen, die Rede von der Notwendigkeit der Flexibilisierung von Identitäten sowie von deren Veränderlichkeit – auf die Lebensspanne bezogen. So ist vielfach die Rede von Patchworkidentitäten (Kühner 2008: 169), um die Kontextabhängigkeit des Individuums zu betonen. Allerdings ist an dieser Stelle zu fragen, wieso die Verwendung des Begriffs Identität überhaupt stattfindet, wenn nichts mehr in dem Begriff enthalten ist, was dieser einmal bedeutet hat.

Im Folgenden soll vor dem Hintergrund eben in aller Kürze skizzierter und im weiteren Verlauf zu skizzierenden poststrukturalistischer Subjekt-dezentrierender Denkweisen das Paradigma des Identitätserwerbs als Gesundheitsvorgabe im Kontext gängiger psychotherapeutischer Diskurse problematisiert werden. Es soll postuliert werden, dass die normative Bezugnahme auf den Identitätserwerb einen hohen Preis haben kann. Psychotherapeutische Diskurse sehe ich dabei entsprechend des *performative* oder *linguistic turn* nicht *allein* als Beschreibung von Erfahrungen an, sondern als ein Medium, das gesellschaftlich anerkannte Wahrheiten und Gültigkeiten auch über den psychotherapeutischen Rahmen hinaus generiert und transportiert.

---

8 | Ich beziehe mich hier auf die Recherchen der schwedischen Medizinerin und Philosophin Anna Luise Kirkengen (2002). Demnach hat der Begriff ‚Identität' seine etymologische Basis in „Ipse" und „Idem", also: dasjenige, was sich von anderen unterscheidet (im Gegensatz zum anderen ist), und das was gleich bleibt, im Gegensatz zur Veränderung (Kirkengen 2002: 57; vgl. dazu auch Böhme 1996: 322).

9 | Butler macht in ihrer Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* (2003) mit Hilfe der italienischen Philosophin Adriana Cavarero, des französischen Kulturtheoretikers Emmanuel Levinas sowie mit der Psychoanalytikerin Melanie Klein deutlich, dass dem *Ich* immer ein Du vorausgeht, *Ich-Sein* impliziert die Hereinnahme des *Du*. *Ich-Sein* ist in diesem Sinne immer schon durch die über das *Du* vermittelten Normen gebrochen (Butler 2003: 42ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2 Identität muss entwickelt werden: Auszüge aus aktuellen psychotherapeutischen Diskursen

„The search for identity has become as strategic in our time as the study of sexuality was in Freud's time." (Lynd zit. nach Weigert 1986: 10)

„[Ein] sicheres Identitätsgefühl scheint gerade für uns heutige Menschen ein anspruchsvoller, störanfälliger und komplexer Prozess geworden zu sein, der uns lebenslang eine hohe psychische Integrationsleistung abverlangt. Er wird in der Spätadoleszenz zur entwicklungsspezifischen Hauptaufgabe [...]. Müssen traumatische oder stark konfliktthafte Erfahrungen mit einem großen seelischen Aufwand im Unterbewußten gehalten werden, stehen zu wenig psychische Kräfte zur Verfügung, um die spätadoleszente, innere Sicherheit zu erwerben [...]. Die damit in Zusammenhang stehende Aneignung der eigenen Geschichte kann nur einigermaßen gelingen, wenn diese Geschichte nicht durch die unbewußte Ausstrahlung ‚schwarzer Löcher' determiniert wird – schwarze Löcher, die zum Beispiel durch unbewältigte traumatische Erfahrungen entstanden sind. Sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass die spät-adosleszente Identitätsbildung in eine rigide neurotische Charakterstruktur oder Identitätsdiffusion mündet." (Wiesse 2000: 13; Herv.i.O.)

Diese Setzung des Psychoanalytikes Jörg Wiesse ist paradigmatisch für die Kanonbildung psychoanalytisch informierter therapeutischer Diskurse. Einer Defizitperpektive folgend wird gerne in Sachen Identitätserwerb Nachhilfe vorgeschlagen. Der Identitätserwerb scheint an bestimmte Entwicklungs- oder Lebensabschnitte gebunden. Können diese nicht erfolgreich abgeschlossen werden, so scheint der Mensch nahezu für immer ‚verloren'. Eine „Identitätsdiffusion" (oder aber eine rigide neurotische Charakterstruktur) sei die Folge. Derjenige, der nicht zu vorgeschriebenen Zeiten ‚Identität' entwickelt, droht krank zu werden, beziehungsweise kann *qua definitionem* erst gar nicht gesund sein. Obgleich der einflussreiche Psychoanalytiker Werner Bohleber (2007) den Rückbezug auf Identität, verstanden als „Vorstellung einer quasi substantialistischen Identität, die, einmal erworben, ein fester Sitz des Individuums bleibt" (Bohleber zit. nach Mertens 2007: 331), als obsolet erklärt, und sich hier bereits affirmativ auf sozialwissenschaftliche Beschreibungen des Selbst als „dynamisch, geteilt und von höchst disparaten Identitäten geprägt" (ebd.) bezieht, scheint diese Perspektive in psychotherapeutischen Diskursen kaum wahrgenommen zu werden.[10] Hier wird oft selbstverständlich von einer Beschädigung

10 | Bohleber spricht sich, wenngleich er poststrukturalistischen Sozialwissenschaften gegenüber offen ist, gegen eine „Dekonstruktion von Identität" aus. Er favorisiert eher die Sichtweise Keupps (1999), demnach Identität ein lebenslanges, nie abgeschlossenen Projekt darstellt (vgl. Bohleber 2007: 331ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines vormals als (zumindest in seiner Potenzialität) mit sich selbst einheitlich und kohärent vorgestellten Selbst(-Identität) ausgegangen.

In Studien zu sexualisierter Gewalt und zum „sich-selbst-verletzenden Verhalten" als möglicher Folge traumatischer Ereignisse wird die Beschädigung der Identität – besonders der von Mädchen und Frauen – immer wieder postuliert. Meist wird die Fähigkeit, den eigenen Körper spüren zu können, hier an die Kohärenz der Identität gebunden.[11] Um Erklärungen für das Phänomen Essstörungen ringend, stellt auch die Psychotherapeutin Patricia Bourcillier fest:

„Dieses Hungrig-Sein nach Liebe [...] bedeutet, dass der betreffende Mensch zeitlebens eine Leere in seinem Selbst und in seinem Selbstgefühl schmerzend erlebt und alles daran setzt, diese schmerzlich empfundene Befindlichkeit zu beheben."[12]

Und postuliert in einer Identitätssemantik:

„Wenn die Frau in ihrer weiblichen Identität nicht gefestigt ist, wird dieser Ur-Schmerz bei jeder Veränderung neu belebt: in der Pubertät, während der Jugendzeit, bei Schwangerschaften (werde ich eine gute Mutter sein?) oder in den Wechseljahren." (Ebd.)

Ebenso in Bezug auf das Phänomen des sich-selbst-verletzenden Verhaltens, das bei Mädchen und jungen Frauen häufiger vorkommt als bei Jungen und jungen Männern, argumentiert auch der ärztliche Psychotherapeut Franz Resch im modernen Kanon seiner Kollegen identitätsbeschädigungstheoretisch: „Die traumatischen Erfahrungen verstärken die konfliktträchtigen Anteile der Entwicklung weiblicher Geschlechtsidentität, die vornehmlich in der Mutter-Tochter-Beziehung und den Spezifika weiblichen Körpererlebens liegen." (Resch zit.

11 | Beispielhaft hierfür ist die populäre Schrift des Psychoanalytikers Matthias Hirsch *Mein Körper gehört mir ... und ich kann mit ihm machen was ich will!* (2010). Hirsch spricht hier in Zusammenhang mit der Entwicklung ‚weiblicher Identität' von „Identitätsunsicherheit" (Hirsch 2010: 111). Identitätsentwicklung wird hier unter Zuhilfenahme kaum gesellschaftlich kontextualisierter Begriffe wie „Pubertät" gesundheitsteleologisch vorausgesetzt. Dazu wird die Defizitperspektive besonders Frauen und Mädchen zugeschrieben. Diese scheinen ob einer konflikthaften Mutter-Tochter-Beziehung mit einem Mangel an Identität ausgestattet. Anders aber als etwa Krüger-Kirn (2010) reflektiert Hirsch nicht die gesellschaftlichen Hintergründe der Produktion von Identitäten, und versäumt es, eine Pathologie-kritische Haltung einzunehmen (vgl. ebd.: 111f.). Körper und Körperwahrnehmung sind in dieser Perspektive eng mit einer gelungenen Identitätsentwicklung verzahnt (vgl. ebd.: 139ff.).

12 | Vgl. Bourcillier (2006): *Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit*, www.magersucht.com. Letzter Zugriff am 09.09.2010.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Ludwig 2005: 141) Besonders die feministische Psychoanalyse setzte den Begriff „weibliche Identität" oder „weibliche Entwicklung" rekursiv auf eine weibliche andere Biologie *und* Sozialisation ein, um damit die Subsumierung unter ein männliches Gesundheitsmodell zurückzuweisen (vgl. zum Beispiel Rhode-Dachser 1991; Dalsimer 1993; Fast 1996; Breitenbach 1998; Flaake 2004). Gerade die Erarbeitung weiblicher Spezifika sollte Mädchen und Frauen in einer ihren Körper entfremdenden patriarchalen Gesellschaft helfen, ihre eigene Identität zu finden. Damit ist und war allerdings auch die Gefahr verbunden, normative Standards und Modelle zu setzen, welche zum einen implizit die Unterdrückung der Frau reifizieren und zum anderen eine Markierung derjenigen Frauen* bedeuten, die nicht nach diesen ‚weiblichen' Kriterien leben (vgl. dazu auch Landweer 1987: 86). Ein Beispiel dafür, dass Identitätskonzepte in der Psychotherapie auch jüngst nicht an Aktualität verloren haben, ist die 2012 erschienene Schrift von Inge Seiffge-Krenke, die sogar den Titel „Therapieziel Identität" trägt, und in der eben der zunehmende Verlust an Identität vieler Patient_innen postuliert wird, und deren Wiederherstellung in der Psychotherapie. Zudem findet sich in Zusammenhang mit der Diagnose dissoziative Identitätsstörung (DIS) ein zentraler Verweis auf den Neologismus ‚Identität'. Die Aufspaltung der Psyche in mehrere voneinander als unabhängig empfundene Persönlichkeitsanteile, die sich zueinander amnestisch verhalten, ist damit gemeint (vgl. Rode 2009: 9). Zwar knüpft auch Claudia Igney (2009) Gesundheit und Wohlbefinden normativ an eine Integration und Kohärenz der eigenen Identität.[13] Der affirmative Bezug auf „Geschlechtsidentität" wird allerdings explizit hinterfragt.[14] In diesem jüngsten feministischen Diskurs um sexualisierte Gewalt zeigen sich mittlerweile deutlich dekonstruktivistische Einflüsse: Zum einen wird Geschlecht hier als „gesellschaftlich vermittelt" (Rode 2009: 11) beziehungsweise als hergestellt „doing gender" (Igney 2009: 27) gedacht, zum anderen werden die ‚männlichen' und ‚weiblichen' Teilpersönlichkeiten der Betroffenen als eine Form der Bewältigung von traumatischen Erfahrungen betrachtet. Die Entwicklung der Teilpersönlichkeiten bildet eine Art Trauma-antipodisches *doing gender,* da Selbstschutz entlang mächtiger weiblicher wie männlicher Stereotype organisiert wird (vgl. Igney 2009: 28f.; Rode 2009: 20).

13 | So etwa wenn Claudia Igney sagt: „Integration heißt: Es ist nicht (mehr) die/der andere oder meine Fantasie, die betroffen sind, sondern dies ist *mir* geschehen und *ich* habe es getan, es sind *mein* Körper, *meine* Seele und *mein* Verstand, die damit weiterleben. Erst wenn dies gelingt, ohne daran zu zerbrechen, gibt es eine gemeinsame Identität und eine gemeinsame Heimat in dieser Welt." (Igney 2009: 33)

14 | „Ist Geschlechtsidentität überhaupt noch so wichtig?" fragt Claudia Igney selbstreflexiv und mit Verweis auf *Queertheorie,* nachdem sie sich auf das sozial kognitive Identitätsmodell berufen hat (ebd.: 31).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dennoch: In den allermeisten Fällen werden heute nach wie vor schweres psychisches Leiden, quälende Zustände sowie Folgen erlittener Gewalt als Identitätsbeschädigung thematisiert. Dabei werden antagonistische und idealistische Verhältnisse von: Oberfläche versus Tiefe, zerfallen versus ganz, authentisch versus echt und künstlich versus natürlich erzeugt, die Menschen vor dem Hintergrund dieser unerreichbaren Ideale als defizitär und pathogen markieren. Da in den Identitätsbegriff der Geschlechtsidentitätsbegriff eingeschrieben ist, sind besonders ‚Frauen', Trans* und nicht-hegemoniale Männer von der normativen Wucht dieses Diskurses betroffen.[15] Wann und wieso begann man aber eigentlich von Identität zu sprechen?

1.2.1 Identität – zur Genealogie eines „unordentlichen Gefühls"[16]

Mehr als eine zu erlangende Essenz kann ‚Identität' als ein *Terminus technicus* der Psychoanalyse wie der Sozialpsychologie verstanden werden. Die Blütezeit erlangte er in den 1980er Jahren, und seine Geburtsstunde sind die 1960er Jahre. Vor den 1940er Jahren war der Begriff in den Theorien der Psychologie eher unbekannt (vgl. Weigert 1986: 5ff.). Eingeführt wurde der Begriff von dem Psychoanalytiker Erik Erikson. Gemäß Erikson (1975) ist unter Identität oder Identitätsgefühl folgendes zu verstehen: „Ein Gefühl der Identität haben, heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins fühlen; und es heißt ferner, mit dem Gefühl der Gemeinschaft, die mit ihrer Zukunft wie mit ihrer Geschichte (oder Mythologie) im reinen ist, im Einklang zu sein." (Erikson 1975: 29)

Erikson geht davon aus, dass soziokulturelle Faktoren die Struktur und den Inhalt dessen ausmachen, wie der Mensch sich selbst sieht (vgl. Weigert 1986: 2).[17]

---

15 | Wenngleich hier ‚die Männer' nachziehen, wie die kürzlich erschienene Schrift von Frank Dammasch zum Thema „männliche Identität" zeigt. Hierin problematisiert Dammasch eine zunehmend phallische Desorientierung von Männern in ebenso zunehmend feminisierteren Verhältnissen (Dammasch 2009). Hier wird einmal mehr ein asymmetrisches Geschlechterverhältnis mit dem Mann in einer „phallischen" Position naturalisiert und nicht-hegemoniale Männlichkeit pathologisiert.

16 | Von *Liebe – ein unordentliches Gefühl* (Precht 2009).

17 | Erikson orientiert sich in seinem Konzept der personalen Identität oder Ich-Identität an dem symbolisch-interaktionistischen Konzept des Soziologen Herbert Mead. Laut Mead entwickeln Menschen ein Bild von sich selbst entsprechend der Bilder, die andere von ihnen haben. Andere treten dabei als Normen, Wertvorstellungen auf, die eine Gesellschaft verkörpert, als „verallgemeinerter Anderer" (Mead 1998: 196ff.) Sich selbst aus der Perspektive des „generalisierten Anderen" zu sehen, und so eine Distanz zu sich selbst zu erlangen, ermöglicht, selbst zum Objekt zu werden. Diese reflexive

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erikson, der dabei in enger Anlehnung an George H. Mead denkt und Meads Begriff des Selbst (vgl. Mead 1998) mit Identität übersetzt, kommt es darauf an, die Identitätsentwicklung des Menschen als eingebettet in seinen politischen wie historischen Kontext zu sehen. Sein Buch *Dimensionen einer neuen Identität* (1975) liest sich eher wie ein politisches Manifest denn eine Einführung in die Psychopathologie. Am Beispiel des ehemaligen Präsidenten der Vereinigten Staaten Thomas Jefferson versucht er, einen ‚neuen' amerikanischen Typus nachzuzeichnen; ein Land auf der Suche nach einer neuen Identität, die sich in und durch den Präsidenten verkörpert.

Diese „neue Identität" wie auch jede andere Identität sei dabei in ihrer „Lebensfähigkeit von der historischen Realität abhängig", was vor allem hieße: „vom Korpus der in einer Epoche der Beobachtung zugänglichen und in technisch, politischen und militärischen Handeln zu bestätigenden Tatsachen oder Fakten" (Erikson 1975: 88). Erikson betont, dass Identität gemäß dem Weltbild, das in einer Kultur vorherrscht, angenommen wird; dabei sei diese keine einfach verkörperte Haltung (ebd.), sondern ein Gefühl für Kontinuität und Gleichheit, die das ganze Leben anhält und die man selbst und andere wahrnehmen können (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 23). Erikson distanziert sich von einer argwöhnischen Kritik am Identitätsbegriff seiner Zeitgenossen, und hält Identität und den Wunsch, eine solche zu erlangen, für ein universelles Menschenbedürfnis, wenn er sagt: „Denn selbst dort, wo neue Bewusstseinsformen und neue Sozialstrukturen sich in verwirrendem Wechselspiel bilden, ändert sich das Grundbedürfnis nach einer vertrauten Identität, wie wir gesehen haben nur unendlich langsam." (Erikson 1975: 119)

Zwar macht Erikson deutlich, dass politische Strukturen das Individuum grundlegend prägen (vgl. ebd.: 95), seine universalistische Zugrundelegung dessen, was das Individuum angeblich ausmachen soll, nämlich bestimmte chronologisch aufeinander folgende Entwicklungsphasen, in denen bestimmte Identitätsentwicklungsschritte abgeschlossen sein sollten, inklusive seiner prominenten These, dass der Mensch mit Beendigung der Adoleszenz eine stabile Identität entwickelt haben müsse, um ein gelingendes Geschlechts- wie Sozialleben führen zu können (vgl. Gugutzer 2002: 23ff.), relativiert seine kulturtheoretische Sichtweise beträchtlich. Dies vor allem, weil Erikson sich bezüglich des Begriffes Adoleszenz, auf als natürlich angenommene biologische Triebe – in einer Interpretation des topografischen Modells wie der Lehre zur psychosexuellen Entwicklung Freuds – beschränkt (vgl. ebd.: 27). So meint Bohleber zu Recht, dass Erikson im Rahmen seines Anpassungskonzeptes im Prinzip einem

Selbstbildung macht dabei das Selbst aus. Mead macht mit seiner Konzeption des reflexiven Selbst ein erstmaliges Angebot, psychische Prozesse in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen, sozio-kulturellen und historischen Ereignissen denken zu können (vgl. Kap. 1.2.3).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„biologisch-ethologischen" Umweltbegriff verhaftet bleibt (Bohleber zit. nach ebd.). Zum besonderen Problem gerät sein biologisch-ethologischer Umweltbegriff, wo er sich, wie im Falle der angeblichen Notwendigkeit zur Herausbildung von stabilen Identitäten, einer Feinbildkonstruktion annimmt: „Für Führer ist es sehr leicht und bis zu einem gewissen Grad notwendig, der Jugend wie auch dem ewigen Adoleszenten im Erwachsenen einige über-definierte Feinde anzubieten, gegen die ein Gefühl der Identität aufrecht zu erhalten ist." (Erikson 1973: 109) Hier scheinen dann endgültig die aktuelle politische Situation wie die gegebenen historischen Bedingungen als „Entwerfer" (ebd.: 63) der menschlichen Bedürfnisse ihres Jobs obsolet geworden zu sein. Erikson scheint hier bereits zu wissen, was den Menschen und sein Identitätspotenzial ausmacht, er hat die Suche bereits eingestellt. So schreibt er fest, was er eigentlich loswerden will, und worunter er, schenkt man Weigert Glauben, in seinem Leben selbst gelitten haben muss – unter Ausgrenzungen, als in die USA emigrierender *Erwachsener,* als jemand, der um Sinn für sein Leben ringt (vgl. Weigert 1986: 1). Es zeichnet sich bereits ab, was Erikson sich auch an vielen Stellen traut zu sagen: Identitätssuche und das Bedürfnis, ‚Identität' zu haben, setzt dann ein, wenn der Mensch etwa aufgrund schwieriger politischer Verhältnisse in eine Krise gerät. Durch Kriege, ökonomische Zusammenbrüche usw. Hierfür braucht man keine „adoleszente Krise"[18], hierfür reicht die Grenze dessen, was Menschen ertragen können, völlig aus. Wenn Identitätsgefühle sich daran festmachen, dass diese von den Individuen als „vorbewusstes psycho-soziales Wohlbefinden erlebt werden" (Erikson 1973: 63) und der Gewissheit, dass „man sich der Anerkennung derer, auf die es ankommt, sicher sein kann" (Erikson zit. nach Gugutzer 2002: 26), gibt das immerhin Anlass zu folgenden Fragen: Unter welchen politischen Bedingungen bekommt wer Anerkennung zugesichert und wer nicht, und was konfiguriert meine Entscheidung darüber, auf wen es für mich ankommt? Identität zu besitzen erscheint dann als Privileg, ein Privileg, das sich auf dem Rücken derjenigen ausbreitet, die nicht mit sich selbst identisch sein können oder wollen.

1.2.2 Identität haben nur die Götter. Identität als kontrafaktische Unterstellung bei Gernot Böhme

Während personale oder Ich-Identität in der Moderne als substantiell betrachtet wird, und somit als „kontrafaktische Unterstellung" beschrieben werden kann (Böhme 1996: 323), und somit besonders von Erikson als Psychotherapeut der Konnex von einem Mangel an Identität beziehungsweise in seiner Sprache: einer Identitätsdiffusion als „Pathoprogramm" diskursiv etabliert

18 | Vgl. auch Gugutzers Kritik an Eriksons Konzept, Identitätsbildung sei mit der Adoleszenz abgeschlossen. Diese These ist heute auch bei Sozialpsychologen, die sich affirmativ auf den Identitätsbegriff beziehen, nicht mehr haltbar (Gugutzer 2002: 26).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden konnte (ebd.: 334), tat sich die Frage nach dem *Wie* des Sich-selbst-Seins oder des Mit-sich-identisch-Seins historisch schon viel früher auf. Böhmes Platon-Interpretation folgend wird klar, dass die Erlangung von Identität im Kontext der Philosophie Platons als etwas Unerreichbares verstanden wird, das nur den Göttern vorbehalten war. Menschliches Dasein zeichnete sich bei Platon gerade durch seine Nicht-Identität aus. Anders als in der Moderne wurde Identität keinesfalls, so wie das heute geschieht, Substanz-ontologisch dem Mensch-Sein zugeschrieben (ebd.: 324). In einem äußerst hellsichtigen Durchblicken wurde das Verlangen nach Identität als ein Wunsch, unsterblich zu sein, es den Göttern gleichzutun, dechiffriert (ebd.). Um dies deutlich zu machen, zitiert Böhme einen Teil der Diotima-Rede des Symposions von Platon:[19]

„Denn auch von jedem Lebenden sagt man ja, dass er lebe und dasselbe sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe, ungeachtet er nie dasselbe an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Blut und dem ganzen Leibe. Und nicht nur an dem Leibe allein, sondern auch an der Seele, die Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hiervon behält nie jeder dasselbe an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht [...] und wir nie die selben sind in Bezug auf die Erkenntnisse, sondern, dass auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet. Das was man Nachsinnen heißt geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, dass sie *scheint* dieselbe zu sein. Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten [...]." (Platon zit. nach Böhme 1996: 324, Herv. B.W.)

Identität ist nichts dem Menschen eigenes. Der Mensch muss, kann, darf einen *Schein* an Identität über Erinnerungsarbeit[20] und über Selbstsorgetechniken herstellen[21] (vgl. ebd.: 325f.). Die Konstitution des Selbst gelingt hier über eine spezielle Form der Selbst-Zuwendung, die auch eine Selbst-Distanzierung ist – eine Art reflektierende Sinnlichkeit. Über die so erlangte Differenzierung zwischen einem Selbst, das unmittelbar aufgeht in der Existenz, und einem, das

19 | Die Wiedergabe erfolgt hier in verkürzter Form.

20 | Böhme zieht hier zu Recht eine Verbindung zu Nietzsche, der den Menschen als „das Tier" bezeichnet hat, „das versprechen kann" (Böhme 1996: 332). Versprechen wird bei Nietzsche über das Sich-Erinnern gewährleistet – *Mnemotechnik*. Diese gehe nicht ohne die Installierung von Leiden am Leib vonstatten (vgl. Kap. 3).

21 | Selbstsorge definiert Böhme (1996) mit Sokrates wie folgt: „Selbstsorge ist eine explizite Zuwendung zu sich, eine Reflexion, durch die das unmittelbare Aufgehen in der Existenz sowohl im Sinne des schlichten Sichauslebens als auch im Sinne des offen Ausgesetztseins gegenüber Anmutungen gebrochen wird." (Ebd.: 326)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieses Aufgehen reflektiert, entsteht eine eigentliche Instanz des Vermögens zum Handeln (vgl. ebd.: 326f.). Das Konzept der Konstituierung des Selbst kann aber nicht ohne weiteres mit dem der heutigen „Identitätsbildungen" gleichgesetzt werden. Während Selbstkonstituierung ein lebenslanger Prozess ist, dessen Ziel niemals erreicht werden kann, soll Identität dem (gesunden) Menschen in seiner Vollkommenheit gegeben sein.

Identität ist demzufolge eine „kontrafaktische Unterstellung" (ebd.: 323). Identität, das heißt „Selbstsein und derselbe sein" (ebd.: 322), ist dabei weder zu jeder Zeit (Böhme stellt in Frage, ob in ‚der postmodernen Lebensform' ‚Identitätserwerb' überhaupt ein Thema von Belang ist [vgl. ebd.: 339]) und für jeden notwendig (zu Zeiten des Sokrates mussten nur diejenigen, die regieren wollten/sollten, sich einer Selbstsorgetechnik unterziehen) noch ist dieses Projekt je vollständig realisierbar. Identität zu erwerben, sich selbst zu gleichen, kann als ein gesellschaftlicher Zwang entlarvt werden, den Erikson unkritisch in seine Theorie hineingenommen hat. Ein Zwang, der nicht Leiden lindert, sondern es zuallererst evoziert, weil er dem Menschen vorgaukelt, er könne ein solches Ideal, wie sich stets derselbe zu sein, jemals erreichen; ein Mittel zur Sinnstiftung, einem Unsterblichkeitsidealismus geschuldet. In der Moderne, so macht Böhme plausibel, ist der gesellschaftliche Zwang, über das ganze Leben derselbe zu sein auch deswegen etabliert worden, um von sich selbst Rechenschaft ablegen zu können, um als verantwortlich im moralischen und juristischem Sinne zu gelten, etwa für ‚seine' Taten, die jemand vor 20 Jahren begangen hat (vgl. ebd.: 332). Identitäts*zuweisungen* erfolgen, weil moralische wie juristische Zurechenbarkeit von Handlungen im Individuum aufgrund seiner durchgehenden Veränderbarkeit keinen Halt finden (vgl. ebd.). Als solche werden sie als externe Identitäts*zuweisungen,* die immer auch einen drohenden Charakter haben, nicht mehr nötig, wo das Individuum durch *innere* Disziplinierungsarbeit, das heißt durch Ausbildung von Charakter beziehungsweise Gewissen sich eine „allen Wandel übersteigende Instanz bildet" (ebd.).

1.2.3 Identität als Fremd- und Selbstobjektivierung bei George H. Mead

Nach Mead bildet Subjektivität eine reflexive Einheit von einem „I", das eher spontanistisch ist und eine unreglementierte Quelle aller aktuellen Handlungen darstellt, und einem „Me", das die Ordnungsgefüge von sozialen Gruppen verinnerlicht und sich bewertend auf das „I" bezieht (vgl. Honneth 1994: 114ff.; Mead 1998: 207ff.). Das Subjekt objektiviert sich selbst, indem es die Positionen des anderen gegenüber sich selbst einnimmt (s.o.). Dieser Selbstobjektivierungsprozess ist die Voraussetzung für Selbstbildung. Bei den Positionen des anderen handelt es sich nicht um einen konkreten Anderen, sondern um den „verallgemeinerte[n] Andere[n]" (Mead 1998: 196). Der verallgemeinerte Andere ist dabei

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine organisierte Gruppe:[22] Das Subjekt wirkt auf sich selbst gemäß der normativen Erwartungen seiner Interaktionspartner ein, und konstituiert sich somit durch diese. Um die moralisch-praktische Identitätsbildung des Subjekts zu erklären, konstatiert Mead: „So kann ein Kind sein Verhalten als gut oder schlecht nur dann beurteilen, wenn es auf seine eigenen Handlungen mit den erinnerten Worten seiner Eltern reagiert." (Mead zit. nach Honneth 1994: 123) Für Mead (1998) ist die Konstitution einer moralischen Identität eine Notwendigkeit in Gesellschaften, die Anpassung erfordern. Ein Selbst zu sein, ist nach Mead eine zu erwerbende Kompetenz, die im Wesentlichen in der virtuellen Übernahme der Rolle anderer besteht. Ein Selbst zu werden oder eine Identität zu erwerben ist in dieser Perspektive ein gesellschaftlicher Zwang. Böhme liest Mead wie folgt: „Es ist zu erwarten, dass aus der Spannung zwischen empirischer Individualität und zugeschriebener Rolle Leiden erwachsen kann." (Böhme 1996: 331) Leiden, das besonders dann erwächst, wenn die Haltungen, die eine Gruppe oder eine Gesellschaft gegenüber einem Subjekt einnimmt, dieses in eine, im Rahmen binärer Oppositionen, nachteilige Position hineinplaziert. Gemäß dem Sozialphilosophen Axel Honneth (1994) hat jeder Mensch das Bedürfnis, von anderen anerkannt zu sein. Erfolge diese soziale Anerkennung über Liebe, Solidarität und rechtliche Integrität nicht, so münden Begegnungen in Kämpfe um Anerkennung (Honneth 1994: 148ff.). Anders: Wenn mein Selbst-Sein davon abhängt, oder zumindest abhängen kann, wie andere mich sehen, dann ist dies für Menschen leidvoll, die *qua* gesellschaftlicher Normen und Werte wenig oder gar keine Anerkennung erhalten. Und, wenn dieses Selbst-Sein beziehungsweise der Identitätserwerb, um in dem *Terminus technicus* von Erikson zu bleiben, am besten über eine Feinbildkonstruktion wie die Erzeugung eines Gefühls *gegen einen anderen* aufrechtzuerhalten ist, dann ist Identitätserwerb gleichbedeutend mit der Erzeugung eines als minderwertig vorgestellten anderen, gegen den das Ich sich positiv absetzen kann. Eine solche Logik der Identitätserzeugung ist demnach zu problematisieren. Identitätsbildung als Telos für ein gelingendes Leben ist, wie schon die alt-griechische Philosophie zeigt, nicht nur eine Illusion, sie ist auch gefährlich, weil es immer einen anderen, einen Feind braucht, gegen den diese Identität gebildet, aufrecht erhalten und verteidigt werden muss.[23]

22 | „The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the generalized other." (Mead zit. nach Böhme 1996: 331)

23 | Hiermit möchte ich in keinem Fall den Sinn von Identitätspolitiken bestreiten. Es gibt Fälle, in denen der Bezug auf Identität eine Möglichkeit darstellt, Freiheiten wie das Recht auf Unversehrtheit zu erkämpfen, etwa wenn Menschen aufgrund der Ihnen zugeschriebenen Identität „Frau" vergewaltigt werden. Hier möchte ich Gayatri Ch. Spivak (1988) und Stuart Hall (1999) zustimmen, die sich für einen temporären sogenannten „strategischen Essenzialismus" (Spivak), das heißt einen strategischen Identitätsgebrauch stark machen (vgl. dazu Kühner 2008: 183ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.2.4 Identitäten: (Reaktion auf) Verletzungen

„Mein Leben als Schriftsteller hat mich gelehrt, den Worten zu misstrauen, und die scheinbar unverfänglichsten sind oft die heimtückischsten. Einer dieser falschen Freunde ist der Begriff Identität." (Maalouf 2000: 13)

Amin Maalouf (2000) wie Orhan Pamuk (2006) äußern ihren Argwohn gegenüber der Verwendung von ‚Identität' in einer positiven oder affirmierenden Weise. Identität verschleiert in Wirklichkeit die in Machtverhältnisse gegossenen menschlichen Erfahrungen. Die ‚Dokumentation' von Identität kann nicht neutral erfolgen. Aussagen zur Identität eines Menschen zu treffen, heißt auch immer Aussagen darüber zu treffen, was man von dieser Identität hält. Pamuk stellt fest: „Ein Pass ist nicht [...] ein Papier, das unsere Identität dokumentiert, sondern ein Dokument, das zeigt, was andere von unserer Identität halten." (Pamuk 2006: 13) Und er fährt fort: „In meinen Gedanken verknüpfte mein zweiter Pass diese hoffnungsvollen Reisen zu meinem türkischen Leserpublikum in Deutschland mit den schmerzlichen, in den Folgejahren weiterhin als ‚Identitätsproblem' bezeichneten menschlichen Erfahrungen." (Ebd.: 15) Pamuk (2006) kann so gelesen werden, dass Ausgrenzungserfahrungen Menschen aufgrund gesellschaftlicher wie politischer Konstruktionen von Identitäten – hier und wie oft am deutlichsten über den Vermerk der nationalen Identität im Pass – als Identitätsproblem naturalisiert werden. Leidet ein Migrant unter der mangelnden Offenheit wie kränkenden Behandlung durch das Gastland, wie unter schlechteren Arbeitsbedingungen, unter dem Zurücklassen der Freunde und familiären Bindungen und so mancher Gewohnheiten, wird dies häufig als Identitätsproblem bezeichnet. Dies verschleiert, dass Identitäten kontingente, politische Ziele verfolgende Konstrukte sind, sowie dass Identitätsprobleme erst dann wahrgenommen werden können, wenn es eine gesellschaftlich-diskursive Vorgabe gibt, Individuen mögen eine eindeutige Identität erwerben. Dass gerade eine Rede von Identitätserwerb im Singular für Menschen zum Psychoterror geraten kann, zeigt Maalouf in seiner Schrift ‚Mörderische Identitäten' (2000): Maalouf beschreibt vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen als Franzose libanesischer Herkunft den leidvollen Entscheidungsdruck, dem Migrant_innen im Alltagsdiskurs häufig ausgesetzt sind. Er berichtet, dass er ganz in einer „Entweder-oder-Logik" und, von den Akteur_innen in bester Absicht gemeint, unzählige Male gefragt wird, ob er sich eher als „Franzose" oder als „Libanese" fühle. Maalouf macht sich nicht für die Abschaffung des Begriffes Identität stark, er beschäftigt sich nicht mit einer Herkunft des Begriffes. Für ihn steht im Zentrum, dass Identitäten plural gedacht werden müssen, dass Identitäten bei allen und allezeit komplex sind und sich aus vielschichtigen Elementen zusammensetzen, die sich nicht

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„auf die in den Melderegistern verzeichneten Daten beschränken lassen" (Maalouf 2000: 14). In der Tat können vielerlei Dinge, je nachdem, ob sie für eine Gesellschaft oder ein Individuum in Abhängigkeit von der Gesellschaft oder auch der geografischen Situation bedeutsam sind, ‚identitätskonstitutiv' sein. Identitäten folgen kontextuellen wie biografischen Verschachtelungen, als dessen immer währendes Zwischenergebnis der menschliche Einzelfall aufscheint:

„Schließlich bin ich ins kalte Wasser gesprungen, in der Überzeugung, dass jeder, der sich in aller Aufrichtigkeit einer solchen ‚Identitätsprüfung' unterziehen würde, bald erkennen müsste, dass er ebenso ein Einzelfall ist wie ich. Die ganz Menschheit besteht nur aus Einzelfällen, das Leben ‚produziert' Unterschiede, und wenn etwas ‚reproduziert' wird, dann nie in identischer Form." (Ebd.: 23, Herv.i.O.)

Maalouf macht weiterhin plausibel, dass die Postulierung egal welcher eindeutiger Identitäten *niemals gewaltfrei ist,* da der Übergang von der Bedeutung des Stabilität garantierenden ‚Freundes' zum legitimen Kriegswerkzeug stets fließend ist (vgl. ebd.: 33). Identitätskonstitutionen entfalten mithin ein gewalttätiges wie verletzendes – ein traumatisches wie traumatisierendes Potenzial (vgl. Kap. 4 u. 5), nicht nur, weil sie Menschen Loyalitätsmuster aufzwingen, die ihre Möglichkeit zu vielfältigen Zugehörigkeiten negieren, sondern auch weil Identitätszuweisungen an andere der Logik von Inklusion und Exklusion folgen, sich dabei immer in Gefügen von Mehrheiten und Minderheiten bewegen, die Herrschaftsstrukturen der einen gegenüber der anderen Gruppe implizieren. Identitätserwerb heißt also immer auch für diejenigen, die im Rahmen von binären Logiken zur statusträchtigeren Gruppe, der Mehrheitsgesellschaft gehören, ein Zuwachs an Macht, während für diejenigen, die zur Minderheitsgesellschaft gehören, der ‚gelungene' Identitätserwerb mit einer Selbstherabsetzung einhergehen muss – sich mit Mead erinnernd, dass wir so auf uns selbst blicken, wie die anderen uns sehen. Mit Emphase für die Erleidenden und als Kritik der Identitäten kann Erikson also beim Wort genommen werden, wenn er als wichtige Begleiterscheinung der abgeschlossenen gelungenen Identitätsbildung beim Erwachsenen postuliert:

„Und deshalb muss man zugeben, dass der populäre Gebrauch des Terminus ‚Ich', der sich vor allem auf eine gewisse Geltungssucht bezieht, auch sein Recht hat. Wenn wir erwachsen werden, haben wir gelernt, uns mit denjenigen zu identifizieren, die in der politischen und metaphysischen Ordnung über uns sind; die Gesetze anzuerkennen, die uns helfen zu unterdrücken, was unter uns ist; auf andere zu projizieren, was in uns selbst jetzt als klein und schwach erscheint, als böse und krank oder von Wünschen getrieben, die wir unterdrücken mussten." (Erikson 1975: 105, Herv.i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Da Erikson aber wohl kritiklos[24] von einer metaphysischen Ordnung ausgeht, die sich nicht konsequent einem herrschaftskritischen Denken verpflichtet fühlt, fällt ihm seine alternativlose, ich-zentrierte Perspektive auf sein Identitätskonzept gar nicht auf, beziehungsweise scheint er letztlich in metaphysisch-deterministischer Manier Unterdrückungsverhältnisse hinzunehmen (vgl. Kap. 1.2.1). Deswegen kann er sich ‚guten Gewissens' affirmativ auf Identität beziehen wie ebenso ‚guten Gewissens' behaupten: „Ein Gefühl der Identität haben heißt, sich mit sich selbst – so wie man wächst und sich entwickelt – eins zu fühlen." (Ebd.: 29) Dies widerfährt *vielleicht* nur denjenigen, die qua Schicht, Geschlecht, Alter, anderweitiger kultureller Ressourcen gemäß der vorherrschenden Normen als anerkannt gelten. Was aber ist, wenn man in einem Land qua Identitätspositionierung einer diskriminierten Minderheit angehört? Wenn man gezwungen wird, eine Identität anzunehmen, die die eigene Existenz zwar legitimiert, aber auf eine Weise, die Verletzungen, Herabsetzungen, Stigmatisierungen impliziert?

Was, wenn mit einer ‚Identitätsbildung' einhergeht, dass, um noch einmal mit den Worten Maaloufs zu sprechen: „[D]ie anderen ihn durch Worte oder Blicke spüren [lassen,] dass er arm, behindert, oder ein Waisenkind, kleinwüchsig oder eine ‚Bohnenstange', zu hell, oder zu dunkelhäutig, beschnitten oder nicht beschnitten ist." (Maalouf 2000: 27) Es ist denkbar, dass Identitätszuweisungen dann Verletzungen nach sich ziehen können. Sie entfesseln dann eine traumatische Dimension, wenn sich die in einer Gesellschaft als wertvoll(er) erachtete ‚Identität' nicht erreichen lässt, so sehr man sich auch anstrengt. So zum Beispiel, wenn es zum „geheimen Traum für Migrantenkinder wird, für Landeskinder gehalten zu werden" (ebd.: 39), was wegen des Akzentes, der ‚Hautfarbe', des ‚nicht richtigen' Vor- oder Nachnamens misslingen kann. ‚Identitäten' bilden sich stets entlang des Kontextes von gesellschaftlichen Wertigkeiten, die ein ‚oben' und ein ‚unten', ein ‚besser' und ein ‚schlechter' implizieren. So bemerkt Maalouf dann auch sehr hellsichtig, dass es die Verletzungen sind, die die Einstellungen eines Menschen gegenüber seinen Zugehörigkeiten bestimmen (ebd.: 27). Identität ist nicht etwas, was man hat und dessen man sich im Prozess einer wie auch immer vorgestellten Adoleszenz bewusst werden muss, oder das entlang ‚natürlicher Prozesse' sich bilden muss. *Identitätsbildungen sind persönlich-politische Reaktionen auf Verletzungen*. Verletzungen, die zuallererst im Kontext bereits kursierender diskursiver Identitätsansprüche geschehen. Das Bedürfnis nach Identitätserwerb geht vielmehr aus Verletzungen erst hervor. Eine Identität zu haben und diese zu verteidigen gibt dem Leben wie dem Leiden einen Sinn. Und dafür bedarf es allen Mitgefühls, denn das ist allzu menschlich. Es bedarf dafür aber einer ‚anderen Lösung'. Identität als Medizin zu verschreiben im Sinne eines Garanten

24 | Vgl. auch dazu Böhme 1996; Gugutzer 2002.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für „psychosoziales Wohlbefinden" klingt dann nicht nur wie blanker Unsinn, sondern ist auch gefährlich. Im schlimmsten Fall trägt so ein Konzept zum Zementieren von Herrschaftsverhältnissen bei. Das leider häufig und global vertretene Konzept einer eindeutigen Identität von Menschen, Nationen, Bevölkerungsgruppen ist wahrlich nicht eine (gesundheits-)politische Verteidigung wert, sondern eher eine Verabschiedung. So problematisiert auch Ingrid Jungwirth die anhaltende Verwendung des Identitätsbegriffes in den Sozialwissenschaften. Statt einer „zirkulären Rede von Identität verhaftet zu bleiben" (Jungwirth 2007: 382), plädiert sie dafür, neue Fragestellungen zu erarbeiten, solche, die eher danach fragen, welche die Bedingungen sind, die Identifikationen ermöglichen, aber auch wie Bedingungen durch Identifikationen erzeugt werden. Die Verwendung des allumfassenden Identitätsbegriffs hält sie demnach für die Klärung des Zusammenspiels von Kräfteverhältnissen nicht für förderlich (vgl. ebd.). Noch einmal Maalouf zu Wort kommen lassend, gilt es ein Konzept zu verabschieden, dem wir aus „Gewohnheit, Fantasielosigkeit oder Resignation die Treue halten – und mit [dem] wir ungewollt zu den Tragödien von morgen beitragen werden" (Maalouf 2000: 31).

Während aber nationale Identität zuvorderst über die Konstruktion eines Kollektivs beziehungsweise eines Volkskörpers instituiert wird[25], setzt Geschlechtsidentität an der Parzellierung, der Konstruktion eines singulären, vom ‚anderen Geschlecht' klar unterschiedenen und abgegrenzten Körpers an. Ebenso wie nationale Identität muss Geschlechtsidentität von Beschädigung bedroht sein, und muss geschützt werden.[26] Im folgenden Abschnitt wird es daher um die Produktion von *Geschlechts*identitäten gehen. Dafür werden zunächst weitere Einblicke in die machttheoretische Perspektive Michel Foucaults erfolgen, so dass Identität als unerreichbares *Dispositiv der Macht* sichtbar wird, um in einem zweiten Schritt ebenfalls mit Foucault zu zeigen, wie via die psychiatrischen Diskurse des 19. Jahrhunderts das Identitätsdispositiv mit einem Sexualitäts- und Geschlechterdispositiv Allianzen einging (und nach wie vor eingeht), und wie Identitäten in ihrer zumutenden Form eng an westliche Vorstellungen von Geschlecht und Sexualität geknüpft sind.

25 | Vgl. dazu Hollerbach 2006; 2008.

26 | Wie Jungwirth darlegt, wurde das Modell der Identitätsentwicklung von Erikson zunächst in Zusammenhang mit dem Begriff des Nationalcharakters entwickelt (Jungwirth 2007: 364). Julia Kristeva vollzieht die Begriffsentwicklung in ihrem Essay *Women's Time (*1981) auf ähnliche Weise, wenn sie folgert, dass die Idee der Nation nach und nach an Bedeutung verloren hat und zunehmend durch den einen gemeinsamen symbolischen Nenner zweigeschlechtlicher Romantik ersetzt worden ist. Das bedeutet: Nationale Identitätenbildungen, die auf *Produktion* ausgerichtet waren, sind heute durch Geschlechteridentitätenbildungen, welche eher die *Reproduktion* im Blick haben, abgelöst worden (vgl. Kristeva/Jardine/Blake 1981: 13ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.3 Identität macht Subjekt – Identität als *Dispositiv* (Foucault)

„Doch die Beziehungen, die wir zu uns selbst unterhalten müssen, sind keine Identitätsbeziehungen; sie müssen eher Beziehungen der Differenzierung, der Schöpfung und der Innovation sein. Es ist sehr langweilig, immer derselbe zu sein." (Foucault 2005a: 914)

Foucault macht in seinem Aufsatz *Warum ich die Macht untersuche. Die Frage des Subjekts* (1999) ein entscheidendes, wenn auch eher unauffälliges Statement, wenn er die Entitäten *Subjekt* und *Identität* zueinander ins Verhältnis setzt. So ist das Dem-Menschen-Aufprägen der Identität (auch Individualität) als Zwangsverhältnis *das*jenige, was das Subjekt herstellt. Indem das Individuum in Kategorien eingeteilt wird, verbunden mit der Produktion von Wahrheiten, die an diese Identität geknüpft werden, soll aus dem Individuum ein kohärentes Subjekt gemacht werden. Foucault stellt fest:

„Diese Form von Macht wird unmittelbar im Alltagsleben spürbar, welches das Individuum in Kategorien einteilt, ihm seine Individualität aufprägt, es an seine Identität fesselt, ihm ein Gesetz der Wahrheit auferlegt, das es anerkennen muss und das andere in ihm anerkennen müssen. *Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht.*" (Foucault 1999: 166, Herv. B.W.)

Foucault spricht hier aus, dass Identitätsanrufungen *die* entscheidende Machtform darstellen. Denn: Das Subjekt wird im Akt der Unterwerfung und Verhaftung an seine Identität gebildet. Das wird deutlich, wenn Foucault präzisiert: „Das Wort Subjekt hat einen zweifachen Sinn: vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewusstsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein." (Ebd.) Subjektivierungen sind nicht außerhalb von Macht- wie Herrschaftsbeziehungen zu denken, sondern sie sind durch diese konstituiert. Identitätsanrufungen bilden eine Art apriorischen Zwang mit Konstitutionskraft. Dabei handelt es sich um einen Zwang, der sich aus der Notwendigkeit der Anerkennung speist (s.o.). Das Individuum kann sich selbst wie anderen gegenüber erst Glaubwürdigkeit erhalten und sich am Diskurs beteiligen, wenn es sich der kulturellen Ordnung unterwirft, *also sich zum Subjekt machen lässt – eine Identität (versucht) anzunehmen* (vgl. dazu auch Reckwitz 2008: 81).[27] Unterwerfung und Subjekt-

27 | Reckwitz geht allerdings davon aus, dass Identität im poststrukturalistischen Verständnis ein sekundärer Begriff ist. Soll heißen, dass „Identität lediglich eine Teilkomponente des Subjekts bildet" (Reckwitz 2008: 79). Meine Lesart Foucaults ist wie dargelegt eine andere. Identität ist meines Erachtens *die* Aufschlagsenergie für Subjektivierungen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werdung fallen in eins *(assujettissement)* (vgl. Butler 2001: 81; Butler 2007: 34; Reckwitz 2008: 82).

Michel Foucault weist demzufolge darauf hin, dass seine Untersuchungen zu Subjektivierungsweisen eine Analyse der Macht- und Herrschaftsbeziehungen beinhalten müssen und vice versa (vgl. Foucault 1999: 161). Identitätsdiskurse, die Menschen zu Subjekten machen (vgl. ebd.), stehen in sehr komplexen Produktions-, Sinn und Machtverhältnissen (vgl. ebd.: 162). Um diese komplexen Verhältnisse einzufangen, entscheidet sich Foucault für den Begriff des Dispositivs.

Dispositiv, ein Begriff aus der Militärtechnologie, verweist auf den quasi-strategischen und komplexen Charakter, den ein Ensemble von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken entwickeln kann. Dispositiv verweist auch gleichzeitig auf die Anonymität der Wirkungsweise von Macht und Herrschaft, denn diese geht nicht notwendigerweise von einem einzelnen Akteur, einer Gruppe oder einer Institution aus (vgl. Reckwitz 2008: 82). Via eines oder mehrerer Dispositive, die ein komplexes Feld darstellen können, werden Subjektformen sozusagen antrainiert (vgl. ebd.). Dispositive stehen in direktem Zusammenhang mit generiertem Wissen, sie speisen sich und verändern sich entlang gesellschaftlicher Machtbeziehungen und sind gleichzeitig die Möglichkeitsbedingungen von Macht. Macht wirkt hier nicht allein repressiv, sondern produktiv, sie unterdrückt nicht primär Begehren, Lust, Trieb, Impuls, Körper, sondern formiert sie, sie stachelt an, sie setzt Anreize, sie materialisiert (vgl. Foucault 1999a: 173). Macht wirkt somit via Diskursivität, sie gibt subjektteleologische Anreize, ein bestimmtes Subjekt sein zu wollen und andere Subjektformen verwerfen zu wollen (vgl. Reckwitz 2008: 82).

Ebenso wie Macht sind Dispositive nicht immer an einem Ort dingfest zu machen, obgleich sie sich an bestimmten Begriffsbildungen aufhängen wie rekonstruieren lassen. Sie folgen keiner Logik des Souveräns. Dispositive sind dabei mehr als eine Institution oder eine Struktur. Wie die Macht sind sie ein „Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt" (Foucault 1977: 113). *Identität* ist dabei ein ebensolches (zentrales) Dispositiv. Die machtgeladene Strategie dieses Dispositivs besteht darin, Identität als Essenz erscheinen zu lassen (vgl. Foucault 2005a: 911). Die Wirkungsweise der Macht dieses Dispositivs besteht darin, eine Individualisierungsmatrix zu etablieren, die das Subjekt über identitätsteleologische Reduzierungen an sich selbst fesseln soll. Identitäts- oder Subjektbildung, ‚sich selbst sein' oder ‚sich selbst werden' wird landläufig gerne als emanzipatorischer Akt interpretiert, bei Foucault hingegen ist Sich-selbst-Sein stets mit dem Begriff der Unterwerfung verwoben. Identität zu implementieren ist für Foucault letztlich ein Spiel, das über diskursive Wiederholungen agiert und so die unendlichen Möglichkeiten und Zufälle des Diskurses beschränkt. Dies erfolgt vor allem über die im Kontext des Willens zur Wahrheit entstandenen Eifers, Zufälle, Ereignisse,

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Äußerungen von Kranken zu verwissenschaftlichen und zitatförmig zu kommentieren, ihnen darüber einen einheitlichen wieder und wieder erzählbaren Sinn zu verleihen[28] sowie darüber, jegliche Erzählung einem/einer Autor_in zuzuordnen, der/die in der Lage sein soll, Kontrolle wie Rechenschaft über das Gesagte ablegen zu können (vgl. Foucault 1999b: 63ff.): „Um den Zufall des Diskurses in Grenzen zu halten, setzt der Kommentar das Spiel der *Identität* in Form der *Wiederholung* und des *Selben* ein. Das Spiel der *Identität,* mit dem das Prinzip des Autors denselben Zufall einschränkt, hat die Form der *Individualität* und des *Ich*." (Ebd.: 65)

Subjekte werden an ihre Identität gefesselt, indem ‚über sie, in verschleierter Manier stets dieselben Geschichten erzählt werden, sowie diese selbst in nicht wahrnehmbarer Manier stets die gleichen Narrative benutzen, wenn sie über sich reden. Identitäten, so macht Foucault klar, ermöglichen etwas, in Abgrenzung zu etwas anderem, dem jeweils Verworfenen, zu sein, sie beschränken aber auch, begrenzen, sie tragen einen hohen Preis, den der Regierbarkeit, der Verwertbarkeit der Menschen durch und im Kontext bestimmter Ökonomien. Foucault warnt davor, „Identität als ein universales ethisches Richtmaß zu betrachten" (2005a: 914). Er pocht darauf, dass wir ein Recht darauf haben, frei zu sein, und dass es darum geht, nicht unsere Identität gemäß hegemonialer Dispositive zu verfestigen, sondern uns von einem bestimmten „Typ der Individualisierung, der mit ihm [dem Staat und seinen Institutionen, B.W.] verbunden ist, zu befreien." (Foucault 1999: 171) (vgl. Kap. 6.1)

Im Folgenden wird es darum gehen, die subjektkonstituierende Macht des Diskurses am Beispiel des von Foucault (1977) im Rahmen medizinisch-psychiatrischer Diskurse dechiffrierten *Sexualitätsdispositivs* zu verdeutlichen. Dabei soll das Augenmerk auf der Verschränkung des *Sexualitätsdispositivs* mit einem *Geschlechterdispositiv* liegen (vgl. dazu Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Dies geschieht, um zu verdeutlichen, dass sowohl Sexualität als auch die Geschlechterbeziehungen Produkte wie Effekte wirk*mächtiger* medizinisch-biologischer Diskurse sind, die ihren Anfang im 17. Jahrhundert nahmen (Foucault 2005: 144). Über den psychiatrisch-medizinischen Diskurs hinaus sind dabei psychoanalytische Diskurse brisant, in deren Rahmen Geschlechter- und Sexualitätsdispositive etabliert wurden, die eine ‚weibliche' als eine von der ‚männlichen' verschiedene Identitätsentwicklung als Telos vorschlagen. Dass der Mensch ein sexuelles (zweigeschlechtliches Wesen) ist, gilt

28 | Laut Foucault (1999) bannt der Kommentar den Zufall des Diskurses. Der Kommentar gleicht dabei einer Art hegemonialen kulturellen Primärerzählung, die immer auf die gleiche Weise erzählt wird und so ein Wahrheitsregime etabliert. Der Kommentar verschleiere aber seine Selbigkeit, indem er „vom Traum einer maskierten Wiederholung durchdrungen ist" (Foucault 1999b: 63). Der Kommentar tut so, als ob er Neues sagt, in Wirklichkeit wiederholt er nur eine schon bekannte Wahrheit.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heute als hegemoniale Rationalität. Das war nicht immer so. Wie also wurden aus Menschen sexuelle Subjekte?

1.3.1 *It's all about Sex*: Die Produktion des Begehrens

„Die Sexualität ist nicht als eine Triebkraft zu beschreiben, die der Macht von Natur aus widerspenstig, fremd und unfügsam gegenübersteht – einer Macht, die sich darin erschöpft, die Sexualität unterwerfen zu wollen, ohne sie gänzlich meistern zu können. Vielmehr erscheint sie als ein besonders dichter Durchgangspunkt für die Machtbeziehungen: zwischen Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Eltern und Nachkommenschaft, zwischen Erziehern und Zöglingen, zwischen Priestern und Laien, zwischen Verwaltung und Bevölkerung." (Foucault 1977: 125)

Mit dem Aufkommen der biologischen und der psychiatrischen Wissenschaften wurde die Sexualität als Scharnier zwischen dem Staat und dem Individuum ‚entdeckt'. Die Lust der Individuen sollte nicht unterdrückt werden, wie oft angenommen, sondern aus den Individuen sollten gerade Individuen des Begehrens gemacht werden – ein im Sinne der Bevölkerungsregulation verwertbaren Begehrens. Sex sei im Grunde schon seit dem Mittelalter und seinen Beichtpraktiken nicht reprimiert, sondern im Gegenteil überbetont und angeheizt worden.[29] Sexualität war allzeit erwünscht und sollte nicht als Zwang, sondern als Lust empfunden werden – allerdings nur eine bestimmte Sexualität.[30] Es galt vielmehr, den Körper und die Seele an den Sex zu binden, und darüber Lüste und Begehren im Sinne des Staates zu regulieren (vgl. ebd.: 31). Der Körper sollte mit der im Sinne der Fortpflanzungstechnologie richtigen Sexualität durchzogen werden. Mit der Beichtpraktik angefangen setze ein gigantischer Sexualisierungsprozess ein – eine Fokussierung und Wiederholung auf sexuelle Inhalte, die mit der Diskursivierung des Sexes in den psychiatrischen Wissenschaften ihren Fortgang nahm.[31] Hier fand erstmals eine umfassende Klassifizierung und Kategorisierung von Sexualitäten statt und damit eine diskursive Erzeugung von Normsexualitäten. Beispielhaft für die diskursive Erzeugung von Normsexualitäten unter Dekretion der ‚Perversion', aber auch der Krankheitsgefahr, die diesen ‚innewohnte', nennt

29 | Vgl. Wuttig 1999.

30 | Bei Foucault heißt es: „Aber zum ersten Mal kommt eine Gesellschaft zu der dauerhaften Einsicht, dass ihre Zukunft und ihr Glück nicht von der Kopfzahl und Tugend der Bürger, nicht nur von Regeln ihrer Heirat und Familienorganisation abhängen, sondern von der Art und Weise, wie ein jeder von seinem Sex Gebrauch macht." (Foucault 1977: 38)

31 | Zur semantischen Parallelität von Beichtpraktik und den Wissenschaften der Sexualität als Geständnisritual vgl. ebd.: 31ff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault die Werke der Mediziner Heinrich Kaan *Psychopathia Sexualis* (1846) und Eberhardt von Krafft-Ebing mit dem gleichnamigen Titel (1886). In beiden Werken findet eine Psychiatrisierung all jeder Lustformen statt, die nicht in das Schema der Fortpflanzung passten.[32] Die Gefahr der Produktion einer Rationalität der Abweichung und damit für das Subjekt die Gefahr, zu einer der unbeliebten Figuren auf der Bühne des Begehrens zu gehören, lauerte ständig auch den ‚anständigsten' Individuen auf. Mehr und mehr nahmen Ärzte und Psychiater die Rolle von Sozialtechnikern ein, die das Individuum, mit dem etwas nicht stimmte und das seine Rollen nicht einnehmen konnte, isolierten und einer Behandlung unterzogen.[33] In Foucaults Worten:

„Neue Figuren treten damit auf den Plan: die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obsessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau vernachlässigt." (Ebd.: 133)

Um die Bevölkerung zu regulieren, galt es Subjektivierungsformen zu instituieren, die den Menschen, aber besonders die Frau, als gänzlich von Sexualität durchdrungen sich vorstellten. Foucault stellt fest:

„Der Körper der Frau wurde als ein gänzlich von Sexualität durchdrungener Körper analysiert – qualifiziert und disqualifiziert; aufgrund einer ihm innewohnenden Pathologie wurde dieser Körper in das Feld der medizinischen Praktiken integriert; und schließlich brachte man ihn in organische Verbindung mit dem Gesellschaftskörper (dessen Fruchtbarkeit er regeln und gewährleisten muss), mit dem Raum der Familie (den er als substantielles und funktionales Element mittragen muss) und mit dem Leben der Kinder (das er hervorbringt und das er dank einer die ganze Erziehung währenden biologisch-moralischen Verantwortlichkeit schützen muss): die ‚Mutter' bildet mitsamt ihrem Negativbild der ‚nervösen Frau, die sichtbarste Form dieser Hysterisierung." (Ebd.: 126)

32 | Die *Psychopathia Sexualis* liest sich laut Rabelhofer wie „eine markabere Insektensammlung, in der [sich] unzählige Beispiele als deviant erklärter Menschen [auf] türmen" (Rabelhofer 2006: 120).

33 | Anhand von Auszügen aus vor allem Patient*innen*schilderungen des Neurologen Jean-Martin Charcot legt Foucault dar, dass Charcot häufig auf die Notwendigkeit hinwies, den Patienten aus seinem sozialen Umfeld – der Familie – zu isolieren, um ein Gelingen der Behandlung zu gewährleisten (vgl. Foucault 1977: 135). Hier hat es zunächst den Anschein, als ob diese Strategie sich dem Dispositiv Familie entgegenstellt. Diese ‚Hoffnung' scheint sich gemäß Foucault beim genaueren Betrachten nicht einzulösen. Hatte doch der Eingriff des Therapeuten das Ziel, den Familien Individuen zurückzugeben, die in das System der Familie sexuell integriert werden konnten (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Durch einen historisch spezifischen Macht-Wissens-Komplex erzeugt, verschränkte sich das *Sexualitätsdispositiv* (das bedeutet ineinandergreifende sexualitätsproduzierende Diskurse) mit einem *Geschlechterdispositiv* der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Bührmann 1995; Bührmann/Schneider 2008). Obgleich medizinische psychiatrische Diskurse problemlos auf pastoraltheologische wie neuzeitlich-philosophische Diskurse über ‚die Frau' zurückgreifen konnten, fand im Kontext der bürgerlich-medizinischen Diskurse eine einmalige Strategie zur männlichen beziehungsweise weiblichen Subjektbildung statt – einmalig, weil sie sich explizit an den nun zu erforschenden Geschlechtsorganen orientieren sollte, in denen eine neue Wahrheit schlummerte, die es wie ein lange im Winterschlaf befindliches Tier nur aufzuwecken und zu befragen galt. Es galt dabei, eine Passgenauigkeit zwischen dem im Rahmen eines medizinisch-biologischen Diskurses produzierten kohärenten Geschlechts und den damaligen erwünschten ‚weiblichen' Eigenschaften und Tätigkeitsbereichen, der Festlegung der Frau auf Hausfrauendasein und Mutterschaft samt spezifischen Interessen für Mode, Schönheit etc. herzustellen. Die Sexualisierung bei gleichzeitiger Passivierung ‚der Frau' wurde als normativer Entwicklungstelos proklamiert, und auf der Basis einer wissenschaftlichen Instituierung des zweigeschlechtlichen anatomischen Modells abgesichert (vgl. Kap. 1.5).

Im Tenor der zeitgenössischen Vererbungslehre wurde so immer wieder vermittelt, dass die Natur den Menschen a priori mit einer gesunden Anlage ausgestattet habe, die zum einen in einem wahren Geschlecht besteht und zum anderen in der richtigen heterosexuellen, auf die Penetration konzentrierten Sexualität. Dass die Identität (des Menschen) mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen gesucht wird, zeigt Foucault (2005) eindrücklich am Beispiel des medizinalisierten ‚Hermaphroditen' Herculine Barbin.

1.3.2 Das wahre Geschlecht: Identität im Sexuellen suchen

„Außerdem glaubt man, dass man in der Geschlechtlichkeit nach den geheimsten und tiefsten Wahrheiten des Individuums suchen müsse, dass man dort am ehesten entdecken könne, was ein Mensch ist und was ihn bestimmt." (Foucault 2005: 146)

Die geschlechtliche Identität macht heute wie nichts anderes unser Subjektsein aus, so die These Foucaults. Dass dies nicht immer so war, wird Foucault selbst deutlich, als er sich anschaut, wie der gesellschaftliche Umgang mit ‚Hermaphroditen' historisch beträchtlich variierte. Bis zum 17. Jahrhundert ist man von ausgegangen, dass ein Mensch, der unterschiedliche Proportionen ‚beider Geschlechter' in sich vereinigte, eben ein Mensch war, der zwei Geschlechter besaß. Das Hermaphrodit-Sein an sich wurde gesellschaftlich nicht problematisiert. Der Betreffende musste sich im heiratsfähigen Alter zwar

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheiden, welches Geschlecht er annehmen wollte, diese Entscheidung oblag aber nicht einer medizinisch-wissenschaftlichen Begutachtung, sondern wurde von dem Betreffenden selbst getroffen. Oft ging es darum, welches Geschlecht derjenige als „wärmer" oder „stärker" *empfand* (vgl. ebd.: 143). Sicher existierten auch vor dem Aufkommen der biologisch-medizinischen Wissenschaft eine Entscheidungsaufforderung und ein Zuordnungswille zu einem Geschlecht. Zum einen aber galt es nicht, ein wahres Geschlecht im Sinne von „wissenschaftlich wahr" auszumachen, und zum anderen existierten Nischen, in denen ‚Hermaphroditen' auch ohne einem Geschlecht zugeordnet zu werden, straflos und ohne auf liebevolle Zuwendung verzichten zu müssen, sprich: ohne ausgegrenzt zu werden, leben konnten – zum Beispiel in Klosterverbänden (vgl. ebd.: 147).

Seit dem 17. Jahrhundert begann jedoch die Schlinge aus juridischen und medizinischen Zwängen sich enger um die Hermaphroditen zu legen, und die Welt des Klosters unterschied sich immer deutlicher von der Welt des Zuordnungs- und Wahrheitswahns außerhalb der Klostermauern. Am Beispiel eines Mädchens, dass auch ein Junge war, der Herculine Barbin, macht Foucault das Unbehagen der Hermaphroditen im 19. Jahrhundert, als die medizinische Sexualwissenschaft in ihrer Blüte steht, deutlich: ein Unbehagen, dass die medizinische Sexualwissenschaft glaubte detektiert zu haben, und dabei blind war dafür, dass sie jenes Unbehagen selbst erst auslösen konnte.

So wurde Herculine Barbin Opfer eines gesellschaftlichen Tenors und Terrors um 1860 bis 1870, der „die Identität mit größter Intensität im Bereich des Sexuellen sucht: das wahre Geschlecht der Hermaphroditen, aber auch die Identifizierung, Klassifizierung und Beschreibung der verschiedenen Perversionen, kurz, der sexuellen Anomalien" (ebd.).

Foucault entnimmt den Tagebuchschilderungen der Herculine Barbin, die sich im Kloster mitten unter den Frauen wohl- und angenommen fühlte, als hätte „die Identität einer Person [an diesem Ort, B.W.] keine Rolle gespielt" (ebd.: 148), und wie die Unwissenheit und Blindheit der Klosterlehrerinnen samt deren historisch-kontextuellem Unvermögen zur Abqualifizierung physischen Anders-Erscheinens auf der Basis medizinischer Deutungsschablonen, sie/ihn davor geschützt hat, als Außenseiter/in vorgeführt zu werden und ihr/ihm die Liebe und Zuneigung der anderen sicherte:

„Diesen etwas schlaksigen, gar nicht anmutigen, und inmitten all der jungen Mädchen immer stärker abweichenden Körper scheint man zwar gesehen, aber nicht wahrgenommen haben. Dennoch übte er auf alle oder fast alle einen gewissen Zauber aus, der den Blick trübte und die Fragen im Keim erstickte. Die Wärme, die dieses fremdartige Wesen in die liebkosenden Blicke zwischen Heranwachsenden legte, wurde von allen mit großer Zärtlichkeit aufgenommen, zumal sie frei von jeder Neugier war." (Ebd.: 147)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im krassen Gegensatz dazu und umso leidvoller schildert Barbin dann die durch einen Priester und einen Arzt erzwungene Untersuchung, um ihr ‚wahres Geschlecht' festzustellen, mit dem Ergebnis einer Auslieferung an ein Gerichtsverfahren. Foucault rekonstruiert, dass Barbin nun genötigt wird, das männliche Geschlecht anzunehmen. Barbin kam damit nicht klar und beging schließlich Selbstmord.

Barbin empfand sich als ‚ohne bestimmtes Geschlecht', und ihre Genussfähigkeit am Leben zeichnete sich genau dadurch aus, dass sie eben nicht das gleiche Geschlecht hatte (und nicht das andere), wie die Menschen, unter denen sie sich befand. Sie/Er und ihr Begehren bewegte sich „an jenen glücklichen Rändern einer Nichtidentität" (ebd.: 149), bevor sie ein Geschlecht annehmen sollte, sich selbst zu *einem* Geschlecht objektivieren sollte, das sie so gar nicht fühlte. Barbin scheiterte an den damals aufkommenden rigiden Identitätsanforderungen ihrer Zeit. Entgegen identitätsteleologischen Prinzipien scheiterte Barbin nicht an ihrer Identitätslosigkeit, sondern an dem Zwang, eine Identität anzunehmen, die fortan auch ihr Begehren konfigurierte– als Mann sollte sie Frauen begehren. Hingegen konnte Barbin solange als ein identitätsloses Subjekt ein Verlangen nach den Frauen haben, die sie umgaben, ohne dass dies Probleme für die klösterliche Gemeinschaft bedeutet hätte. Die „zärtlichen Freuden", das Sich-Bewegen „inmitten all dieser einander ähnlichen Körper", die „sexuelle Identitätslosigkeit" (ebd.), dies wurde Barbin genommen, indem Barbins Körper ans Licht geholt, den zweigeschlechtlichen Maßstäben der Biomedizin unterworfen wurde und Barbin sich in einem Licht betrachten sollte, dass ihr endgültig auferlegte, „sie selbst" zu sein (ebd.: 148).

Während in der klösterlichen Gemeinschaft der Fokus auf das, was einen Mensch ausmachte, sich auf vielfältigste Dinge richtete, die eindeutige Zuordenbarkeit zu einem Geschlecht aber nicht beachtete, so gerieten Werte, Unterscheidungen nach vielerlei Kriterien im Rahmen der medizinisch informierten Justiz aus dem Blick. In den Blick, gleich einer tunnelblickartigen traumatischen Obsession geriet nur der Unterschied: Mann *oder* Frau. Allein das zählte. Jene reduktionistische Perspektive auf den Mensch Herculine Barbin, so räsoniert Foucault zu Recht, verunmöglichte Barbins Leben an sich.

Foucault spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „Kleinlichkeit" neugieriger Ärzte, die darin besteht, Barbin *ein* Geschlecht zuzuweisen (vgl. ebd.: 152). Die augenscheinliche Glückseligkeit in der Identitätslosigkeit galt als Provokation und musste um jeden Preis pathologisiert werden.

Veröffentlichungen, die Barbins Existenz problematisierten, wie der 1860 in einer medizinischen Zeitschrift erschienene Artikel *Question d'Identité*, legten den Grundstein für die Vorstellung, wonach jeder Mensch letztlich *ein* wahres Geschlecht besitzt. Wie am Beispiel der Bewegung zur Kritik an den Umoperationen intersexueller Menschen zu sehen ist, sind diese Vorstellung

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und das Unbehagen, das für die Betroffenen mit dieser Vorstellung zusammenhängt, keineswegs verschwunden.[34]

An dieser Stelle wird nicht das Leid intersexueller Menschen weiter thematisiert, sondern es soll weiter verfolgt werden, inwieweit eine *Vorstellung* von Biologie ein Wissen von einem ‚anatomischen Geschlechtsunterschied' erzeugt und zur Letztbegründung und Richtungsweisung für ‚weibliche' beziehungsweise ‚männliche' *Entwicklungen* werden sollte. Entwicklungen ist hier betont, weil es mit dem Aufkommen der Psychoanalyse Freuds und seiner Theorie der psycho-sexuellen Entwicklung nicht mehr um Geschlecht-Sein ging, sondern um Geschlecht-Werden (Kap. 1.4). Zwar werden bei Freud die „harten Wahrheitsspiele" (Foucault) der *Psychopathia Sexualis* eines Kaan oder eines Krafft-Ebings in der Hinsicht entkräftet, dass die Sexualität eine fertige Anlage ist, mit der die Natur den Menschen a priori ausgestattet hat (und eben Norm und Abweichung somit als angeborene Anlage galt), Sexualität war vielmehr, so machte Freud deutlich, eine Entwicklungsaufgabe. Allerdings findet sich die ‚anatomische Anlage' als entwicklungsessentialistische Basis wieder in der Konzeption Freuds ein – so dass in Zusammenhang mit seinem Postulat der psychosexuellen Entwicklung von ‚weichen Wahrheitsspielen' und ‚unterm Strich' nicht minder normativen Maßstäben ausgegangen werden muss. Nur, dass diese nicht mit der Geburt gewonnen oder verloren sind, sondern im Laufe von Entwicklungen in der Kindheit und Jugend erworben sowie im Erwachsenenalter durch Reflexion bei Bedarf ‚korrigiert' werden können. Anatomische Anlagen sowie der Triebbegriff werden in diesem Verständnis, wenn auch nicht ungebrochen und implizit, als anthropologische Konstanten vorausgesetzt, auch wenn diese sich erst im Rahmen der in einer jeweiligen Kultur eigens zu erfüllenden Entwicklungsaufgaben ausgestaltet werden (müssen). So fällt Freud hinter seinen Inspirationsgeber Nietzsche zurück, wenn er voraussetzungsreich vom anatomischen Geschlechterunterschied spricht und diesen für ‚wahr' hält, statt es mit Nietzsche zu halten, denselben als eine (eigene wie kollektive) Projektionsfläche zu erkennen, die einem „Willen zur Wahrheit" entspricht. Die in Begriffen konfigurierte ‚Natur' kann nichts anderes sein als fabrizierte Wahrheiten, die beständig an den Ort ‚Natur' projiziert werden. Um einen klaren Blick auf Freuds These der psychosexuellen Entwicklung werfen zu können, zunächst ein Exkurs in Nietzsches Mahnungen bezüglich der Projektion gesellschaftlicher Konzepte an den Ort Natur.

34 | Vgl. dazu auch Fröhling 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Exkurs: Die Natur, die Dinge als Projektionsfläche für Lieblingswahrheiten bei Nietzsche

„Wir teilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich und die Pflanze als weiblich. Welche willkürlichen Übertragungen. Wie weit hinaus geflogen über den Kanon der Gewissheit. [...] Welche willkürlichen Abgrenzungen, welche einseitigen Bevorzugungen, bald der bald jener Eigenschaften eines Dings." (Nietzsche 2006: 2. Abhandlung)

Friedrich Nietzsche will in seinen Ausführungen *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006) deutlich machen, wie wenig die Bezeichnungen, die wir tätigen, mit dem Wesen der Dinge gemeinsam haben. Er betont, dass wir niemals in der Lage sein werden, einen angemessenen Ausdruck zu finden, für dasjenige, was wir bezeichnen wollen. Wir erliegen einer Illusion von Wahrheit, wenn wir glauben, die Dinge *seien* tatsächlich das, was wir gewohnt sind, als die Dinge zu bezeichnen. Etwa wenn wir selbstverständlich sagen, der Stein sei hart. Nietzsche mahnt, dass wir uns nicht damit begnügen sollen zu wissen, dass der Stein hart sei, weil wir im Grunde von den Dingen gar nichts wissen können, was sich nicht auf fabrizierte Vorannahmen über die Dinge gründet. Wir haben lediglich Metaphern in der Hand, die dem Wesen der Dinge nicht entsprechen: „Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten nicht entsprechen." (Nietzsche 2006: 2) Begriffe fußen dabei nicht auf Erfahrungen eines Individuums, das sich erinnert und somit eine Erinnerung wiedergeben würde, sondern Begriffe entstehen über „Gleichsetzungen des Nichtgleichen" (ebd.).

So zum Beispiel nennen wir ganz unterschiedliche Wesenheiten ein Blatt, obgleich kein Blatt dem anderen gleicht. Wir tun so, als ob es ein „Urblatt" gäbe, dem alle Blätter gleichen würden. Die Bezeichnungen würden so stets über das „Weglassen von Unterscheidungen" gebildet (ebd.). Die Bezeichnungen und die Dinge werden sich nie decken. Die Welt ‚hinter' den Begriffen ist weitaus vielschichtiger und komplexer als diejenige der Bezeichnungen. Im Allgemeinen, und das ist Nietzsches Anliegen, auf diesen Irrtum hinzuweisen, erliegen wir dem Glauben, dass die Bezeichnungen orientierungsgebende Wahrheiten seien statt einer willkürlich getroffenen Distinktion. Eine Distinktion, mit der allerdings Macht produktiv eingesetzt werden kann. Nietzsches Interesse ist es zudem darauf hinzuweisen, dass Begrifflichkeiten Wahrheiten bilden, worüber dann bestimmte Menschengruppen bevorteilt werden. Wahrheiten werden ins Spiel gebracht, um über andere Macht auszuüben, beziehungsweise die eigene Position zu bevorteilen. Nietzsche betont, dass „Horizontlinien der Erkenntnis" (Nietzsche 2007: 346), wie etwa der Begriff des

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Ich", schon stets willkürlich getroffen wurden und somit demontierbar sind. Die allzu vertraute und moderne Annahme der Zentriertheit und Einheit des Subjekts (vgl. Kap. 1.2) ist für Nietzsche zu vergleichen mit einer Gleichsetzung des Nicht-Gleichen – aus vielen Furchen, Öffnungen, Kurven, um in der Metapher des Blattes zu bleiben, soll *ein* Blatt gemacht werden. Hierin sieht er einen gefährlichen Idealismus. Die Gefährlichkeit besteht für Nietzsche in der Erniedrigung des Tatsächlichen (ebd.: 223). Das Tatsächliche besteht dabei in der niemals zu erkennenden Pluralität der Dinge, in einer Vielfalt und Unordentlichkeit der Wesenheiten, die sich den Begriffen stets entzieht (vgl. Nietzsche 2006: 2). Nichts kann als Wahrheit stehen bleiben. So nicht einmal die altgriechische Bastion „Natur". In schon polemisch gefärbter Bosheit macht er sich über das „Ungeschick der Naturalisten" lustig. Damit meint Nietzsche Psychologen seiner Zeit, die „die Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte" verstanden sehen wollen (1988a: 19). Davon auszugehen, man wisse, was Natur ist, hat eine lange Tradition, so der Philosoph des Tragischen. Bei den Stoikern sieht er bereits das Zeichen dieses Übels. Auch hier hagelt es beißenden Spott, wenn er diese als Betrüger bezeichnet, weil diese behaupten, sie „wollen gemäß der Natur leben", dabei aber nicht sehen wollen, dass diese Natur, nach der sie leben wollen, stets eine durch die stoische Brille bereits interpretierte Natur ist. Die von den Stoikern postulierten Naturgesetze, die sich diese zu eigen machen wollen, seien in Wirklichkeit stoische Gesetze, die in die Natur hinein verlagert worden sind. Nietzsche ironisiert wie folgt:

> „‚Gemäß der Natur' wollt ihr *leben*? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! […] In Wahrheit steht es ganz anders: indem ihr entzückt den Kanon Eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes! […] Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, Eure Moral euer Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, dass sie der Stoa gemäß Natur sei und möchtet alles Dasein nur nach eurem eignen Bilde Dasein machen – als eine ungeheure ewige Verherrlichung und Verallgemeinerung des Stoicismus! Mit all eurer Liebe zur Wahrheit zwingt ihr euch so lange, so beharrlich, so hypnotisch-starr, die Natur falsch, nämlich stoisch zu sehn, bis ihr sie gar nicht mehr anders zu sehen vermögt." (Ebd.: 13, Herv.i.O.)

Poetisch schaut Nietzsche hier hinter die Kulissen abendländischer Wahrheitspostulate. Natur ist als Entität zwar nicht desavouiert, aber sie ist stets dasjenige, wofür wir sie gelernt haben zu halten.

Mit Foucaults Geschlechter- und Sexualitätsdispositiv (Identitätsdispositiv) und Nietzsches Naturbegriff im Rücken soll nun betrachtet werden, wie und dass mit dem Aufkommen der Theorie von der psychosexuellen Entwicklung, von Freud erstmals formuliert und von vielen anderen, in Anlehnung an wie in Abgrenzung zu Freud weiterentwickelt, ein Wahrheitsspiel etabliert wurde (und wird) – das da heißt: *Identität* muss in der Verschränkung mit

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer ‚geschlechtsspezifischen' psychischen Sexualität entwickelt werden. Dafür wurde ein besonders ausgeklügeltes Design entworfen, nämlich das der ‚Geschlechtsorgane'. Es soll einmal mehr gezeigt werden, dass Natur, auf die sich Freud schließlich doch letztbegründend stützt (s.o.), um Nietzsches Worte zu verwenden, doch nur gemäß Freud beziehungsweise gemäß der Psychoanalyse Natur ist, und dass ‚wir' – verstanden als der alltägliche Mainstream[35] – nicht mehr *ohne weiteres* anders können als diese freudianisch zu sehen.[36]

1.4 Organontologie: Genitalität psychisch entwickeln (Freud)

Sigmund Freud distanzierte sich vom plumpen Biologismus eines Krafft-Ebing seiner Zeit, (vgl. Rabelhofer 2006: 128). Für Freud war die genital zentrierte Sexualität etwas *zu Entwickelndes*. Die Frage bestand für ihn darin, *wie* sich die genitale Sexualität neben anderen Sexualitäten entwickeln konnte. Diese wurde von ihm nicht als Naturalie angenommen, sondern als etwas, das im Zusammenspiel zwischen Trieben und durch Kulturleistungen ausgestaltet wird. Das Sexuelle lässt sich bei Freud also nicht auf das Genitale reduzieren. Mit seinen Ausführungen zu Partialobjekten sowie den Besetzungen oraler sowie analer Körperzonen überwindet Freud zunächst scheinbar die Gleichung Genitalität = Sexualität (vgl. ebd.: 129). Mit seinem Primat der Genitalzone setzt er allerdings einen mächtigen normativen Code, der folgenreich auch für die Konstruktion von Zweigeschlechtlichkeit sein sollte. Wenngleich anatomische Grundlagen nicht die alleinige Determinationsebene bilden, so sind diese doch die *Anlehnstelle*, an der sich alles weitere zu manifestieren scheint. Und, obwohl Freud selbst die „Wissenschaft der Anatomie" als scheinbare Gewissheit zur Geschlechterunterscheidung zurückweist, und das was „die Männlichkeit oder Weiblichkeit ausmache", ein „unbekannte[r] Charakter sei, den die Anatomie nicht erfassen kann" (Freud zit. nach Laqueur 1992: 87), leitet sich seine Theorie der psychosexuellen Entwicklung aus der von ihm als faktisch erachteten Dismorphologie zweier voneinander verschiedener Geschlechter ab. Freud benutzt selbst nicht den Begriff ‚Geschlechtsidentität'; der Begriff geht auf den

35 | Sicher ist dieses Denken im Rahmen eines genderkritischen Publikums der *Scientific Community* nicht mehr weit verbreitet. Diese Schrift richtet sich jedoch nicht nur an die *Gender Studies*, sondern an einen interdisziplinären Radius unterschiedlicher – auch psychotherapeutisch arbeitender Fachleute und interessierter Menschen. Wie unzähligen psychologischen Ratgebern zu entnehmen ist, steht die biologische wie die entwicklungsteleologische *Zwei*-Geschlechtlichkeit hier hoch im Kurs.

36 | An dieser Stelle werde ich nicht auf alle Differenzierungen eingehen, die Freuds Nachfolger_innen vorgenommen haben. Dies würde den Rahmen der Arbeit sprengen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

amerikanischen Psychoanalytiker Robert Stoller zurück.[37] Freud unterschied demnach auch nicht explizit zwischen *sex* (anantomisches Geschlecht) und *gender* (Geschlechtsidentität). Freud kann aber als derjenige verstanden werden, der zuerst *implizit* zwischen *sex* und *gender* unterscheidet (vgl. Fraisel 2003: 1). Dadurch, dass er eine *prinzipielle Entsprechung* beider, wenn auch nicht als *sex* und *gender,* sondern als *Genitalorganisation* (*anatomischer Geschlechtsunterschied*) und *psychosexuelle Entwicklung* benannten Entitäten, postuliert.[38]

In der Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* (1925) postuliert Freud eine „unterschiedliche Genitaloganisation" der Geschlechter (Freud 1972: 261), und diese gerät ihm zur Erklärungsbasis für eine geschlechtstypische Seelenorganisation und eine ebensolche geschlechtstypische Entwicklungausfgabe.[39] Somit zeichnet Freud eine Normie-

37 | Der Mediziner Robert Stoller unterscheidet erstmals und als Ergebnis seiner Forschungen zu und mit ‚transsexuellen' Menschen zwischen einer Geschlechtsidentität (*gender*) und dem biologischen Geschlecht (*sex).* Stollers zentrale These, die sich bis heute besonders in der feministisch-psychoanalytischen beziehungsweise sozialpsychologischen Forschung neben dekonstruktivistischen Perspektiven hält, ist, dass es ein biologisches Geschlecht gibt (*sex*), das in den meisten Fällen eindeutig weiblich oder eindeutig männlich ist. In den meisten Fällen, weil Kinder, die mit uneindeutigen Geschlechtsmerkmalen zur Welt kommen, als *intersexed* in den Diskurs durchaus mit eingeschlossen sind. Stoller kommt zu dem Schluss, dass es zwischen dem biologischen Geschlecht (*sex*) und dem sozialen Geschlecht oder der Geschlechtsidentität *keine prinzipielle Entsprechung* gibt. Die Geschlechtsidentität sei vielmehr ein Effekt der Identifizierung mit dem anatomischen Geschlecht, diese Identifizierung werde durch konfliktfreie Lernerfahrungen ermöglicht (vgl. Fraisel 2003).

38 | Freud hatte zuvor in seinen Schriften den anatomischen Geschlechtsunterschied in seiner binären Form zwar angenommen, aber die „psychosexuelle Entwicklung" stellt er sich bis zur Schrift *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds* aus dem Jahr 1925 als parallel verlaufend oder zumindest analog vor. Analog meint hier, dass er die männliche Sexualentwicklung auch für die weibliche Entwicklung als maßstäblich betrachtete. Zur androzentristischen Sichtweise und der Kritik an Freud diesbezüglich vgl. Luce Irigaray (1980). Erst in der erwähnten Schrift wagt er eine Neuformulierung des Ödipuskomplexes in Bezug auf das Mädchen (vgl. Freud 1972: 254ff.).

39 | An dieser Stelle sei nochmal ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Freud keinen puren Existenznaturalismus etabliert wie seine Vorgänger, sondern einen Entwicklungsnaturalismus: Die Frau/der Mann ist nicht Frau/Mann qua Natur in all ihren/seinen Eigenschaften, sie/er wird es. In der Vorlesung über *Die Weiblichkeit* betont er in aller Deutlichkeit, dass er nicht wisse, „wie die Differenzierung der lebenden Wesen in zwei Geschlechter überhaupt entstanden ist" (Freud 1969: 548). Dies zu beantworten sei eine unlösbare Aufgabe. Er könne lediglich beobachten, dass das „organische Leben" sich durch eine Zweigeschlechtlichkeit auszeichnet (ebd.). Dieses organische Leben

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungsarchitektur zweier Geschlechteridentitäten auf, die bis heute, wenn auch in kritisierter und abgewandelter Form, das Herzstück der psychoanalytischen Theorie darstellt.[40] Dreh- und Angelpunkt der Geschlechterarchitektur ist der Ödipuskomplex beziehungsweise der Kastrationskomplex, entlang desselben eine Logik der Organe postuliert wird, die in eine Entwicklungslogik überführt wird – darin besteht die Normierung.[41]

---

setzt er in einen Gegensatz zur unbelebten Natur (vgl. ebd.). Letztere unterscheidet sich gerade durch ihre Nicht-Zweigeschlechtlichkeit von dem organischen Leben. (Dass Freud hier die aristotelische Denkensart der Unterscheidung von Natur und Kultur implizit und unerklärt aufnimmt, wird uns zu einem späteren Zeitpunkt noch beschäftigen.) Es gehe daher nicht um die Frage, „was das Weib ist", sondern „wie sich das Weib aus dem bisexuell veranlagten Kind entwickelt" (ebd.). Demselben Argumentationsstrang geschuldet betont er deswegen, dass er nichts davon halte, Weiblichkeit mit Passivität und Männlichkeit mit Aktivität gleichzusetzen. An sein Auditorium gerichtet proklamiert er: „So entnehme ich, dass Sie bei sich beschlossen haben, ‚aktiv' mit ‚männlich', ‚passiv' mit ‚weiblich' zusammenfallen zu lassen. Aber ich rate Ihnen davon ab. Es erscheint mir nicht zweckgemäß und es bringt keine neue Erkenntnis." (Ebd.: 547) Vielmehr fährt er an anderer Stelle fort, die „Passivität der Frau" als ein Zusammenspiel zwischen weiblicher Konstitution und den sozialen Ordnungen zu sehen: „Dabei müssen wir aber achthaben, den Einfluss der sozialen Ordnungen nicht zu unterschätzen, die das Weib gleichfalls in passive Situationen drängen." (Ebd.) Die ‚männliche' ‚Aktivität' beleuchtet er an dieser Stelle erst gar nicht, sie scheint ihm aus seiner androzentristischen Perspektive allzu selbstverständlich. Der Mythos von der rätselhaften Frau durchzieht viele seiner Schriften. Die Frau wird per se als das Abwegige, Minderwertige, Geheimnisvolle wie Rätselhafte konstruiert. Das letztgenannte Zitat unterstreicht zudem Freuds implizit vorgenommene Entsprechungsformel von *sex* als Zusammenfallen von Anatomie respektive ‚Geschlechtsorganen' und als konstitutionell vorgestelltem Charakter und *gender* als Ergebnisse der durch die sozialen Ordnungen entstandenen Eigenschaften. Bei der Frau sei dies zum Beispiel die sozial auferlegte Unterdrückung der Aggression. Hieraus resulitierten masochistische Regungen (vgl. ebd.). Der Masochismus sei insofern „echt weiblich", als dass hier Konstitution und soziale Ordnung zusammenwirken (vgl. ebd.).

40 | Der Ödipuskomplex hat vielfältigste Kritiken und Gegenentwürfe durch die feministische Psychoanalyse erfahren, vgl. Horney (1984), Chodorow (1978), Benjamin (1990) sowie Theoretikerinnen der französischen Schule, Luce Irigaray (1979; 1980) und Julia Kristeva (1984). Letztlich hat aber keine dieser Theoriebildungen auf die Kategorie Geschlecht sowie die ätiologische Basis Sexualität gänzlich verzichten können. Sexualität wie Geschlecht sind demnach „die Kernbereiche jeder psychoanalytischen Theorie" (Fraisel 2003: 7) und ein Denken in Überschreitungen, Verflüssigungen, Verwerfungen der Geschlechtergrenzen ist Theorie-immanent kaum zu machen (vgl. ebd.).

41 | Zur Erinnerung: Gemäß Freud haben beide Geschlechter eine *primäre Maskulinität.* Die Maskulinität beider Geschlechter macht er an den Geschlechtsorganen fest.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freuds Architektur der psychosexuellen Entwicklungsaufgabe auf der Basis einer scheinbar natürlichen Logik der Organe[42] lässt aus, dass die angeblichen Eigenschaften der Organe bereits eine *Interpretation,* vorgenommen vor

---

Beim Jungen ist es der Penis, der auf die Maskulinität hindeutet, und beim Mädchen die Klitoris, die Freud als „verkümmerten Penis" und damit als männlich fasst. Das Mädchen entdeckt den anatomischen Geschlechtsunterschied und nimmt sich im Vergleich zum Jungen als kastriert wahr. Der Junge entdeckt, dass das Mädchen ‚kastriert ist' – infolge des Fehlens des Penis. Seine bislang nur vorgestellte Kastrationsangst bekommt ‚realen' Nährboden. Beim Jungen läutet dieser Umstand die Fähigkeit zur Triebsublimierung ein, qua Über-Ich-Bildung und die Unterordnung unter den Vater. Beim Mädchen führt die Wahrnehmung von sich selbst als kastriert zum Penisneid und zur Akzeptanz ihrer Minderwertigkeit gegenüber dem Jungen, weil ihr das bessere Organ fehle (vgl. Stemann-Acheampong 1996: 21).

Die gelungene Entwicklungsaufgabe für das Mädchen besteht nun darin, den Wunsch nach einem Penis aufzugeben und diesen durch einen Wunsch nach einem Kind zu ersetzen. Dafür wende es sich nun zunächst dem Vater als Liebesobjekt zu (vgl. Freud 1972: 264) (Später wird der Vater dann durch außerfamiliäre männliche Liebesbegegnungen abgelöst). Weiter soll das Mädchen seine phallische, aktive, klitorale, masturbatorische Sexualität zugunsten einer passiv konnotierten Hinwendung zum Vater ablösen. Diese Hinwendung mache geradezu ihr Erwachsenwerden aus. Der Junge soll und darf, indem er sich aktiv der Mutter zuwendet, seine Aktivität behalten, die Freud selbstredend dem Penis zuschreibt.

42 | Bei Freud heißt es: „Nach einer Bemerkung des alten Kinderarztes Lindner [1879] entdeckt das Kind die lustspendende Genitalzone – Penis oder Klitoris – [...]. Der nächste Schritt in der beginnenden phallischen Phase ist aber nicht die Verknüpfung dieser Onanie mit den Objektbesetzungen des Ödipuskomplexes, sondern eine folgenschwere Entdeckung, die dem kleinen Mädchen beschieden ist. Es bemerkt den auffällig sichtbaren, groß angelegten Penis eines Bruder oder Gespielen, erkennt ihn sofort als überlegenes Gegenstück seines eigenen, kleinen und versteckten Organs und ist von da an dem Penisneid verfallen." (Ebd.: 260) „Sie hat es gesehen, weiß, dass sie es nicht hat, und will es haben. An dieser Stelle zweigt der sogenannte Männlichkeitskomplex des Weibes ab, welcher der vorgezeichneten Entwicklung zur Weiblichkeit eventuell große Schwierigkeiten bereiten wird, wenn es nicht gelingt, ihn bald zu überwinden." (Ebd.: 261) „Ich kann mir diese Auflehnung des kleinen Mädchens gegen die phallische Onanie nicht anders als durch die Annahme erklären, dass ihm diese lustbringende Betätigung durch ein nebenher gehendes Moment arg verleidet wird. Dieses Moment brauchte man nicht weit weg zu suchen; es müsste die mit dem Penisneid verknüpfte narzisstische Kränkung sein [...]. In solcher Weise drängt die Erkenntnis des anatomischen Geschlechtsunterschiedes das kleine Mädchen von der Männlichkeit und von der männlichen Onanie weg in neue Bahnen, die zur Entfaltung der Weiblichkeit führen. [...] Nun aber gleitet die Libido des Mädchens – man kann nur sagen: längs der vorgezeichneten

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Hintergrund des sozial-geschichtlichen Kontextes, darstellen (vgl. Laqueur 1992; Honegger 1996). Soziale Ordnungen, deren Konstitutionspotenzial der Individuen hier unbestritten bleiben soll, pfropfen sich aber nicht einfach auf bereits konstitutionell vorhandene Eigenschaften qua Geschlecht auf, wie Freud nahelegt. Vielmehr erweisen sich bereits die sogenannten ‚anatomischen Geschlechtsunterschiede' als kulturelle Deutungspraxen, wie die körpersoziologische, dekonstruktivistisch geprägte Geschlechterforschung erkennen lässt. Kurios ist, dass die Geschlechtsorgane zum allwissenden Orakel wurden (und dieser Gedanke auch in einigen Spielarten der feministischen Psychoanalyse, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen weiterverfolgt wird). Mit Foucault perspektiviert: Ein Wille zum Wissen, als ein Wille zur Wahrheit und damit zur Macht, bindet die ‚Geschlechtsorgane' an ein bestimmtes Geschlecht, mit bestimmten zu den Organen passenden Eigenschaften. Dazu mussten diese den Organen zuallererst unterstellt werden. Dabei blieb das Unterstellen selbst verborgen. Freud will einerseits eine Entwicklungsoffenheit über das Konzept der Partialtriebe denken, andererseits formuliert er mit dem Ödipuskomplex die heterosexuelle genitale Liebe als normativ. Somit befindet sich Freud leider inmitten eines repressiv-produktiven Sexualitätsdispositivs, das den Körper immer weiter an ein antizipiertes und entwicklungsteleogisches Geschlecht bindet. Über die Determinierung zweier voneinander verschiedener und nicht analoger Organe gelingt so die diskursive Zusammenschaltung von Geschlechtscharakter und Körper. Dabei wird nicht nur ‚die Frau' als die Abweichung und ‚der Mann' als die Norm, sondern auch die Minderwertigkeit ‚der Frau' gegenüber ‚dem Mann' in die Körper eingeschrieben, statt, wie Freud annimmt, aus denselben extrahiert. Konstruktionen von Geschlechteridentitäten sind aber weder notwendigerweise an Geschlechtsorgane gebunden (Identitäten müssen noch nicht einmal an lebende Körper gebunden sein)[43], noch müssen Geschlechtsorgane als eindeutig männlich *oder* weiblich gedacht werden. Die ‚Tänzer_innen' Körper (Organe), Geschlechter, Identitäten bilden ein prekäres Trio auf Zeit, bereit auseinanderzufallen, und dem nächsten Epistem die Bühne zu überlassen. Einzig das Bedürfnis nach Sinn scheint als Hintergrundmusik zu bleiben.

Gleichung Penis = Kind – in eine neue Position. Es gibt den Wunsch nach dem Penis auf, um den Wunsch nach einem Kinde an die Stelle zu setzen." (Ebd.: 263)

43 | So zeigen die bereits in den 1980er Jahren im anglo-amerikanischen Raum getätigten Forschungen zu prä- und postnatalen Identitäten von Weigert et al. (1986), dass Menschen bereits vor ihrem Leben und nach ihrem Tod Identitäten zugewiesen werden. Somit (Geschlechts-)Identitäten als *soziale* Essenz den Leib wie den Körper übersteigen können (vgl. Weigert et al. 1986: 110).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.5 *Traumatische Redundanzen*: Willkürliches *Gendering* ganzer Körper im Nervendiskurs, Kontingenz des Zwei-Geschlecht-Modells und weibliche Sonderkörper

Freuds Zusammenschaltung von Geschlechtsorganen und Geschlechtscharakteren kann als historische Erfahrung vor dem Hintergrund eines Epistems unter vielen entlarvt werden.

So zeigen Philipp Sarasins historische Analysen des Hygienediskurses des 18. und 19. Jahrhunderts, die er im Rahmen seiner Schrift *Reizbare Maschinen* (2001) durchführt, dass es nicht immer die Geschlechtsorgane waren, die die Grundlage für ein *Gendering* bildeten.

Vielmehr schien zu jener Zeit der ganze Körper und prominent das Nervensystem den Ausgangspunkt für die Differenzierungen nach zwei Geschlechtern zu bilden. Während das Medizinkonzept Galens, das bis in die medizinische Aufklärung, wenn auch nicht ungebrochen, hineinwirkte, eine „unaufgeregte Geschlechterdifferenz" (Sarasin 2001: 91) verfolgte[44], in der Differenzen nach Geschlechtern nicht mehr und nicht weniger bedeutsam waren als etwa die Unterscheidungen nach den Umständen, in denen jemand lebte, nach dem Alter, den als natürlich konstitutionell verstandenen Gemütszuständen, den Körperflüssigkeiten, den Sensibilitäten und Temperaturen, wurde bald im Wirkungskreis eines sich mehr und mehr etablierenden Sensibilitätsdiskurses ein rigoristisches *Gendering der Nerven* betrieben (vgl. ebd.: 91ff.). Der Sensibilitätsdiskurs des späten 18. wie des frühen 19. Jahrhundert kommt dabei, abgesehen vom Uterus, in seiner geschlechterformierenden Rede nahezu ohne Geschlechtsorgane aus.[45]

Sarasin rekurriert auf die US-amerikanische Literaturwissenschafterin Anne C. Vila: Vila analysiert Pierre Roussels *Systeme physique et moral de la femme* von 1775, und kommt zu dem Schluss, dass Rationalität, selbsttätiges Den-

44 | Sarasin unterscheidet den bürgerlichen Körper, der ein Körper der Geschlechterdifferenz ist, von dem galenischen Körper (vgl. Sarasin 2001: 192). Im medizinischen Verständnis des Galen von Pergamon stellte die Geschlechterdifferenz eine unter vielen Differenzen dar (vgl. ebd.). Bereits aber in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellten Mediziner wie etwa Charles Londe, die eine Geschlechterdifferenz unter elf anderen, mitunter für die Hygiene wichtigeren Differenzen postulierten, die Minderheit dar (vgl. ebd.: 193).

45 | Sarasins Absicht ist nicht so sehr der Nachweis der Konstruktion einer Geschlechterdifferenz unter Zuhilfenahme der Organe oder des Körpers ohne Organe. In der Tat bilden die Konstruktionen der Statuskategorien *gender*, *race*, oder ‚Landbevölkerung' lediglich illustratives Beiwerk in seinem Hauptanliegen, die Durchdringungslinien des Körpers via unterschiedlicher medizinischer Wissenschaftsmodelle nachzuzeichnen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ken usw. dem Mann zugeordnet, und die sich auflösenden Eigenschaften, wie das Reagieren auf Reize, Empfindsamkeiten, Erotik, im Diskurs Roussels dem weiblichen Körper zugeordnet wurden. Eine willentlich getroffene Unterscheidung, die die damaligen Verhaltenscodices der Geschlechter abbildete, gedachte Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit der Nerven von Frauen und Männern zu finden.[46] Die patriarchale Ordnung bildete dabei eine Blaupause für den biologischen Geschlechterentwurf auf der Basis eines als zweiwertig operierend vorgestellten Nervensystems. Der Frau wurden schlichtweg andere Nerven unterstellt, solche, die sie auf ihren Uterus reduzierten, und die ihre angenommene weibliche Natur der Reproduktion und Sensibilität beweisen sollten. Der Uterus wurde zum Stifter einer Sonderidentität der Frau, die in der Abweichung vom Rationalen bestand – galt doch Rationalität als kulturelles Leitprinzip nicht nur der aufgeklärten Medizin (Honegger 1996; Sarasin 2001). Der Mann schien keine identitätsrelevanten Geschlechtsorgane zu besitzen. Nach Roussel war der Sitz seiner Identität das Gehirn. Das Gehirn wurde damit zum Subjektkonstituen, und den Subjektstatus hatten nur Männer inne. Der Frauenkörper wurde aber ganz dem Bereich des Körperlichen (der peripheren Nerven) zugeordnet. Hierfür wurde der Körper über den Uterus hinaus, in seiner ganzen Beschaffenheit, als ein auf die Reproduktion bezogener und als dem Männerkörpers diametral entgegengesetzt konfiguriert.[47]

Der medizinische Diskurs der Hygieniker unterliegt, so Sarasin, einer „*différence profonde*" der Geschlechter (Sarasin 2001: 195, Herv.i.O.). Dabei stehen immer wieder die Belastbarkeit und die Nerven im Vordergrund. Auch die galenische Lehre der vier Temperamente[48] wurde in die hygienische Logik

46 | Roussel war neben Hufeland einer von vielen, die die gesellschaftlichen Geschlechtercodices aus der Natur ableiten wollten, und eine Sonderanthropologie des Weiblichen zu etablieren halfen. Jene Sonderanthropologie, die bei Roussel in der unterschiedlichen Beschaffenheit des Nervensystems von Männern und Frauen bestand, und die im frühen 19. Jahrhundert ihre Nachfolger finden sollte – in Theoretikern wie Virey, die Frauen und Männer extrem biologistisch polarisierten, dabei kein Organ und kein Körperteil ausließen, das nicht von der minderwertigen Geschlechtlichkeit der Frau gezeichnet wäre (vgl. Sarasin 2001: 192).

47 | Sarasin zitiert Oesterlin (1851) wie folgt: „Das körperliche Leben der Frau ist ohne Befruchtung nichts als ein vergeblicher Versuch, und ein Körper, der ausschließlich für die Befruchtung geschaffen sei, unterscheidet sich bis in die Knochen, die Muskulatur, das Nervensystem und das Gehirn, bis zum Kiefer und zu den Zähnen, zum Athmungsprocess (sic!) und zum intensiveren Stoffumsatz und Ausscheidung excrementieller Stoffe durch Lungen, Nieren, Hautecken, ja bis in die Falten von Zellstoff und Fett, kurz: in allem vom Körper des Mannes." (Oesterlin zit. nach ebd.: 194)

48 | Galen von Pergamon entwirft ein Modell der Unterscheidungen zwischen sogenannten „sanguinischen, melancholischen, phlegmatischen und cholerischen Tempe-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingebunden und einem rigorosen *gendering* unterzogen. War die Geschlechterdifferenz für die Temperamentenlehre bei Galen nicht maßgeblich, pochten nun Hygieniker wie Dock auf ein *gendering* der Nerven (vgl. ebd.): Es sei vor allem die Frau, die ein nervöses Temperament habe, „überreizt ist" und „das Leben sich und den Anderen oft zur Qual mache" (Dock zit. nach ebd.). Die Temperamentenlehre wurde jetzt immer öfter mit einer Lehre der Geschlechterdifferenz verknüpft. Die Frau wurde bald als „sanguinisch", bald als hysterisch klassifiziert. Der Mann wurde immer weniger in Kategorien der Temperamentenlehre beschrieben. Nervensache schien zur Frauensache geworden zu sein, wie die historischen Rekonstruktionen von Sarasin plausibilisieren. Die Zuweisung von Weiblichkeit bestand demnach in der Bedeutungserhöhung der Gebärmutter bei gleichzeitiger Reduzierung der Bedeutung des Gehirns für eine angenommene ‚weibliche Konstitution'. Hierfür musste im „materialistisch-vitalistischen"[49] Verständnis das Gehirn der Frau als von der Form und Beschaffenheit her anders sein (ebd.). Es wird deutlich, dass es sich hier möglicherweise um das Original eines aktuellen statisch-materiellen populär-neurologischen Diskurses handelt, nämlich des Diskurses von den unterschiedlichen Gehirnen von Männern und Frauen, ein Diskurs, der den Geschlechtern nervenubiquitäre komplementäre Fähigkeiten zuschreibt. Mit Nietzsche gesprochen: Das 21. Jahrhundert ist mitnichten gefeit vor den allzu menschlichen Projektionen an den Ort Natur. Dass Geschlechtsorgane nicht immer als eindeutig männlich oder weiblich gedacht wurden, weist Thomas Laqueur (1992) auf. Laqueur zeigt mit Hilfe zahlreicher Anatomie-Abbildungen und Auszügen aus medizinischen Dokumenten, besonders des 16. Jahrhunderts, dass die physiologischen Geschlechtermodelle – seit der Antike bis heute – einem erheblichen Wandel unterworfen waren. Gehen wir heute zumindest im medizinisch-psychologischen Mainstream von einem von der Aufklärung abgeleiteten anatomischen *Zwei-Geschlecht-Modell* (Laqueur) aus, wonach die weiblichen Geschlechtsorgane sich zu denen der männlichen als inkommensurabel verhalten, galt in der Medizin des Galen von Pergamon ein *Ein-Geschlecht-Modell* (Laqueur), welches sich bis ins 18. Jahrhundert halten sollte. Demnach *gab* es nur das männliche Geschlecht. Die männlichen Ge-

ramenten", die vier Naturelementen, nämlich „Luft, Wasser, Erde, Feuer samt dazugehörigen Temperaturen" zuzuordnen seien (vgl. ebd.: 78).

49 | Für Sarasin scheint die materielle vitale Dimension gleichbedeutend mit einer statischen zu sein. In den Schriften *Meditationen* von Descartes handelt es sich um einen statischen Materialitätsbegriff. Materialität soll hier vielmehr als volatil, beweglich und sozial durchdrungen, im Sinne der *Neuen Materialismen* (Coole/Frost 2010) verstanden werden. Die vitale Dimension wird nicht als determinierend gedacht, wie das implizit Sarasin in seiner Kritik am vitalistischen Materialismus tut, sondern als plastizierbar (vgl. Einleitung).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlechtsorgane waren das Maß aller Dinge. Das, was wir heute als ‚weibliche Geschlechtsorgane' kennen, wurde an einem als vollkommen erachteten männlichen Organkörper gemessen. Dem entsprach, dass in voraufklärerischer Zeit die ‚Geschlechtsorgane der Frau' nicht als von denen ‚des Mannes' verschieden vorgestellt wurden, sondern als analog – als ein nach innen gestülpter Penis (vgl. Laqueur 1992: 110).

Der Geschlechtsunterschied wurde dabei nicht als grundsätzlich, sondern als graduell verstanden (vgl. ebd.: 18). Graduelle Abstufungen eines mehr oder weniger männlich, mehr oder weniger weiblich wurden dabei nicht an den Organen festgemacht, sondern wie in den Ausführungen Sarasins ebenso deutlich wurde, anhand von Körpertemperaturen oder der Beschaffenheit des Temperaments. Es war eher die Rede von einem Quantum an Mann- und Frau-Seins (vgl. ebd.). Statt durch die Anatomien ihrer Fortpflanzungsorgane getrennt zu sein, wurden die Geschlechter als durch eine ihnen gemeinsame Anatomie einander verbunden vorgestellt (vgl. ebd.: 40). Erst mit der Medizin der Aufklärung fand ein Reduktionismus auf zwei inkommensurable Geschlechter statt (vgl. ebd.: 174). Damit fielen auch die Unterschiede zwischen den Männern und den Frauen aus dem Blick. Die zunehmende Produktion eines spezifischen medizinischen Wissens über ‚die Vagina' und ebenso ‚den Penis' erzeugte die Illusion, das alle Penisse gleich seien, gleich funktionierten, nach denselben mechanistischen Erregungskurven einzuordnen waren, während auf der anderen Seite alle Vaginen gleich funktionieren (vgl. ebd.). Bevor also durch ein medizinisches Wissen von den Geschlechtsorganen, weiterentwickelt durch Sigmund Freud, die Geschlechtsorgane zum *ultimate reservoir of signification* (Sarasin 2001: 76) wurden, war es der gesamte Körper und besonders die Nerven, die als Aussagekraft für Geschlechtseigenschaften herhielten. Claudia Honegger arbeitet in ihrer Schrift *Die Ordnung der Geschlechter* (1996) heraus, wie das seit dem 18. Jahrhundert sich etablierende Körperverständnis immer mehr einem „psycho-physiologischen Monismus" (Honegger 1996: 132) gleicht. Das bedeutet, ähnlich wie das bereits bei Sarasin angeklungen ist: Nicht mehr eine metaphysische Ordnung war für ‚Charaktere' erklärungsmächtig, sondern aus der sich als gegeben, statisch und unveränderlich vorgestellten Materie heraus ließen sich die Eigenschaften des Menschen erklären, und zwar analog der naturalisierten anatomischen Eigenschaften (vgl. ebd.). Während René Descartes in seiner Schrift *Die Leidenschaften der Seele*[50] mit Achtsamkeit und der nötigen Vorsicht vage Zusammenhänge zwischen den

50 | Descartes Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) kann mitnichten als eine Etablierung oder Verfestigung des Geist-Körper-Dualismus gelesen werden, sondern als eine Bemühung, diesen zu unterlaufen. Die Schrift stellt meines Erachtens einen Selbstversuch Descartes dar, somatische Resonanzen auf Gedanken (Affekte) und umgekehrt zu beschreiben. Zur Unterschiedlichkeit und damit Widersprüchlichkeit des

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Seelenbewegungen, den Affekten und den somatischen Regungen beschreibt, und somit fern einer plumpen Analogie von Geweben, Empfindungen und Affekten, schon gar ‚Charakterzügen' anzusiedeln ist, scheint die Medizin des 18. Jahrhunderts die Spannung gewisser Unergründlichkeiten nicht auszuhalten, und entnimmt den moralischen Menschen aus den *mit Wertigkeiten aufgeladenen* Körperfunktionen – Wertigkeiten, die sich als Projektionen der sozialen Ordnung in die Körper hinein enttarnen sollten. Aus dem Körper heraus deduziert wurde, glaubt man den Analysen Honeggers[51], ‚Weiblichkeit' als eigenschaftsubiquitäre ‚Sonderidentität'.[52]

Mit Blick auf die Erzeugung von Geschlechterdifferenzen und deren szientistische Naturalisierung spricht Honegger von der Epoche 1750 bis 1850 auch von einer Zeit der Erzeugung „traumatischer Redundanzen im Herzen der kulturellen Moderne" (ebd.: 2 u. 9). Honegger führt hier die Begrifflichkeit des Traumas ein, ohne diese weiter auszubauen. Sie legt aber damit die Frage nahe, ob sich nicht auch von der Erzeugung der Geschlechterdifferenzen in der Moderne als von einem Gewaltakt sprechen lässt: von einem Trauma, dass in der Reduktion der Vitalität besteht, in dem Verweis auf Eigenschaften, die den Bereich des konstruierten Geschlechts umreißen, und nicht verlassen dürfen, die alle anderen möglichen lebbaren Bereiche, seien es Aktivitäten oder das Nutzen sozialer Räume einklammert (vgl. Kap. 2). War und ist die kulturelle Moderne eine Produktionsmaschinerie eines Geschlechtertraumas? (vgl. Kap. 5) Man kann nun zu Recht weiter fragen, ob nicht die hier auftretenden Figuren,

---

Impetus der Schriften *Meditationes de prima philosophia* und *Les Passions de l'âme* (vgl. Prechtl 2000: 110).

51 | Eine andere und durchaus erkenntnisträchtige Perspektive auf die Konstituierung von Sonderanthroplogien im 18. wie 19. Jahrhundert entwirft Christoph Kucklick in *Das unmoralische Geschlecht* (2008). Kucklick geht von einer Konstituierung des unmoralischen Mannes aus. Nicht nur die Frau sei mysogynen Betrachtungen unterzogen und somit als minderwertig konstituiert worden, es sei vor allem ‚der Mann' gewesen, der sowohl bei den französischen ‚Organisten' als auch bei den deutschen Romantikern schlecht weggekommen sei (als unmoralisch deklariert wurde) und somit zum unbehaglichen Sonderling der Moderne wurde (Kucklick 2008).

52 | Honegger zitiert Roussels naturalistische Wissenschaft vom Geschlechterkörper wie folgt: „Die Natur hat zur Erreichung ihres Endzwecks, der Fortpflanzung der Gattung, die Mittel unterschiedlich verteilt. Und diese unterschiedlichen Mittel determinieren den Geschlechtsunterschied. Das Wesentliche liegt nicht in einem einzigen Organ, sondern im ganzen beseelten Organismus, in dessen Organisationsgestalt eben." (Roussel zit. nach Honegger 1996: 147) Und: „Fundament des Organismus ist der Knochenbau: Die Knochen der Frau sind unzweifelhaft kleiner und weicher. Auch die Bänder sind dünner, feiner, kleiner und geschmeidiger und zeigen schon ‚von Ferne' an, zu was für einem leidendem Zustande dasselbe von der Natur bestimmt sei." (Roussel zit. nach ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der handlungsbemächtigte, allgemeine Identität *habende* Mann auf der einen Seite und die die allgemeine Identität an diesen *abtretende* Frau, deren „einzige Handlungsfähigkeit in der absoluten Unterwerfung aus Liebe (zum Mann) besteht" (Fichte zit. nach Honegger 1996: 187; Kucklick 2008: 257), auf der anderen Seite Horrorszenarien, Schattenbilder einer traumatischen und traumatisierenden Welt sind (vgl. Kap. 5)? Der Aufprallpunkt des Traumas besteht in der Reduzierung auf Eigenschaften: ‚Frauen' auf Schwäche, Sensibilität und Fortpflanzung, ‚Männer' auf Handlungsmacht, Vernunft und Immoralität. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass insbesondere feministisch-psychoanalytische Bewegungen versucht haben, in der Verteidigung einer weiblichen Identität Widerständigkeit gegen patriarchale soziale Ordnungen zu sehen (vgl. Kap. 1.2). Allerdings ist daran problematisch, dass die emanzipatorische Forderung nach weiblicher Identität dann selbst einem normalisierenden physiologischen Faktenwissen unterliegen muss.

Freuds implizite psycho-physisch-monistische Geschlechterarchitektur samt seiner organdefizitären Weiblichkeitstheorien wären zumindest ohne den Hygienediskurs, als dessen Grundgedanke der soziale Ordnungsrahmen sich aus dem natürlichen Ordnungsrahmen herleiten sollte, nicht denkbar gewesen. Diesen Grundgedanken hat Freud zwar durch die Vordertür hinausgeschickt, um ihn alsbald durch die Hintertür wieder hereinzulassen, nicht zuletzt indem er die symbolischen Kontexte, die die Geschlechterverhältnisse herstellen, an den Organen einer Re-Naturalisierung unterzogen hat. Und das, so möchte ich hier behaupten, ist der Punkt, wo Freud ein traumatisches Erbe angetreten hat, und viele nach ihm dito. Freud hat der traumatisierenden Geschlechterdifferenz kaum etwas entgegengesetzt. Er hat vielmehr durch seine Konstruktion eines psychisch unterfütterten statischen Materialismus, die soziokulturelle Dimension nahezu bis zur Bedeutungslosigkeit aufgesaugt. Das Traumatische bestand darin, dass es Körper (und Seelen) jenseits ihres Sexes bald nicht mehr geben sollte, intelligible Körper, das waren fortan sexuelle Körper in ihrer harten binären Sexualisierung, der Körper: ja das war schlichtweg Sex.

Es verwundert darum nicht, dass heute in den geschlechterbezogenen biologischen Wissenschaften dem binären Geschlechtermodell eine klare Absage erteilt wird, und stattdessen von einem *Geschlechterkontinuum* ausgegangen wird (vgl. dazu Voss 2011), beziehungsweise eine gesellschaftliche Einprägung von Geschlechtervorstellungen auf und in den Leib im Sinne seiner Plastizität für möglich gehalten wird (vgl. Fausto-Sterling 2000). Die biologischen Wissenschaften, denen von Seiten der Geistes- und Sozialwissenschaften häufig „biologistischer Geschlechterkonservatismus" vorgeworfen wird (vgl. Schmitz 2009), sind mithin ‚fortschrittlicher' als die erstgenannten, wie sie auch mithin emanzipatorischer sind als der Rück(be)zug auf die klassische Psychoanalyse.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1.6 Kritische Stimmen aus der Psychotherapie: Patient_innen leiden unter binären Geschlechtervorstellungen

Zurückblickend auf die aktuelle, affirmative und gesundheitsteleologische Einsetzung des Identitätsbegriffs im Rahmen psychotherapeutischer Diskurse kann postuliert werden, dass Patient_innen mit der Entwicklung einer eindeutigen (Geschlechts-)Identität etwas zugemutet wird, wovon Platon räsonierte, dass es den Göttern vorbehalten war, und Galen noch nicht einmal davon zu träumen vermochte. Die Frankfurter Soziologin und Psychoanalytikerin Ilka Quindeau (2008) bildet eine kritische Stimme[53] innerhalb des psychoanalytischen Verweisungszusammenhangs. Eine poststrukturalistische Perspektive einnehmend, formuliert sie in ihrer Schrift *Verführung und Begehren* (2008) den für Patient_innen potenziell schädigenden heteronormativen Impetus, der über Identifizierungs- und Differenztheorien abgesichert wird, aus. Mit Verweis auf Laplanches Konzept der rätselhaften Botschaften argumentiert sie, dass das Unbewusste genau keine Ordnungsvorstellungen gemäß dem Geschlecht kennt. Die Herausbildung des sich aus dem Unbewussten speisenden Begehrens sei demnach zwar etwas Sexuelles, aber nicht notwendigerweise etwas Geschlechtliches (vgl. Quindeau 2008: 180; 266ff.). Erst durch die weitere Ich-Entwicklung im Kontext eines kontingenten kulturellen Systems der Zweigeschlechtlichkeit erfährt das Sexuelle eine Bahnung in eine binär-geschlechtliche Sexualität: Quindeau stellt in diesem Zusammenhang fest: „Das Sexuelle wird einer Diktatur der Sexualität[54] unterworfen." (Ebd.: 267) Wenngleich Quindeau im Rekurs auf Freud seinen zweigeschlechtlichen Duktus übernimmt, etwa von einer „konstitutiven Bisexualität" spricht (ebd.: 200), bietet sie ihren Kolleg_innen doch eine genderbinär-kritische Behandlungsperspektive an, wenn sie folgendes formuliert:

„Aus therapeutischer Perspektive möchte ich die binäre Kodierung der Geschlechtszugehörigkeit kritisch hinterfragen. Selbst wenn sich in unserer Gesellschaft schon lange nicht mehr angeben lässt, was ein ‚richtiger' Mann oder eine ‚richtige' Frau ist, leiden Patienten und Patientinnen nicht selten unter solchen normativen Vorstellungen, denen sie nicht zu entsprechen glauben, sei es eine beruflich erfolgreiche Frau, die keine Kinder hat und sich mit hohem gesundheitlichen Risiko der Reproduktionstechnologie unterzieht, oder ein Mann, der glaubt seine Männlichkeit nur mit Viagra stabilisieren zu können. [...] Psychologische Theorien verschärfen diesen Leidensdruck, wenn sie mit starren Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit implizit auch ihren Teil zu diesen normativen Idealvorstellungen beitragen." (Ebd.: 19, Herv.i.O.)

53 | Einen ebensolchen heteronormativ-kritischen Standpunkt nimmt bereits in den 1990er Jahren die Psychoanalytikerin Jessica Benjamin ein (vgl. Wuttig 1999).

54 | Der Begriff geht auf den Psychoanalytiker Fritz Morgenthaler zurück.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mit Frantz Fanon (2008) gedacht, und dabei auf die Konstruktion aller anderen möglichen Identitäten verweisend, die in psychotherapeutischen Behandlungssettings hervorgebracht werden können, und somit Patient_innen, Leid verursachend, in vorgeprägte Schablonen und Subjektpositionen drängen, lässt sich abschließend kommentieren:

„Should one postulate a type for human reality and describe its psychic modalities only through deviations from it, or should one not rather strive unremittingly for a concrete and ever new understanding of man." (Fanon 2008: 12)

Statt Patient_innen in vorgefertigte Schablonen und ‚Identitätsmuster' ‚hineinzutherapieren', muss diese Konzeption von Mensch-Sein gänzlich hinterfragt werden und müssen beweglichere Ontologien denkbar werden. Die Identitätsontologie muss in jedem Fall auf den Prüfstand. Der unkritische Bezug auf weibliche Identität ist anzüglich und anachronistisch.

1.7 Zusammenschau

Identität, so wurde deutlich, ist eher eine „kontrafaktische Unterstellung" (Böhme) als ein mögliches Entwicklungsziel, als eine lebenslange Aufgabe, einer Norm stets etwas mehr zu gleichen. An- und Einpassungen an soziale Normen wurden implizit wie explizit über die Figur *Natur*, mit der die ‚fertige Identität' dann eine möglichst große Übereinstimmung haben soll, angebunden und abgesichert. Eine Vereinheitlichung von Lebensformen nach sozialen Gruppen, nach nationalen Zugehörigkeiten erweist sich mitunter als für die Einzelnen als leidvoll – als eine Zumutung, wenn sie den Normen nicht entsprechen.

Besonders hinsichtlich der *Kategorie* Geschlecht zielen Identitätsdiskurse auf eine Hierarchisierung und Binarisierung von ‚Männlichkeit' und ‚Weiblichkeit' ab. Diese operieren entweder offen naturalistisch (Theorie der verschiedenen Gehirne, *Gendering* der Nerven) oder entwicklungsteleogisch auf der Basis eines verdeckten Naturalismus (psychoanalytisch informierte Konzepte).

Poststrukturalistische Theoreme, die Männlichkeit und Weiblichkeit als kontingent und uneindeutig verstanden haben wollen, werden zögerlich auch in psychotherapeutischen Diskursen rezipiert. Die Zwangsannahme eindeutiger Geschlechteridentitäten wird zunehmend als potenziell leidinduzierender Vorgang anerkannt.

Die Frage ist also, warum überhaupt noch von Identität reden? Soll nicht vielmehr die persistierende unkritische Verwendung des Identitätsbegriffes in psychotherapeutischen und lebenswissenschaftlichen Diskursen ebenso wie

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den Sozial- und Kulturwissenschaften problematisiert werden?[55] Erstere scheinen zudem in zunehmendem Maße auch die Erziehungswissenschaften und pädagogische Diskurse zu informieren. Die Übernahme des Begriffes Identität aus der psychoanalytischen Theoriebildung in pädagogische und traumapädagogische Handlungskonzepte[56] sollte zumindest auf seine Folgekosten hin geprüft werden. Es ist an der Zeit, neue Begriffe, postidentitäre Begriffe zu suchen, solche, die es möglich machen, ein volatiles Gefühl zu sich selbst zu beschreiben. Ein Selbstgefühl, das nicht notwendig auf eine statische Identität oder auf einen Hof an Identitäten verweisen muss, sondern selbes schon immer im Kontext mehr oder weniger beweglicher Kräfteverhältnisse verortet und vielfältige Deutungen zulässt. (Geschlechts-)Identitäten zu entwickeln, die eindeutig und stabil sind, kann als ein durch die skizzierten Diskurse inszenierter Coup zur Normalisierung sozialer Verhältnisse dechiffriert werden. Für die Subjekte, die sich hierin positionieren, einpassen müssen, sind geschlechternormative Anleitungen und Verhaltenserwartungen sowohl sinnstiftend und orientierungsgebend als auch leidvoll. Das Leidvolle besteht in der *traumatischen Redundanz* (Honegger) eines unerreichbaren Geschlechterideals. Wenn Gilles Deleuze also, Nietzsches Verdacht teilend, fragt: „Und wenn der Mensch eine Weise war, das Leben einzusperren?" (Deleuze 1993: 32), so lässt sich in Bezug auf die Zusammenschaltung von Identität mit Geschlecht fragen: Und wenn Geschlecht eine Weise war, das Leben einzusperren?

Im Folgenden soll nun an die bereits ausgebreitete Idee zu Identität als Zumutung weiter angeknüpft werden. Mit Bezug auf die Werke der poststrukturalistischen Queertheoretikerin Judith Butler soll nun der Blick auf den Nexus der kohärenten *geschlechtlichen* Identität als Zwangsverhältnis und somit als Verletzung fallen. Damit klingt auch schon die leitende These der vorliegenden Arbeit mehr und mehr an – nämlich *gender* als Trauma zu denken sowie die Frage nach möglichen Widerständigkeiten entlang eines diskursiven Systems der Zweigeschlechtlichkeit. Der Körper (die somatische Dimension) als *Topos* der Verletzlichkeit wird dabei eine Hauptrolle spielen. Dafür sollen die Thesen Butlers zur Performativität von *Gender Identity* einer (kritischen) Revision unterzogen werden.

55 | Beispielhaft hierfür die Konferenz *W(h)ither Identity – Positioning the Self and Tranforming the Social* (2013) des *International Graduate Centre for the Study of Culture* (GCSC).

56 | Beispielhaft dafür David Zimmermann (2015 i.E.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2. Diskursive Körper, Geschlechterontologien und traumatisierte, sich selbst entfremdete Subjekte bei Judith Butler

Entlang des durch die breite Rezeption der Schriften Judith Butlers eingeleiteten *performative turn* wird in den sozialwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen *Gender Studies* der Topos der kohärenten Identität als Ausgangspunkt für emanzipatorische Denkbewegungen problematisiert. Statt von Identitätsbildung wird häufig im Anschluss an Foucault wie an Butler von Subjektwerdung, Subjektivierung oder Subjektivation gesprochen (vgl. Kap. 1.1) In Bezug auf die ‚Geschlechtliche Identität' (*Gender Identity*) ist damit gemeint, dass das vergeschlechtlichte Subjekt sich vor dem Hintergrund einer zwangsheterosexuellen Matrix im Rahmen und entlang eines diskursiven Zwangsverhältnis bildet – dabei eine kohärente Identität niemals erreichen kann. Die Subjektivierung entlang der heterosexuellen, binär-geschlechtlichen Normen bleibt immer unvollständig, sie ‚rennt' sozusagen einem idealisierten vermeintlichen Naturzustand ‚Zweigeschlechtlichkeit' ‚immer hinterher'. Zweigeschlechtliche Körper (also entweder Männer- oder Frauenkörper) sind kein ahistorisches Faktum, sondern Effekt einer diskursiven Konstruktion, einer mit sozialem Ausschluss operierenden Zwangsmatrix, die einen spezifischen, aber nicht voluntaristischen Blick auf Körper erzeugt. Genauer gesagt, und das sollen die folgenden Ausführungen aufzeigen, geht der Körper sogar, in Butlers Diskursontologie, in der Kategorie des Diskursiven auf. Das bedeutet, der Diskurs gerät in Butlers philosophischem Aufbau unter der Hand zu einer Art metaphysischer Kompetenz, die alles Seiende maßgeblich erzeugt (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 56f.). Nun soll einerseits, sich Butler an die Seite stellend, der Fokus auf den hier postulierten Zwang, eine kohärente Identität auszubilden, also sich eindeutig geschlechtlich zu subjektivieren, gelenkt werden. Dies geschieht, um das gewaltsame, das traumatische Potenzial von geschlechtlichen Anrufungen und Praktiken zu verdeutlichen. Dabei bleibt der Begriff des Traumas hier zunächst noch im Schutz philosophischer Termini und vage. Konkretisiert wird er erst in Kapitel 4. Dies erfolgt, um sich schrittweise an die Idee der Konstruktion von Geschlecht als Trauma anzunähern. Anderer-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seits soll eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff revitalisiert werden. Dies wiederum, weil Butler meiner Ansicht nach zwar ein potenziell gewaltsames/verletzendes kulturelles System der Zweigeschlechtlichkeit kennzeichnet, aber keinen hinreichenden Ort, *auf den* diese Verletzungen treffen können – der Körper – das Somatische bleibt eine Leerstelle. Eine kritische Auseinandersetzung mit Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff erfolgt also, um solch einen *Topos* der Verletzung und der Widerständigkeit für weitere Überlegungen bloßzulegen. Zentral in der Auseinandersetzung stehen dabei Butlers Ausführungen zur zwangsheterosexuellen Matrix entlang der Werke *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) und *Körper von Gewicht* (1997) sowie besonders Butlers in *Psyche der Macht* (2001) vollzogene psychoanalytische Wende. Auseinandersetzungen mit Judith Butlers Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriff sind bereits in den letzten 20 Jahren an vielen Stellen erfolgt (Lorey 1996; Hauskeller 2000; Nagl-Docekal 2001; Ludewig 2002; Jungwirth 2010). Die genannten Autorinnen sind bei den nun folgenden Wiederbelebungen behilflich. Warum aber hier noch einmal alles ausgraben? Und mit welcher Zielrichtung? Erstens, weil sich mit Butlers Geschlechterentwurf die soziale Konstruktion des Geschlechts wie seine naturalistischen Effekte und damit seine Grausamkeit – sein traumatisches Potenzial – denken lässt, und zweitens, weil die Herausarbeitung ihrer Lücken und Setzungen von Erweiterungen bezüglich der *Topoi* Körper, Materialität und Natur Konsequenzen hat hinsichtlich dessen, wie sich Verletzungen und deren Implikationen überhaupt denken lassen. Materialität, Natur und damit Körper müssen als, wenn auch niemals bestimmbare und schon gar nicht zweigeschlechtlich bestimmbare, gegebene, volatile, plastizierbare und vitale Entitäten besprechbar bleiben. Hier schließe ich mich den Forderungen der Denker_innen der *Neuen Materialismen* an (vgl. Einleitung). Denn: wo keine gegebene verletzbare Entität, da keine Verletzung. Wo keine Verletzung, da kein Anlass des Schreibens überhaupt. Mit der Hinterfragung des Körper-, Natur-, und Materialitätsbegriffes stehen dann auch die von Butler postulierten Identifizierungsdynamiken als *notwendige* innerhalb eines *kontingenten* Systems diskursiver Zweigeschlechtlichkeit (Diskursontologie) auf dem Prüfstand, und damit der von Butler verwendete Terminus „Gender Identity" (1991; 1997; 2001) überhaupt.

Das Kapitel gliedert sich wie folgt: Erst wird, an die Problematisierung des (Geschlechts-)Identitätsbegriffs in Kapitel 1 anknüpfend, Judith Butlers Kritik an einem vorsozialen Subjekt dargelegt, um von hier aus, die in der zwangsheterosexuellen Matrix (1991; 1997) angelegte diskursive und performative Produktion von *Gender Identity* ins Zentrum zu rücken. Der naturalisierende und damit gewaltsame und traumatische Aspekt von Geschlecht (und Heterosexualität) wird in einem weiteren Schritt in seiner Bedeutung in der Butler'schen Theorie hervorgehoben und affirmativ aufgegriffen. Da diese Untersuchung

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber an der Frage interessiert ist, wie der soziale Entwurf *Gender Identity* in die Körper kommt (was keine genuine Frage Butlers darstellt), wird Butlers Theorem andererseits auch genau auf das in ihren Konzepten zum Ausdruck kommende Körperverständnis befragt. In der Konsequenz der Frage des Hineinarbeitens von sozialen Prozessen in die Körper ergibt sich trotz der Affirmationen der Butler'schen Performativitätstheorie in Bezug auf den gewaltsamen und traumatischen Aspekt von geschlechtlichen Subjektivierungen eine Notwendigkeit der Kritik an dem sich hier abzeichnenden Körper- und Materialitätsbegriff. Butlers psychoanalytische Wende steht sodann im Fokus der kritischen Auseinandersetzung: Inwieweit schließt Butler hier einen ontologischen Möglichkeitsraum somatisch-leiblichen, widerständigen Handelns aus, indem sie Geschlecht mit Freuds Konzept zur psychosexuellen Entwicklung allzu fest an ‚seinen' Körper bindet? Die Kritik an Butlers diskursivem Monismus (Nagl-Docekal 2001) ruft hernach (meine) Sehnsucht nach einem utopischen Körper auf den Plan. Indem Monique Wittigs Ontologie des utopischen Körpers (vgl. Butler 1991), als theoretisch möglicher Körper vor seiner (gender- und biasbezogenen) Signifizierung, ‚ausgegraben' wird, können, so die damit verbundene Hoffnung, verschüttete (neu-materialistische) Blicke auf den Körper geworfen werden, und potenzielle Widerständigkeiten mit, entlang und gegen soziale Geschlechternormierungen neu gedacht werden.

2.1 Die Perhorreszierung des cartesianischen *Cogito*

Für Butler hängt der zu problematisierende Subjekt- und damit der Identitätsbegriff eng mit den neuzeitlichen Gegensätzen Natur *und* Kultur, Geistiges/Seelisches[1], Psychisches *und* Körperliches zusammen – Dichotomien, entlang derer sich auch die Konstruktionen von Weiblichkeit *und* Männlichkeit bewegen. Letztere Unterscheidung leitet ihre Sinnhaftigkeit dabei erst aus den ersteren Unterscheidungen ab. So weist Butler in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991) einen Subjektbegriff zurück, der innerhalb der poststrukturalistischen Kanonbildung als cartesianisch informierter Geist-Körper-Dualismus gilt (vgl. auch Grosz 1994; Bordo 2003). Bei René Descartes ist das Subjekt im Wesentlichen durch die *Res cogitans* bestimmt. Die *res cogitans* ist dabei der geistige Aspekt des Menschlichen, das „geistige Prädikat" (Prechtl 2000: 100). Als geistige Substanz gilt die *Res cogitans* von der körperlichen und ausgedehnten Substanz *Res extensa* unterschieden und als von ihr unabhängig. Für den Status des Subjekts ist allein die *Res cogitans* maßgeblich, das Bewusstsein ist

1 | Geistiges und Seelisches sind hier zusammen genannt, weil Descartes (1996) als Vertreter neuzeitlicher Philosophie nicht in der Weise, wie es heute üblich ist, zwischen den Dimensionen des Geistigen und des Seelischen unterscheidet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser als Attribut zugesprochen. So ist es der Geist, der dem Denken und den Denkinhalten zugrunde liegt, und das Bewusstsein kann seinerseits als das bestimmende Merkmal des Geistes angesehen werden (vgl. ebd.). Das *cogito, ergo sum* sichert den Subjektstatus als Erkenntnisstandpunkt ab (vgl. Kap. 1.1). Descartes präzisiert das *cogito, ergo sum* als eine Möglichkeit zu zweifeln beziehungsweise als das nicht Bezweifelbare. So tritt in der Konzeption Descartes sämtliches, aber besonders die Existenz des eigenen Körpers, als bezweifelbar auf (vgl. ebd.: 101). Was aber nicht bezweifelt werden kann, ist, dass das Ich zweifeln kann; hieraus leitet Descartes sein „Ich denke, also bin ich" ab, als die Gewissheit der Existenz des autonomen denkenden Subjekts. In diesem Verständnis ist der Körper lediglich ein für sich unabhängig laufendes Uhrwerk, eine Maschine, die dem Geist *ergo* dem Subjekt anheim gestellt wird, und die für das Subjekt keine Bedeutung hat. Hieraus ergibt sich die Nicht-Identität von Körper und Geist: Wenn y (Körper) nicht durch x ersetzt werden kann, dann handelt es sich nicht um ein Identisches.[2] Ich (das Subjekt) ist demnach nicht-identisch mit seinem Körper. So plausibilisierte Descartes (scheinbar), was das Mittelalter schon glaubte: eine Trennung von einer sterblichen körperlichen Welt und einer unsterblichen Seele (vgl. ebd.: 25). Allerdings kann der *hierarchische Dualismus* von Geist/Seele und Körper nicht allein und nicht ungebrochen Descartes zugeschrieben werden. Es handelt sich hier eher um eine Konzeption, die der Spätscholastik geschuldet ist. Hinzu kommt, dass Descartes seinen eigenen, von ihm theoretisch postulierten Dualismus von *Res cogitans* und *Res extensa* nicht durchhält. Denn wenn der Geist-Körper-Dualismus dadurch gekennzeichnet ist, dass mentale Phänomene keine physischen sind, und mentale Phänomene die physischen verursachen, dann hat Descartes diese Grundsätze besonders in der Schrift *Die Leidenschaften der Seele* (1996) selbst unterlaufen. In seiner Affektenlehre geht es Descartes darum, klarzustellen, dass das Physische ebenso auf das Geistige wirkt und *vice versa*. *Die Leidenschaften der Seele* lesen sich wie eine Anleitung zur Einbeziehung der körperlichen Regungen in den Erkenntnisprozess, gar wie ein körpertherapeutisch anmutender Selbstversuch – ein neugieriges Erkunden, etwa wieso bei ‚seelisch/geistigem' Verlangen das Herz langsamer schlägt, bei zornigen Gedanken die Backen rot werden usw. (vgl. Descartes 1996: 101ff.). Ist Descartes also wirklich als der ungebrochene Initiator des Geist-Körper-Dualismus zu verhandeln, oder ist dieser vielmehr auf die kanonische, nahezu bruchlose Descartes-Rezeptionslinie Heideggers zurückzuführen?, fragt Klaus Hamacher zu Recht (vgl. Hamacher 1996: XIXff.). In meinen Augen zeigt zumindest diese genannte Schrift Descartes, dass ‚die Seele' auch in Descartes Verständnis aufs Engste mit dem Körper verbunden ist. Descartes spricht hier vom wechselseitigen

2 | Ich schließe mich hier Prechtls Lesart von Leibniz und Descartes an (vgl. Prechtl 2000: 104).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verhältnis von Gedanken und unwillkürlichen Impulsen. Exemplarisch: „So zeigt die Erfahrung in Bezug auf Worte, dass diese in der Drüse Bewegungen hervorrufen [...,] wenn sie von einer Stimme hervorgebracht werden." (Descartes 1996: 50) Es würde sich in meinen Augen lohnen, Descartes Schriften für die Weiterentwicklungen von Körper-Macht-Theorien neu zu lesen – in einem post-cartesianischen Projekt wie es auch Coole/Frost (2010) vorschlagen (vgl. Einleitung). Das kann hier nicht geleistet werden. Dennoch: Es ist zu fragen, ob nicht, als Adresse für die feministische Kritik an der Hierarchisierung, der Herrschaft des Geistes über den Körper, eher der kirchenväterliche Diskurs der Spätscholastik fungieren sollte (vgl. Wuttig 1999: 100f.), statt das vielzitierte ‚cartesianische Cogito'. Hier hatte der ‚Geist' ‚Triebe', Lüste des Fleisches zu beherrschen und ihnen nicht nachzugeben – allein dieser Umstand würde zu einem gelingenden Subjektstatus führen. Selbe Fähigkeit wurde historisch den Männern zugeschrieben, während die Frauen meist als diejenigen galten, die, triebhaft unbeherrscht, zügellos ihren fleischlichen Gelüsten ausgeliefert waren (vgl. ebd.).

Der Geist-Körper-Dualismus, wie ihn der kirchenväterliche Diskurs transportierte, ist demnach immer auch ein Dualismus von ‚Mann' und ‚Frau', indem der Geist dem ‚Mann' und der Körper der ‚Frau' zugeordnet wird (vgl. Bordo 2003: 5ff.) (vgl. Kap. 1.5). Und genau um diesen Punkt ist es Butler zu tun: Über eine unkritische neuzeitliche Fortsetzung der Annahme einer Metaphysik der Substanz konnte nicht nur ein binäres Herrschaftsverhältnis Männern gegenüber Frauen weiterhin aufrechterhalten werden, sondern die Plausibilität einer von einer ‚Männlichkeit' unterschiedenen ‚Weiblichkeit' sich instituieren.

2.1.1 Kritik am vorsozialen weiblichen Subjekt

Butler verwirft in *Das Unbehagen der Geschlechter* mit und gegen Simone de Beauvoir eine *Metaphysik der Substanz*. Dies betrifft sowohl die Existenz eines *transzendentalen Subjektes* der Erkenntnis, welches unabhängig von den das Subjekt konstituierenden Bedingungen zur Wahrnehmung fähig ist, wie es etwa Husserl annimmt (vgl. Kap. 1.1), als auch die Annahme einer vorgegebenen *körperlichen Substanz* in ihrer möglichen nicht-geschlechtlichen wie ihrer möglichen binären, also männlichen *oder* weiblichen Dimension. Butler kritisiert, dass innerhalb der zweiten feministischen Bewegung häufig eine implizit aufklärerische Subjektposition, die dem Subjekt das Sein qua seines Bewusstseins als allem anderen voraussetzt, angenommen, und diesem ein bedeutungsloser aber *ipso naturalis* weiblicher oder männlicher Körper anheimgestellt wurde (vgl. Ludewig 2002: 239). Butler verwirft die sich daraus ableitende *Sex-gender*-Unterscheidung, demnach *sex* das biologische Geschlecht ist und *gender* die sozial erworbene Geschlechtsidentität samt einer

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entwicklungsteleologischen Entsprechung von *sex* und *gender* (vgl. Butler 1991: 26). Butler postuliert in der Zurückweisung der Differenzierung von *sex* und *gender* aber eine ontologische Nicht-Differenz und Nicht-Differenzierbarkeit zwischen Materie und Form und somit zwischen Körper und Geist direkt mit. An die Adresse de Beauvoirs gerichtet hält sie fest:

„Beauvoir behauptet, dass der Körper für die Frauen Situation und Instrument der Freiheit sein müsse und nicht eine definierende und einschränkende Wesenheit. Ihre Analyse wird von einer Theorie der Leiblichkeit geprägt, die eindeutig durch die unkritische Reproduktion der Cartesianischen Unterscheidung zwischen Freiheit und Körper eingeschränkt wird. Trotz meiner früheren Versuche, das Gegenteil zu beweisen, scheint Beauvoir den Körper-Geist-Dualismus beizubehalten, auch wenn sie eine Synthese der beiden Termini beabsichtigt. Die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds kann als symptomatisch für den Phallogozentrismus gelesen werden, den Beauvoir unterschätzt. In der philosophischen Tradition, die mit Platon beginnt und sich mit Descartes, Husserl und Sartre fortsetzt, hat die ontologische Unterscheidung zwischen Seele (Bewusstsein, Geist) und Körper stets Beziehungen der politischen und psychischen Unterordnung und Hierarchie gestützt. Der Geist hat den Körper nicht nur unterworfen; bisweilen nähert er auch das Phantasma, seiner Verleiblichung insgesamt entfliehen zu können. Für die kulturelle Assoziation zwischen Geist – Männlichkeit und Körper – Weiblichkeit finden sich im Feld der Philosophie und des Feminismus zahlreiche Belege. Daher muss jede unkritische Reproduktion der Geist/Körper-Unterscheidung neu durchdacht werden: Sie hat traditionell und implizit die Geschlechter-Hierarchie produziert, aufrechterhalten und rational gerechtfertigt." (Ebd.: 31)

Butlers poststrukturalistischer Feminismus schlägt nun vor, die Dualismen Geist/Körper, Kultur/Natur und die sich aus den als metaphysisch verstandenen Dichotomien ableitende Geschlechterordnung durch eine neue Lesart der aristotelischen Form-Materie-Begiffsbestimmung zu reformulieren. Neue Lesart bedeutet hier, dass sie Aristoteles Materiebegriff in ein Foucault'sches Subjektverständnis setzt. Im Folgenden soll dieses Verständnis rekonstruiert werden, um es anschließend einer Kritik zu unterziehen. Damit möchte ich, konsequent weitergedacht, deutlich machen, dass Butlers Materialitätsbegriff für eine Theorie leiblich-materieller Widerständigkeit zu wenig Substanz bietet.

2.1.2 Konstituierungslogiken I: Butlers Aristoteles-Lesart

Butler verteidigt[3] ihre Absage an die *Sex-gender*-Unterscheidung, indem sie die aristotelische Lehre von der Beziehung von Form und Materie einer historisie-

3 | Mit *Körper von Gewicht* (1997) reagiert Butler mit Bezug auf das aristotelische Materiekonzept auf die Vorwürfe der Entkörperlichung von Seiten deutschsprachiger Wis-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

renden Lesart unterzieht. Die Seele wird dabei als formatives Prinzip verstanden, aber nicht als ein solches, das ontologisch von der Materialität des Körpers zu trennen wäre – wie das ‚die' cartesianische Lehre vorsieht. Butler stellt fest: „Für Aristoteles bezeichnet die Seele die Aktualisierung von Materie, wobei Materie als vollständig potenziell und unaktualisiert verstanden wird." (Butler 1997: 59)

Materie, verstanden als das (sexuierte) Körperliche, ist hier nicht als Metaphysisches, Transzendentales, in sich Fertiges zu verstehen, auf das die Seele ihren Stempel drückt, wie es mit klassischen (feministischen) Sozialisationstheorien, die eine *Sex-gender*-Unterscheidung favorisieren, und gegen dieselben Butler sich wendet denkbar wäre. Materie ist vielmehr selbst dasjenige, was sich unendlich formiert, und gerade *nicht* durch eine oder mehrere *Einwirkungen* der Seele auf den Körper auszeichnet. (Der Begriff der *Einwirkung* geht nach wie vor von einer ontologischen Verschiedenheit beider aus, und somit von dem neuzeitlichen Paradigma von Ursache und Wirkung, gegen welches sich Butler ebenfalls wendet.) Materie ist im Grunde *stets* Materialisier*ung* des Seelischen: Seele (Form) und Materie (Körper/Natur) sind stets ineinander enthalten, sind koextensiv. Keine Materie, die sich nicht in der Materialisierung befindet. Keine Materie ohne ihr formatives Prinzip *Seele,* so die Botschaft. Der Begriff, der dasjenige, was im Grunde nur als Materialisierung auftritt, umreißt, ist der Begriff des *Schemas*. Bei Butler heißt es:

„Deswegen vertritt er [Aristoteles, B.W.] in *De Anima* die Ansicht, die Seele sei ‚die vorläufige Erfüllung des natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers'. Und er fährt fort, ‚deshalb darf man auch nicht fragen, ob Seele und Körper eins sind, wie auch nicht, ob Wachs und Figur, überhaupt nicht, ob Materie und der aus der Materie gebildet Gegenstand'. Im Griechischen ist nicht etwa die Rede von Stempeln, die dem Wachs etwas aufprägen [wie in der englischen Übersetzung, A.d.Ü.], sondern alles ist in dem einzigen Begriff *Schema* enthalten." (Ebd., Herv.i.O.)

In einer weiteren Denkbewegung setzt Butler nun das sprachliche Prinzip, als grammatische Erscheinung, an die Stelle des Seelischen. Sie fährt mit ihrer Aristotelesinterpretation wie folgt fort:

„*Schema* bedeutet Form, Gestalt, Figur, äußere Erscheinung, Kleid, Gestik, die Figur eines Syllogismus und die grammatische Form. Wenn Materie nie ohne ihr *Schema* auftritt, bedeutet das, dass sie nur unter einer bestimmten grammatischen Form in Er-

senschaftler_innen. Butler möchte deutlich machen, dass Konstruktionen sich nicht allein im Sprachlichen vollziehen, sondern, im Grunde genommen, nicht von den Körpern zu trennen sind.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheinung tritt, und, dass das Prinzip ihrer Erkennbarkeit, ihre charakteristische Geste oder ihr übliches Gewand, von dem, was ihre Materie konstituiert, nicht ablösbar ist." (Ebd., Herv.i.O.)

Die Prinzipien der Formativität sind, aus Butler Sicht, allerdings nicht metaphysisch behaust. Sie unterliegen kulturellen wie historischen Varianzen. Somit ist Materie als materialisiertes *Schema* selbst zu historisieren: ‚Weibliche' Körper und ‚männliche' Körper sind demnach keine sexuierten Körper im überhistorischen oder übergeografischen Sinne, sie sind stets Körper, die sich in ihrem kulturellen (diskursiven) Kontext als weibliche oder männliche Körper *materialisieren*. Ihre historisierte Aristoteles-Lesart bringt sie folgendermaßen auf den Punkt: „Wir können die aristotelische Vorstellung von *Schema* anhand der kulturell veränderlichen Prinzipien der Formativität und Intelligibität historisieren." (Ebd.: 60, Herv.i.O.) Mit dem Begriff *intelligibel* möchte Butler sagen, dass dasjenige, was zu einer bestimmten Zeit denkbar und verstehbar ist,[4] *Schema* konstituiert. Butler entwirft ihre Theorie des sich durch Diskurse materialisierenden Körpers anhand des Verhältnisses zwischen Macht, Diskurs, Praktiken und Körper. Sie nimmt dabei Bezug auf Michel Foucault, der genau dieses Verhältnis am Beispiel des sexuellen Körpers in *Sexualität und Wahrheit I. Der Wille zum Wissen* (1983) und in *Überwachen und Strafen* (1976) am Beispiel des Gefangenenkörpers rekonstruiert.[5] Butler sieht dabei die Dynamik zwischen einer machtgeladenen Seele und ‚ihres' Körpers als ein von Foucault „implizit vorgenommenes Durcharbeiten der aristotelischen Formulierung" (ebd.: 60). Die Seele verhält sich zum Körper als machtgeladenes Schema, das den Körper selbst produziert und aktualisiert (ebd.). Sie zitiert Foucault:

---

4 | *Intelligibel* (lat. *intelligibilis*, von *intellegere*, einsehen, merken) bezeichnet in der platonisch-aristotelischen Tradition dasjenige, was nur durch den Geist (Vernunft) zu denken und erkennbar ist; das selbst nicht-sinnliche Wesen und Sein des sinnlich-wahrnehmbaren (sensiblen). Kant hat später den Begriff der Intelligibilität zwar grundsätzlich als über-sinnliches Verstehen gedacht. Dieses ist nach Kant allerdings nicht von der sinnlichen Anschauung zu trennen. Die von Vernunft wie Moral geleitete Absicht setzt stets die sinnliche Anschauung voraus. Deswegen ist im Begriff Intelligibilität heute in der Regel die sinnliche Wahrnehmung mit eingeschlossen (vgl. Halder 2008: 158). Auch die sinnliche Wahrnehmung ist demgemäß von einer normativen Rationalität instituiert, so die neokantianische Annahme, der Foucault und mit ihm Butler zu folgen scheint. Gemäß Merleau-Ponty ist die sinnliche Erfahrung nicht nur nicht vom Urteilen zu trennen, sie ist Urteilen (vgl. Merleau-Ponty 1966: 56f.).

5 | Bereits in *Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen* (1977) denkt Foucault die Sexualität und damit den Körper als einen durch Machtbeziehungen produzierten Körper (vgl. Kap. 1.3.1).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, *die viel tiefer ist als er.* Eine ‚Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers." (Foucault zit. nach ebd., Kursivierung B.W., alle anderen Herv.i.O.)

Butlers Subjektivierungsthese ist eng mit dieser Stelle in Foucaults Analyse der Situation der Gefangenen verwoben. Die Lesart der Beziehung zwischen Seele, Körper und Macht (machtgeladene Diskurse und Praktiken) wird zur Drehscheibe von Butlers Theorie der Subjektivierung als Unterwerfung (*assujettissement*). Dies wird deutlich, wenn sie feststellt: „Diese ‚Unterwerfung' oder *assujettissement* ist nicht bloß eine Unterordnung, sondern ein Sichern und Erhalten, die Platzzuweisung für ein Subjekt, eine Subjektivierung." (Ebd.: 61, Herv.i.O.) Wie sich im Folgenden zeigt, ist diese Lesart Foucaults aber streitbar.

2.2 Die Seele als Dispositiv I (Foucault) oder die Metaphysik des Psychischen bei Butler

Wenn Foucault von der Seele als Gefängnis des Körpers spricht (s.o.), verweist er darauf, dass Seele wie Körper keine *innerlichen metaphysischen Substanzen* sind, die Herrschaftsverhältnisse abschütteln und als reine innerliche an sich Seiende Entitäten von Belang auftreten können. *Macht*beziehungen[6], verstan-

6 | Wenn Foucault von Macht spricht, dann meint er nicht eine singuläre, zentral wirkende Macht. Macht existiert für Foucault allein in Form dezentraler, pluraler, beweglicher Machtbeziehungen (vgl. Foucault 2003c: 490) (vgl. Kap. 1.3.1). Machtbeziehungen organisieren und wirken entlang von Diskursen, die Wissen produzieren. Am Beispiel des Diskurses über ‚den Kriminellen' (*Überwachen und Strafen* 1976), über ‚den Wahnsinnigen' (*Wahnsinn und Gesellschaft* [1973]), über ‚den Kranken' (*Die Geburt der Klinik* [2011]) sowie über die Produktion von Sexualität (*Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* [1977]) kennzeichnet Foucault, wie die Moderne, über eine Anhäufung von Wissen über jene Kategorien, Individuen mit einer partikularen Seele hervorgebracht hat, und diese Hervorbringung nicht zuletzt ein normatives bürgerliches Ideal etablieren half, weil die ‚kriminelle Seele', die des ‚Irren' usw., sodann als Schreckgespenst als das Andere, als Drohkulisse im Sinne der Normalisierungszwänge eingesetzt werden konnte. Die moralischen Ansprüche des Humanismus, eine klare Unterscheidung zwischen Gut und Böse (sowie gesund und krank) zu treffen, gewannen dadurch an wissenschaftlichem Boden. Foucaults Skepsis gegenüber dem Humanismus lässt ihn eine Kontinuität zwischen der Rationalität vormoderner Pastoraltheologie und der modernen Kriminologie, der Psychiatrie, der Medizin, der Pädagogik, der Psychologie

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den als politische Anatomie, lassen Seele, lassen Anatomie und die Art, wie sie eingesetzt wird, schon immer als politisch erscheinen. Der Seele, dem Körper haftet nichts Unpolitisches an, das nach der Befreiung von Unterwerfungspraktiken, die immer auch Konstituierungspraktiken sind, übrig bliebe.

Butler betont nun, dass die Formulierung Foucaults, wie sie etwa in der Trope „Macht *über* den Körper ausüben" (s.o.) auftaucht, zunächst eine ontologische Differenz wie eine lineare Chronologie der Ereignisse zwischen dem Körper, der Seele und vor allem den Machtbeziehungen nahe legt. Machtbeziehungen durchdringen die Seele, die dann wiederum die Regentschaft über den Körper übernimmt. Die Formulierung allerdings, dass „die Unterwerfung viel tiefer als er [der Mensch, B.W.] ist" (s.o.), legt aber offen, dass das, was zunächst wie eine ontologische Differenz klingt, in Wirklichkeit der Grammatik geschuldet ist, die uns zu solch einer Sprechweise nötigt, die Äußerlichkeit und Innerlichkeit als ein Ursache-Wirkungs-Prinzip *erscheinen* lässt. Foucaults Blick auf den Körper als einen von den Machtbeziehungen nicht unterschiedenen Körper stark machend, argumentiert Butler:

„Die Grammatik, die uns zu solch einer Sprache nötigt, erzwingt eine Metaphysik äußerlicher Beziehungen, wonach Macht auf Körper einwirkt, nicht aber so verstanden wird, dass sie diese bildet. Dieses Verständnis von Macht als einer äußerlichen Beziehung wird von Foucault selbst in Frage gestellt." (Butler 1997: 61)

---

konturieren (vgl. Foucault 1977: 146ff.). Aber nicht nur Diskurse, verstanden als bloße epistemisch-gewaltvolle Sprechakte, sind es, die die Individuen hervorbringen. Machtbeziehungen setzen ebenso entlang *nicht-diskursiver* Praktiken ein (vgl. Kap. 1.3). In meinen Augen spielt besonders in der Analyse nicht-diskursiver Praktiken der Körper als Einlassstelle zur Produktion einer individuellen Seele eine zentrale Rolle. Nicht-diskursive Praktiken sind in erster Linie Disziplinartechniken, die zum Beispiel, anders als im Mittelalter die Marter, nicht direkt am Körper ansetzen, sondern mehr auf die Vorstellung und die Seelenqual abzielen. In *Überwachen und Strafen* skizziert Foucault eine antizipierte Dauerüberwachung des Gefangenen als Herrschaftsinstrument, die er als die Geburtsstunde der Subjektwerdung denkt. Der Körper wird dabei nicht angefasst. Foucault skizziert eine Machtdynamik, die das Subjekt als Objekt hervorbringt: „Es genügt, demnach einen Aufseher im Turm aufzustellen und in jeder Zelle einen Irren, einen Kranken, einen Sträfling, einen Arbeiter oder einen Schüler unterzubringen. [...] Jeder Käfig ist ein kleines Theater, in dem jeder Akteur allein ist, vollkommen individualisiert und ständig sichtbar. Die panoptische Anlage schafft Raumeinheiten, die es ermöglichen, ohne Unterlass zu sehen und zugleich zu erkennen [...]. Jeder ist an seinem Platz sicher in eine Zelle gesperrt, wo er dem Blick des Aufsehers ausgesetzt ist; aber die seitlichen Mauern hindern ihn daran, mit seinen Gefährten in Kontakt zu treten. Er wird gesehen, ohne selber zu sehen, er ist Objekt einer Information, niemals Subjekt in einer Kommunikation." (Foucault 1976: 257)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Was lässt sich aber bei Foucault selbst noch herauslesen? Welche Macht-Körper-Bildungsdynamik kann Butlers Lesart an die Seite wie entgegengestellt werden?

Wenn Foucault in *Überwachen und Strafen* über die Seele sagt, sie sei nicht ein „wiederbelebtes Relikt einer Ideologie", sondern vielmehr „der aktuelle Bezugspunkt einer Technologie der Macht über den Körper" (Foucault 1976: 41) und fortfährt:

> „Man sage nicht, die Seele sei eine Illusion oder ein ideologischer Begriff. Sie existiert, sie hat eine Wirklichkeit, sie wird ständig produziert – um den Körper, am Körper, im Körper – durch Machtausübungen an jenen, die man bestraft, und in einem allgemeineren Sinn an jenen, die man überwacht, dressiert und korrigiert, an den Wahnsinnigen, den Kindern, den Schülern, den Kolonisierten, an denen, die man an einen Produktionsapparat bindet und ein Leben lang kontrolliert." (Ebd.)

Es ist ihm darum zu tun, dass der Kinderkörper, der Gefangenenkörper, der überwachte und kontrollierte Körper sich eben durch die Prozeduren der Macht erst konstituiert, das heißt *materialisiert*. Denn ohne die Formierung als ein überwachter Körper, ein Gestrafter usw. keine Materie – um es noch einmal in die Sprache Aristoteles zu übersetzen. Damit verabschiedet Foucault die Idee einer metaphysischen Seele, und spricht in Anlehnung an Friedrich Nietzsche von einer „Genealogie der modernen Seele" (ebd.). Es sind für Foucault Machtbeziehungen, Dispositive, diskursive und nicht-diskursive Praktiken, die die Körper nicht in erster Linie unterdrücken, sondern als spezifische Körper hervorbringen. Die Seele hat bei Foucault somit den Charakter eines *Dispositivs* (vgl. Kap. 1.3), sie ist keine metaphysische ahistorische Seele, die dem Menschen ubiquitär ist. Die Seele ist eine Erfindung der modernen psychologischen Diskursformation und in keiner Weise Machtbeziehungen ontologisch vorgängig, sondern deren Effekt. Butler knüpft zwar einerseits an diese zentralen Denkfigur Foucaults an und postuliert *Gender Identity* als Dispositiv, das in der Lage ist, vergeschlechtlichte Körper hervorzubringen. Ein Dispositiv, das über performative iterative Anrufungen/Sprechakte Körper als vergeschlechtlichte Körper hervorbringt. Andererseits ontologisiert Butler aber die Seele mit Freud als etwas, das den Machtbeziehungen vorgelagert erscheint. Die Seele scheint aus der Dispositivlogik ausgenommen. Die Seele erhält bei Butler mit Freud etwas Metaphysisches (Kap. 2.3.3). Das führt zu weiteren Annahmen, die im Weiteren zu erläutern sind. Zunächst: Während für Foucault Machtbeziehungen, um die herum sich auch das Sexualitätsdispositiv und damit das Geschlechterdispositiv bilden (vgl. Kap. 1.3.1), beweglich, produktiv und plural sind, indem sich „verschiedene Vektoren der Macht" kreuzen, multiplizieren, sich gegenseitig stützen, einander ablösen usw. (vgl. Lorey 1996: 93 u. 136), gerät Butlers Verknüpfung des Machtbegriffs Foucaults mit den performativen,

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

iterativen und psychoanalytischen Konzepten zu einem eher statischen und alsbald strafenden, körperlosen statt Körper hervorbringenden Machtbegriff (vgl. dazu auch ebd.). Das bedeutet: Die multi-vektoriale strategische Situation, von der Foucault spricht, scheint sich hinsichtlich der Geschlechteridentitäten in ein rigides Zwangssystem und damit in ein *Herrschaftssystem* von männlich oder weiblich selbst zu verfestigen, aus dem nicht *ohne weiteres* ein Entkommen möglich ist.[7] Denn: In der Verwerfung Körper-utopischer Denkungsarten, wie sie etwa Wittig vorlegt (vgl. Kap. 2.4), oder auch Foucault in seinem Anschluss an Nietzsche (vgl. Kap. 2.3.4) engt Butler den Spielraum für einen vitalen, materiellen Körper, der womöglich wegen seiner Beweglichkeit und Eigenaktivität den Normen entkommen könnte, ein. Butlers Verknüpfung der Foucault'schen Machttheorie mit Freuds psychoanalytischen Theorien zu Trauer und Melancholie in *Psyche der Macht* (2001) ist diesbezüglich mindestens ambivalent. Einerseits wird hier die Möglichkeit eröffnet, Geschlecht als eine Form des Unbehagens, der Trauer, der Melancholie, des Traumas zu denken, und das ist, in meinen Augen, Butlers großer Verdienst und starker Teil; andererseits werden durch die Tendenz zur Totalität der hier postulierten, unbewusst wirkenden Matrix Möglichkeiten der Subversion, die Butler in den Performativitätskonzepten aufgemacht hat, wieder verschlossen. Das hat Folgen: sowohl für eine hier sukzessive zu entblätternde Theorie der Traumatisierung *durch und als* Subjektivierung als auch für die hier ebenso sukzessive zu entblätternden Formen von möglicher Widerständigkeit (vgl. Kap. 6, 7 u. 8). Im Folgenden soll nun ein weiteres Mäandern durch Butlers theoretische Bezüge erfolgen, immer entlang der *Topoi* Natur, Körper, Materialität, um einerseits mit Butler Geschlechterbinaritäten als traumatisch denken zu können, und andererseits Butler-kritisch diese Stellen zu lesen, wo Körper im Text verschwinden.

Wie stellt sich Butler genau die Materialisierung ‚weiblicher' beziehungsweise ‚männlicher' Körper vor?

2.2.1 Geschlecht als iterierbarer performativer Sprechakt

Geschlecht als *Gender Identity* ist in Butlers Schriften als ein performativer Akt konzipiert. Mit Performativität ist dabei ein sprachlicher Handlungsakt

7 | Vgl. dazu Lorey: Lorey arbeitet die Differenzen in der Machttheorie von Foucault und Butler am Beispiel des Diskurses heraus. Während Diskurs bei Foucault stets auf die Heterogenität von Machtverhältnissen wie auf die Widersprüchlichkeiten innerhalb eines Diskurses verweist, scheint für Butler „die Produktivität von Diskursen auf die binäre Codierung von Intelligiblen und Nicht-Intelligiblen" hinzudeuten (Lorey 1996: 65). Butler, so Lorey, verfolgt eine juridische Machtkonzeption. Das Gesetz, das sich durch die erzwungene Wiederholung der binär-codierten, über Ausschluss operierenden Norm zeigt, ist das Primat ihrer Theorie (vgl. ebd.: 65ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im Sinne von Performanz (Austin 1986) gemeint, aber auch eine Darstellungsleistung im Sinne von meist heteronormativen Alltagsinzenierungen und der Möglichkeit zu subversiv-strategischen Geschlechterparodien (*performance)*. Die Zusammenwirkung macht den Begriff der Performativität aus (vgl. auch Bublitz 2002: 23f.). Ebenso wie Körperpraktiken kein bloßer Ausdruck seelischer Zustände sind – Körperausdruck würde sich hier beschreibend und abbildend zu einem dem Körperausdruck vorgängigen Seelenstatus verhalten – sondern Realitäten hervorbringend, beschreiben sprachliche Handlungsakte nicht nur eine Situation, sie stellen sie vielmehr her.

Sprachliche Akte sind für Butler *Handlung*sakte, das heißt *Handlungen*. Im Anschluss an Michel Foucault betont sie, dass sprachliche Handlungen „systematisch die Dinge herstellen, von denen sie sprechen" (Butler zit. nach Bublitz 2002: 36). Butler schreibt dem Sprechen demgemäß denselben ontologischen Status wie dem Handeln zu. Demnach *sind* Diskurse wie Sprachhandlungen materiell, beziehungsweise ist die *gesellschaftliche* Existenz des Körpers erst dadurch möglich, dass dieser sprachlich angerufen wird (vgl. Butler 1998: 14). *Vice versa* ist Materialität nicht klar unterscheidbar von der Dimension des Diskursiven, auch wenn sie nicht dasselbe ist.[8] In Anlehnung nicht nur an Foucault, sondern auch an den Sprachwissenschaftler John Austin, spricht Butler in diesem Zusammenhang von *performativen Sprechakten* (1991; 1997; 1998). Austin betont in seiner Schrift *Zur Theorie der Sprechakte: How to do things with words* (1986), dass Sprechakte[9] in der Lage sind, das, was sie benennen, rituell in Kraft zu setzen. Sie schaffen Tatsachen (vgl. Butler 1998: 15ff.). Der Sprechakt bringt als Anrufung dasjenige hervor, was er angeblich nur beschreibt (vgl. ebd.). In Bezug auf *Gender Identiy* bringt der Sprechakt/die Anrufung etwa: „Es ist ein Mädchen" oder „Es ist ein Junge" einen Tatbestand hervor, statt ihn zu beschreiben (vgl. Butler 1997: 22; Bublitz 2002: 24). Das Gegenstück zu Austins Proklamation des illukutionären Sprechaktes (Austin) als rituell sieht

8 | Bei Butler heißt es, den hervorbringenden Sprechakt als Drohung konfigurierend: „Obgleich nicht identisch, sind beide körperliche Handlungen." (Butler 1998: 23) Und in Abgrenzung zu Elaine Scarry, die den Körper in ihrer Sicht als den diskursiven Praxen vorgängig sieht: „Doch was, wenn Sprache in sich selbst ihre eigene Möglichkeit der Gewalt und Zerschlagung der Welt birgt?" (Ebd.: 15)

9 | Austin (1986) unterscheidet zwischen perlokutionären und illokutionären Sprechakten. Der illokutionäre Sprechakt erzeugt anders als der perlokutionäre Sprechakt keinen Effekt, sondern ist selbst eine Tat. Durch seinen rituellen Charakter und seinen Bezug auf die Konvention gilt er als *Anrufung,* die ein Subjekt gemäß seiner Ansprache hervorbringt: „Der illokutionäre Sprechakt vollzieht die Tat im Augenblick der Äußerung." (ebd.: 12) Butler nennt Austins Beispiel eines Richters, der ausspricht: „Ich verurteile Sie" (ebd.: 31), und damit nicht eine Absicht äußert, etwas zu tun, sondern es tut (vgl. ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler in Louis Althussers Ideologietheorie der Staatsapparate (1977) (vgl. Butler 1998: 42). Die Ideologie hat genau so eine rituelle Form wie ein illukutionärer Sprechakt. Sie vermag genauso in ihrem Verkünden erzeugen. Das bedeutet, die Idee geht der Aktion nicht voraus, sondern ist in diese eingeschrieben (vgl. ebd.). Die ideologische und gleichsam sprechaktliche Anrufung (in dem semantischen Netz Austins wie Althussers gedacht) ist selbst materieller Art, sie bringt hervor, was sie sagt. Wie das? Althussers berühmte Szene der Anrufung geht wie folgt: Ein Polizist ruft einem Passanten „Hallo, Sie da!" zu. Der Passant, der sich selbst wiedererkennt und sich umwendet, um auf den Ruf zu antworten, wird durch die Umwendung, das Angesprochenfühlen, zu einem Subjekt der Anrufung durch den Staatsapparat (vgl. ebd.). Die Umwendung der Anrufung, die durch Butlers Freud-Rezeption zu einer psychischen, identifizierenden Kraft wird (vgl. Butler 2001: 157ff.) (vgl. Kap. 2.3.1), bildet das Kernstück ihrer Theorie der *Subjektivation* (vgl. ebd.: 81ff.). Durch die Umwendung wird das Subjekt als anerkanntes in die Existenz gerufen. Dennoch handelt es sich hierbei nicht um einen einmaligen Akt. Butler zeigt, darüber, dass sie Derridas Konzept der Iterationen (1972) in die Analyse der Anrufungsdynamik einbindet, dass Sprechakte ihre performative Kraft deswegen entfalten, weil sie einer iterativen (sich wiederholenden) Zitierpraxis unterliegen. Ihre These der Performativität (sprechaktlichen Hervorbringung) von Geschlecht stützend formuliert Butler: „Zunächst einmal darf Performativität nicht als vereinzelter oder absichtsvoller ‚Akt' verstanden werden, sondern als die ständig wiederholende zitierende Praxis, durch die der Diskurs die Wirkungen erzeugt, die er benennt." (Butler 1997: 22) Zwei Punkte sind nun bedeutsam: Das Subjekt ist nicht ‚Herr' seiner Sprache, das bedeutet, es gibt keinen Täter hinter der Tat (vgl. Lorey 1996: 112) – damit ist keine Aussage die freie Entscheidung eines einzelnen Akteurs. Und: Sprechakte müssen beständig wiederholt werden, um ihre Wirkung – die Instituierung von Normen – zu erreichen. Da das Subjekt nicht die Autorität über die Sprache hat, sondern die Sprache das Subjekt konstituiert, ist die Autorität des Subjekts nur eine Illusion, oder besser gesagt Effekt der Sprache selbst. Aussagen sind nicht ob der *Intentionalität* des Subjekts Handlungen (vgl. ebd.: 113), sondern in der Konventionalität der Wiederholung liegt die Handlungsmacht: „Performative Sprechakte funktionieren und erhalten ihre Autorität nur, wenn sie sich aus Konventionen herleiten und diese wieder in Szene setzen." (Ebd.: 112)

Butler (1991) spricht, um die Macht konventionellen Sprechens zu verdeutlichen, an anderer Stelle auch von „sedimentierter Wiederholbarkeit" (Butler zit. nach ebd.). Das meint nichts anderes, als dass etwas wiederholbar ist, *weil* es konventionalisiert ist. Konventionen, Rituale, zeremonielle Regeln, gesellschaftliche *Codes* sind die Bedingung dafür, dass performative Akte überhaupt funktionieren (vgl. ebd.). Auf unser Beispiel der Geschlechtsidentität übertragen heißt das, die *einmalige* wie *alleinige* Aussage „Es ist ein Mädchen" bringt

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gender Identity nicht hervor; erst die beständige zitatförmige Wiederholung dieser Aussage tut es. Geschlechtliche Subjekte werden also in einem ständigen Wiederholungsprozess konstituiert. Die Kategorien ‚Mann'/‚Frau' samt des ‚männlichen Körpers' und des ‚weiblichen Körpers' erscheinen als natürliche Kategorien; gerade weil sie so oft wiederholt werden, erzeugen sie die Illusion des Prädiskursiven. Bei Butler heißt es:

„Geschlechtsidentität [ist] die wiederholte Stilisierung des Körpers, ein Ensemble von Akten, die innerhalb eines äußerst rigiden regulierenden Rahmens wiederholt werden, dann mit der Zeit erstarren und so den Schein der Substanz bzw. eines natürlichen Schicksals des Seienden hervorbringen." (Butler 1991: 60)

Und sie folgert weiter:

„Selbst wenn die Geschlechtsidentität in einer höchst verdinglichten Form zu erstarren scheint, erweist sich diese Erstarrung selbst als eine hartnäckige, heimtückische Praxis, die durch zahlreiche Mittel unterstützt und reguliert wird." (Ebd.)

Die Dechiffrierung der Herstellungspraxen (rituelle Sprechweisen und Inszenierungen) von Geschlecht und die damit verbundene Desillusionierung der phänomenalen Geschlechtsidentität veranlassen Butler zu Recht dazu, Identität als Ausgangspunkt genau wie als teleologischen Endpunkt zu desavouieren (vgl. ebd.: 60). Die diskursive Trennung in weibliche oder männliche Subjekte wird in einem Regime diskursiver Zwangsheterosexualität über die Produktion normativen heterosexuellen Begehrens instituiert und garantiert. Die Naturalisierung der Heterosexualität wird wiederum über die Annahme der Kohärenz von *sex* und *gender* instituiert, plus der Logik, dass man nicht das gleiche Geschlecht, sondern das andere Geschlecht begehren muss, um ungefährdet das eigene sein zu können. Um guten Gewissens und mit einem Gefühl der Richtigkeit sagen zu können „Ich bin eine Frau", ist es eminent wichtig *kein* Mann zu sein – und, so folgert Butler weiter, vor allem einen Mann zu begehren (vgl. ebd.). Das System der Zweigeschlechtlichkeit ist nicht ohne das System der Zwangsheterosexualität zu denken, von dem es gespeist wird. Die zwangsheterosexuelle Matrix hält sich aufrecht, indem eine Kohärenz zwischen der Einheit von anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität (*gender)* und Begehren glaubhaft und für die Subjekte erlebbar erzeugt wird (vgl. ebd.: 45). Es ist die Andersartigkeit des anderen, die mich als das mir selbst eigene in sich geschlossen produziert. Bezugnehmend auf Aretha Franklins „You make me feel like a natural woman" (vgl. ebd.) macht Butler deutlich, dass es die Anrufung des definierten Anderen ist, die diesen Satz als wahr erscheinen lässt. Und sie fährt fort, die von der psychoanalytischen Theorie als folgerichtige, natürlich hergeleitete Errun-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

genschaft bezeichnete kulturelle Identität als *gendered psychic disposition* (vgl. ebd.), als durch ein institutionalisiertes System hervorgebrachte zu entblößen, wenn sie schreibt:

„Diese Errungenschaft erfordert also eine Differenzierung von der entgegengesetzten Geschlechtsidentität. Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung der Geschlechtsidentität auf dieses binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt. [...]. Die innere Kohärenz oder Einheit jeder Geschlechtsidentität, sei es die Identität Frau oder Mann, [bedarf] eines festen und zugleich gegensätzlich strukturierten heterosexuellen Systems. Diese institutionalisierte Heterosexualität erfordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der geschlechtlich bestimmten Terme *(genderd terms),* die in einem gegensätzlich binären System die Grenze möglicher Geschlechtsidentitäten bilden. Diese Konzeption der Geschlechtsidentität setzt nicht nur eine kausale Beziehung zwischen anatomischem Geschlecht (*sex*), Geschlechtsidentität *(gender)* und Begehren voraus, sondern legt außerdem nahe, dass das Begehren die Geschlechtsidentität widerspiegelt und zum Ausdruck bringt – ebenso wie umgekehrt die Geschlechtsidentität das Begehren." (Ebd., Herv.i.O.)

Diejenigen, die sich in diesem System nicht wiederfinden können, erscheinen als das nicht-intelligible konstitutive Außen der Normsexualitäten, etwa transsexuelle, intersexuelle, Menschen mit uneindeutiger gefühlter Geschlechtszugehörigkeit, homosexuelle, bisexuelle usw. Jene werden in derselben Bewegung produziert. Darüber hinaus induziert und begrenzt der Diskurs den Raum des Imaginären, des Vorstellbaren und somit des Erfahrbaren. Dasjenige, was nicht der (binär-geschlechtlichen) Rationalität folgt, gilt als nicht erfahrbar (vgl. Lorey 1996: 25): „Die binär strukturierte Ordnung der Heterosexualität setzt die Grenzen einer diskursiv bedingten Erfahrung." (Butler zit. nach ebd.) Butlers weiterer Anknüpfungspunkt für die Bildung dieser These ist die Psychoanalyse Jacques Lacans und seine Theorie von der symbolischen Ordnung.

2.2.2 Der Import von Lacans symbolischer Ordnung bei Butler

Laut dem französischen Psychoanalytiker Jacques Lacan wird die Annahme geschlechtlicher Positionen als ‚weibliche' oder ‚männliche' im Bereich des Symbolischen durch die geschlechtsspezifische Strafandrohung erzwungen (vgl. Lorey 1996: 121). Die Kastration ist dabei innerhalb des ödipalen Szenarios *die* Figur für die Bestrafung: „Die Kastrationsangst motiviert zur Annahme des männlichen Geschlechts, und die Angst davor, nicht kastriert zu sein, motiviert zur Annahme des Weiblichen." (Butler 1997: 141) Anders aber als Freud (vgl. Kap. 1.4) bewegt sich Lacan nicht auf einer konkreten biologischen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene, sondern allein im Symbolischen. Dieses bildet das *explanans* für die Zweigeschlechtlichkeit. Für Lacan ist die symbolische gleich der kulturellen, der sprachlichen und der gesellschaftlichen Ordnung (vgl. Raab 1998: 15). Die symbolischen Positionen leiten sich dabei nicht aus einer Substanz der Körper ab, sondern Subjektwerdung vollzieht sich wegen, in und durch Sprache (vgl. ebd.). Es gibt für Lacan keinen Körper und kein Subjekt vor der Sprache. Butler fasst Lacan wie folgt zusammen: „Jeder Rekurs auf den Körper vor dem Symbolischen [kann] nur im Symbolischen stattfinden, was anscheinend impliziert, dass es keinen Körper vor seiner Markierung gibt." (Butler 1997: 143)

Lacan geht allerdings von einer universalen Gültigkeit symbolischer Ordnungen aus, innerhalb derer Positionen, die durch die Kastrationsdrohungen erwirkt werden, und die das Inzesttabu sichern sollen, angenommen werden, da sich jenseits dieser Postionen keine Subjektwerdung vollziehen kann (vgl. Lorey 1996: 121). Das Inzesttabu ist für Lacan ein universelles strukturierendes Prinzip und damit *die* Diffusionsstelle, an der „Natur zu Kultur wird" (vgl. ebd.: 24). Deswegen müssen alle anderen möglichen Identifizierungen verworfen werden. Der Preis der Verweigerung der Identifizierung ist hier die Auflösung des Ichs in der Psychose (vgl. ebd.: 124). Für Lacan hat das symbolische Gesetz der Kastration universelle Kraft, es ist unveränderbar und „fällt [...] aus dem Bereich des Kulturellen heraus und fungiert so als universelle Konstante, als ontologische Setzung für die Verfasstheit von Subjekten" (ebd.: 123). *Butler macht nun einen folgenreichen theoretischen Import:* Butler affirmiert Lacan in dem Punkt, dass geschlechtliche Subjektpositionen innerhalb der symbolischen Ordnung angenommen werden *müssen,* wenn sie festhält: „Es gibt kein ‚Ich' vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch notwendige Identifizierung ist." (Butler 1997: 145) Niemand kann sich also dem Zwang zur Annahme normativer Postionen ohne weiteres entziehen (vgl. Lorey 1996: 123). Gleichzeitig können die symbolischen Positionen – im Imaginären, wo die Annahme stattfindet – nie vollständig errichtet werden. Der Wunsch nach einer das gespaltene Subjekt stabilisierenden, gelungenen Identifizierung ist stets verunmöglicht.[10] Mit Hilfe Lacans Theorie der erzwungenen Annahme geschlechtlicher Identifizierungen kann Butler erklären und erklärt, *wieso es überhaupt zur Annahme eindeutiger Geschlechtsidentitäten kommt*. Butler kann auch erklären, dass die Annahme eines Geschlechts kein voluntaristischer Akt ist, wie auch die Annahme eindeutiger Identitäten – auch wenn diese nie vollständig einlösbar sind – nur unter der Verwerfung, unter Ausschluss der homosexuellen Position geschieht (vgl. Kap. 2.3.1). Getreu Lacan handelt es sich bei der Annahme der Geschlechtsidentität um eine *notwendige* Identifizierung mit einer *notwendigen,* weil universellen symbolischen Ordnung. Butler

10 | Siehe Loreys Ausführungen zum Spiegelstadium bei Lacan (vgl. Lorey 1996: 131).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

will gerade nun nicht den Punkt der *notwendigen* Identifizierung verwerfen, aber den der notwendigen (universellen) symbolischen Ordnung. Butler will ja postulieren, dass es sich in der Annahme der heterosexuellen Ordnung um ein *Zwangsverhältnis* handelt, dem sich niemand *willentlich* entziehen kann. Butler will aber die *Notwendigkeit* der symbolischen Ordnung mit dem Primat der Kastration hinterfragen. Lorey fasst Butlers Stoßrichtung der Neuformulierung des Lacan'schen Gesetzes prägnant zusammen: „Butler überträgt ihr Konzept der Performativität auf Lacans Überlegungen zur Subjektkonstitution und kann deshalb das Gesetz selbst als konstruiertes begreifen." (Ebd.: 127) Während Lacan aber die geschlechtliche Identifizierung als ein als unveränderlich gedachtes Gesetz begreift, und davon ausgeht, dass dieses mit dem Eintritt in die Sprache abgeschlossen ist (vgl. ebd.: 126), setzt Butler aber nun, in einer kritischen Wendung zu Lacan, die Derrida'sche Idee der Macht der Wiederholung von Sprechakten an die Stelle des Lacan'schen Gesetzes des Vaters. Die symbolische Ordnung ist nicht ein für allemal gesichert, sie muss, um Wirkungsweisen hervorzurufen, beständig wiederholt werden. Das bedeutet, sie ist genau nicht universell, sondern verschiebbar (iterierbar). Konkret: Die zweigeschlechtliche Norm muss beständig wieder und wieder zitiert werden, gerade weil die Vollendung der eindeutigen Identifikation unmöglich ist. Butler stellt fest:

„Identifizierungen werden nie vollständig und abschließend gemacht; sie werden unaufhörlich wiederhergestellt und sind als solche der brisanten Logik der Wiederholbarkeit unterworfen. Sie sind das, was dauernd arrangiert, verfestigt, unterbunden, angefochten wird und bei gegebenem Anlass gezwungen wird, zu weichen." (Butler 1997: 152)

Sich von Lacan absetzend stellt Butler das symbolische Gesetz als eine konstituierende Autorität, als Einzelfallbildung, als eine Fiktion heraus, die ebenfalls durch performative Akte hervorgebracht wird, und eben daraus seine Mächtigkeit erhält:

„Die Priorität und die Autorität des Symbolischen wird durch diese rekursive Hinwendung geschaffen, so dass jene Zitierung, hier wie im oben genannten Fall, der gleichen Autorität effektiv zu Dasein verhilft, der sie sich dann beugt. Die Unterordnung der Zitierung unter ihren (unendlich aufgeschobenen) Ursprung ist somit eine List, eine Verschleierung, womit sich die prioritäre Autorität als abgeleitet erweist aus dem zweigeschlechtlichen Einzelfall ihrer Zitierung. Es gibt keine prioritären Postionen, die den unterschiedlichen Versuchen, jene Position zu verkörpern oder zu exemplifizieren, das Gesetz gibt, sie initiiert oder motiviert. Diese Position ist eine Fiktion, die im Laufe ihrer Exemplifizierungen erzeugt wird. In diesem Sinn erzeugt der Einzelfall die Fiktion der Priorität sexuierter Positionen." (Ebd.: 157)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler befreit sich an dieser Stelle ‚aus den Klauen' des strukturalistischen Determinismus Lacans und sucht Zuflucht in der poststrukturalistischen Unterkunft Derridas. *Das Gesetz ist nur so wirksam, wie es seine ständige Wiederholung ist*. Es kann nur als Norm fungieren, wenn es immer wieder gesagt wird. Wenn es aber immer wiederholt wird, so kann es nie identisch wiederholt werden. Mit Derrida gesprochen, handelt es sich bei den zitatförmigen Wiederholungen der Norm um *Iterationen,* das bedeutet Wiederholungen, die nie identisch das wiederholen, was bereits gesagt wurde. Im Begriff *Iteration* steckt stets der Nexus von Wiederholung mit der Andersheit (vgl. Lorey 1996: 112). Somit ist für Butler klar, dass man zwar nicht voluntaristisch aus der heterosexuellen Geschlechterordnung aussteigen kann, dass aber die Wandelbarkeit der Norm schon in ihrer Begründung liegt. Sie wird über sich wiederholende performative Sprechakte instituiert, die aber *ipso defintionem* das Andere und somit eine Verschiebung, von Wiederholung zu Wiederholung, beinhalten. So wie die zwangsheterosexuelle Matrix keine *Never Ending Story* des „zitternden Körpers vor der Kastration" ist (Butler 1997: 147), so kann sich das Subjekt aber auch nicht ohne weiteres der diskursiven Matrix, als dasjenige, was das Seiende instituiert (s.o.), entziehen.

Die diskursive Matrix gerät damit trotz allem Anti-Universalismus und aller Proklamation einer Anti-Metaphysik zu einer ontologischen Dimension (vgl. dazu auch Nagl-Docekal 2001: 53). Salopp: Zweigeschlechtlichkeit ist kein ‚Wunschkonzert', sondern ein Zwangsverhältnis. Um Ich zu sein, muss das Subjekt qua Identifikation ein Geschlecht annehmen. Innerhalb einer *kontingenten* symbolischen Ordnung wird Identifikation zur *notwendigen* Angelegenheit: „Denn es gibt kein ‚Ich' vor der Annahme eines Geschlechts, und es gibt keine Annahme, die nicht zugleich eine unmögliche, doch *notwendige* Identifizierung ist." (Ebd.: 145, Herv. B.W.)

Wie die weiteren Ausführungen zeigen sollen, stellen die notwendigen Identifizierungen als Zwangsverhältnis in Butlers Perspektive eine Ontologie der Gewaltsamkeit her. Die Identifizierung mit einem Geschlecht und der Entwicklung einer kohärenten Identität ist eine Form der Grausamkeit, die das Subjekt gegen sich selbst anwendet, um *sein* zu können. Die *traumatische Ontologie* Butlers besteht in der Wucht der psychischen Umwendung identitärer Anrufungen, innerhalb derselben *alle* von einem unsagbaren, unbewussten *trauma of gender* heimgesucht werden (vgl. Kap. 5).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3 Erzwungene Identitäten – traumatisierte Subjekte: die psychische Gewalt der Konstituierung des Aussen

„Das Beharren auf kohärenter Identität als einem Ausgangspunkt setzt voraus, dass schon bekannt, schon festgelegt ist, was ein Subjekt ist, und dass jenes vorgefertigte ‚Subjekt' die Welt betreten kann, um seinen Platz neu auszuhandeln. Wenn allerdings das gleiche Subjekt seine Kohärenz auf Kosten der eigenen Vielschichtigkeit herstellt, den Verschränkungen und Identifizierungen, aus denen es sich zusammensetzt, dann schließt jenes Subjekt anfechtende Verbindungen, die sein eigenes Wirkungsfeld demokratisieren könnten, vorab aus. […] Denn sie [die Reformulierung des Subjekts, B.W.] berührt die Frage der stillschweigenden Grausamkeiten, die eine kohärente Identität aufrechterhalten, Grausamkeiten, die Grausamkeit gegen sich selbst ebenfalls einschließen, die Demütigung, durch die Kohärenz fiktiv erzeugt und gewahrt wird." (Butler 1997: 165, Herv.i.O.)

Butler expliziert hier, dass die Schmälerung aller noch möglichen Lebensweisen, die sich abseits eines eindeutigen Bekenntnisses zu einem Geschlecht befinden könn(t)en, eine Grausamkeit darstellt, die das Subjekt gegen sich selbst durchführt. Das Sich-selbst-Gewalt-Antun findet dabei als eine Art nicht-voluntaristische, unbewusste Überlebensstrategie statt, um sich selbst vor einem Ausschluss zu bewahren. Die Identifikation mit einem Geschlecht erfolgt nicht nur entlang binärer Gesetzmäßigkeiten, sondern, mit Derrida denkend, sind *Binaritäten* auch immer *Bivalenzen*.[11] Die Wertigkeit ergibt sich daraus, dass der erstgenannte Begriff sich über den zweitgenannten, verworfenen legitimiert (vgl. Nagl-Docekal 2001: 38). Somit entsteht immer ein minderwertiges, konstitutives Außen, vom dem das Eigentliche sich positiv abgrenzen kann. In Bezug auf das ‚Weibliche' und das ‚Männliche' gilt, dass das ‚Männliche' sich unter Ausschluss und Verwerfung des ‚Weiblichen' als das *Universelle* konstituiert, während das ‚Weibliche' das Partikulare repräsentiert (vgl. Kap. 1.5). *Formale* Dualismen sind demzufolge immer auch *inhaltliche* Dualismen (vgl. ebd.). Die sprechaktliche Unterscheidung zwischen ‚Weiblichem' und ‚Männlichem' trägt immer die Semantik von Herrschaft und Unterwerfung. Jeder emanzipatorische Bezug auf Weiblichkeit oder weibliche Identität perpetuiert demnach ein Unterwerfungsverhältnis. Nicht nur aber handelt es sich bei dem traumatischen Potenzial der identitären Zwangsmatrix um einen Gewaltstreich gegen ‚Frauen', sondern die identitäre Matrix als normative Kraft verwirft all jene, die diese eben nicht *annähernd* verkörpern können, diejenigen, die bei der Materialisierung entlang der hegemonial gesetzten Norm versagen: „die Perversen, die Transsexuellen, die Homosexuellen, die *dykes*,

11 | Vgl. Derrida und Butler in Nagl-Docekal 2001: 38.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

femmes, butches [...] im Grunde all jene, bei denen die Kohärenz und logische Kontinuität von *sex, gender* und Begehren nicht gewährleistet scheint" (Ludewig 2002: 202, Herv.i.O.).

Sich zu einem Geschlecht zuzuordnen und sich glaubhaft für sich selbst und andere damit zu identifizieren, wird zum alles durchziehenden Individualisierungsauftrag. Denn: Innerhalb einer heterosexuellen Matrix ist das Mensch-Sein nur dann gesichert, wenn die Geschlechternorm glaubhaft verkörpert wird. Zweigeschlechtlichkeit bildet somit gleichsam die Ontologie des Menschlichen *per se*. Die Annahme des Geschlechts wird zum Zwang, will jemand nicht Gefahr laufen, seinen Status des Menschlichen selbst zu gefährden. Das Subjekt ist dadurch immer und in jeder Hinsicht traumatisiert: Indem es versucht etwas zu verkörpern, woran es notwendigerweise scheitern muss. Der Zwang produziert intelligible Körper – solche, die lebbar sind, wie auch nicht-intelligible Körper – solche die nicht lebbar sind, in einer diskursiven, performativen Bewegung. Die verworfenen Körper bilden dabei das konstitutive Außen, weil es die „Bedingungen der Möglichkeit des Erscheinens" derjenigen Körper darstellt, die als normal und erwünscht gelten (vgl. ebd.: 201). Bei Butler heißt es:

„Dieser letztgenannte Bereich [der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper, B.W.] ist nicht das Gegenteil des ersten, denn Gegensätze sind schließlich Teil der Intelligibilität; letzterer ist der ausgeschlossene und nicht entzifferbare Bereich, der den Bereich als das Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsucht, ist die eigentliche Grenze zur Intelligibitlität, deren konstitutives Außen." (Butler 1997: 16)

Und an anderer Stelle expliziert sie die traumatisierende Potenz gesellschaftlich orchestrierter (geschlechts-)identitärer Zwangsanrufungen wie folgt:

„Die normative Kraft der Performativität arbeitet [...] mit dem Ausschluss. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische." (Ebd.: 260)

Die Macht der Geschlechternormen bringt via eine Zwangsanrufung traumatisierte Subjekte hervor. Die Traumatisierung besteht in dem Verlust der eigenen, das Selbst demokratisierenden Vielschichtigkeit, aber auch in der Marginalisierung, der Unterordnung unter das idealisierte Andere. Die Macht der Geschlechternormen traumatisiert, indem sie Verwerfungen an all denjenigen erzeugt, die sich ihr gewollt oder ungewollt entziehen. Die Traumatisierung ist hier aber nicht einer Subjektivierung nachgelagert, sie propft sich nicht auf eine unbeschädigte und unbeschädigbare Identität auf, sondern ein Trauma ist immer schon in Subjektivierungen eingeschrieben – zumindest im Hort

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der zwangsheterosexuellen Matrix. Trauma und Subjekt sind somit gleichursprünglich. Konkret: Die Traumatisierung besteht in der Unterwerfung unter eine Norm qua Subjekt-/Nicht-Subjektkonstitution, als *notwendige* Verletzung innerhalb der *kontingenten* symbolischen Ordnung. Verletzungen meinen bei Butler zum einen unbewusste Zwangsidentifizierungen, zum anderen gewaltsame Übergriffe gegen Menschen (sprachlicher oder nicht-sprachlicher Art), die einer augenscheinlichen Norm nicht entsprechen. Während sie im ersten Fall von *notwendigen* Verletzungen spricht, spricht sie in zweitem Fall von *kontingenten* Verletzungen (vgl. Kap. 5).

Beide Verletzungsweisen sorgen dafür, eine notwendige und eine kontingente, sprachliche wie nicht-sprachliche, dass diejenigen, die die „dünnsten Ränder des Diskurses" (ebd.: 30) bevölkern, an einem Ort leben, der ständig von Auslöschung bedroht ist (vgl. Ludewig 2002: 202). Sie leben an „Unorten" (Butler 2009: 177), wo sie sich wider Willen vorfinden. Als solche sind sie nicht sichtbar und genießen als Verworfene nicht den Status des Subjekts (vgl. ebd.). Sie sind stets prekär und laufen Gefahr, den *symbolischen* Tod zu sterben. Das legt zumindest Butlers Frage nahe, „inwiefern der Körper erst in und durch die Markierung(-en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen wird" (vgl. Butler 1991: 26).

Da Butler nicht in der gewohnten Weise zwischen symbolischem und physischem Tod unterscheidet, erhält ihre Formel der Nicht-Lebbarkeit jene konkrete wie tragische Komponente. Sich nicht subjektivieren zu können, heißt nicht leben zu können, heißt ständig vom Tod bedroht zu sein.

Subjektwerdung als *assujettissement* (Butler 1997: 34) ist gleich dem Leben überhaupt, gleich der vitalen Dimension. Diese scheint bei Butler selbst nun tragisch koextensiv mit dem Unbehagen, der Melancholie, dem Trauma. Der Körper, seine Materialität ist stets ein traumatisierter Körper, die vitale Dimension immer schon gestorben beziehungsweise durch die Markierung zu einem Geschlecht halb tot ins Leben berufen. Am deutlichsten zeichnet sich Butlers Ontologie traumatischer Geschlechtersubjektivierung in der Verbindung von Machttheorie und freudianischer Psychoanalyse ab. Den konstitutiven Verlust, den sie im Rahmen der Rezeption der Freud'schen Theorie der frühkindlichen melancholischen Identifizierungen in dem Werk *Psyche der Macht* (2001) vertieft, weist auf eine unentrinnbare und mithin schließende traumatische Wucht kohärenter Identitätsanrufungen hin. Schließend, weil sie hiermit über einen performanztheoretischen und damit iterierbaren Impetus hinausgeht, und das Subjekt nun wirklich unerbittlich und folgenreich an seine Geschlechtsidentität zu binden scheint – womöglich in dem Bestreben, die Frage zu beantworten, die sie in das Unbehagen der Geschlechter wie folgt stellt: „Inwiefern [wird] der Körper erst in und durch die Markierung(-en) der Geschlechtsidentität ins Leben gerufen?" (Butler 1991: 26)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2.3.1 *Psyche der Macht*: Weiblichkeit und Männlichkeit als *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe

„Ich möchte zunächst versuchen zu erklären, in welchem Sinn eine melancholische Identifizierung zentral für den Prozess ist, in welchem das Ich einen geschlechtsspezifischen Charakter annimmt." (Butler 2001: 125)

In ihrer späteren Schrift *Psyche der Macht* und ihrem Aufsatz *Melancholisches Geschlecht, verweigerte Identifizierung* (2001) rekonstruiert Butler im Rekurs auf Sigmund Freuds psychoanalytische Theorie *Geschlechtliche Identifizierungen* als frühkindliche Zwangsidentifizierungen. Butlers bereits dargestellter mimetisch-performativer Ansatz erfährt somit eine psychoanalytische Wende, wenn sie formuliert:

„Es genügt nicht zu sagen, dass die Geschlechtszugehörigkeit etwas Performiertes ist [...]. Ganz eindeutig gibt es Funktionsweisen des Geschlechts, die sich in dem, was als Geschlechtszugehörigkeit performiert wird, nicht ‚zeigen', und es wäre ein Fehler, die psychische Wirkung des Geschlechts auf dessen buchstäbliche Performierung zu reduzieren. Die Psychoanalyse beharrt darauf, dass die Undurchsichtigkeit des Unbewussten der Veräußerlichung der Psyche Grenzen setzt. Sie argumentiert auch und zu Recht, wie mir scheint, dass das Veräußerlichte oder Performierte sich nur in Bezug auf das verstehen lässt, was von der Performanz abgeschnitten ist, was nicht performiert werden kann oder will." (Ebd.: 136, Herv.i.O.)

Die im Rekurs auf Foucault und Aristoteles entwickelten Thesen der Materialisierung von Geschlechterkörpern bekommen hiermit psychoanalytisches und damit selbst *identitätsteleologisches* Gewicht, auch wenn notwendige Identifizierungen theorieimmanent immer noch der kulturellen Ordnung nachgelagert sind. War Geschlechtsidentität in ihren früheren Werken zwischen Fiktion und Realisierung angesiedelt, scheint Butler nun mit und wegen ihrer affirmativen Psychoanalyserezeption den geschlechtlichen Identifizierungen den Status des Realen verleihen zu wollen. Butler verfolgt hier aber eine mithin mit der performanztheoretischen Sichtweise schwer zu vereinbarende Position der tatsächlichen Verinnerlichung geschlechtsbezogener Zuschreibungen. Somit zieht sie den Ring um die Trias Körper, *Gender,* Begehren immer enger. In dem genannten Aufsatz möchte sie die Mechanismen, die bei der Subjektproduktion am Werk sind, stärker herausschälen. In einer kritischen Bewegung zu Foucault, der in Butlers Augen zwar postuliert, dass Subjekte durch Machtbeziehungen konstituiert sind, aber nicht zu erklären vermag, *wie* die Mechanismen der Subjektkonstitution wirken (vgl. Hauskeller 2000: 77), verbindet Butler, um eben die benannte Leerstelle in der Foucault'schen Machttheorie zu füllen, produktive Machtkonzepte mit der psychoanalytischen Objektbe-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ziehungstheorie Freuds; genauer der Theorie der frühkindlichen Identifizierungen. Butler will hierzu die Geschlechtszugehörigkeit nicht nur als ein Unbehagen, sondern als eine „Art von Melancholie" denken (Butler 2001: 125). Melancholie definiert sie mit Freud als „einen unabgeschlossenen Trauerprozess" (ebd.). Jener unabgeschlossene Trauerprozess ist von „zentraler Bedeutung für die Formierung jener Identifizierungen, die das Ich bilden" (ebd.). Die geschlechtliche Identifizierung begreift Butler nun mit Freud als eine abgewehrte Trauerreaktion, als eine *melancholische Identifizierung*. Freud postuliert in *Das Ich und das Es*, dass „ein verlorenes Objekt im Ich wieder aufgerichtet wird" (Freud zit. nach ebd.). Das bedeutet: Eine ehemalige Objektbesetzung wird durch eine Identifizierung abgelöst. Der Charakter bildet sich nun zuvorderst über die identifikatorischen Verinnerlichungen der Ersetzungen des Verlusts. In Bezug auf die Geschlechtsidentität und das Begehren gedacht, heißt das, die Konstituierung des geschlechtlichen Ich entsteht durch die Aufgabe des frühkindlichen (gleichgeschlechtlichen) Sexualobjekts. Butler folgert nun, mit Freud, dass das Ich eine Art „Ablagerung geliebter und verlorener Objekte ist" (ebd.: 126). Das Objekt wird in einem Akt der „melancholischen Inkorporation" einverleibt (ebd.). Sowohl die Einverleibung als auch der Verlust bleiben dabei weitgehend unbewusst, das heißt werden verleugnet. Dadurch kann keine Trauerarbeit stattfinden. Butler fragt nun, ob „Geschlechts-Identifizierungen [...] durch melancholische Identifizierungen hervorgebracht werden" (ebd.: 127). Butler vermutet mit Freud, dass die weibliche wie die männliche Position durch Verbote zustandekommen. Dabei handelt es sich um Verbote der gleichgeschlechtlichen Objektwahl, Verbote von Sexualhandlungen: Diese Verbote verlangen den Verlust „bestimmter sexueller Verhaftungen" (ebd.). Der Verlust kann aber, ob der Tabuisierung der gleichgeschlechtlichen Liebe als Liebe, nicht eingestanden und damit nicht betrauert werden (vgl. ebd.). Während Freud die Herausbildung des heterosexuellen Begehrens mit dem von ihm als universell gesetzten Inzesttabu erklärt (und aus der Dismorphologie), und somit subjektintrinsisch motiviert sieht (vgl. Kap. 1.4), vollzieht Butler hier eine machttheoretische Wendung: Sie sieht den ödipalen Konflikt, der schließlich die melancholische Inkorporation induziert, selbst als Effekt der zwangsheterosexuellen Matrix. Butler stellt fest:

> „Der ödipale Konflikt setzt voraus, dass das heterosexuelle Begehren bereits ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell *bereits* ausgebildet ist, dass die Unterscheidung zwischen heterosexuell und homosexuell [...] bereits durchgesetzt ist." (Ebd.: 127)

Butler folgert, dass das Inzestverbot demnach dem Homosexualitätsverbot nachgelagert ist und ersteres letzteres zur Voraussetzung braucht. Das Homosexualitätsverbot stellt aber keine notwendige Gesetzmäßigkeit dar. In einem

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kulturellen System heteronormativer Zweigeschlechtlichkeit wird die heterosexuelle, geschlechtlich bestimmte Identifizierung über „melancholische Einverleibung“ (ebd.) vielmehr erzwungen. Die homosexuellen Positionen werden zu nicht-lebbaren, nicht betrauerbaren Positionen (Verlusten):

„Werden bestimmte Arten von Verlusten durch kulturell vorherrschende Verbote erzwungen, dann können wir mit einer kulturell vorherrschenden Form von Melancholie rechnen, die die Verinnerlichung der unbetrauerten und unbetrauerbaren homosexuellen Besetzung anzeigt.“ (Ebd.: 139)

Homosexuelle Bindungen einzugehen oder eben nicht, den Verlust zu betrauern oder nicht, ist nicht der mangelnden „Bereitschaft eines Einzelnen“ (ebd.: 132) geschuldet, sondern einer kulturellen, nahezu unentrinnbaren Instruktion. Diese erzielt ihre Wirkung über die Ablehnung der Liebe zum gleichen Geschlecht. Das Homosexualitätsverbot wird über Gesetze, Praktiken, Handlungen wiederholt und ritualisiert. Daraus entsteht eine „Kultur der Geschlechtermelancholie“ (ebd.), in der „Männlichkeit und Weiblichkeit *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe [sind]“ (ebd.). Sexualität drückt nicht Geschlechtszugehörigkeit aus, sondern Geschlechtszugehörigkeit speist sich aus einer durch kulturelle Verbote instruierten Sexualität (vgl. ebd.). Da die homosexuelle Liebe keine intelligible Lebens- und Begehrensform darstellt, kann ihr Verlust nicht betrauert werden. Wenn die Trauer aber nicht artikuliert werden kann, und somit keine Anerkennung erfährt, dann verdoppelt sich der Zorn über den Verlust und kann bis zum Suizid reichen (vgl. ebd.: 139): „Geschlechtszugehörigkeit selbst lässt sich zum Teil als Ausagieren der ungelösten Trauer verstehen.“ (Ebd.: 137)

Spätestens hier sind wir einmal mehr bei den gewaltsamen Effekten der kulturellen heterosexuellen Matrix angekommen. Butler will mit Hilfe der freudianischen Theorie der frühkindlichen Identifizierung über die Einverleibung des aufzugebenden Liebesobjekts verdeutlichen, dass Geschlechternormen wirkmächtig sind, dass sie den Menschen nicht äußerlich bleiben, dass sie diese vielmehr in legitime (lebbare) und illegitime und nicht-lebbare Menschen einteilen. Während Butler, allein aus der performanztheoretischen Perspektive heraus, nicht zu sagen vermag, wie ein grausamer, gewaltsamer Impetus der Ausschlusslogik die identitäre Ebene erreicht beziehungsweise sich materialisiert, kann sie dies mit der psychoanalytischen Anreicherung der Performativitätstheorie – einer Art Performativitätstheorie *plus* – tun. Die zentrale Pointe dieser theoretischen Verknüpfung ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix über ihr Einfallstor ‚ödipale Triangulierung und melancholische Identifizierung‘ Subjekte *wirklich* gewaltsam im Akt der Verletzung erzeugt. Weiblichkeit und Männlichkeit sind selbst *Spuren* unbetrauerter und unbetrauerbarer Liebe (s.o.). In einer zwangsheterosexuellen Matrix werden

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie zu einer *notwendigen* Überlebensstrategie. Butlers Verdienst ist es hier, ein *Trauma of Gender* skizziert, ein gigantisches, kulturell verbreitetes Unbehagen gekennzeichnet und einen Platz und eine Denkmöglichkeit für Millionen und Abermillionen an Nicht-Lebbarem aufgezeigt zu haben. Binäre, vereindeutigende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht intelligible wirklich erzeugt. Die zwangsheterosexuelle Matrix bekommt aber mit der psychoanalytischen Wende den Charakter eines Ereignisses, das Subjekte entlang wirklicher Seelen fabriziert. Die erzwungene Geschlechtszugehörigkeit gerät selbst zu einer möglichen Traumatisierung, weil es nun – im Konzept Butlers – eine Psyche gibt, die den Leidenstopos markiert. Die Gefahr totaler Geschlechterkörper erzeugt Butler (2001) dadurch, dass Geschlecht, darüber, dass es tief im Unbewussten wirkt, von einer performativen zu einer seelischen Kategorie geworden ist (s.o.). Ihre in Weiterführung der Derrida'schen Philosophie der Differenz (im Unterschied zur Opposition) (Derrida 1976) anklingende Hoffnung auf „an indefinite number of sexes" (Derrida zit. nach Nagl-Docekal 2001: 50), verliert mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds Identifizierungstheorem an Kraft. Denn: Butler erkennt nun die Wirkmächtigkeit des Verbotes dermaßen an, dass es nun schwer vorstellbar erscheint, wie andere mögliche Identitäten (seelisch/leiblich) wirksam parodistisch inszeniert werden können (vgl. Butler 2001: 136). Indem die Subjekte Geschlecht annehmen *müssen,* um zu existieren und Geschlecht melancholisch zu inkorporieren, gerät Geschlecht nun omnipräsent, im Sinne von: Es gibt nichts mehr am ‚Ich', was kein Geschlecht hätte. Butler übernimmt, so auch Hauskellers Erachtens, zu stark die freudianisch–psychoanalytischen Annahmen zur frühkindlichen Objektwahl und deren Sanktionierung innerhalb derer andere als die geschlechtlichen Kategorien des Verbots der Objektwahl nicht konzipiert sind (vgl. Hauskeller 2000: 83). Mit der affirmativen Bezugnahme auf Freuds eigenen, den damaligen biologischen Wissenschaften implizit entlehnten Geschlechterdualismus, welcher von den aktuellen biologischen Wissenschaften als überholt gilt (vgl. Voss 2010) (vgl. Kap. 1.5), reifiziert Butler selbst das Postulat binär geschlechtlicher Identifizierungen, welches sie umfassend und zu Recht kritisiert. Das liegt unter anderen daran, dass Butler Freuds seelischen Monismus unkritisch fortsetzt. Ein Descartes zugeschriebener und sich eigentlich erst mit Freud folgenreich etablierender Geist-Körper-Dualismus (vgl. Kap. 1.4), innerhalb dessen eine *wirkliche* seelische (psychische) Dimension, wenn diese auch gesellschaftlichen Matrizen nachgelagert ist, das Körperliche allumfassend orchestriert, sorgt hier dafür, dass eine mögliche somatische Dimension den gesellschaftlichen Zumutungen, welche sich unter anderem in verletzenden Sprechakten und identitären Anrufungen äußern, nichts mehr entgegenzusetzen hat. Der Körper verschwindet in der seelischen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dimension, die seelische Dimension in der symbolischen/gesellschaftlichen. Eine als real angenommene Seele erstickt das vitale Subjekt schon bevor es zu atmen begonnen hat. Subjektivierungen sind bei Butler somit seelische Konstituierungen. Deswegen bleibt keine vitale, volatile Materialität, keine leibliche Dimension als möglicher Gegenpol[12] der geistigen/seelischen Dimension, die sich gegen ein Trauma *of/as Gender* oder ein Trauma *of/as hatespeech* (Butler 1998) stemmen könnte. Der Gedanke der Gewaltsamkeit, des Traumas der Geschlechternorm soll dennoch von Butler weiter übernommen werden, und für alles Weitere im Hinterkopf behalten werden. Hinterfragt werden soll aber *diese* psychoanalytisch konzipierte Form der Verankerung im Subjekt.

Zweifelsohne hinterlässt eine binäre zweigeschlechtliche Ordnung konstitutive *Spuren* im Subjekt (vgl. Kap. 5.8). Geht man aber von einer notwendigen frühkindlichen Identifizierung aus, so besteht die Gefahr der Totalisierung der Zwangsläufigkeit von *Gender Identity*. Zum anderen wird entlang, mit und gegenüber normativen Setzungen Potenzial zur Widerständigkeit verschenkt, wenn der Körper wie bei Butler entweder mit einem Sprechakt oder mit einer Seele in eins fällt. In keinem Fall ist ein ontologischer Abstand zwischen Diskursivität und Materialität denkbar. Dennoch: Geschlecht soll im weiteren Verlauf mit Butler als *Trauma* denkbar bleiben und diese Figur soll sogar noch weiter ausgebaut und in ihrer materiellen Basis ‚geerdet' werden. Dafür müssen aber die *Einlassstellen* verletzender Identitätsanrufungen in die Körper noch genauer fassbar werden, wie auch Körper selbst verstanden werden müssen – genauer als es mit einem Bezug auf Butler möglich ist. Eine verletzbare, volatile und liminale somatische Dimension samt Dynamiken der Erinnerung könnte dann den Bezugspunkt bilden für Gender entsubjektivierende (vgl. Kap. 5.8). Zunächst soll der Bewegung nachgegangen werden, in der in Butlers Theorieentwicklung der utopische Körper verloren gegangen ist. Dies ist nötig, um meine These stark zu machen, dass Widerständigkeit in einer (Um-)Interpretation der Physis bestehen kann. Dafür muss es einen physischen Körper erst einmal geben.

2.3.2 Konstituierungen II: Von realen Seelen (Butler) und utopischen Körpern (Wittig)

Butlers seelischer Monismus zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass die psychische Dimension, welche als durch die zwangsheterosexuelle Matrix, im Rahmen von frühkindlichen Identifizierungen instituiert gilt, die allumfassende Maßgabe für die körperliche Dimension ist, während umgekehrt der Körper

12 | Ich verweise hier begrifflich auf Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, die in der körperlichen Dimension ein mögliches Korrektiv, einen „Gegenpol" zur sprachlichen Dimension sehen (vgl. Kap. 3.2.3).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keine (explizite) Maßgabe für die seelische hat.[13] Somit bleibt aber die Orchestrierung des Körpers durch Normen notwendigerweise ein *Abstractum*. Denn: Butler vermag bestenfalls zu erklären, wie *seelische geschlechtliche Identifizierungen* zustande kommen, aber nicht, wie *Körper affiziert* werden. Sie vermag nicht zu erklären, wie Normen *leiblich* verinnerlicht werden, weil Butler die leibliche Verfasstheit als Seelische denkt. So kommt auch Christiane Hauskeller (2002) zu dem Schluss, dass bei Butler weder die leidenden noch die potenziell widerständigen Subjekte an Körper gebunden sind; der Körper geht allzeit im Diskursiven beziehungsweise im Seelischen auf (vgl. Hauskeller 2002: 128). Es handelt sich in Butlers Analyse der Trauer wie der Melancholie stets um *seelische* Kräfte, auch wenn diese als macht-instruiert und miteinander im Widerstreit liegend gedacht werden. Es sind seelische Kräfte, die das Subjekt konstituieren. Das wird deutlich, wenn Butler, wie folgt, über Foucaults Seelen-/Körperbegriff kritisch räsoniert: „Wenn für Foucault das Subjekt nicht dasselbe ist wie der Körper, aus dem es entsteht, dann ist vielleicht bei Foucault der Körper an die Stelle der Psyche getreten – nämlich als das, was die Gebote der Normalisierung überschreitet und missachtet." (Butler 2001: 91) Für Butler steht fest, dass dem Körper, verstanden als ein durch den Diskurs *naturalisierter,* kein ontologischer Überschuss eignet, und damit ist dieser nicht in der Lage, Normalisierungsbestrebungen zu missachten oder zu überschreiten. Butlers Potenzial zur Widerständigkeit liegt bekanntlich nicht in einer somatischen Dimension, die sich gegen eine zwei-geschlechtliche Einengung behauptet, sondern in der diskursiven und performativen Verschiebung von Geschlecht (Iterationen) (vgl. auch Nagl-Docekal 2001: 64). In einer Kurzformel: Ändern sich die diskursiven Strategien, so ändert sich die Materialisierung. Deutlich wird Butlers Diskursontologie und Negation eines einem binären *gendering* vorgängigen Körpers, und damit utopischen Körpers, bereits in *Das Unbehagen der Geschlechter* (1991), wenn sie sich von Monique Wittig absetzt. Ähnlich wie Butler geht Wittig davon aus, dass der Geschlechtskörper kein ahistorisches, präkulturelles Faktum darstellt. Vielmehr wird der Geschlechtskörper als sprachlicher und über das Sprachliche naturalisiert. Bei Wittig heißt es: „Die Sprache wirft Bündel von Realität auf den gesellschaftlichen Körper." (Wittig zit. nach Butler 1991: 165) Wie Butler geht Wittig davon aus, dass die Erkennbarkeit und Legitimation des Menschen als Mensch – seine Intelligilität, sein Status – mit der Zuweisung des Geschlechts (als Kind) erhalten und abgesichert wird (vgl. ebd.: 166). In unserem Gesellschaftssystem gibt es kein anerkanntes *geschlechtsloses* Mensch-Sein.

13 | In der affirmativen Bezugnahme auf Freud verbirgt sich meines Erachtens nicht nur ein seelisch motivierter Geschlechterbiologismus (vgl. Kap. 1.4), sondern auch eine Theorie der „Seele ohne Körper" als ein Überkorrektiv zum ‚cartesischen' „Körper ohne Seele" – um hier Üexkülls Charakterisierung der psychoanalytischen Psychosomatik zu gebrauchen (von Üexküll zit. nach Brähler 1984: 10).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sowohl Wittig als auch Butler lesen de Beauvoirs Theorie der Geschlechtwerdung[14] so, dass nicht nur die Herleitung des *gender* aus dem *sex* problematisch ist, sondern in einem Denken über de Beauvoir hinaus, gibt es für Wittig wie für Butler „keinen Grund, schon den biologischen Körper in zwei Geschlechter, nämlich das männliche und das weibliche aufzuteilen" (ebd.: 167). Schon die Annahme, es gäbe eine sexuelle Bestimmung des Menschen, sei bereits eine Politisierung der Kategorie Natur. Butler sagt das mit ihren eigenen Worten bekanntlich so: „Geschlechtsidentität ist bereits in das Geschlecht eingebaut, und das anatomische Geschlecht ist [...] schon von Anfang an Geschlechtsidentität." (Ebd.: 169) Anders als Butler spricht Wittig aber von einer politischen und kulturellen *Interpretation* des Körpers (vgl. ebd.: 170). Bei Wittig werden auf ‚Natur' kulturelle Bedeutungen projiziert, bei Butler aber ist Natur als schon immer sprachliche, materialisierte erkenntnistheoretisch desavouiert. Wittig entlarvt ebenso wie Butler die Praxis der zwei-geschlechtlichen Bezeichnungen als kontingente symbolische Gewaltsamkeit, die eine Gegebenheit der Erfahrung des Geschlechts formt.[15] Anders aber als Wittig desavouiert Butler den von Wittig formulierten utopischen Fluchtpunkt einer Reinterpretation von physischen Merkmalen über eine Umorganisation der Beschreibung der Körper und der Sexualitäten (vgl. ebd.: 169f.). Für Wittig ist es möglich, einen fiktionalen Raum der Uminterpretation physischer Merkmale zu eröffnen, einen jenseitigen Raum des Geschlechts, indem Sexualitäten und Körper nicht mehr als zwei-geschlechtliche beschrieben werden, und somit als solche nicht-zwei-geschlechtliche Körper erlebbar wären. Wittig stellt fest:

„Aber was wir für eine physische, unmittelbare Wahrnehmung halten, ist nur kulturell erzeugte, raffinierte und mythische Konstruktion [...] die die physikalischen Merkmale (die an sich ebenso *neutral sind* wie andere, aber durch ein gesellschaftliches System markiert werden) durch das Netz der Beziehungen *reinterpretiert,* in dem sie wahrgenommen werden." (Wittig zit. nach ebd.: 170, Herv. B.W.)

14 | Bei de Beauvoir heißt es: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sexuell bestimmt ist; das Geschlecht kommt dem Menschen als notwendiges Attribut zu. Aber das anatomische Geschlecht ist nicht Ursache der Geschlechtsidentität, und die Geschlechtsidentität lässt sich nicht als Widerspiegelung oder als Ausdruck des Geschlechts verstehen." (de Beauvoir zit. nach Butler 1991: 166)

15 | Butler gibt Wittig wie folgt wieder: „Das Objekt [wird] gewaltsam zu dieser Gegebenheit geformt [...], die Geschichte und die Mechanismen dieser gewaltsamen Formung [treten] nicht mehr an dem Objekt in Erscheinung. Demnach stellt das ‚Geschlecht' den Realitäts-Effekt eines gewaltsamen Prozesses dar, der gerade durch seine Effekte verschleiert wird. Was in Erscheinung tritt, ist lediglich die Kategorie ‚Geschlecht', so dass ‚Geschlecht' als Totalität dessen, was ist, wahrgenommen wird." (Ebd.: 169, Herv.i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Während für Wittig hier, wie Butler zu Recht räsoniert, „physikalische Merkmale [...] in bestimmtem Sinne *da* zu sein [scheinen]" (ebd.), also ein physikalischer Körper wenn auch *niemals im Sinne einer historisch invarianten Zweigeschlechtlichkeit*, aller Bezeichnungspraxen und den an diese gebundenen Wahrnehmungsweisen zum Trotz *da ist*, fragt Butler in deutlicher Abgrenzung zu Wittig provokativ: „Existiert überhaupt ein physikalischer Körper vor dem perzeptuell wahrgenommenen Körper?" (Ebd.)

Für Wittig stellt das Geschlecht als diskursive Konstruktion ein *Abstraktum* dar, das eine gewaltsame Realität ‚zweiter Ordnung' hervorbringt (vgl. ebd.: 169). Somit unterscheidet Wittig zwischen *Abstraktum* und *Konkretum*. Eine neutrale Physis ist immer das *Konkretum* der ersten Ordnung, in das sich ein *Abstraktum* einschreibt und dessen Wahrnehmung und Realität als zweite Ordnung orchestriert. Butler aber stößt sich an dem Begriff der *Interpretation* und Möglichkeit zur Re-Interpretation eines physisch gegebenen Körpers sowie an Wittigs Konzept von Geschlecht als einer zweiten Ordnung. Butler lehnt es ab, eine *Physis* zu denken, die einer Bezeichnungspraxis vorgängig ist. Für Butler gibt es keinen nicht-markierten Körper. Diskurs, Materialität und Körper fallen in eins. Während, nach Wittig, der Körper auf den erogenen Körper reduziert wird, ob der Benennung wie Hervorhebung (*discrimination)* der ‚Geschlechtsteile' Penis, Vagina, Brüste usw. Eben indem der Körper auf diese Teile eingeschränkt wird, wird er zugleich als Ganzes fragmentiert (vgl. ebd.: 170). Mit Wittig lässt sich eine utopische erfahrbare Multiplizität von Körpern jenseits des Geschlechterdualismus denken, denn so heißt es bei Butler, Wittigs Position wiedergebend: „In Wirklichkeit ist die Einheit, die dem Körper durch die Kategorie ‚Geschlecht, auferlegt wird, eine ‚Un-Einheit', eine Fragmentierung und Aufsplitterung, sowie eine Reduktion der Erogenität." (Wittig zit. nach ebd.: 171, Herv.i.O.) Butler möchte aber genau diesen utopischen Fluchtpunkt perhorreszieren. Die von Wittig hier postulierte ontologische Fülle, die durch die Bezeichnungspraxis gewaltsam eingeschränkt wird, der Körper somit gleichsam zerrissen wird – Wittig spricht von „zerrissenen Körpern" (Wittig zit. nach ebd.), ist für Butler, die Bezeichnungspraxen auch als produktiv verstehen will, nicht nur als repressiv problematisch. Butler möchte genau in jedem Fall einen metaphysischen Körper vermeiden, und Aristoteles so lesen, dass eine Physis als Materialität vor ihrer Formung nicht existiert. Eine grammatische Annexion von Materialität, Natur, *Physis* ist allerdings mit Aristoteles nicht einfach zu machen.

2.3.3 Die Seele als Dispositiv II oder: Uneigenständige Körper: *How is resistance possible?*

„Ein natürliches Ding [ist] etwas ‚was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat', ein Sich-selbst-Bewegendes, im Gegensatz zu den anderen seienden Dingen, die nicht von Natur aus, sondern durch andere Gründe sind, welche außerhalb ihrer selbst liegen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Als solche nennt Aristoteles die *techne onta*, Gegenstände die vom Menschen mit einer bestimmten Absicht und zu einem bestimmten Zweck hergestellt sind." (Ludewig 2002: 218, Herv.i.O.)

Ludewig nimmt hier Bezug auf die Aristoteles-Exegesen von Ute Guzzoni, und will damit deutlich machen, dass bei Butler sämtliche Natur*möglichkeit* auf einen diskursiven Materialisierungsakt reduziert wird. Natur weist bei Butler nunmehr keinerlei Eigenständigkeit auf. Es gibt bei Butler nichts, das „den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat". Natur und Körper werde damit aber ebenso zu *techne onta* wie die Sprache und jedes andere Ding. Butler läuft in meinen Augen so Gefahr, Natur auf einen grammatikalischen Artefakt zu reduzieren, und diese damit erneut ‚cartesianisch' einer wie auch immer gearteten Rationalität zu unterworfen. Damit steht der Verfügbarmachung des Körpers aber Tür und Tor offen. Der Körper hat keine liminale Kraft, gemäß Butler stellt sich nicht die sprachliche Gewalt gegen die Möglichkeiten des Körpers (vgl. Butler 1991: 187), wie dies mit Wittig denkbar ist. Butler negiert meines Erachtens somit eine vorgesellschaftliche Ontologie der Möglichkeiten von Körpern. Natur lässt sich in der von ihr prinzipiell vertretenen aristotelischen Lesart nicht von der Vorstellung der Natur in Gestalt der diskursiven Konstruktionen lösen. Geschlechter sind für Butler einerseits ‚nur' eine diskursive Konstruktion, andererseits und mithin aporiereich total fleischlich. So spricht sie auch von Geschlecht als „zwei unterschiedlichen Stilen des Fleisches" (ebd.: 205). Für Butler lässt sich das Fleisch nicht vom Geschlecht lösen, für Wittig existiert eine Trennung, zumindest fiktional. Somit proklamiert Butler einen diskursiven Geschlechterkörper,[16] der sich doch nie vollständig als ein solcher materialisiert, und teleologisch immer offen bleibt. Butler greift zwar die Idee Wittigs, der Vervielfältigung von *gender,* utopistisch auf. Vervielfältigungen lassen sich aber nicht durch eine Nicht-Benennung von Geschlecht erreichen, und ein darauf Warten, was ‚dann' erscheint, sondern, und hier argumentiert Butler machttheoretisch auf Foucault bezogen, indem man eben genau jene Macht, durch die man konstituiert ist, an sich selbst wieder einsetzt. In ihrem Aufsatz *Subjektivation, Widerstand, Bedeutungsverschiebung. Zwischen Freud und Foucault* (2001) setzt Butler sich mit den Möglichkeiten von Widerständigkeit mit und gegen Subjektivierungsprozesse auseinander. Butler kommt, indem sie hier den Foucault'schen Begriff der Seele mit dem Unbewussten gleichsetzt, und indem sie das Unbewusste psychoanalytisch versteht, zu dem Schluss, dass Unterwerfung und Subjektivierung zwar in einer Bewegung geschehen – am Beispiel der Unterwerfungspraktiken des Gefangenen in Foucaults Schrift *Überwachen*

16 | Robert Gugutzer spricht in seiner *Soziologie des Körpers* innerhalb der Darstellung des Butler'schen Körperverständnisses von einem „Geschlechterkörper" (Gugutzer 2004: 124f.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Strafen, die Seele, genauer das Unbewusste aber dasjenige ist, was sich den normalisierenden Subjektivierungsweisen entzieht.[17] Seelen sind aber bei Foucault, wie bereits angedeutet, keine universellen Gegenstandsbereiche, die der Mensch *hat,* wie dies Freud vorschlägt und wie dies Butler übernimmt, Seelen sind selbst sprachliche Effekte der Macht, die den Menschen im Akt der Kategorisierung eingeschrieben werden, und über die Menschen individuiert und beherrschbar werden. Foucaults Perspektive auf die Seele liest sich hier ab:

„Diese wirkliche und unkörperliche Seele ist keine Substanz; sie ist das Element, in welchem sich diese Wirkungen einer bestimmten Macht und der Gegenstandsbezug eines Wissens miteinander verschränken; sie ist das Zahnradgetriebe, mittels dessen die Machtbeziehungen ein Wissen ermöglichen und das Wissen die Machtwirkungen erneuert und verstärkt." (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 187)

Und, wenn Foucault seinen inzwischen vielzitierten Ausspruch vornimmt: „Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers" (Foucault 1976: 45), dann spricht Foucault von der Seele als nicht von einem dem Menschen ubiquitären Teil. Die Seele ist nicht Teil einer universellen menschlichen Verfasstheit. Sie bildet somit weder einen universellen Herrschaftsaspekt noch einen Fluchtpunkt gegenüber den Normalisierungbestrebungen, den Machtansprüchen eines Apparates. Die Seele ist vielmehr ein diskursiver Effekt einer jeweils zu historisierenden Herrschaft selbst. Die Seele ist nicht mehr als eine medizinisch-psychologische Diskursformation, die den Gefangenen (*realiter*) beherrschen kann. Sie beherrscht den Körper, sie ist *unter anderem* (und nicht ausschließlich, wie Butler nahelegt und wie Hauskeller her-

17 | Foucault sagt in *Überwachen und Strafen* (1976), dass die Identität des Gefangenen als Gefangener über die Disziplinierung seines Körpers konstituiert wird (vgl. Hauskeller 2000:180). Disziplinierung ist dabei als Disziplinierungsmacht zu verstehen, die Subjekte erzeugt, indem sie an ihnen eine Seele installiert – die Seele des Verbrechers etwa. Die Disziplinarmacht, in Form der Justiz, versucht dabei anders als zu Zeiten der Marter auf Menschen einzuwirken. Das Einwirken der Justiz verknüpft zunehmend eine Rechtsprechung mit einem psychopathologischen Diskurs, der an den Verbrechern eine Seele, die Seele des Verbrechers konstituiert. So wird durch eine neue psychologische Rechtsprechung ein Prozess der Individualisierung in Gang gesetzt. Bei Foucault heißt es: „Diese Individualisierung unterscheidet sich wesentlich von den Strafabstufungen der alten Rechtsprechung. Diese benutzte [...] zur Bemessung der Züchtigung zwei Variablen: die Umstände und die Intentionen, d.h. Elemente, die zur Qualifizierung der Tat selbst beitrugen. [...] Was sich aber jetzt abzuzeichnen beginnt, ist eine Modulierung, die sich auf den Täter selbst bezieht: auf seine Natur, seine Lebens- und Denkweise, seine Vergangenheit, die Qualität und nicht mehr die Intention seines Willens." (Foucault zit. nach Hauskeller 2002: 183)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ausarbeitet),[18] das Gefängnis des Körpers. Die Seele ist Gefängnis, weil sie sich als Machttechnologie in die Körper hineinfrisst. Dies geschieht bei Foucault nicht zuletzt durch eine Übungspraktik, wie Hauskeller betont, genauer über eine *Körper*übungspraktik, die sowohl den Gefangenenkörper als auch den Soldatenkörper durchzieht. Tatsächlich: Für Foucault ist die Seele selbst ein historisch-kontingenter, dennoch wirk*mächtiger* Artefakt, die Seele ist nach Foucault letztlich ein „Korrelat einer Machttechnik" (Hauskeller 2000: 202). Der Körper allerdings, ist für Foucault ein materiell seiender, wie auch Hauskeller klar macht (vgl. ebd. 202ff.). Materiell vorhanden, nicht wie bei Butler, als schon immer bereits materialisiert, *sondern als möglicher materieller* „Durchgangspunkt"[19] (ebd.: 202) für Macht- und ebenso Herrschaftsbeziehungen. Herrschaft setzt am Körper an. Herrschaft zerstört und formt den Körper Foucaults, indem sie ihn über die Installierung einer Seele im Sinne von ‚Unterstellung und Spürbarmachung' kontrolliert. Analog zu Wittig (Kap. 2.4) gibt es bei Foucault einen von den Normen, zumindest theoretisch, unterscheidbaren Körper, auf den und an dem diese wirken können, wie dies Butler ja auch bereits vermutet und kritisiert (s.o.). Foucaults Körper-Seele-Beziehung im Hinblick auf die Praktiken der Disziplinierung zusammenfassend schreibt Andrea Maihofer (1995):

„Historisch einmal entstanden, haben die Menschen eine Seele, ein Gewissen oder eine Subjektivität. Die Seele ist daher auch nicht bloß auf den Körper eingeschrieben, sie ist in ihm [...] sie hat vom Körper Besitz ergriffen und ihn zu einem Körper mit einer Seele gemacht [...] aus diesem Grund dreht Foucault das christlich-theologische Bild vom Körper als Gefängnis der Seele um. Doch wird diese Umkehrung für das Ganze genommen *[wie bei Butler, C.H.]* gerät aus dem Blick, dass sich für Foucault die moderne Seele (das moderne Subjekt oder das Gewissen) historisch selbst wiederum durch einen bestimmten *Zugriff auf den Körper* entwickelt – [...] durch historisch bestimmte Formen des Strafens, des Disziplinierens, des Arbeitens sowie innerhalb sozialer Praktiken wie der des Geständnisses." (Maihofer zit. nach Hauskeller 2002: 186, Herv. B.W.)

18 | Hauskeller macht auf eine, in ihren Augen, inkorrekte Lesart Butlers des Foucault'schen Satzes: „Die Seele: Gefängnis des Körpers" (Foucault 1976: 42) aufmerksam. Butler übersetzt und interpretiert diesen folgenreichen Satz mit: „The soul *is* the prisoner of the body." (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 185, Herv.i.O.) Hauskeller weist darauf hin, dass die Gleichsetzung des Doppelpunktes mit *ist* eine Gleichsetzung von Seele und Gefängnis des Körper suggeriert. Der Doppelpunkt aber legt nahe, so Hauskeller, dass die Seele unter anderem auch als Gefängnis des Körpers bezeichnet werden könne. Die Seele meint bei Foucault eine politische Anatomie (vgl. ebd.). Bei Freud ist sie von sich aus gegeben.

19 | Vgl. Hauskeller: Hauskeller spricht von Foucaults Theorie des Körpers als eine Theorie des „Körpers als Durchgangs*punkt* und Stützpunkt der Macht und des Widerstandes durch die symbolische Ordnung" (Hauskeller 2000: 192, Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Andrea Maihofer (1995) problematisiert zu Recht, und Hauskeller hebt das mit ihrer Anmerkung hervor, dass die moderne Seele selbst nicht ahistorisch ist – also etwas, das ‚vorfreudianisch' schon da war und von Freud erst beschrieben, entdeckt wurde. Vielmehr gehörte der freudianische Diskurs in der Perspektive Foucaults selbst zu denjenigen, die halfen, den Menschen eine Seele anzudichten, einzuverleiben und ihn somit als einen modernen Seelenmenschen zu generieren, und somit den Zugriff auf den Körper sicherten (vgl. dazu auch Hacking 1996; Illouz 2009). Es gehört zu einem der Herzstücke der Foucault'schen Machttheorie, eben diese Universalisierung der Seele zu problematisieren. Butler hingegen sieht mit Freud in der Seele selbst, zumindest unter der Hand, eine ubiquitäre Wahrheit und demnach ein Potenzial zur Widerständigkeit wider die Normierung. Nachdem sie Foucaults Begriff der Seele durch den der Psyche ersetzt und den Begriff der Psyche mit dem des Unbewussten verzahnt,[20] folgert Butler:

„Thus the psyche which includes the unconcious, is very different from the subject: the psyche is precisely what exceeds the imprisoning effects of the discursive demand to inhabit a coherent identity, to become a coherent subject [...] the psyche is what resists the regularization that Foucault ascribes to normalizing discourses." (Butler zit. nach Hauskeller 2000: 187)

Für Butler scheint es psychischen Widerstand zu geben, der sich gegen die Normalisierungsmacht wenden kann. Der Ort psychischer Widerständigkeit ist dabei das seelische Unbewusste. Dies legt die Vermutung nahe, dass Butler unter der Hand eine *psychische ontologische Vielfalt* behaupten will, auf die Normierungen gewaltsam einwirken. Eine ontologische abseits der normativen Wiederholungsmatrix identitärer Anrufungen, die sie in Bezug auf die Physis gegen Wittig desavouiert hat. Warum eine metaphysische Präsenz der Physis scheuen und eine psychische (seelische) nicht? In Bezug auf die widerständige Kraft des Psychischen lässt sich gemeinsam mit Christiane Hauskeller bereits sagen: Wenn dasjenige, was psychisch widerständig sein kann, als das Ausgeschlossene an den Rändern der Normalisierungsmacht konstituiert wird, dann kann selbes immer nur *ex negativo* der Normalisierungsmacht und nicht als dessen beliebig vervielfältigbarer *Counterpart* auftauchen.[21] Woher kann also

20 | Bei Butler heißt es: „Dieses dem Häftling eingeprägte normative Ideal ist eine Art psychische Identität oder eine ‚Seele', wie Foucault sagt." (Butler 2001: 82, Herv.i.O.)

21 | Bei Hauskeller heißt es darüber hinaus: „Doch selbst wenn das Unbewusste den Widerstand des Subjekts gegen seine totale Unterwerfung garantieren würde, heißt das nicht, dass es das Subjekt befähigt, nicht nur im Rahmen der geltenden Regeln gegen diese aufzubegehren, sondern sie auch umzuschreiben. Sein Widerstand wäre dann systemkonform und nicht radikal." (Ebd.: 189)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine mögliche Vielfältigkeit kommen, wenn diese nicht irgendwie und noch so vage in einer den Normen jenseitigen Ontologie angelegt ist? (Wie etwa in Wittigs geschlechtsjenseitiger Ontologie.) Und wieso, noch einmal gefragt, kann sich das Seelische als möglicher vielfältiger Überschuss behaupten, die materielle Dimension, der Körper hingegen nicht? Man darf sich wundern, denn in einem Rekurs auf Freud müssten psychische Vorgänge immer auch physiologische Vorgänge sein (vgl. Hauskeller 2002: 195). Bei Butler hingegen liest sich selten etwas über physiologische Vorgänge,[22] selten etwas über die konkreten Erfahrungsqualitäten des leiblichen wie physiologischen Subjekts. Somit ist mit Butler auch das Leiden an der Macht, im Sinne eines konkreten Erlebens, schwer zu thematisieren (vgl. ebd.: 197), und dies obgleich der Unterton ihrer Schriften doch voller Empathie für diejenigen ist, die als Randexistenzen der Normierungsmacht Gewalt ausgesetzt sind (vgl. Kap. 2.3 u. 6.8.5), zwischen Kummer und Selbstzweifel, Nicht-Trauer und Melancholie mit dem Leben hadern oder erst gar nicht in Erscheinung treten können. Hauskeller schlägt Butler darum vor, ihr Konzept um eine physikalische Sprache der Emotionen zu erweitern, eine Sprache, die Emotionen „als positive oder negative elektrische oder magnetische Ladungen bezeichn[et], die innerhalb des diskursiven Netzes wirksam sind" (Hauskeller 2000: 197).

Zunächst ist festzuhalten: Wenngleich es mit Butler denkbar ist, dass eine zwangsheterosexuelle Matrix traumatisierte Subjekte hervorbringt, zwei-geschlechtliche Subjektivierungen also gewaltsam, grausam und im weiten Sinne traumatisch sind, ist bei Butler kaum eine Bezugnahme auf die körperlich-leibliche Erfahrung als *erlebbare Erfahrung* des Subjekts, das an dieser Gewaltform leidet, zu finden. Erfahrungen an und in einem materiellen Körper, dem Machtverhältnisse *widerfahren,* beziehungsweise der von diesen *heimgesucht* wird. Anders: Wenn die Machtverhältnisse die Subjekte als Identitätssubjekte, wenn auch unvollständig, materialisieren, und Materialisierung für Butler anders als bei Foucault auf der Ebene eines Seelenabstraktums bleibt,[23] welches sie für den Körper hält, dann können Machtverhältnisse, wozu auch das Leiden zählt, nicht wahrgenommen werden, nicht erfahren werden, sie entziehen

22 | Eine Ausnahme bildet eine Passage in ihrer Schrift *Krieg und Affekt* (2009). So zum Beispiel wenn sie schreibt: „Das mehr oder weniger diskrete Deutungsraster, das Leben in würdiges und unwürdiges aufteilt, arbeitet grundsätzlich über alle Sinne: Der Schrei, den wir hören, wird von dem, den wir nicht hören, unterschieden; der Anblick, den wir sehen, von dem, den wir nicht sehen – und genauso auf der Ebene von Berührungen und sogar Gerüchen." (Butler 2009: 37)

23 | Bei Maihofer heißt es dazu: „Während bei Foucault [...] die Seele einen *Körper* bekommt, bzw. in gewisser Weise zu einer materiellen Realität wird, verflüchtigt sich bei Butler [...] der Körper ganz allmählich zur Seele, zu etwas Immateriellem, Intelligiblem, Fiktivem." (Maihofer zit. nach ebd.: 187, Herv.i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich der leiblichen Reflexion. Das sprachlich strukturierte Unbewusste wird zum einzigen machtvollen Ort der Erkenntnis, von dem aus sich die Machtverhältnisse überhaupt befragen lassen. Damit postuliert Butler aber unter Hand eine Art Metaphysik des Unbewussten, die mit dem sonst eher strengen poststrukturalistischen Impetus kaum verknüpfbar erscheint. Anders: Die Denkfigur des seelischen Unbewussten als Widerstand gegen die Normalisierungsmacht erweist sich mithin als wenig anschlussfähig an Butlers programmatischen Anti-Essentialismus. Die Trope der Psyche als Widerstandsform, ein Taschenspielertrick? Die Trope der Psyche als Widerstandsform kann doch stets nur, um noch einmal mit Hauskeller zu sprechen, „das Unbewusste der Macht [...] und nicht das Unbewusste außerhalb der Macht" (ebd.: 194) meinen. Der problematischste Punkt an Butlers Psychoanalyserezeption aber ist der, wo sie, wie Anette Keck (2007) es ausdrückt, selbst „wieder Figuren mit Körpern von Gewicht [konstruiert]" (Keck 2007: 256), ist die Übernahme der Ununterscheidbarkeit der körperlichen und der psychischen Formierung, aus der lacanjanischen wie der freudianischen Psychoanalyse (vgl. ebd.: 255). Die Ununterscheidbarkeit, demnach die symbolische Ordnung von ‚Kindheitsorganen' an die ihr niemals vorgängigen Körper konstituiert, lässt Subjekte zu „Buchstabenmenschen" (ebd.: 256) werden, sie reduziert den Körper auf einen „Schriftkörper" (ebd.: 262). Subjekte samt Körper sind bei ihr in einer Art Flaschengeist immer schon gefangen, lediglich eine abstrakte Seele scheint ab und an entweichen zu können. Diese Engführung von symbolischer Ordnung und Körper geschieht nicht zuletzt dadurch, dass Butler die Bildung eines sexuierten wie heterosexuierten Körperschemas, einer imaginären Morphologie wie auch einer *realiter* stattfindenden Identifizierung als (heterosexuelles Mädchen/heterosexueller Junge), als ein Ereignis, dass sich in der frühen Kindheit wirklich abspielt und festschreibt, affirmiert. Anders: Indem Butler den Leib nicht als Ort des Widerstandes gegenüber kulturellen Normierungen anerkennt (vgl. Nagl-Docekal 2001: 64), postuliere sie eine Vorstellung von Materialität als „eine unkenntlich gewordene Wirkung von Macht" (ebd.: 53).[24]

Was in der Konzeption Butlers fehlt, ist: Geschlecht als eine machtvolle diskursive Konstruktion zu denken, die sich zwar buchstäblich einverleiben *kann,* die den Körper aber nicht *Pars pro Toto* materialisiert. Kurz: Die Kastrationsdrohung selbst bringt keine Subjekte hervor, der Diskurs über die Kastration *bestenfalls*. Für Butler aber gerät zumindest in *Psyche der Macht* die Kastrations-

24 | Nagl-Docekal geht allerdings von der biologischen Zweigeschlechtlichkeit aus. Demzufolge möchte sie die Unterscheidung von *sex* und *gender* beibehalten (vgl. Nagl-Docekal 2001: 51ff.). Obgleich ich Nagl-Docekals Bedenken hinsichtlich Butlers grammatikalischer Annektierung des Körpers teile, möchte ich den Körper nicht als von Natur aus zweigeschlechtlich gegeben betrachten (s.o.). Ich teile Butlers Haltung, dass *sex* schon eine Bedeutungszuschreibung an die Körper darstellt (vgl. Kap. 5).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

drohung selbst zu einer Metaphysik der Wahrheit, die wirklich imstande zu sein scheint, Gefühle, zum Beispiel trauernde, melancholische Subjekte hervorzubringen. So ist Butlers Verbindung der Foucault'schen Machttheorie mit der Psychoanalyse zwar ein Versuch, Subjektkonstitutionen umfassender zu erklären und die Leerstellen in Foucaults Konzept damit zu füllen, es wird aber nicht überzeugend klar, wie sie den philosophie-tektonischen Widerspruch lösen will, außer über eine *Eskamotage* desselben.

2.3.4 Von körperlosen Seelenkörpern bei Butler und materiellen *Durchgangspunkten* bei Foucault

Für Butler ist die Bildung einer imaginären Morphologie zwar „kein vorsozialer oder vorsymbolischer Vorgang, sondern [dieser] wird selbst durch regulierende Schemata orchestriert, die intelligible morphologische Möglichkeiten hervorbringen" (Butler 1997: 37). Eine historisch variante Rationalität schreibt sich *dennoch* bei Butler in die beseelten Körper nahezu nahtlos ein. Die Subjekte sind nahezu ununterscheidbar schon in und mit der frühen Kindheit an ihre nach zwei Geschlechtern differenten Körper gebunden. Einerseits sind *genderd bodies* (vgl. Butler 1991: 205) performativ hervorgebracht, andererseits aber, so scheint es, durch die Kindheitsgeschichte determiniert.

Somit unterscheidet sich Butlers Subjektivierungsbegriff stark von dem Subjektivierungsbegriff Foucaults.[25] Bei Butler scheinen performative Inszenierungen als sprachliche und nicht-sprachliche Performanzen (zum Beispiel *drag king shows)* lediglich einen verstärkenden beziehungsweise einen korrektiven Charakter gegenüber den frühkindlichen Materialisierungen von Identitätskörpern zu haben, bei Foucault hingegen geben Disziplinarmechanismen, die am und auf den Körper *wirken* – als Körperpraktiken – den *eigentlichen,* nicht den *zusätzlichen* Subjektivierungsprozess her. Disziplinie-

25 | Es gibt überaus relevante Unterschiede zwischen den Machtmodellen Butlers und Foucaults. Wie Lorey (1996) herausarbeitet, ist Foucaults Machtmodell produktiv und plural, verschiedene Vektoren der Macht kreuzen, multiplizieren sich, stützen, lösen einander ab usw. Butler stützt sich zwar auf Foucaults produktives Machtmodell – Normen sind nicht nur repressiv, sie bringen hervor, in dem Fall Geschlechtsidentität. Die Form der Schließung und somit ontologischen Setzung besteht bei Butler in der Setzung eines symbolischen (wenn auch nicht naturalistischen) binären Rahmens, eines solchen, der zumindest die Gefahr binärer Unterordnungsverhältnisse mit Verweis auf die dualistische Weltordnung seit Descartes reifiziert, um sie dann zu dekonstruieren. Eine naturalistische Ordnung wird durch einen diskursiven Essenzialismus (vgl. Nagl-Docekal 2001: 53f.) und einen freudianischen ersetzt. Descartes – oder wie die Kanonbildung Descartes versteht – wird bei Butler über eine Abgrenzungsbewegung gerade nicht überwunden, sondern bestätigt.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungsprozeduren, die einen *Übungscharakter* haben, produzieren Subjekte. Dies macht Foucault am Beispiel des Gefangenenkörpers deutlich (s.o.). Bei Butler scheinen performative Akte keine Körperübungspraktiken zu sein, die auf das *leibliche Erleben* der Subjekte wirken können und *somit* das Subjekt konstituieren. Subjekte inszenieren Geschlecht; darüber, ob und wie diese Geschlecht fühlen können, sagt Butler: nichts. Da der Körper in seinen sprachlichen Repräsentanzen aufgeht, stellt sie die Frage, *wie* Sprache auf die Körper wirkt, *wie* Körperpraktiken Leiber generieren, *wie* die Einzelnen Geschlecht erleben, kurz: wie sich Geschlechternormen einverleiben nicht. In Butlers Perspektive scheinen die Geschlechternormen bereits schon immer einverleibt zu sein. Für Foucault aber ist *assujettissement* also Unterwerfung *und* Subjektivierung (vgl. Butler 2007: 34, s.o.) genau kein Prozess, „der sich zwangsläufig und unabänderlich in der frühen Kindheit in immer der gleichen Weise abspielt" (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 181), er ist eine „*Übungstechnik*" (vgl. ebd.: 184, Herv. B.W.), eine Disziplinierungsform, die sich durch das *ganze Leben* zieht. Foucaults Körperbegriff, und was Butler hier an Foucault kritisiert, will diese Arbeit genau stark machen, ist ein Körper, der *in gewisser Weise* den kulturellen Einschreibungen vorgängig ist (vgl. Butler 1991: 193). Wenn hier die Rede von *gewisser Weise* ist, ist damit ein Körper gemeint, der in seiner vitalen Dimension, nicht aber seinen politischen, kulturellen Einschreibungen vorgängig ist. Gleichzeitig ist dieser Körper immer auch den kulturellen Einschreibungen nachgelagert (vgl. auch Hauskeller 2000: 202). Der Foucault'sche Körper ist als ein *Durchgangspunkt* für Machtbeziehungen zu lesen. Diese Figur scheint mir eminent wichtig, um die Durchlässigkeit des Körpers zu markieren, sein Potenzial zur Gegenwehr, sein Potenzial sich zu entziehen. Der Körper als Durchgangspunkt bildet keine Leerstelle, er verschwindet nicht hinter dem metaphysischen Unbewussten (wie Butler in *Psyche der Macht* Gefahr läuft zu argumentieren), sondern er *ist* gegeben – stets veränderlich, genealogisch und „selbst mächtig" (ebd.: 204). Foucault kann, indem er den Körper analytisch von den Machtbeziehungen unterscheidet, mit der Frage schwanger gehen, wie „sich dem Leib die Ereignisse einprägen".[26] Butler kann dies nicht, da die Ereignisse sich in ihrer Theorie schon immer eingeprägt haben (vgl. dazu auch Appiano 2013). Bei Foucault sind es zuvorderst nicht-diskursive Praktiken, die Übungen, die Beobachtungen, die Anordnung der Architektur, die Prozeduren, die sich dem Körper einprägen, die über den Zugriff auf den Leib Subjekte produzieren (vgl. Foucault 1976). Jene Praktiken sind historisch variant, mit ihnen ist also auch die Leib*prägung* und die darüber verlaufende Subjektivierung historisch variant. Der Leib ist selbst veränderbar, selbst genealogisch, aber er *ist*. Somit bleibt mit der Foucault'schen Trope eine Analyseplattform dafür,

26 | Bei Foucault heißt es: „Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein." (Foucault zit. nach Butler 1991: 191)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie Praktiken, *wie* Diskurse, *wie* (verletzende) Sprechakte im und am Körper wirken und diesen fortwährend produzieren. Foucault wendet sich dabei, anders als Butler, gegen die Verwendung allgemeiner Hypothesen über strukturelle *innerpsychische* Abläufe (vgl. auch Hauskeller 2000: 181). Während Butler durch ihr Argumentieren innerhalb des psychoanalytischen Systems und ihre affirmative Bezugnahme auf innerpsychische Abläufe letztere selbst zu einer metaphysischen Prämisse erhebt – dies obgleich sie sich für die Abkehr von einer „Metaphysik der Präsenz" (s.o.) stark macht,[27] richtet Foucault seine Aufmerksamkeit auf „konkrete gesellschaftliche Techniken der Erzeugung von Subjekten, indem diese auf sich selbst in einer bestimmten Weise Bezug nehmen" (vgl. ebd.: 181).[28] Butler kritisiert den Begriff der Einschreibung von kulturellen Bedeutungen wie Normen, so auch der Geschlechternormen in den Körper (vgl. Butler 1991: 190f.). Jene Verwendung sei unzureichend, weil sie suggeriere, es gäbe einen Körper als „passives Medium, das erst durch die Einschreibung von einer kulturellen Quelle bezeichnet wird, die ihrerseits dem Körper äußerlich erscheint" (ebd.: 190). Die dem Diskurs vorgängige Leibvorstellung wie auch die Verwendung des Begriffes der „Einschreibung" von sozialen Ordnungen in den Körper rede denjenigen das Wort, die den „Körper als Gegebenheit *prima facie*" (ebd.: 191, Herv.i.O.) verteidigen wollen, und die somit eine Genealogie des Leibes theoretisch verunmöglichen. Butler lässt aber außer Acht, dass sie durch die von ihr genutzten Gewährsmenschen diesen affirmiert, wenn sie auf den Psychoanalytiker Jean Laplanche und seine Konzeption der Einschreibung von rätselhaften Botschaften in den Körper des

27 | Lorey (1996) und Hauskeller (2000) weisen darauf hin, dass innerhalb von Butlers Bibliografie eine Chronologie stärkerer psychoanalytischer Ausrichtung zu beobachten ist. Während Butler beispielsweise in dem Aufsatz *Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault* (1991) die psychoanalytischen Einwände gegen eine real lebbare unendliche Vervielfältigung der Geschlechteridentitäten problematisiert, und die Psychoanalyse als eine „ubiquitäre Theorie der Realitätsbeanspruchung" (1991: 73) bespricht, scheint sie in den späteren Schriften *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001) und *Die Macht der Geschlechternormen* (2009) die binäre zweigeschlechtliche Ordnung mit affirmativem Rückgriff auf die Objektbeziehungstheorie selbst zu ontologisieren.

28 | Die Subjektivierungsweise des Gefangenen, des Verbrechers beschreibt Foucault exemplarisch an einer durch Sichtbarkeiten und Zuschreibungen initiierten Verschiebung der Fremd- zur Selbstunterwerfung wie folgt: „Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen Unterwerfung." (Foucault 1976: 260) Macht wie Herrschaft wirkt demnach, indem sie die Gefangenen anhält, ihr eigenes Verhalten mit fremden Maßstäben zu bewerten (vgl. Hauskeller 2000: 184).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Säuglings im Rahmen der frühkindlichen Pflege Bezug nimmt (vgl. Butler 2007: 115ff.). Butlers Begriff der Einschreibung ist aber im Grunde ein viel tieferer, prägenderer als der eines Foucaults, er geht von einer entwicklungsdeterministischen Einschreibungen *alias* Materialisierungen des Körpers aus – in den frühen Eltern-Kind-Beziehungen. Was mich hier aber interessiert, ist das Verhältnis von Macht und Körpern weitaus kontingenter, volatiler und flüssiger zu denken, es weder sozial- noch diskursiv- noch entwicklungsdeterministisch zu denken, um wie angekündigt, die stete Beziehung zwischen der sozialen Ordnung, dem Körper und dem Subjekt zu untersuchen. Hierfür ist es nötig, die nietzscheanische, die kafkaeske und damit die bewegliche und (erschreckend) konkrete und physisch-materielle Seite des Körpers in den Blick zu bekommen – die Foucault anders als Butler nicht zu desavouieren scheint. Körper sind bei Foucault apriorisch und aposteriorisch der Sozialität. Immer beides. Bei Butler sind sie stets nachrangig. Das zeigt sich daran, dass Butler zwar die materielle Konkretheit des Leibes in den erwähnten Konzepten vertreten sieht, sie sich aber dezidiert von einem vitalen und eigenwilligem Körperverständnis absetzt.[29] Bei Foucault sind es die *lebenslangen* Ereignisse, Praktiken, Interaktionen, die sich dem Körper einprägen (vgl. Foucault 2002: 174ff.). Ein Körper, der ein zumindest situatives wie temporäres *Gegenüber* zu dem symbolisch-verletzenden Sprechakt bildet. Denn: Zu sagen, ein Sprechakt, eine Praktik, ein Machtverhältnis kann in den Leib übergehen, wie das Foucault tut (s.o.), ist etwas anderes als zu behaupten, der Sprechakt sei identisch mit der somatischen Dimension – (wenngleich er körperlich ist) – wie dies Butler in *Hate Speech* deutlich machen will.[30]

Da für Butler kein nennenswerter ontologischer Unterschied zwischen dem Körper und der Sprache besteht (s.o.), verwendet sie den Begriff Einschreibung symbolhaft und abstrakt, nicht materiell-leiblich. Die Formung des Körpers scheint bei ihr mehr die Formung der Fantasie, des Begehrens zu betreffen, denn den konkreten materiellen Ort. Im Folgenden wird zu zeigen sein, dass

29 | In *Das Unbehagen der Geschlechter* hält Butler fest: „Wenn die Schaffung der Werte, d.h. der geschichtliche Modus der Bezeichnung, die Zerstörung des Körpers erfordert – ebenso wie das Folterinstrument in *Kafkas Strafkolonie* den Körper zerstört, auf dem es schreibt – dann muss es einen Körper geben, der als fester und mit sich selbst identischer der Einschreibung vorangeht und dieser Opfer-Zerstörung unterworfen ist." (Butler 1991: 192) Wie Hauskeller teile ich Butlers Lesart der „Selbstidentität des Leibes vor der Zerstörung" (Hauskeller 2000: 200) nicht. Bei Foucault und Nietzsche ist der Leib zwar materiell vorhanden – auch vor einer Zerstörung, dennoch nicht als ein mit sich selbst identischer, sondern als ein Leib, der ob seiner Historizität sich selbst potenziell entgegengesetzt ist, und eine Vielheit darstellt (vgl. Foucault 2002: 180).

30 | Bei Butler heißt es: „Die Drohung kündigt nicht nur eine körperliche Handlung an oder verspricht sie, sondern ist selbst bereits ein körperlicher Akt." (Butler 1997: 23)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

insbesondere Nietzsche die Formung, die Einschreibung, die Inkorporierung nicht bloß symbolisch versteht, sondern stets *auch* materiell-vital. Sowohl mit Foucault als auch mit Nietzsche ist eine *analytische* Unterscheidung von Diskurs beziehungsweise symbolischer Gewalt einerseits und dem Körper andererseits begehbar; somit lassen sich Modi der Inkorporierung an Exempeln nachzeichnen. Mit Foucaults und Nietzsches genealogischen Körpern lässt sich das Zitieren der (gewaltvollen) Norm als *alltägliche* Einschreibepraxis lesen, als Disziplinarmacht, die eine traumatische Dimension bildet.[31] Diese liegt in der Transformation der Fremd- zur Selbstunterwerfung. Ist dies dann nicht als der ‚eigentliche' Subjekte konstituierende Prozess zu verstehen? Welche Widerstandsmöglichkeiten im Kampf mit den Normen würden sich dann auftun? Anders: Muss, um zu zeigen, dass die Ereignisse sich dem Leib einprägen, unbedingt von einer familial-kindlichen ‚Entwicklungspsychologie' ausgegangen werden, oder reicht es nicht zu sagen, dass ‚Gesellschaft' direkt und immerzu an und auf den Leib wirkt? Vielleicht liegt die ‚psychische Krankheit' nicht vor allem in den ‚Verborgenheiten' wie scheinbar geheimnisvollen und scheinbar unverrückbaren ödipalen, universellen Familienkonstellationen, sondern in den beständigen, von gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und Asymmetrien, als welche die bestehende Geschlechterordnung zu betrachten ist, gekennzeichneten Ereignissen, die sich auch ohne Umweg über die ‚Eltern-Kind-Beziehungen' in den Leib einnisten. Mit Gilles Deleuze gesprochen: „Der Wahn ist weltlich-historisch, und nicht familial [...]. Man deliriert über Chinesen, Deutsche, [...] Macht und Produktion und nicht über Mama und Papa." (Deleuze 1993: 35)

2.4 *Zerrissene Körper*: Geschlecht zwischen Einschreibung und Widerständigkeit: abschliessende Fragen und vorläufige Ausblicke zum utopischen Körper

Die Konstruiertheit des Geschlechts kann entlang der bisher geleisteten Affirmation wie Kritik an Butler als eine *beständige,* aber *unterbrechbare* materielle *körperliche Wirkung* hypothetisiert werden. Ich möchte vorschlagen, dass Konstruktionen wirken, indem Geschlechternormen täglich re-interpertiert, reproduziert aber auch neu organisiert werden; indem täglich präreflexiv-gegenderte leibliche Stile *geübt* werden. Die Konstruktion wirkt, indem der Leib täglich den kleinen und großen Zumutungen an Geschlechternormen ausgesetzt ist. Soziale Zwänge ermöglichen nicht nur die Selbstbestimmung, wie Butler betont,

31 | Eine mögliche Dynamik von Traumatisierungen ist die Wendung einer fremden Aggression und Repression gegen das eigene Selbst, auch als Internalisierung bezeichnet (vgl. Kap. 5.8).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie schränken sie auch ein. Befreiung von diesen ist nicht im Sinne eines die Normen transzendierenden Subjektes zu denken, dies würde, wie Butler zu Recht anmerkt, eine erneute Hierarchie zwischen Immanenz und Transzendenz etablieren (vgl. Butler 1991a: 68). Widerständigkeit kann aber wohl in den Uminterpretationen des Körpers und seinen Funktionen liegen, wie Wittig das vorschlägt. Geschlecht ist keine radikale Angelegenheit uneingeschränkter freier Wahl, es lässt sich dennoch fragen, ob es sich nicht lohnt, „utopisches Gelände" (ebd.: 67) zu betreten, indem stärker von einem „Nexus von Kultur und Wahl" (ebd.: 64)[32] hinsichtlich der gelebten Konstruktion der Geschlechter ausgegangen werden sollte, als Butler dies mit ihrer Setzung des ontologischen Rahmens der Zweigeschlechtlichkeit tut. Wenn nicht (mit Foucault, Wittig, Nietzsche etwa) gefragt wird, *wie* „die Materialität des Körpers genutzt wird, um spezifische kulturelle Ideen zum Ausdruck zu bringen" (ebd.: 70), sondern allzu psychoanalytisch beeindruckt dabei geblieben wird, dass wir tagtäglich „nur das werden, was wir schon immer gewesen sind" (ebd.: 72), bleibt der Nexus von Wahl und kultureller Konstruktion aus. Indem die Seinsweise an die geschlechtliche Seinsweise gebunden wird, in einer Trope ontologischer „Omnipräsenz des Geschlechts" (vgl. Roscher 2011) also der Körper als *Geschlechter*körper diskursiv ontologisiert wird, und Körper aller anderen möglichen Bedeutungen in ihrer Dimension des Lebbaren letztlich als unlebbar konzipiert werden, wird der Ort der Widerständigkeit mit und gegen die Macht der Geschlechternormen vergeben.[33] Das utopische Gelände besteht für Wittig in einer anderen Art Natur, die „jenseits der Kategorien des Sexes (Mann und Frau) für die ganze Menschheit gefunden werden kann" (Butler 1991a: 67). Wittigs Körper ist ähnlich wie Foucaults Körper ein möglicher, vielfältiger Körper der Lüste, der durch eine politische Anatomie in *seinen Empfindungen* auf den Sex reduziert ist. Foucaults Vorschlag „Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs [...] der Körper und die Lüste sein" (Foucault zit. nach Hauskeller 2000: 203) soll nun ernst genommen werden. Die Norm der Zwangsheterosexualität operiert mit Gewalt (vgl. Butler 1991: 181), eine potenziell widerständige Materialität darf darum umso weniger konzeptionell eingeklammert werden. Dann steht auch *der Körper als Topos von Verletzungen auf dem Spiel*. Es geht dabei um nicht weniger als um die Frage, *wie* Körper verletzt werden können. Und an *was Sexgender*[34] denn eigentlich hervorgebracht wird.

32 | Butler nutzt diese Formulierung, um das de Beauvoir'sche Konzept der sozialen Gemachtheit des Geschlechts zu beschreiben (vgl. ebd.: 64).

33 | So bemerkt auch Hauskeller, dass in Butlers Überlegungen „die Unterscheidung zwischen der Notwendigkeit, etwas materiell konkret Gegebenes anzunehmen, um Entwicklungen aufzeigen zu können [fehlt]" (Hauskeller 2000: 209).

34 | Diese Formulierung nutze ich, um meine Zustimmung zu Butler bezüglich der Konstruiertheit des *sex* zuzustimmen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für Butler ist dies gar nicht möglich nachzuzeichnen. Kritisch hebt sie sich von Foucaults Nietzsche-Rezeption in *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) ab, wenn sie schreibt: „Sogar in Foucaults Aufsatz zur Genealogie erscheint der Körper als Oberfläche und Bühne einer kulturellen Einschreibung: ‚Dem Leib prägen sich die Ereignisse ein.'" (Foucault zit. nach Butler 1991: 191) Butler fährt fort, mit einem gewissen zynischen Impetus über Foucaults Nietzsche-Affirmation: „Die Aufgabe der Ereignisse sei es zu zeigen, wie der Leib von der Geschichte durchdrungen ist." (Ebd.) Butler kritisiert Nietzsches wie Foucaults Leibverständnis als implizit cartesianisch, weil diese Redewendungen einen materiellen Leib als dem Diskurs vorgängig nahelegen (vgl. ebd.). Dies lege ebenso die Formulierung nahe, dass „die Geschichte am Leib nagt" (Foucault zit. nach ebd.: 192). Butler hält dagegen: „Die kritische Frage ist nicht, *wie* diese Identität *verinnerlicht* wird, als ob diese Verinnerlichung ein Prozess oder Mechanismus wäre, der sich deskriptiv rekonstruieren ließe." (Ebd.: 197) Anders als Butler möchte sich die vorliegende Arbeit genau darum kümmern: Wie wird ‚Identität' nicht in einer erfahrbaren Kohärenz, sondern in ihrer Zumutung, wie wird der soziale Entwurf Identität verinnerlicht, wie lässt sich dieser Mechanismus nachzeichnen?

Butlers starker Teil besteht darin, die Macht der Geschlechternormen als Grausamkeit zu erkennen, und darin Geschlecht als soziale Kategorie zu begreifen, die ihre Legitimation über die wissenschaftstheoretische Behauptung von der Natürlichkeit des *sex* (biologisches Geschlecht) erhält. Binäre vereindeutigende Geschlechternormen stellen nach Butler eine Form der symbolischen Gewalt dar, die Leiden erzeugt, indem sie diejenigen Subjekte, die sich der heterosexistischen Norm entgegenstellen, als nicht-lebbare, nicht-intelligible erzeugt. Problematisch ist Butlers theorieimmanente Annexion von Materialität, von der Dimension ‚Natur' hin zu einer Form der Grammatik. Materialität wie ‚Natur' scheinen hier erkenntnistheoretisch nicht viel mehr als selbst Sprache zu sein. Zwar wird Geschlecht in seiner binären Logik diskursiv interaktionistisch, performativ erzeugt, der Körper, ‚Natur', Materialität bildet dennoch eine überschüssige Dimension. Diese totale Vereinnahmung von Materialität durch eine sprachliche Dimension wird noch dadurch unterstrichen, dass Butler eine *psychoanalytische Interpretation* von Foucaults Begriff der Seele als Psyche vornimmt, damit Foucaults Körperbegriff sich endgültig in einen nicht-substantiellen, grammatikalischen wendet – aller ihrer Dementi zum Trotz dematerialisiert.

So stellen zweigeschlechtliche Anrufungen, Butler zustimmend, eine verletzende Einschränkung möglicher nicht-gelebter Leben dar, und bilden daher eine traumatische Dimension. Das Subjekt ist in der Umwendung der zweigeschlechtlichen Anrufung ein bereits traumatisch gebrochenes, ein traumatisiertes. Es ist ein *kontingent* traumatisiertes Subjekt, da die symbolische Ordnung verschiebbar ist. Konstruktionsprozesse von Geschlecht können als

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

symbolisch, strukturell wie physisch *gewaltvoll* dechiffriert werden. Allerdings ist nach wie vor nicht geklärt, wie Identitätszumutungen Körper genau affizieren, wie sie als das Soziale in den Körper kommen (vgl. Einleitung). Wie werden sie zu einer, wenn auch nie einheitlichen, dennoch somatischen und potenziell erlebbaren leiblichen Dimension? Welche Rolle spielt die somatische Dimension in (traumatischen) Subjektivierungen? Vereinfacht: *Wie kommt das Subjekt in den Körper?* Wie genau werden Identitätsanforderungen verinnerlicht? Entgegen Butler wird nachfolgend davon ausgegangen, dass Verinnerlichungen von sozialen Anforderungen Prozesse sind, die sich „deskriptiv rekonstruieren lassen" (ebd.). Dafür braucht es aber ein dezidierteres Körperverständnis, beziehungsweise *eine Theorie von der somatischen Dimension*. Diese wird nun sukzessive entwickelt. Der erste Schritt dahin erfolgt im nächsten Kapitel. Da Foucaults materielles somatisches Verständnis in seinen Schriften eher episodisch aufblitzt und bestenfalls durchschimmert, wird im Weiteren vor allem mit Bezug auf Nietzsche ein Körperverständnis erarbeitet, das es möglich macht, einen vitalen, energiegeladenen, genealogischen Körper als Topos der Verletzung (Verinnerlichung) und der Widerständigkeit zu denken. Nietzsche hat sich in weiten Teilen einer begrifflichen Erfassung leiblicher Prozesse verschrieben. Vor allem deswegen kann er und sollte er meines Erachtens als *der* zentrale körperphilosophische Gewährsmensch gelesen werden. Die physiologische Dimension des Subjekts soll dabei durchaus als normative Größe eingeführt werden. Denn: Wenn die *Physis* als undifferenzierbar von den sie konstituierenden Machtbeziehungen konzipiert ist, wie das bei Butler der Fall ist, dann ist sie jeweils nur der Effekt einer diskursiven Praktik, womit sie ihre potenzielle widerständige Bezugsgröße wieder einbüßt. Im Anschluss an Nietzsche und über eine durch Elisabeth Grosz (1994) inspirierte (Re-)Interpretation von Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* soll in der Folge ein Verständnis einer somatischen Dimension erarbeitet werden, welches die physische Dimension als Ort eigener Kraft und Intensität wie auch (schmerzhafte) Rezeptionsfläche sozialer Ordnungen denkbar macht. Die *Physis* ist insofern eine normative Bezugsgröße, weil sie liminal ist (und weil etwas an ihr nicht diskursiv ist). Banal gesprochen: Knochen und Gelenke sind kein Gespräch; und auch das Sprechen über diese ist unterschieden von dem Gegenstand selbst. Auch wenn die physisch-leibliche Grenze kontextuell, historisch, biografisch, je nachdem, um welchen Körper es sich handelt, verschiebbar ist, bildet sie ob ihrer Liminalität eine strategisch-normative Bezugsgröße. Es geht nun um das Plastisch-Machen eines Körpers im Sinne einer erfahrbaren somatischen Dimension, die nie aufhört, sich entlang einer sozialen Ordnung zu materialisieren, die sich stets mit Bedeutungen füllt und leert.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. *Nietzsche turn*: Die Einschreibungen von sozialen Ordnungen in die Kräfte des Körpers

Identität wurde bereits in Kapitel 1 als historisches Faktum und kontingente Zuweisungspraxis enttarnt. Im Folgenden geht es darum zu zeigen, dass Identität als Bildung einer leiblichen Einheit eine Herrschaftsstrategie und eine Illusion zugleich ist. In diesem Kapitel frage ich, wie Körper in Subjektivierungsprozesse genau eingebunden werden. Ich frage nach der Rolle der somatischen Dimension innerhalb von Subjektvierungsprozessen, danach wie das Subjekt zu einem mit sich selbst identischen Individuum werden soll. In diesem Kapitel soll es, dem folgend, noch nicht um eine Theoretisierung der Einverleibung von Geschlechternormen gehen, um eine Theorie ihrer Formen der Somatisierung (dies wird in Kap. 4 u. 5 erfolgen), es geht zunächst darum, überhaupt eine Theorie der Praxis der Inkorporierung sozialer Ordnungen mit dem Aspekt der Gedächtnismachung zu skizzieren. Dies, um eine Theorie dafür zu generieren, wie sich mithin vielerlei soziale Welten und Kategorien einverleiben können. Es soll hier, aller Kritik Butlers an dem Begriff der Einschreibung zum Trotz, mit Nietzsche und einem Bezug auf Kafkas Prosa folgende Frage erneut gestellt werden: Wie prägen sich (vergeschlechtlichende)[1] Praxen und Ereignisse dem Leib ein? Nietzsche und die Prosa Kafkas werden hier nicht zuletzt deswegen als theoretische Bezüge eingeführt, weil alle drei Beispiele anführen, wie sich soziale Ordnungen ereignishaft und subjektkonstitutiv dem Leib aufprägen. Wie in einem Vexierspiel wird bei beiden deutlich, dass Leiber ohne und mit jeweiliger Prägung sich situativ und augenblicksökonomisch (vgl. Wuttig 2015a i.E.) Angesicht in Angesicht gegenüberstehen, bevor es zu einem ‚mingling', dem Ansetzen des Scharnieres kommt. Dieser Moment ist für mich interessant, es ist der Moment, in dem es knirscht, in dem der Körper womöglich Gelegenheit zur oftmals überhörten Artikulation bekommt. Ist es nicht letztlich der Moment des Schmerzes, der Intensität, der Energie, das

1 | Zu den vergeschlechtlichenden Praxen vgl. Kapitel 5. Es ist hier dennoch die Rede von Geschlecht, weil die Zielrichtung der Arbeit darauf hinausläuft, die Einverleibungen von Geschlechterordnungen zu thematisieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aufbäumen in den Dynamiken von Einverseelung, Einschreibung, Traumatisierung und Aufruhr, der das somatische und semiotische Subjekt, in einem Tanz mit den Anforderungen und Zumutungen, zu dem macht, was es jeweils und situativ *ist*?

In den ersten beiden Kapiteln wurde eine naturalisierte Annahme einer Identität problematisiert. Identität in ihrer geschlechtlichen Dimension wurde mit Butler als eine gewaltförmige *Identitätszumutung* – als traumatische Anrufung substantialisiert. Dabei wurde zugleich festgestellt, dass unklar bleibt, was der Körper in diesem Spiel der Subjektkonstituierung ist und welche Rolle er dabei innehat. Während der Körper in identitätsdeterministischen Konzepten zur Essentialisierung von Zweigeschlechtlichkeit eingesetzt wird, scheint dieser bei Butler Materialisierungs*effekt* diskursiver Praktiken zu sein. Wenngleich an einigen Stellen eine physiologische Dimension postuliert und eine Verletzlichkeit des Menschen wegen seines leiblichen Ausgesetzt-Seins behauptet[2] wird, bleibt die somatische Dimension in Butlers Konzepten unterbelichtet. In diesem Kapitel soll genau diese somatische Dimension des Subjekts, der Subjektivierung, vertiefend in den Blick genommen werden. Diese soll als Topos der Verletzlichkeit des Subjekts reklamiert werden. Wie kann eine physiologische Dimension behauptet werden, ohne diese gemäß zugeschriebener soziosymbolischer Charakteristika zu essentialisieren (etwa als ‚weiblich', ‚männlich' usw.) und damit eine Charakterisierung und Verfestigung von Natur vorzunehmen, die nur allzu leicht in den Dienst politischer Argumente und Menschenführungen gestellt werden kann? Dabei wird angenommen, dass Körper als verletzliche Orte die Bedingungen zur Annahme sozialer Ordnungen darstellen und darstellen müssen. Dafür ist es wiederum nötig, Körper als eigenmächtig zu denken, als dasjenige, was sich mit einer gesellschaftlichen/kulturellen Dimension verklammern kann, eine Beziehung eingehen kann. Weil Körper materiell wie semiotisch sind, können sie kaputtbare, liminale Ort möglicher Widerständigkeit sein. Ort des Traumas wie der Revolte. Die materielle Dimension des Subjekts macht selbes zu einem schützenswerten und verletzlichen Ort wie zu einem Gegenstand von Diskursen. Wenn der Körper in seiner somatischen wie sozial durchdrungenen Dimension als Vielheit, Energien, Kräfte, Intensitäten, als Quantitäten und nicht als Charakteristika sichtbar werden kann[3], dann ist es möglich, anders als es mit

2 | Etwa wenn sie in *Die Macht der Geschlechternormen* davon spricht, dass „wir aufgrund unseres Daseins als körperliche Wesen schon von Anfang an ausgeliefert sind" (Butler 2009: 42).

3 | Ich beziehe mich hier unter anderem auf Elisabeth Grosz (1994): Grosz arbeitet Nietzsches Körperverständnis wie folgt heraus: „Nietzsche sees it [the body, B.W.] more in terms of a political/social organisation, but one in which there is a kind of chaos whirling forces, defined in terms of their quantities and intensities more than in terms of

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler der Fall ist, nachzuzeichnen, dass und wie sich auf den „Leib als eine Fläche die Ereignisse einprägen" (Foucault 2002: 174). Dies ist Ziel des vorliegenden Kapitels. In meinen Augen lässt sich die Bindung des Subjekts an eine soziale Ordnung nicht genau verstehen, wenn nicht geklärt ist, in welcher Weise der Körper hierfür ein Scharnier ist. Darum wird im Folgenden versucht, das Verhältnis von *Physis* (*Soma*), Sprache und sozialen Ordnungen zu rekonstruieren. In erster Linie ist dabei die materialistische Philosophie Nietzsches[4], neben einer Interpretation der Kafka-Erzählung *In der Strafkolonie* (2010), behilflich.

Soma soll dabei nicht vorschnell als dasjenige verstanden werden, das durch eine soziale Ordnung vermittelt agiert, sondern als vorläufiges analytisches Gegenüber[5] und mit einer gewissen Eigenständigkeit ausgestattet. Mit Nietzsche kann der Leib in seiner energetisch-physischen Dimension (nicht in seiner [bereits] einverseelten[6]) immer wieder aufblitzen. Wie die folgenden Ausführungen zeigen werden, kann das Subjekt gerade deshalb als ein genealogisches verstanden werden. Anders: Der Leib ist entlang der Einprägungs- und Vergessensprozesse dasjenige, was das Subjekt genealogisch in Raum und Zeit aufspannt. Die Analyse genealogischer Subjektwerdung kann sich, sodann, in der Rekonstruktion der Durchdringung des Leibes mit den an ihn gerichteten Zumutungen entäußern. Gemäß Foucault (2002) ist es die Aufgabe der genealogischen Methode, davon auszugehen, dass der Leib von den Ereignissen durchdrungen wird, und es ist zu bedenken, wodurch das geschieht (vgl. Butler 1991: 191; Hauskeller 2000: 198; Foucault 2002). Die Durchdringungsvektoren, die sich aus der sozialen Ordnung und ihren normativen Bezugsgrö-

distinct characteristics." (Grosz 1994: 123) An anderer Stelle spricht Grosz statt von „a set of forces" von „a set of energies" (ebd.). Und in Bezug auf die von Nietzsche postulierte Vielheit des Leibes: „The body itself is a multiplicity of competing forces." (Ebd.: 128)

4 | Zur Philosophie Nietzsches als materialistische Philosophie vgl. Einleitung; vgl. Kapitel 5.8.

5 | Ich bin mir hier durchaus bewusst, dass etwas, das ein Gegenüber darstellt, ein Entgegenstehendes, nicht oder schwerlich dasjenige sein kann, in das man verwickelt ist. Es geht mir aber genau darum, diesen Widerspruch zu denken. Das ist meines Erachtens nur möglich, wenn die Dimension der Zeitlichkeit mitbedacht wird. In dem Fortschreiten der Zeit treffen Ereignisse den Leib, und aus der Retrospektive (Erinnerung) haben sie diesen getroffen – in diesem Zwischenraum von noch nicht getroffen sein und getroffen sein, spannt sich die Zeitlichkeit auf, die Leib und soziale Ordnung augenblicklich einander entgegenstellt, bevor das Ereignis beide wieder miteinander und ineinander verwickelt.

6 | Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingeprägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, und keine ubiquitäre Entität (vgl. Kap. 3.3).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ßen ablösen und das Subjekt treffen, können als *Ereignisse*[7] begriffen werden, so meine These. In Butlers Perspektive können gendernormative Praxen als kontinuierliche Form der Gewalt[8] gedacht werden, die sich über interpellative Anerkennungs- und Ausschlussdynamiken erzeugt (vgl. Kap. 2.3 u. 5.5.5). Die-

7 | Der Gebrauch des Begriffes Ereignis und die Referenz auf diesen im Sinne eines dem Diskurs vorgängigen objektiven Geschehnisses ist unter poststrukturalistischen Gesichtspunkten problematisch und mithin schwer anschlussfähig an die hier vorliegende Studie. Ein Ereignis ist im Sinne der Butler'schen Referenz auf Derrida nicht als dasjenige zu lesen, auf das ein Sprechakt, als von dem Ereignis getrennt, Bezug nimmt, sondern als dasjenige, das durch diesen im Moment des Sprechens hervorgebracht wird. Lisa Appiano (2013) überprüft den Butler'schen-Derrida'schen performativen Ereignisbegriff und schlägt vor, Ereignisse – mit Verweis auf eine mögliche Lesart des Mythos Echo, die Echo nicht als körperlose Stimme, sondern als sprechendes Subjekt geltend macht – als „Dinge[,] die geschehen sind" (Appiano 2013: 84) zu denken, die aber erst durch die Hinsicht und die damit verbundene diskursive Praxis determiniert werden. Hinsicht und Fragepraxis sind somit aber nicht deckungsgleich. Dem Ereignis eignet stets etwas, das durch die diskursive Praxis und die Hinsicht nicht einholbar ist. Appiano stellt fest: „Die Frage greift ein in die Ereignisse, indem sie eine bestimmte Hinsicht auf sie veranlasst, aber sie vermag die Ereignisse nicht unter ihre Begriffe zu bringen. […] [D]ie Ereignisse selbst modifizieren die Frage, indem sie sich offen halten, weil sie sich nicht gänzlich sagen lassen […]. Die Frage trifft immer auf einen Gegenstand, der ihrer Beantwortung entgegensteht, aber nicht im Sinne einer ‚Objektivität', sondern im Sinne einer nicht gänzlichen Verfügbarkeit und gerade deshalb lässt sich sagen, dass ‚etwas' geschehen ist, das ‚wirklich' ist." (Ebd.: 85) Appiano vollzieht eine ähnliche Denkbewegung in Bezug auf das Ereignis, wie ich sie in Bezug auf die somatische Dimension geltend machen will: Ereignis wie somatische Dimension gehen nicht in der Dimension des Diskursiven auf, aber ihre Hinsicht wird durch diese bestimmt. Wichtig ist mir Appianos Reformulierung von Ereignissen insofern, als soziale Ordnungen und Leib ereignishaft aufeinandertreffen können, insoweit etwas „wirklich geschieht" (ebd.: 86), ohne objektiv zu sein, und dass Geschehnisse, wenn auch immer perspektivisch aufgeladen, etwas entgegenstehen können – in diesem Fall einem somatischen, verletzlichen, energetischen Topos. Erst aus der Möglichkeit, Ereignisse so zu fassen, wie es Appiano es tut, können Ereignisse mit ihren Entgegenstehungen eine Beziehung eingehen, sie können interagieren. Und um die Rekonstruktion von zumindest Teilen dieser Interaktion geht es in der vorliegenden Arbeit.

8 | Ich folge hier auch Nikita Dhawans Lesart Butlers. Dhawan (2013) spricht von „Normative Violence" bei Butler, auch wenn Butler dies so an keiner Stelle expliziert. Dhawan verweist auf Stellen in dem Werk Die Macht der Geschlechternormen (2009), worin Butler implizit von gewaltvollen Normen ausgeht, sowie auf Butlers Erzählung im Rahmen der Arte-Dokumentation Philosophin der Gender aus dem Jahr 2006. Hier berichtet Butler, dass ein Junge in einer Kleinstadt in den USA von Mitbürger_innen wegen seiner

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se Butler'sche Denkfigur soll im Weiteren Geltung haben, und wird dezidiert in die Kafka-Interpretation einfließen und mit Nietzsches materiellem Leibkonzept zusammengeführt. Damit lässt sich präzisieren, wie eine traumatisierende Macht der Geschlechternormen zu einer somatischen Dimension werden kann (vgl. Kap. 4). Dabei wird Trauma als der Aufprallpunkt verstanden, an dem eine soziale Ordnung ereignishaft[9] sich dem Leib aufprägt – sich in diesen einschreibt. An diesem Kontaktpunkt findet, um ein Wort von Elisabeth Povinelli zu gebrauchen, „enfleshment" statt (Povinelli 2011: 4). Povinellis Formulierung aufgreifend, möchte ich sagen, dass soziale Ordnungen nicht metaphorisch Körper erzeugen, sondern in ihrer konkreten organischen und vitalen Dimension.[10] *Geschlechternormen wirken unmerklich immer wieder wie (traumatisierende) Ereignisse, an und durch eine(r) vitale(n) Dimension.*

Können also gewaltsame Einprägungen von Ereignissen mit Nietzsches materiellem Leibbegriff als ein *Vorgang* analysiert und rekonstruiert werden? Der Aspekt des *Vorgangs* gewaltsamer Einprägungen bildet dabei ein Synonym für Einschreibungen von sozialen Ordnungen (vgl. Kalb 2000: 113). Mit Nietzsche, dessen Philosophie die vitale Dimension fundamentiert, tritt die Funktion des (Leib-)Gedächtnisses als Ermöglicher von Subjektivierungen hervor. Die somatische Dimension, in ihren menschenmöglichen Qualitäten, wird in seinem philosophischen Aufbau als Scharnier zur Reproduktion sozialer Ordnungen plausiblisiert. Die menschenmögliche Qualität zur Erinnerung, genauer zur Körpererinnerung, und der Prozess der Annahme sozialer Ordnungen entlang von (schmerzhaften) Leibeserinnerungen nennt Nietzsche in der Spätschrift *Zur Genealogie der Moral Mnemotechnik* (1988: 50ff.). *Mnemotechnik* ist Nietzsches Antwort auf die Frage: warum Subjektivierung? (Um es in den zeitgenössischen Begriffen auszudrücken.) Könnte also mit Nietzsches Mnemotechnik klarer werden, dass Subjektivierungen entlang eines *wechselseitigen* Durchdringungsverhältnisses von kognitiven Deutungen und Auslegungen der Welt und praktischen Konventionen auf der einen Seite und den „chaotischen Elementen leiblicher Existenz" (Kalb 2000: 98) auf der anderen Seite anzusiedeln sind? Was das genau heißt, soll im Folgenden entfaltet werden. Der Vorteil dabei ist, dass ein Modell dafür entstehen könnte, wie der Leib historisch *und* materiell gedacht werden kann. Materiell in dem Sinne, dass es sich beim Leib um eine Situation handelt, die beschreibbar ist, wenn auch

‚femininen' Körpersprache zunächst gehänselt und schließlich zu Tode gebracht wird (vgl. Dhawan 2013).

9 | Ereignisse können nicht nur punktuell, sondern ebenso kumulativ und wiederholend auftreten.

10 | Für Povinelli (2011) fleischen sich soziale Welten dem Individuum ein und organisieren seine Vitalität und Affektivität. Sie stellen aber einen reflektierbaren und veränderbaren Modus dar.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht weiter bestimmbar,[11] die wie eine Art Verfasstheit, eine Offenheit denkbar ist qua derselben der Leib in der Lage ist, soziale Ordnungen überhaupt anzunehmen. Die australische Philosophin Elisabeth Grosz (1994) spricht in einem Rekurs unter anderem auf Friedrich Nietzsche in ihrer Schrift *Volatile Bodies* (1994) *genau davon*. Nämlich von einer Offenheit des Leibes gegenüber der Annahme sozialer Ordnungen (vgl. Kap. 3.2). Grosz' These der Offenheit des Leibes soll in dieser Studie um eine Theorie der Traumatisierbarkeit des Individuums erweitert werden. Davon erhoffe ich mir die Sichtbarmachung der Verletzlichkeit und Liminalität leiblich-menschlicher Existenz. Der Bezug auf Nietzsches These vom Leib als chaotischem Kräfteverhältnis (vgl. Kap. 3.2), als vielfältige Ansammlung unvorhersagbarer unendlicher Energien[12] ist hierfür der Ausgangspunkt. Der Leib wird bei Nietzsche in seiner somatischen (verletzlichen) *und* semiotischen Dimension sichtbar, ohne dass beide in eins fallen, wie das mitunter eine diskursanalytische Perspektive auf Körper zulässt. Um diese hier angedeutete Doppelspur des Leibes und somit des Subjekts zu illuminieren, soll hier sowohl auf Nietzsches Schriften *Also sprach Zarathustra* (1993), *Zur Genealogie der Moral* (1988), *Jenseits von Gut und Böse* (1988a), *Der Wille zur Macht* (2007)[13], *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* (2006) als auch auf Foucaults Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) Bezug genommen werden. Weiter soll Christoph Kalbs Werk *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie* (2000) als auch auf Elisabeth Grosz' Nietzsche-Exegesen in *Volatile Bodies. Toward a corporeal feminism* (1994) zurückgegriffen werden (vgl. Kap. 3.2.1-3.3.2). Darüber hinaus wird am Beispiel einer durch Grosz (1994) inspirierten Reinterpretation eines

11 | Die leibphänomenologische Schule zum Beispiel nach Herrmann Schmitz oder die philosophische Anthropologie nach Helmuth Plessner hat ebenso ein Modell geliefert, wie der Leib denkbar ist und philosophisch bestimmbar werden kann. Bedauerlicherweise fehlt in diesen Theorien der machttheoretische Bezug. Leiber erscheinen phänomenologisch gar abgelöst von politischen Umständen zu existieren (vgl. Wuttig 2015b). Der Gewinn der Leibphilosophie Nietzsches ist das Zusammendenken einer den Leib konstituierenden Sprache und sein genealogisches Eingebunden-Sein in Macht- und Herrschaftsdynamiken.

12 | „The body itself must be seen as a pliable and potentially infinitely diverse set of energies, whose capacities and advances can never be predicted." (Grosz 1994: 123)

13 | Dieses Werk ist eine Kompilation von Friedrich Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche und enthält antisemitisch ausdeutbare Passagen (siehe: Nietzsche-Haus, Ausstellung zum Leben Friedrich Nietzsches, Sils Maria), die nicht auf Friedrich Nietzsche selbst zurückgehen. Von diesen möchte ich mich hier ausdrücklich distanzieren, und meine Abscheu zum Ausdruck bringen. Ich beziehe mich lediglich auf eine Stelle, die zu dem in diesem Beitrag hauptsächlich verwendeten Werk *Zur Genealogie der Moral* anschlussfähig ist.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ausschnittes aus Franz Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) die Verknüpfung von physischer Gewalt mit symbolischer Gewalt verdeutlicht. Genau wie Grosz (1994) möchte ich mit Kafka den Inskriptionseffekt sozialer Ordnungen und institutionalisierter Rationalitäten an den materiellen Körper hervorheben, aber zugleich und darüber hinaus in meiner Reinterpretation – mit Butler – auf die potenziell traumatischen Dynamiken der Anerkennung als Subjekt sozialer Normen verweisen. Die paradoxe Dynamik aus Anerkennung als Subjekt und Tod des Subjekts in einer Bewegung wird auf Kafkas Egge sichtbar. Erst wenn die institutionelle Wahrheit komplett in den Leib eingeschrieben ist, was den Tod des Individuums bewirkt, wird es lesbar und der Anerkennung würdig. Innerhalb dieser Dynamik scheinen aber auch Augenblicke von Widerständigkeit oder Widerspenstigkeit auf (Kap. 3.4). Mit Nietzsche und einer nietzscheanischen Lesart Kafkas *In der Strafkolonie* kann *Mnemotechnik* als eine Form der Subjektivierung begriffen werden. Dies, weil soziale Ordnungen als Kraft symbolisch-materieller Anrufungen (Butler) schmerzhaft erinnert werden (Kap. 3.5). Abschließend wird dieses Kapitel vor dem Hintergrund einer Kritik an aktuellen körpersoziologischen Verkörperungstheorien/Theorien der Inkorporation sozialer Ordnungen für einen *materialist turn* als *Nietzsche turn* in den Sozialwissenschaften plädieren (Kap. 3.6). Wie der Körper in soziale Praxen genau eingebunden ist, kann nur mulitepistemisch eingefangen werden. Hierfür ist ein Bezug auf einen gegebenen Körper nötig, wie sie eine materialistische Philosophie in Verbindung mit einer kritischen Rezeption lebenswissenschaftlicher Wissensproduktion möglich macht. Diese Verbindung aus vitaler Leibphilosophie und kritischen Lebenswissenschaften zum Verständnis der Einbindung des Körpers in Sozialität und geschlechtlicher Subjektivierung nenne ich *Soma Studies*.

3.1 Der genealogische Leib: Herkunft versus Ursprung

„Schließlich wirkt sich die Herkunft auch auf den Leib aus. Auf das Nervensystem, das Temperament, die Verdauung." (Foucault 2002: 175)

„Der Leib – und alles, was damit zusammenhängt: Ernährung, Klima, Boden – ist der Ort der Herkunft; auf dem Leib findet man die Stigmata vergangener Ereignisse [...]. Der Leib: eine Fläche, auf dem die Ereignisse sich einprägen." (Ebd.: 174)

Foucault fügt in dem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (2002) zentrale Stellen zum Verhältnis von Macht und Körper aus Nietzsches Schriften zu der Aussage zusammen, dass *Herkunft,* verstanden als Lebensbedingungen, als Stigmatisierungen, als Fehler (die nicht bestimmt werden), sich dem Leib auf- und einprägen, und dass es dabei zu Schwächungen des Leibes – der Kräfte des

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leibes – kommen kann. Damit stellt Foucault eine der wesentlichen Pointen der Genealogie heraus. Nämlich: Viele als universell geglaubte Dinge, etwa: „Gefühl, Liebe, Gewissen, Triebe" (Foucault 2002: 166) sind nicht geschichtslos. So ist auch der Leib selbst nicht geschichtslos. Die *Herkunft* ist es vor allem, so macht Nietzsche in seinen späteren Werken deutlich, die sich dem Leib einprägt, die ihn zu konstituieren scheint. Es gehört zum Kernstück der Genealogie, anders als der Historik, Ursprung und Herkunft zu kontrastieren. Während der Historiker nach dem Ursprung der Dinge sucht, lehnt Nietzsche in seiner Begründung der Genealogie die Suche nach dem Ursprung ab. Nach dem Ursprung zu suchen, würde bedeuten, eine Wesenheit der Dinge anzunehmen, würde bedeuten, die mit sich selbst identische Einheit des Gegenstandes zu behaupten. Nietzsche lehnt eine solche Selbstidentität ab. Er möchte methodisch die Dinge auf die Bedingungen hin untersuchen, die den Gegenstand gebildet haben, und an ihm eine *scheinbare* durchaus auch *gefühlte* Einheit hervorbringen. In seinem Misstrauen in eine scheinbare Einheit der Dinge sieht Nietzsche (s)ein aufklärerisches Projekt. Nietzsche möchte die scheinbaren, endlosen, verewigenden, festnagelnden Wahrheiten und damit Herrschaftszementierungen in seine Bestandteile zerlegen. Hierfür fragt er nach den Ereignissen, den zahllosen Anfängen, die eine Sache immer wieder in Gang halten. Auch und im Besonderen ist die Herkunft ein solches Ereignis, das konstitutiven Effekt hat. Herkunft bringt nicht nur Begriffe hervor und wie diese angewandt werden, sondern auch *Merkmale*. Nach der Herkunft zu fragen, heißt „nach den vielfältigen Ereignissen zu fragen, durch die (gegen sie) ein Begriff oder ein Merkmal sich gebildet hat" (ebd.: 172). Herkunft bedeutet, etwa „die uralte Zugehörigkeit zu einer Gruppe, […] einer Traditionsgemeinschaft, einer Gruppe von Menschen gleichen Standes" zu analysieren (ebd.: 171). Nietzsche geht es aber nicht um festgelegte biologische Kategorien, wie Foucault betont, sondern „um das Aufspüren subindividueller Merkmale, die ein schwer zu entwirrendes Netz bilden" (ebd.). Es geht nicht um ein „Bestimmen der Gattungsmerkmale" (ebd.), denn von Gattungsmerkmalen auszugehen, das hieße einer Ursprungstheorie anzuhängen. In Bezug auf die Identität des Subjekts heißt es bei Foucault über Nietzsche weiter:

> „Genau dort, wo die Seele den Anspruch auf Einheit erhebt, wo das Ich eine Identität oder Kohärenz erfindet, dort macht der Genealoge sich auf die Suche nach dem Anfang – nach den unzähligen Anfängen, die eine unscheinbare Färbung oder ein kaum noch zu erkennendes Zeichen hinterlassen […]. Die Analyse der Herkunft macht es möglich, das Ich aufzulösen und am Ort seiner leeren Synthese zahllose heute verlorene Ereignisse hervortreten zu lassen." (Ebd.: 172)

Wenn Nietzsche davon spricht, das Ich aufzulösen, so will er sagen, dass überhaupt von einem kohärenten *Ich* auszugehen schon voraussetzungsreich ist.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche möchte sich nicht daranmachen, wie häufig angenommen, den Menschen *als Einheit* zu zerstören, Nietzsche stellt vielmehr in Frage, dass es jenes *Ich als Einheit* überhaupt *gibt*. Er schlägt eine Dekonstruktion des Ich vor (seine Entlarvung als diskursive Konstruktion), die den Leib jedoch nicht entbehren muss. Nietzsche postuliert ein dezentriertes Ich, nicht als ein leibloses Ich, sondern der Leib ist selbst dezentriert – oder korrekter gesprochen desintegriert und ‚Träger' des ebenso dezentrierten Ichs. Der Leib tritt also bei Nietzsche nicht als Garant für eine kohärente Identität auf.[14] Der Leib ist genauso wenig ein Garant für Identität, für die Einheit des Subjekts, wie es die Seele ist. Nietzsche spricht von der menschlichen Existenz als einem *desintegriertem* leiblichen Selbst (vgl. Kalb 2000: 9). In *Also sprach Zarathustra* spricht Nietzsche als Zarathustra an die Adresse der „Verächter des Leibes" (Nietzsche 1993: 39): „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er" (ebd.: 40), und er spekuliert weiter, dass es sich „bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib [handelt]: es ist die *fühlbar* werdende Geschichte davon, dass ein höherer Leib sich bildet." (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 9)

3.2 Die Vielheit des Subjekts: von Kräften und Intensitäten und deren sprachlicher Durchdringung

Von einem Leib als Basis der Selbstbildung auszugehen, ist also mitnichten gleichbedeutend mit der Annahme der Identität des Subjekts. Nietzsche hat seine Platon-Hausaufgaben gemacht und ist nicht so naiv-idealistisch anzunehmen, dass es sich beim Menschen um ein mit sich selbst identisches Subjekt handelt (vgl. Kap. 1.2.2). Er stellt sich den Menschen samt dem Verhältnis von Bewusstsein und Leib als ein in sich plurales Kräfteverhältnis vor: „Es gibt also im Menschen so viele ‚Bewusstseins' als es Wesen gibt, und in jedem Augenblicke seines Daseins, – die seinen Leib constituieren." (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 106, Herv.i.O.) Hierin klingt bereits an, wie sich Nietzsche zumindest den *einen Teil* des wechselseitigen Durchdringungsverhältnisses von Leib und Bewusstsein vorstellt, nämlich die Bewusstsein-Leib-Richtung. Es sind ‚Bewusstseins' im Plural, die den Leib hervorbringen, und zwar im Sinne einer Augenblicksökonomie. Die vielen Bewusstseine in uns, die „Vielheit von Subjekten" (Nietzsche zit. nach ebd.) erliegen einem Kampf miteinander, diese Vielheit – so Nietzsche – wird in der Fiktion des *einen* Subjekts gebannt. Er räsoniert: „Als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung *eines* Substrats wären: aber wir haben erst die

14 | Vgl. Gugutzer (2002): Gugutzer erklärt mit Verweis auf psychoanalytische und leibphänomenologische Schriften, dass der Leib Basis und Medium einer Identitätsbildung sei.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Gleichheit' dieser Zustände geschaffen." (Nietzsche zit. nach ebd., Herv.i.O.) Wie stellt sich Nietzsche dieses „Schaffen" vor? Es ist vor allem die Sprache, die die Identität des Leiblichen setzt: Es ist die Sprache, „die das Schema einer Selbstauslegung vor[gibt]" (Kalb 2000: 106). Die Sprache verdichtet die „verschiedenen Phänomene des Bewusstseins synthetisch zu einem Wesen oder Vermögen zusammen […]" und setzt ein „Selbst ‚als Ursache all dieser Phänomene'" an (ebd., Herv.i.O.). Und es heißt weiter: „Die Subjekt-Prädikat-Relation der Grammatik hat die Funktion einer Regel, welche die Selbstauslegung methodisch anleitet, einen Begriff von Subjekt gemäß die Menge leiblicher Zustände prädikativ als Wirkungen oder Handlungen des Subjekts vorzustellen." (Ebd.)

Das erinnert an Butler, die das Subjekt als diskursive Konstruktion postuliert (vgl. Kap. 2).[15] Allerdings scheint es in Nietzsches Gedankengebäude, zumindest analytisch, die Ebene des Leibes als „verschiedene leibliche Zustände" als eine „Kraft" (Kalb 2000: 107), die wiederum zumindest analytisch, von der Sprachebene unterschieden ist, zu geben (vgl. Kap. 3.2.1). Der Leib wird somit beschreibbar, er erhält, wenn er auch nichts über individuelle statische Eigenschaftsmerkmale, die jenseits kultureller Wissensproduktionen liegen, auszusagen vermag,[16] eine eigen*mächtige* Rolle. Eigenmächtig deswegen, weil Nietzsche den Leib *nicht* denaturalisiert! Leib ist für Nietzsche Natur, und er bestimmt diese Natur als „Chaos des Willens und der Kräfte" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 107): weiter nichts. Der Körper kennzeichnet sich hier als diffuse(r) Kraftort(e), als volatile energetische Locci, als „eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungsvorgang [den] wir Leben [heißen]" (Nietzsche 2007: 443). Nietzsche denkt den Leib als Leben, als organisches Leben. Das Leben wiederum als Spiel heterogener Kräfte, genauer als „eine dauernde Form von Processen und Kraftfeststellungen" (ebd.). Während für Foucault der Körper zwar materielle Substanz hat, scheint er, anders als bei Nietzsche, tatsächlich mehr einer passiven Fläche zu eignen, in die sich die Praktiken der Macht einschreiben.[17] Bei Nietzsche scheint es gewisse, wenn

15 | Butler nimmt an einigen Stellen in verschiedenen Schriften Bezugnahmen wie Abgrenzungsbewegungen zur Philosophie Nietzsches vor. All diese Bewegungen nachzuzeichnen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

16 | Bei Foucault heißt es, Nietzsche affirmierend: „Nichts am Menschen – und auch nichts an seinem Leib – ist so unveränderlich, dass man die anderen dadurch begreifen und sich selbst in ihnen wiedererkennen könnte." (Foucault 2002: 179)

17 | Elisabeth Grosz (1994) vergleicht die Leibkonzepte Foucaults und Nietzsches miteinander und kommt zu folgendem Schluss: „For Foucault the body is penetrated by networks and regimes of power-knowledge that actively mark and produce it as such: the body seems to be passive raw data manipulated and utilized by various systems of social and self constitution, an object more or less at the mercy of non-intentional or self-directed, conscious production […]. In Nietzsche by contrast, it is the body, both

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch diffuse Gesetze zu geben, die dem Leib eignen und ihn als aktiv skizzieren. So ist etwa die Rede vom Zellulären (vgl. Grosz 1994: 122), die Rede von den Nerven, von aktiven und reaktiven Kräften, von einem *Willen zur Macht,* verstanden als eine Art intrinsische Motivation desselben zu überleben wie zu expandieren, und über sich hinaus zu wachsen, sich zu vermehren (vgl. Nietzsche 2007: 444). Nietzsche stellt sich vor, dass der Leib in sich heterogen angelegt ist, dort tummeln sich Kräfte, „Micro-Wills" (Grosz 1994: 122), die durchaus im Widerstreit miteinander liegen können. Die physiologische Dimension ins Zentrum rückend, postuliert Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse:*

„In jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes, von dem weg, das Gefühl des Zustandes, zu dem hin, das Gefühl von diesem ‚weg' und ‚hin' selbst, dann noch ein begleitendes Muskelgefühl, welches, auch ohne dass wir ‚Arme und Beine' in Bewegung setzen, durch eine Gewohnheit, sobald wir ‚wollen', sein Spiel beginnt." (Nietzsche 1988a: 23, Herv.i.O.)

Bei aller selbstbewussten Postulierung des Leibes als widerstreitende, chaotische, physiologische Kraft, redet Nietzsche wider ein biologisches Prinzip der Selbsterhaltung und warnt in diesem Zusammenhang vor „überflüssigen teleologischen Principien" (Nietzsche 2007: 447).[18] Es ist vielmehr stets ein kontingenter, nach Expansion strebender Wille zur Interpretation, der im Akt des Abgrenzens über etwas Herr werden will (vgl. ebd.). Die Bildung des einheitlichen Organismus ist deswegen Effekt einer Interpretation (vgl. ebd.). Interpretieren ist der Vorgang der Herrschaft, dadurch, dass es das somatischen Chaos zentriert.

---

at an intraorganic or cellular level and as a total, integrated organism, an animal that is active, the source and site for the will to power and the movement of active as well as reactive forces." (Grosz 1994: 122)

18 | Nietzsche scheint teleologischen Prinzipien aber nicht grundsätzlich abgeneigt, es geht ihm vielmehr um die Überflüssigkeit, die Redundanz an Teleologie. Stellt er sich doch selbst den Leib als chaotisches Kräfteverhältnis vor – und allein in dieser Vorstellung steckt ein geringes Maß an Teleologie. Es geht Nietzsche aber darum, so wenig wie möglich zu teleologisieren. Darin sieht er eine Form der Befreiung, der Subversivität. Dabei verstrickt Nietzsche sich mithin in epistemiologische Widersprüche. So kritisiert er etwa, dass der Begriff „Natur" lediglich als idealistische Projektionsfläche gebraucht werde, wie etwa in der Rousseau'schen Lehre (vgl. Nietzsche 2007: 124), und dass an den Ort Natur dasjenige, was gerade epochal gedacht wird oder zu denken gewollt wird, projiziert wird; zugleich postuliert er aber miteinander im Widerstreit liegende Kräfte des Körpers, die er sogar in aristokratische und sklavische Impulse hierarchisiert (vgl. Grosz 1994: 122). Hierbei handelt es sich meines Erachtens um eine ebensolche Projektion von Nietzsche an den Ort Natur – vor dem Hintergrund der damals gültigen und populären Episteme.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.2.1 Herrschaft als sprachlich-gewaltsame Vereinheitlichung der Kräfte des Leibes

Das Etablieren von Herrschaft über sich selbst und andere geht also gemäß Nietzsche am besten, indem das leibliche Chaos begrifflich zentriert wird (vgl. Kalb 2000: 105ff.; Nietzsche 2007: 447ff.). Die Sprache bildet dabei das ordnende und zentrierende Moment. Die begriffliche Zentrierung der Kräfte steht im Dienst der leiblichen Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Es scheint zu dieser leiblichen Selbstbildung – die letztlich über die Sprachbildung erfolgt – bei Nietzsche eine Art intrinsische universelle Motivation zu geben. Nietzsche begreift die Leibbildung als einen „Prozess organischer Selbstbildung" (Nietzsche zit. nach ebd.: 11). Dieses „sich selbst regulieren wollende System von Kräften" (Nietzsche zit. nach ebd.: 83), genannt Leib, will Sprache hervorbringen – oder bringt Sprache hervor. Sprache ist somit eine „Verlängerung der organischen Prozesse" (Kalb 2000: 104). Sprache ist aber gleichzeitig als Repräsentant von Sozialität ein Eindringling in den Leib (vgl. ebd.: 83), so dass sich zwischen einem *genuin* energetischen und einem *genuin* sprachlichen Antrieb nicht klar unterscheiden lässt. Nietzsche sieht in der Sprachbildung, die von einem Willen zur Bündelung der chaotischen Kräfte gespeist ist, zwar keine universelle Notwendigkeit, aber eine gängige Praxis der Subjektbildung, die als natürlich erlebt wird. Das kontingente (und reflektierbare) Herrschaftsverhältnis von Leib und Sprache, in der der Leib (auch) als unterworfener auftritt, dabei seinen eigenen Status nicht aufgeben muss, erscheint mir geeignet, um Spielarten der Subjektbildung leibtheoretisch zu verstehen. Leib und Sprache fallen nicht ontologisch in eins. Sprache entwickelt sich für Nietzsche aus dem leiblichen Erleben, und das leibliche Erleben wird seinerseits durch die sprachlich-kognitiven „Schemata der Weltdeutungen", aber auch durch die praktischen Konventionen konfiguriert (ebd.: 111). Kalb bringt es auf den Punkt, wenn er vermutet, dass bei Nietzsche „die Sprache stets verleiblicht, die Physis semiotisiert" ist (ebd.: 105). Stellt man die ‚Huhn-oder-Ei-Frage': Was war zuerst da, das leibliche Erleben oder die (sprachliche) Konvention?, so darf man im Rekurs auf Nietzsche antworten: beides. Strukturierende Sprache wie Handlungen und chaotische Kräfte des Körpers sind gleichursprünglich. Es handelt sich beim nietzscheanischen Sprache-Leib-Verhältnis nicht um eine Einbahnstraße. (In einer Einbahnstraße würde die Sprache nur Richtung Leib fahren, der Leib würde nicht als eigener energetischer Ort aufscheinen, der seinerseits in ‚Richtung Sprache fahren' kann.)[19] Der Gewinn der Leib- und Sprachtheorie Nietzsches besteht also darin, dass er, ganz getreu seinem Motto: „unsere Gegensät-

19 | Genau hierin sehe ich den Gewinn neumaterialistischer Theorien. Das Subjekt wird weder auf den Körper noch auf die soziale/sprachliche Dimension reduziert. Beide Seiten werden anerkannt (vgl. auch Rosemarie Brucher 2014, persönliches Gespräch).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ze zu verlernen – ist die Aufgabe" (Nietzsche zit. ebd.: 272) den Leib *zwischen* Anthropologie und Konstituiertheit durch soziale Ordnungen ansiedelt. Kalb stellt fest: „Nietzsche steuert ein Ziel durch die wechselseitige Projektion des Sprachlichen und des Leiblichen an, und will von dem doppelten Sachverhalt überzeugen: dass dem Leib eine sprachliche Organisation eignet und, dass umgekehrt die Sprache angemessen erst als eine leibliches Geschehen verstanden ist." (Ebd.: 107) Mit Nietzsche lässt sich programmatisch keine kohärente, überdeterminierende Theorie des Leibes formulieren, aber der Leib lässt sich als *vage* Entität denken, es lässt sich, über den bei Nietzsche postulierten ontologischen Abstand von Leib und Sprache (sozialen Ordnungen), das Zusammenspiel der Macht mit dem Leib nun zumindest besprechen. Es ist mir darum zu tun, mit Nietzsche ‚Luft' zwischen dem Leib und der Macht, in den Diskursen um Subjektivierungen geltend zu machen. Auf diese Weise wird es möglich, den Impuls für eine Theorie der Konstituierung von Wahrnehmungsschemata und leiblichen (Vor-)Urteilen entlang von sozialen Ordnungen zu konkretisieren. Indem der Leib sozial ist, seine Wahrnehmungen, seine Begehrlichkeiten, sein Wille als ein sozial konstituierter denkbar wird, kann die soziale Komponente der leiblichen Subjektivität präzisiert werden. Macht, als Synonym für eine soziale Ordnung, wirkt, indem sie den Körper (als Leib) samt seinen Empfindungen, Wahrnehmungen hervorbringt: „Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins [...]) wirksam wird."[20] *Damit ist der Leib als Topos und Scharnier der Implementierung sozialer Ordnungen und Machtbeziehungen entlang von Strukturierungen über Identitätszuweisungen hier nun ins Zentrum der Diskussion gerückt.* Dies auch deswegen, weil das leibliche Empfinden auf soziale Prozesse zurückwirkt (vgl. Wilk 2002: 140). Die Unterwerfung sitzt, mit Foucault gesprochen, zwar viel tiefer als der Mensch (vgl. Kap. 2.2), aber diese wird zuerst ermöglicht, weil der menschliche Leib Träger derselben Unterwerfung wird, und Träger der Unterwerfung wird der Leib, weil er *empfindsam* ist. Ereignisse können sich in den Leib einschreiben, weil sie empfunden werden. In den Schriften *Der Wille zur Macht* (2007) und *Zur Genealogie*

20 | Bei Kalb heißt es: „Macht trifft ins vitale Zentrum des Individuums, insofern sie auf der Ebene des leiblich konfigurierten Willens (und nicht auf der Ebene des Bewusstseins oder des Körpers) wirksam wird." (Kalb 2000: 112) Ich halte hier seine Wiedergabe Nietzsches für missverständlich. Kalb unterscheidet zwischen Leib und Körper implizit im Anschluss an die Transzendentalphänomenologie beziehungsweise die Leibphänomenologie. Bei Nietzsche findet sich diese Unterscheidung allerdings nicht. Leib wird bei Nietzsche vom Bewusstsein abgegrenzt, ohne diesem on tologisch entgegengesetzt zu sein. Nietzsche will den Geist-Körper-Dualismus skandalisieren, indem er die Verstrickung beider aufzeigt, es geht ihm aber nicht um eine Unterscheidung von Körperhaben und Leibsein, wie sie etwa bei Plessner zu finden ist (vgl. Wuttig 2015b).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Moral (1988) finden sich Hinweise dafür, wie Nietzsche sich das Zusammentreffen von sozialen Ordnungen und Leib – nämlich als Einschreibung – vorstellt. Es sind die Ereignisse selbst, die subjektivieren. Subjektivierung ist nichts anderes als die Einverleibung der Ereignisse. Nietzsche führt ein Modell dafür ein, wie eine *gefühlte* Einheit des Subjekts – Subjektivierung – in einem komplexen Zusammenspiel von Denken, Fühlen und somatischem Empfinden hergestellt wird. Darum soll es im Folgenden gehen. Wie stellt Nietzsche sich die Einschreibung der Macht vor, und was genau eignet den Leib?

3.2.2 Subjektivierung als Einschreibung von Macht (über die Interpretation von Nervenimpulsen)

„Wir glauben, der Leib unterliege *allein* den Gesetzen der Physiologie und sei daher der Geschichte entzogen. Doch auch das ist ein Irrtum. Der Leib ist einer ganzen Reihe von Regimen unterworfen, die ihn formen, etwa dem Wechsel von Arbeit, Muße, Festlichkeiten; er wird vergiftet, von Nahrung und von Werten, von Ernährungsgewohnheiten geradeso wie von Moralgesetzen; und er bildet Resistenzen aus." (Nietzsche zit. nach Foucault 2002: 179, Herv.i.O.)

Nach Nietzsche stellt der Leib eine formbare und unendliche Masse an Kräften und Energien, die teils im Widerstreit miteinander liegen, dar (vgl. Grosz 1994: 123). Der Leib unterliegt aber nicht *allein* den physiologischen Gesetzen, sondern ist von sozialen Mächten, gesellschaftlichen Konventionen, standesbedingten Gewohnheiten durchdrungen und geformt. Der Leib ist von sich aus dabei kein Träger von Wahrheit, vielmehr sind sogenannte Wahrheiten Zuschreibungen, besser: Interpretationseffekte des Leibes vor dem Hintergrund sozialer Wahrheitsproduktionen – eines Willens zur Wahrheit. Der Leib ist keine Einheit oder Ganzheit, genauso wie das Subjekt dies nicht ist. Beide sind vielmehr koextensiv und als multiple Energien und Kräfte zu verstehen, die erst durch Gewaltakte (sprachliche und nicht-sprachliche) vereinheitlicht werden (vgl. ebd.: 122).

Soziale Ordnungen speisen sich aus dem nach innen gewendeten Willen zur Macht, das heißt, soziale Strukturen nähren sich aus den transformierten leiblichen Impulsen der Individuen. Die Einwirkung auf den Leib ist somit immer eine Einwirkung auf den Impuls (vgl. Kalb 2000: 113), und der Impuls in seiner Möglichkeit, sich zu transformieren, hält die soziale Ordnung aufrecht – leiblicher Wille und soziale Ordnung sind *sui generis* miteinander verklammert.[21] Christoph Kalb drückt das so aus: „Die sprachliche Koppelung

21 | Während Nietzsche in seinen frühen Schriften eher die Gestaltungskräfte aus dem Inneren betonte, und das soziale Milieu vernachlässigte, – in dieser Folge auch die Sprache eher als eine organische, ahistorische Kraft vorgestellt wurde, die sich als Verlängerung der leiblichen Impulse versteht, scheint Nietzsche in seinem Konzept der *Mnemo-*

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leibhafter Subjekte und intersubjektiver Konventionen erlaubt *uno actu* die Reproduktion sozialer Ordnungen und die Integration der individuellen Leiber." (Ebd.: 112, Herv.i.O.)

Denkt Nietzsche den Leib in den frühen Schriften als unverstellte Natur[22] – als antike *Physis,* denkt er ihn später – mit dem Konzept der *Mnemotechnik,* als Träger sozialer wie sprachlicher Macht (vgl. ebd.: 115). Diese Macht ist fortan für Nietzsche, so scheint es, uneinholbar (ebd.: 112). Indem die Macht auf den Leib einwirkt, „kann der Durchgriff bis auf den Willen gelingen [...], bis in die dynamische und organische Grundkonstellation des Individuums hinein" (ebd.: 113). Der Leib als Natur, so seine Pointe im Spätwerk, ist keineswegs der Kultur entgegengesetzt (wie es noch in den Frühwerken anklingt). Tritt der Leib noch in *Die Geburt der Tragödie* wie in *Also sprach Zarathustra* als potenzielles Korrektiv gegenüber der Kultur auf, scheint der Leib in *Zur Genealogie der Moral* von der Kultur verschlungen und *zumindest nicht ohne weiteres* von ihr zu lösen zu sein. Wenn Nietzsche allerdings in der stark machttheoretischen Schrift *Zur Genealogie der Moral* beschreibt, wie soziale Einschreibungen den Körper/Leib erreichen, so wird augenfällig, dass er den antiken Körperbegriff nicht vollständig zurückgelassen hat (vgl. auch ebd.: 111). Ohne den antiken, unverstellten Physis-Begriff von Natur lässt sich kaum denken, dass sich eine soziale Ordnung in diese einschreiben kann. Natur ist das unweigerliche *ex negativo* eines Denkens machtvoller sozialer Ordnungen. Der antike Physis-Begriff ist aber keine Affirmation, sondern ein Residuum. Darin liegt meines Erachtens der Gewinn der nietzscheanischen Körper-Macht-Theorie. Die (chaotischen) Energien und Kräfte des Körpers bilden das analytische Andere der Sprache und der sozialen Ordnung, auch wenn diese somatischen Energien und Kräfte sich mit der sozialen Ordnung wie ein Möbiusband (Grosz 1994) verstricken.

3.2.3 Selbstunterwerfung als Kontrapunkt zu den Impulsen des Leibes

Nietzsche lässt kaum eine Gelegenheit aus, über diejenigen Philosophen zu spotten, die sich den Menschen als Bewusstseinsmenschen, als Seelenwesen vorstellen. Für Nietzsche erwachsen letztlich alle vielzitierten Tugenden des

*technik i*n den späteren Schriften – besonders in der *Geneaolgie der Moral* die Sprache und mit ihr die Leibkonstitution explizit zu historisieren (vgl. Kalb 2000: 110). „Aller Charakter", heißt es hier, „also jede individuelle Willenskonstellation ist erst Rolle, d.h. Ensemble sozialer Handlungen, Programme, die als ‚Existenz-Bedingungen' aufgezwungen und habitualisiert werden" (Nietzsche zit. nach ebd., Herv.i.O.).

22 | Nietzsche arbeitet hier mit den Begriffen der dionysischen und apollinischen Kräfte des Leibes, die er im Anschluss an Schopenhauer entwickelt. Eine detaillierte Darstellung dazu bei Kalb 2000: 115ff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschen aus den Kräften und Energien des Leibes. Genauer: Dasjenige, was wir Bewusstsein oder Seele nennen, ist in Wirklichkeit ein übersetzter wie unterdrückter Impuls des Leibes. Über die Entstehung des Phänomen des „schlechten Gewissens" räsoniert Nietzsche wie folgt:

„Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele' nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn, wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen gehemmt worden ist." (Nietzsche 1988 : 76, Herv.i.O.)

In diesem Zusammenhang bezeichnet Nietzsche die Unterwerfung des Individuums unter die staatliche Organisation als einen Akt der Selbstunterwerfung (vgl. ebd.: 77). Jene Selbstunterwerfung besteht im Annehmen einer Norm und äußert sich auf der ‚Gefühlsebene' als schlechtes Gewissen (vgl. ebd.). Der Mensch wird durch die Annahme der Norm erst als Mensch konstituiert. Nietzsche bezeichnet Subjektivierungen somit als ein Antrainieren eines schlechten Gewissens wie auch als „Selbstmisshandlung" oder „Selbstquälerei" (ebd. 77ff.). Die Misshandlung richtet sich gegen den Instinkt der Freiheit, den er synonym setzt mit dem Willen zur Macht (ebd.: 80). Instinkt ist bei Nietzsche aber mitnichten eine natürliche, im Sinne einer gesellschaftlich vorgängigen Dimension, sondern eine gesellschaftlich hervorgebrachte natürliche/physische Dimension. Das bedeutet: Die selbstquälerische Kraft ist dieselbe Kraft, die auch *der Willen zur Freiheit* ist, nur eine nach innen gewendete Kraft, keine, die sich an anderen Menschen auslässt, sondern eine, die als „formbildende und vergewaltigende Natur" (ebd.) auftritt. Zielscheibe ist „der Mensch selbst, sein ganzes thierisches altes Selbst [...] – und nicht" der andere Mensch und die anderen Menschen (ebd.). In dieser Passage wird die Doppelwendigkeit des Willens zur Macht deutlich. In seiner Janusköpfigkeit kann er sich in einer tierischen Form entladen und somit eher den Unterdrückten im Spiel um die Macht geben, er kann aber ebenso gut sich gegen sich selbst wenden und somit Unterdrücker sein. Der Mensch als ein gewaltsam abgetrennter von seiner tierischen Vergangenheit (vgl. ebd.: 77) schafft sich selbst ein Gefängnis aus Sitte, indem er genau diese tierische Kraft gegen sich selbst wendet, dabei verkennt, dass alle scheinbar erhabenen Gedanken und Gebräuche eben dieser Kraft entspringen.

Hier könnte man einen Vorläufer einer triebtheoretisch-sublimatorischen Repressionshypothese erkennen, die sich schließlich in den Werken Freuds im topografischen Modell konkretisieren sollte (vgl. Kap. 1.4). Nietzsche allerdings versteht Repression weder innerfamilial noch ödipal – das halte ich für den zentralen und rezeptionswürdigen Punkt der nietzscheanischen Körper-Macht-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Theorie –, eine soziale Ordnung wirkt hier vielmehr beständig und direkt und nicht über den Umweg privater Familienkonstellationen. Wenngleich Nietzsches Postulierungen einer natürlich-hierarchischen Leiborganisation selbst Interpretationen des Leibes darstellen, scheint es mir dennoch plausibel, den Leib nicht als alleinigen diskursiven (Materialisierungs-)Effekt zu denken (vgl. Kap. 2.4), sondern den Leib mit Nietzsche als Ort eigener Kräfte, Energien und Impulse sichtbar werden zu lassen, der von politischen Kräften vereinnahmt, in sie eingebunden, von ihnen ausgenutzt wird, der mit den politischen und sozialen Kräften in Konflikt geraten kann; Impulse, Kräfte und Energien, die sichtbar werden als dasjenige, was von den politischen Kräften eingesetzt wird und die auch durchaus in Harmonie mit diesen sein können oder (in der Logik einer neoliberalen Ineinssetzung von Zwang und Freiheit) sich zumindest harmonisch anfühlen können. Denn: In Nietzsches Perspektive ist der Körper, anders als bei Freud, nicht Privat- oder Familiensache, er ist *die* politische Sache *par excellence*, er ist Sache der sozialen Ordnung, Sache der Herrschaft, der Herkunft und des Status, der Macht des Staates und der sozialen Beziehungen. Der Körper tritt stets mit den sozialen und politischen Kräfteverhältnissen in einen wechselseitigen Dialog, in der dieser sich ebenso einbringt, aber in einer nicht ohne weiteres zu entschlüsselnden Form. Die Entschlüsselung ist bereits eine historisch und kulturell variante Lesart dieser Art des Sich-Einbringens – heißt aber nicht, dass dieses Einbringen irrelevant gesetzt wird.

Mit Nietzsches Konzept ist es möglich, eine eigene Kraft des Körpers, oder genauer *Kräfte* anzunehmen, die ihrerseits in den Dimensionen der Historizität, der Sprachlichkeit und der Sozialität zu einer je nur provisorischen Einheit zusammengefasst werden. Nietzsche hat gewisse Vorstellungen entworfen, wie das Zusammenfassen zu einer provisorischen Einheit vor sich geht. Diese lassen sich an Nietzsches Ausführungen zur *Mnemotechnik* in *Zur Genealogie der Moral* (1988) ablesen, wie auch in seinen im Folgenden dazulegenden Ausführungen zum Erfahrungs- und Erinnerungsbegriff (Nietzsche 1988; 2007). Es wird im Folgenden darum gehen, aus Nietzsches inkohärenten Ausführungen zur Konstituierung des Subjekts ein Modell zum Verständnis somatischer Subjektivationen zu entwickeln (s.o.). Nun soll es um das Konzept der *Mnemotechnik* gehen, dergestalt, dass dieses eröffnen kann, wie die „Kräfte des Leibes" (Kalb 2000: 108) vermögen, sich in soziale Ordnung einzubinden und diese anzunehmen. Denn: Nietzsche wird gerade in seinen Spätwerken nicht müde, Bilder und Beschreibungen für den Leib ‚selbst' zu finden – und macht somit den Weg frei – (oder besser gesagt: er verschließt ihn trotz und gerade ob seines genealogischen Zugangs nicht, indem er den Leib in sein genealogisches Projekt mit einschließt) – für eine *analytische* Unterscheidung zwischen Leib und Macht, und somit für eine Untersuchung des Zusammenspiels beider. Hierfür soll zunächst Nietzsches Kritik am Seelenbegriff und später sein Nervendiskurs skizziert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.3 Konkretionen: Macht bringt Leiber hervor, indem sie sich in die Physis einschreibt

Was kann der Leib sein? Und welche Technik wirkt an ihm? Welche Ereignisse können eine konstitutive Macht entfalten? Für Nietzsche sind wir nichts als Leib: In *Also sprach Zarathustra* heißt es: „‚Leib bin ich und Seele' – so redet das Kind. Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden? Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe." (Nietzsche 1993: 39, Herv.i.O.) Nietzsche spottet darüber, dass alle Aufmerksamkeit einer mit Moral aufgeladenen Seele gilt, über die die modernen (englischen) Psychologen sich alles erklären wollen (vgl. Nietzsche 1988a: 13). Nietzsche führt dagegen an, dass das Seelische, ähnlich wie Foucault es aufgreift, als sozial produziertes Artefakt aus den Impulsen des Leibes aufsteigt. Nietzsche sieht in der Seele eine Konstruktion, die dem Individuum eingeprägt wird, und es in dieser Bewegung zu einem Individuum machen soll, keine ubiquitäre Entität. Elisabeth Grosz macht Nietzsches Position wie folgt geltend: „The subjects psychical interior, or ‚soul', can be seen as nothing but the self-inversion of the bodys forces [...]. In this sense there is and has always been only body." (Grosz 1994: 24, Herv.i.O.) Bei Nietzsche scheint demnach der Körper als wirklichere Dimension gegenüber einer sozial hergestellten Seele. Die Seele ist eine Illusion, die dennoch als wirklich erfahren wird. Die Möglichkeitsbedingung dafür liefert der Körper in seiner Multiplizität. Das, was wir Seele nennen, ist dem Leib zusätzlich angedichtet worden, wie eine soziale Zwangsjacke, die sich so weit in den Leib eingegraben hat, dass wir sie für das Eigentliche halten, aber das, was wir vor uns haben, ist stets der Leib. Der Leib ist dasjenige, was in der *Ausformung* keine universellen Wahrheiten beansprucht, nicht als Substanz der Subjektbildung vorausgeht, ohne dabei gänzlich immateriell zu sein. Materiell ist der Leib ‚vor' der Subjektbildung als „Spiel der Kräfte" beziehungsweise als ein ‚Nervenbündel' gegeben. Das, was dem Menschen eignet, ist seine Vulnerabilität, orchestriert nicht durch die Seele, sondern seine Physiologie, seine Nerven. Wenn es etwas zu erkennen gibt – an sich selbst – dann eher etwa das Nervensystem, nicht aber eine Seele, die Nietzsche allzu innerlich ist: „Der Mensch kannte sich nicht physiologisch, die ganze Kette der Jahrtausende entlang: er kennt sich auch heute noch nicht. Zu wissen zum Beispiel, daß man ein Nervensystem habe (– aber keine ‚Seele' –), bleibt immer noch das Vorrecht der Unterrichtesten." (Nietzsche 2007: 168) Nietzsche fährt mit der Kritik an der Seelenontologie fort, wenn er als Letztbegründung für Wohl- und Unwohlsein eine nervliche Verfasstheit ausmacht, die fälschlicherweise zur Moral uminterpretiert wird:

„Er [der Mensch, B.W.] befindet sich schlecht: und *folglich* wird er mit einer Sorge, einem Skrupel, einer Selbstkritik nicht fertig ... In Wahrheit glaubt der Mensch, sein schlechter

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zustand sei die Folge seines Skrupels, seiner ‚Sünde', seiner ‚Selbstkritik' … Aber der Zustand der Wiederherstellung, oft nach einer tiefen Erschöpfung und Prostration, kehrt zurück. ‚Wie ist das möglich, dass ich so frei, so erlöst bin? Das ist ein Wunder; das kann nur Gott mir gethan haben.' – Schluß: ‚er hat mir meine Sünde vergeben' … Daraus ergiebt sich eine Praktik: um Sündengefühle anzuregen, um Zerknirschungen vorzubereiten, hat man den Körper in einen krankhaften und nervösen Zustand zu bringen. […] argwöhnt man nicht die causale Logik der Thatsache: man hat eine religiöse Deutung für die *Kasteiung des Fleisches*, sie erscheint als Zweck an sich, während sie nur als *Mittel* ergiebt, um jene krankhafte Indigestion der Reue möglich zu machen […]. Die Mißhandlung des Leibes erzeugt den Boden für die Reihe der ‚Schuldgefühle', d. h. ein allgemeines Leiden, *das erklärt sein will.*" (Ebd.: 169, Herv.i.O.)

Nietzsche gibt hier exemplarisch religiöse Praktiken an, die ein Ereignis darstellen, das den Leib unterwirft, ihn versklavt und konstituiert. (Es sind jene Praktiken, die Foucault später als Unterwerfungspraktiken, die das Subjekt konstituieren, bezeichnen sollte. Diese zielen auf den Leib ab, und ‚sollen' dem Individuum (s)eine Seele installieren (vgl. Kap. 2.3.2). Prinzipien, Normen, Moralvorstellungen, deren Nicht-Einhaltung dasjenige Gewissen erzeugt, woran das Subjekt zu leiden glaubt, sind hier eng mit der Installierung der Seele, der Dimension des Seelischen verknüpft. Verstellt wird, in Nietzsches Augen, dass der Angriff direkt auf das Fleisch abzielt, dass es sich bei den religiösen Praktiken etwa um eine Geißelung des Leibes handelt. Es soll nicht gemerkt werden, dass das Gewissen, die Seele in Wirklichkeit ein verletzbarer Leib ist. Und es ist genau diese Verschleierung, die gleichermaßen der Schlüssel zur Subjektkonstitution ist. Nietzsche fährt mit seinem Spott gegen die religiösen Praktiken fort, die in den konkreten physiologischen Bedürfnissen wie etwa dem Schlaf nur ein Gleichnis eines spirituellen Ruhens sehen.[23] Der Leib und seine Bedürfnisse sind für Nietzsche *keine Metapher*. Wenn er davon spricht, dass Wahrheiten sich in den Körper einschreiben, so meint er das nicht metaphorisch, sondern dass sie sich wortwörtlich ins Fleisch eingraben und einen materiellen Anker bilden. Einschreibung ist hier *die* „Funktionsweise der Macht" und ihre Modalitäten sind, wie Kalb zusammenstellt: „Einprägen, Einstempeln, Einbrennen, Einritzen, Einschneiden, Einzeichnen."[24] Es ist nicht so, *als ob* sich hier eine Wahrheit in eine leibliche Dimension einschreibt. In diesem Fall wäre eine konstitutive Unterscheidung zwischen dem Sozialen und dem Leiblichen obsolet, das Leibliche würde immer komplett vom Sozialen geschluckt sein, sondern

23 | Es geht mir hier nicht darum, religiöse oder spirituelle Praktiken zu diffamieren, sondern um ein Plädoyer für die Materialität des Leibes.

24 | Da Nietzsche in keinem seiner Werke eine kohärente Körper-Macht-Philosophie vorlegt, kompiliert Kalb Nietzsches Hinweise hierzu aus mehreren Schriften (vgl. Kalb 2000: 113).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Machtbeziehungen, soziale Ordnungen, Wahrheiten schreiben sich *buchstäblich* in Körper ein. Nietzsche verabschiedet einen philosophisch weit verbreiteten, und auch bei Butler mithin anzutreffenden Vergleichscharakter, in dem das Materielle keine eigene Dimension darstellt (vgl. Kap. 2), sondern nur eine Vergleichsebene für geistige Phänomene (vgl. Kalb 2000: 114). Kalb bringt Nietzsches Position – nicht ohne Erstaunen – wie folgt auf den Punkt:

„Man ist vielleicht so lange geneigt, die ‚Einschreibung' als eine bloße Metapher zu verstehen [...]. Wahrheiten können doch auf uns allenfalls nur in einer ähnlichen Weise wirken wie Messer, die ‚ins Fleisch schneiden'. So betrachtet würde sich Nietzsches Rede von der ‚Einschreibung' in einem rhetorischen Effekt erschöpfen, der etwa darin bestünde, uns den gewaltsamen Charakter vermeintlich zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen durch ein Bild in Erinnerung zu rufen; das Materielle böte lediglich die Vergleichsebene für geistige Phänomene – und alles, was über die Logik der Metapher hinausginge, könnte als unphilosophisch überschießende Phantasie abgetan werden. Nimmt man freilich die Einzelformulierungen in ihrem Kontext zur Kenntnis, dann wird klar, dass Nietzsche den Vergleichscharakter nicht zufällig eskamotiert: Er meint genau das, was er sagt, wenn er behauptet, Wahrheiten selbst könnten ins Fleisch schneiden oder das Zeichen könne verletzen und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen." (Ebd., Herv.i.O.)

In die physiologisch-materielle Dimension wirkt Macht demnach tief hinein, sie kratzt nicht nur an ihrer Oberfläche. Dieses Hineinwirken erzeugt „Leiblichkeit". Innerhalb der Dimension der Leiblichkeit wird die konstitutive Unterscheidung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen irrelevant (vgl. ebd.). Macht als Dimension des Geistig-Sozialen verdingt sich in die *Physis* hinein und erzeugt den dinglich-geistigen Leib. Insofern betritt Nietzsche eine Arena, in der die Dimension des Sozialen, Diskursiven, Geistigen mitnichten über die *Physis* ganz zu verfügen vermag, die ja als eine von der Leiblichkeit unterschiedene Dimension konzipiert ist.[25] In der Dimension der Leiblichkeit ist die *Physis* bereits vereinheitlicht – in der physiologischen Dimension noch plurales Kräftefeld, Ansammlung chaotischer Energien[26] – die aber dennoch

25 | Nietzsche selbst wie auch Kalb in seiner Rezeption Nietzsches (2000) scheinen die begriffliche Abgrenzung von *Leib als sozial Gewordenem* und *Physis als Vielheit der Energien und Kräfte des Körpers* nicht durchzuhalten, so dass mithin unklar bleibt, ob der Leib nun als sozial produzierte Einheit oder als vorsprachliche chaotische Entität aufzufassen ist. Dennoch soll hier, falls eine Unklarheit im Lesen entsteht, die Unterscheidung zwischen dynamischen Kräften des Körpers einerseits und deren Fähigkeit, sich in einem Leib der Einheit zu organisieren, maßgeblich sein.

26 | Vgl. dazu Kalb (2000): „Nietzsches naturphilosophische Studien hatten sich die Einheit des Leibes im Sinne eines ‚selbstregulierenden' Systems zurechtgelegt. Unter

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sichtbar macht, dass und wie tief „Macht im Fundament menschlichen Seins wirksam ist" (ebd.: 115). Dass Macht tief im Fundament menschlichen Seins wirken kann, hängt damit zusammen, dass es eine physische Dimension gibt, die von einer leiblichen zu unterscheiden ist (s.o.), dass Macht oder soziale Ordnungen auf ein formbares und einprägsames und *dadurch* in Machtprozesse vereinnahmbares chaotisches Kräftefeld (immer wieder) stoßen. Aus dieser kontinuierlichen (gewaltsamen) Begegnung kann sich dasjenige erzeugen, was Nietzsche die Einheit des Leibes nennt. Die Erzeugung dieser (prekären) Einheit des Leibes, stets aufs Neue, ist, so kann geschlussfolgert werden, gleichbedeutend mit Subjektivierung. Subjektivierung ist hier nichts anderes als machtvolle inskriptorische Vereinheitlichung physischer chaotischer Intensitäten zu einer immer provisorischen und prekären leiblichen Einheit. Die Erzeugung dieser leiblichen Einheit erfolgt entlang *„vermeintlich* zwangloser intersubjektiver Veranstaltungen" (ebd.: 115, Herv. B.W.). *In der Tat, geht es Nietzsche genau darum, in den aller-normalsten Annahmen und Praktiken den Charakter des Zwangs zur Vereinheitlichung zu erkennen; das Herstellen von Identität als scheinbar zwanglose Veranstaltung zu kennzeichnen, die ihren gewaltsamen – traumatisierenden – Charakter zu verbergen weiß. Die Macht setzt dafür genau am Fleisch an und bildet den historisch varianten, situativen, volatilen Leib. Dabei bilden das Fleisch, die Nerven wie die Kräfte und Energien des Körpers eine Art anthropologische Voraussetzung für das Annehmen von Macht und sozialen Ordnungen überhaupt, für das sich gewaltsam Zusammenfinden zu einer Identität. Anders: Es ist die Offenheit und Erinnerungsfähigkeit dieser physischen Dimension, die Subjektivierungen als Erzeugung einer leiblichen Einheit möglich macht.*

3.3.1 Die Interpretation des offenen Systems Körper als Form von Herrschaft

Gilles Deleuze und Felix Guattari sprechen in ihrer Schrift *Tausend Plateaus* (2002), inspiriert von Nietzsches Körperverständnis, von einem offenen System oder einer Landkarte der Flüsse und Intensitäten (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2002: 13; 404ff.). Diese Landkarte ist beweglich und offen, sie kann sich mit anderen Intensitäten, Organen verbinden, sie ist vor allem offen für soziale Formationen (vgl. Grosz 1994: 121; Deleuze/Guattari 2000: 373ff.). Deleuze und Guattari bezeichnen den Körper auch als Oberfläche („Plane of Consistency") (Deleuze/Guatarri zit. nach Grosz 1994: 121), in die Bedeutungen eingeschrieben werden. Um den Körper als Bedeutungsträger letztlich zu

‚Leib' hatten wir das Gesamt der Kräfte, Triebe oder Willensdispositionen zu verstehen, die sich in einem System zu organischer Einheit zusammenfügen." (Kalb 2000: 108, Herv.i.O.) Diese Einheit ist allerdings niemals ‚in Stein gemeißelt' und stets prekär (vgl. ebd., Herv.i.O.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erfassen, muss der Körper beständig re-interpretiert werden (vgl. ebd.). Der Körper kann in seine Segmente zerlegt werden, in Flüsse, Intensitäten, Teile von Teilen, er kann ebenso große Gruppen, große Maschinen bilden, wenn diese sich mit anderen Flüssen, Intensitäten, Organen verbinden.[27]

Die Kräfte des Körpers sind nicht einfach eine Essenz oder feststehende Substanz, in ihrer ahistorischen Intensität, Fluidität und Plastizität sind sie die Möglichkeitsbedingung des historisierbaren Leibes. Elisabeth Grosz schreibt über die deleuzianische Lesart Nietzsches folgendes: „The body's forces are *not simply* part of nature or essence [...]; they are entirely plastic, fluid, capable of taking any direction and any kind of becoming." (Ebd.: 124, Herv.i.O.) Einmal mehr tritt der Leib als ein gesellschaftlich formbares wie geformtes Bündel an Kräften auf. Die Formung, so fassen Deleuze und Guattari zusammen, besteht in der Interpretation des Körpers wie in der Einschreibung von sozialen Konventionen. Subjektivierung erfolgt in einem Akt der Bündelung der Vielfalt von Kräften unter einem gefühlten Dach. Durchaus ein Gewaltakt. Hierfür ist es notwendig, „Organe" etwa mit ausgewiesenen Funktionen zu bilden. Organe werden über gewaltsame Interpretationen gebildet, der Wille zur Interpretation beruht auf einem Willen zur Macht. Körper, aber auch einzelne Organe, werden im Dienst von Herrschaftsmöglichkeiten und -strategien interpretiert und darüber gegeneinander abgegrenzt:

> „Der Wille zur Macht *interpretirt* (– bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation): er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Blosse Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muss ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andre wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. *Darin* gleich – In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Process setzt fortwährend *Interpretiren* voraus)." (Nietzsche 2007: 443, Herv.i.O.)

Die Integration der individuellen Leiber, die Zusammenfassung der Vielfalt unter einem Dach, die Bündelung der Kräfte und Energien des Körpers als Subjektivikationsprozess erfolgen über ein herrschaftsmotiviertes Interpretieren des Leibes. Es sind machtinformierte Bedeutungszuschreibungen, die dem leibhaftigen Subjekt seine Einheit geben. Das Subjekt wird via Interpretationen im Gleichklang mit der sozialen Ordnung gebildet. Interpretationen basieren auf sprachlichen Deutungsfolien, die die kulturell gewohnten Denkschemata widerspiegeln. Die interpretierende begriffliche Zentrierung der

27 | Bei Deleuze und Guattari heißt es. „The map is open and connectable in all its dimensions; it is detachable, reversible, susceptible to constant modification. It can be torn, reversed, adapted to any kind of mounting, reworked by an individual, group or social formation." (Deleuze/Guattari zit. nach Grosz 1994: 121)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kräfte erwirkt dabei die leibliche Selbstbildung (vgl. Kalb 2000: 105). Hierbei geht es um das Gleichsetzen von ähnlichen Zuständen und um ein ‚Anähnlichen' eventuell verschiedener Zustände. Interpretationen erfolgen dabei nach der Vorlage bereits gemachter Interpretationen, die für Wahrheiten gehalten werden. Eine Interpretation ist die Interpretation einer Interpretation. Die soziale Ordnung reproduziert sich darüber, dass die Dinge von den Mitgliedern – teils unwillkürlich – in immer der gleichen Weise interpretiert werden. Das geschieht dadurch, dass auf der biografischen Achse sich ähnelnde *leibliche* Zustände zunächst aufeinander bezogen werden, um dann als Einheit wahrgenommen werden zu können (vgl. ebd.). In Nietzsches materialistischer Sicht baut sich ein Interpretationsvorgang von den ‚physischen Impulsen' her auf. Diese übersetzen sich Schritt für Schritt, und doch rasend schnell, in Bilder, Affekte, Bedeutungen. Physische Impulse sind wiederum in einer nervlichen Basis verankert. Deswegen bilden die Nerven oder das „nervöse System" (Nietzsche 1988: 50) eine primäre Bedingtheit im Kanon sinnstiftender Praktiken: Jegliche Wahrheitsproduktionen haben bei Nietzsche, so scheint es, eine konkrete materielle – nervliche – Basis.

3.3.2 Alle Macht den Nerven (und Macht geht auf die Nerven)

„Was sind Worte? Sie sind bloß die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten. Um aber von einem Nervenreiz weiter auf eine Ursache außer uns im Sinne einer Wahrheit zu schließen, befinden wir uns bereits im Land der Willkür [...]. Ein Nervenreiz, übertragen zuerst in ein Bild – erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut – zweite Metapher."[28] (Nietzsche 2006: 2)

Die Nerven bilden in Nietzsches Sozialphilosophie des Leibes einen Ort, in den hinein sich das sozial konstituierte Subjekt theoretisch und hypothetisch bis in seine Einzelteile fragmentieren kann. Einzelteile, die sowohl eine Art „originalen Text des Leibes"[29] darstellen, einen Text, dessen Impulse in seiner Fragmentiertheit eine Art sozial unverstellte Initialenergie darstellen können, wie sie auch den zentralen Angriffs- und Einhakpunkt gesellschaftlicher Normen und Werte bilden können. Nietzsche vertritt eine regelrechte Ontologie der Nerven. Das Subjekt kann zum Subjekt werden, weil es nervlich ist. Anders:

28 | Die Inspiration zu diesem Nietzsche-Zitat stammt von Grosz (vgl. Grosz 1994: 126). Grosz möchte damit herausstellen, dass Sprachbildungen gemäß Nietzsche eine körperliche Basis haben. Mir geht es zudem darum, nervliche Impulse als Voraussetzung für die Annahme sozialer Ordnungen geltend zu machen, wie auch die Kontingenz der Bedeutungsgebungen mit Nietzsche sichtbar zu machen.

29 | Vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82. Für eine detaillierte Sicht der Philosophin Iwawaki-Riebel auf Nietzsches Leibverständnis siehe Kapitel 6.1.3-6.2.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eine Sprache alleine macht noch kein Subjekt. Erst die willkürliche Interpretation des nervlichen Impulses in bekannte Sinnzusammenhänge vergesellschaftet die ‚Nervensache Mensch', bündelt Fragmentiertes und verklammert es mit sozialen Bewertungsschemata und Fühlweisen. In dem von Nietzsche beschriebenen metonymischen Prozess gewinnt sich das Subjekt in dem Maße, wie es lernt, Impulse zu interpretieren, es gewinnt sich in dem Maße, wie es die intensive, noch nicht benannte, also noch nicht vollständig seiende Impulsivität – eine Aktualität und Originalität – verliert. Diese Metonymie des Gewinnens und Werdens, des Verlierens und Sterbens folgt einer Zeitlichkeit (hat ihr Tempo). Die Willkür und den interpretativen Charakter erhält der Vorgang durch die Geschwindigkeit, in der übersetzt wird (in der Regel blitzschnell). Dadurch entziehen sich die Prozesse des Werdens und Sterbens der Wahrnehmung (sie sind präreflexiv), sie sind nicht mehr rekonstruierbar, sie wirken natürlich. Zeitlichkeit als Schnelligkeit katalysiert hier Naturalisierungen, und Langsamkeit würde Reflexion des Werdens und Gewordenseins und der De-Naturalisierung eröffnen (vgl. Kap. 6.1.3-6.2).

Subjektivation kann physiologisch betrachtet als ein operativer Prozess verstanden werden, in dem immer wieder Nervenreize oder Impulse zunächst in ein Bild und dann in eine sprachliche Deutung übersetzt werden. Die oben genannte Übersetzungsabfolge findet dabei nach ähnlichen inhaltlichen, identitätsstiftenden Mustern statt. In *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt Nietzsche Subjektivationen wie folgt: Es „bilden sich *angewöhnte* rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als Einheiten empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105, Herv.i.O.). Die vielfältigen Energien und Kräfte des Körpers, die Nietzsche auch als „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen"[30] (Nietzsche zit. nach ebd.) bezeichnet, werden durch Interpretationen vereinheitlicht, und bilden durch diese den organischen Leib. Die Ströme sind dabei dasjenige, was wäre, wenn keine Vereinheitlichung stattfände. Eine utopische Dimension, Ein- und Ausblick in und auf eine andere Ontologie. Dabei spielt *Gewöhnung* eine entscheidende Rolle. Einen Impuls, einen Körperteil, den Körper in einer Situation, wie er sich zeigen mag, wie er empfunden sein mag, mit einem Gefühl zu belegen und sprachlich in seiner Bedeutung zu erfassen und *damit* zu konstituieren,

30 | Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105. Kalb bezieht Nietzsches Ausspruch des „Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen" auf das Gegenstück eines über Vereinheitlichung zu bildenden moralischen Gefühls (vgl. ebd.). Ich halte es hingegen für passender, die leibliche Subjektivation, die selbstredend das moralische Gefühl einschließt (s.o.), als Interpretation des Stromes mit hundert Quellen und Zuflüssen zu bezeichnen. „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen" sind meines Erachtens eine Metapher und eine Metonymie für die Vielheit des chaotischen Leibes.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird zu einem Akt der Gewöhnung. Gewöhnung ist in der Regel ein präreflexiver Vorgang, das heißt, der Konstituierungsvorgang ist dem Bewusstsein nicht *ohne weiteres* zugänglich, was zur Folge hat, dass die Bedeutungen der Leibimpulse als quasi-natürliche notwendige *Ursache* des Impulses selbst wahrgenommen werden. Angewöhnte Interpretationen werden dabei über die Fähigkeit der Gedächtnisleistung – des Gedächtnisses – erhalten. Nietzsche postuliert ein „Gedächtnis des Willens" (Nietzsche 1988: 47), jenes hat in der Kraft der Vergesslichkeit seinen Gegenpol (vgl. ebd.: 46). Es ist das „Gedächtnis des Willens", das die Gewohnheiten der alten Interpretation aufrechterhält. Gemäß Nietzsche ist eine ‚wahre innere Erfahrung' ein Effekt einer auf gesellschaftlichen Konventionen basierenden Interpretation eines Impulses. Ein Erregungsimpuls des Nervensystems wird durch gesellschaftlich produzierte, sprachlich vermittelte Sinnstiftungen interpretiert. *Wahrheitsproduktionen sind hier in ihrer zutiefst somatischen Dimension sichtbar.* Dadurch dass, wie Nietzsche deutlich machen will, zuvorderst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt, und nicht der nervliche Impuls an sich, wird der ‚Produktionsvorgang' verdeckt und übrig bleibt ‚Wahrheit' beziehungsweise ‚Ursache'. Jene scheinbare Ursache ist aber nur ein Ablagerungsprodukt *angewöhnter,* bereits schon an *anderer Stelle erfolgter Interpretationen.* Das Individuum denkt in einem Moment, dass es etwas Neues verstanden und eine *wahre* Ursache für seinen Zustand gefunden hat. Nietzsche ‚zieht diesen Zahn', wenn er postuliert, dass Interpretation von Impulsen, also jede scheinbar ‚innere Erfahrung', mit Einschränkungen[31] bloß eine Übersetzung dieses Zustandes in bereits bekannte Zustände ist – also eine Erinnerungsleistung des Gedächtnisses. Letztere wird aber gemeinhin für die aktuelle Erfahrung gehalten. Eine neue Erfahrung zu machen, ist in dieser Perspektive nicht *ohne weiteres* möglich (s.o.). Die Anwendung des bekannten Wissens auf Impulse, und die Interpretation entlang eines solchen, lässt sie immer wieder zur Kopie werden. Ist es überhaupt möglich, die Interpretation nicht zwischen den Text und den Text (eine Wahrnehmung und eine Wahrnehmung, einen Reiz und einen Reiz) zu mengen?, fragt Nietzsche. Ist die Wahrnehmung eines Zustands etwa des „sich schlecht Befindens" ohne Ursachendeutung im Rückgriff auf einen bereits bekannten Zustand möglich? Nietzsche stellt als Antwort darauf einen Modus in Aussicht, den er im Anschluss an seine Auseinandersetzung mit der buddhistischen Philosophie „Neutralität des Beobachtenden" nennt (Nietzsche 2007: 344).[32]

31 | Welche diese Einschränkungen sind, wird in Kapitel 6, 7 und 8 besprochen.

32 | Zu Nietzsches Bezug zu buddhistischen Philosophien siehe Iwawaki-Riebel 2004: 91-141.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Die ganze ‚innere Erfahrung' beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und dass erst die gefundene Ursache in's Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen ‚inneren Erfahrungen', d. h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniss erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretationen, d. h. der irrthümlichen Ursächlichkeit, – sodass die ‚innere Erfahrung' in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat. [...] Die ‚innere Erfahrung' tritt uns in's Bewusstsein erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum *versteht* – d. h. Eine Übersetzung eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände – : ‚verstehen' das heisst naiv bloss: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekannten. Z. B. ‚ich befinde mich schlecht' – ein solches Urtheil setzt eine *grosse und späte Neutralität des Beobachtenden* voraus –: der naive Mensch sagt immer: Das und Das macht, dass ich mich schlecht befinde, – er wird über sein Schlechtbefinden erst klar, wenn er einen Grund sieht, sich schlecht zu befinden ... Das nenne ich *Mangel an Philologie*; einen *Text als Text* ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der ‚inneren Erfahrung', – *vielleicht* [Herv. B.W.] eine kaum mögliche." (Ebd., Herv.i.O.)

Was könnte das Gesagte konkret bedeuten? Welchen praktischen Nutzen könnte man daraus ziehen? An einem Beispiel: Der leibliche Impuls „das Herz wird schwer", „alles zieht nach unten", im Allgemeinen aus der Wahrnehmung ausgeblendet beziehungsweise blitzschnell als Traurigkeit interpretiert, so dass nur (wenn überhaupt) der Affekt der Traurigkeit zu Bewusstsein kommt. Möglicher ist, dass nicht einmal der Affekt zu Bewusstsein kommt, sondern ein(e) gefundene(s) Ursache/Ereignis für den Impuls, vielleicht: „Ich bin alleine." Da „alleine sein" im gesellschaftlichen Bewertungskanon und allseits gegenwärtigen biopolitischen Partnerschaftsimperativ keine sozial akzeptierte Form der Daseinsweise darstellt, wird dieser Zustand leiblich mit Traurig-Sein und Herz-schwer-Werden verknüpft. Ein biopolitischer Imperativ wird dadurch in den Leib inkorporiert, dass einerseits Impulse an ihm erzeugt werden und andererseits leibliche Impulse durch ihre Verknüpfung mit sozialen Inhalten dadurch unartikulierbar – beziehungsweise nur reduziert auf einen sozialen Sinn hin artikulierbar sind. Beides fungiert als Naturalisierung, dadurch, dass die Willkürlichkeit der Verknüpfung sowie die gesellschaftliche Ideologie in der Relevanz für leibliches Erleben unsichtbar ist (verdeckt ist). Subjektivierungen spielen sich, wie Nicole M. Wilk in ihren Bezugnahmen auf Nietzsche es ausdrückt, in dem „Kräfteparallelogramm vom Leib zur Sprache zum Körper und zurück zum Leib" (Wilk 2002: 14) ab.[33] Wäre ein Aufdröseln von Impuls und Interpretation ein Ansatz, um das Scharnier zwischen Leib,

33 | Wilk (2002) spricht von Identitätsbildung dort, wo ich von Subjektivation spreche. Ich gebrauche den Begriff Subjektivation/Subjektivierung mit Butler/Foucault, der das

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Subjekt und Gesellschaft zu lockern? (Dazu mehr in Kap. 6, 7 u. 8) Nietzsches Vorschlag scheint zumindest die Assoziationskette von leiblichem Impuls, Gefühl und Bedeutungsgebung („Werthurteilen") (Nietzsche 2007: 356) auf ihre Herrschaftsaufrechterhaltung zu befragen (vgl. ebd.: 356ff.). Inwieweit wird also über Deutungskonventionen von Impulsen Herrschaft etabliert und aufrechterhalten? Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass individuelle wie soziale Wirklichkeiten entlang der mit solchen „Werthurtheilen durchsetzten Sinneswahrnehmungen" stabilisiert werden (ebd.). Damit die Reziprozität des „Kräfteparallelogramms Leib, Sprache, Körper" (s.o.) funktioniert, ist es nötig, *dem Subjekt ein Gedächtnis oder eine Erinnerung zu installieren*. Mit anderen Worten: Subjektivierung muss scheinbar über die Installierung eines Gedächtnisses erfolgen, *um wirklich zu subjektivieren*, um eine identitäre Ebene zu erreichen – ohne jemals zur Identität werden zu können. Die Installierung des Gedächtnisses bedarf – so Nietzsche – allem voran der Schmerzzufügung. Schmerzzufügung ist für Nietzsche ein Prozess, und er belegt diesen mit dem Begriff *Mnemotechnik* (vgl. Nietzsche 1988: 50) (vgl. Kap. 3.5). Bevor in Nietzsches Definition systematischer eingeführt wird, soll zunächst über eine Reinterpretation von Kafkas Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) illustriert werden, was Nietzsche damit meinen könnte, wenn er behauptet, Wahrheiten könnten sich buchstäblich ins Fleisch schneiden und Zeichen könnten buchstäblich verletzen (vgl. Kalb 2000: 114). Es handelt sich um eine Reinterpretation, weil ich einer Idee von Elisabeth Grosz (1994) folge. Grosz illustriert Nietzsches *mnemotechnisches Konzept* mit Kafkas Erzählung. Grosz geht es wie Kalb darum herauszustellen, dass Nietzsche ein materielles Körperverständnis hat, und der Terminus ‚soziale Einschreibungen von Normen' nicht nur metaphorisch oder psychologisch zu verstehen ist (wie das mit den späteren Schriften Butlers denkbar wäre) (vgl. Kap. 2.3), sondern diese konkret somatisch erfolgen und Subjekte hervorbringen. Im Sinne eines Neuen Materialismus argumentiert Grosz: „Kafka's story shows us that the Nietzschean model of corporeal inscription need not be regarded simply as a metaphorical description of processes that occur largely psychologically. On the contrary, processes of body inscriptions must be understood as literally and constitutive." (Grosz 1994: 137) Ich schließe mich Grosz in diesem Punkt an. Auch mir geht es darum, die materielle Dimension als Angriffspunkt sozialer Ordnungen sichtbar zu machen. Anders als Grosz geht es mir aber darum, in der hier vorliegenden Schrift Schmerz und Verletzbarkeit als Subjektivierungsdynamik zu lesen. Dies erfolgt, indem Nietzsches, Foucaults und Butlers Theoreme wie auch im Folgenden Kafkas Prosa mit dem Begriff des Traumas explizit verknüpft werden (vgl. Kap. 4).

Scheitern bereits mitdenkt. Der Begriff Identitätsbildung setzt Identität aber als Faktum (vgl. Kap. 1).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3.4 In der Strafkolonie: Die traumatische Erkenntnis des Leibes

„Es ist ein eigentümlicher Apparat." (Kafka 2010: 164)

Und Kafka weiter:

„Begreifen Sie den Vorgang? Die Egge fängt zu schreiben an; ist sie mit der ersten Anlage der Schrift auf dem Rücken des Mannes fertig, rollt die Watteschicht und wälzt den Körper langsam auf die Seite, um der Egge neuen Raum zu bieten. Inzwischen legen sich die wundbeschriebenen Stellen auf die Watte, welche infolge der besonderen Präparierung sofort die Blutung stillt, und zu neuer Vertiefung der Schrift vorbereitet. Hier die Zacken am Rande der Egge reißen dann bei weiterem Umwälzen des Körpers die Watte von den Wunden, schleudern sie in die Grube, und die Egge hat wieder Arbeit. So schreibt sie immer tiefer die zwölf Stunden lang. [...] Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unserer Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden" (Ebd.: 175)

Franz Kafka illustriert in seiner prominenten Erzählung *In der Strafkolonie* (2010) mittels der Beschreibung der Foltermaschine, die programmatisch nur „der Apparat" genannt wird, und die aus einem ‚Zeichner' einer Egge und einem vibrierenden Bett besteht, jene Form der Subjektivierung, die Nietzsche als *Mnemotechnik* in der *Genealogie der Moral* (1988) verhandelt, und die Foucault in *Überwachen und Strafen* (1976) zunächst als Effekt der Marter und sukzessive als Effekt eines panoptischen Disziplinarmechanismus beschreibt (vgl. Kap. 2.2). In Kafkas Erzählung wird ein Soldat, der ob seines Schlafbedürfnisses seiner Wächter-Pflicht nicht genügend nachkommt – (diese besteht darin, stündlich vor der Tür des von ihm zu bewachenden Offiziers zu salutieren) – zum Tod durch Exekution verurteilt. Die Exekution findet durch den ‚Apparat' statt. Es handelt sich, wie der Verlauf der Geschichte nur sukzessive enthüllt, um eine *Einschreibemaschine,* die das sozial gewünschte Verhalten in den Körper des Gefangenen einritzt. Die Maschine schreibt das Versäumnis in den Leib ein – und wird somit zum Symbol für eine Maschine*rie*, die über die Einritzung normative Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsanweisungen erteilt und evozieren soll. In diesem Fall lautet die Botschaft: „Ehre deinen Vorgesetzten." Es sind aber auch andere Anweisungen möglich, es scheint, als gäbe es unzählige Vorlagen für Anweisungen, diese müssen lediglich im „Zeichner", dem oberen Teil des Apparates ausgetauscht werden. Ein Besucher, genannt „Der Reisende", hat den Auftrag, jenes Folter-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Strafverfahren zu begutachten. Der Reisende soll hierfür der Exekution beiwohnen, und erhält eine Einführung in die Funktionsweise der Maschine. Der Leser erfährt, dass der Vorteil dieser Foltertechnik darin besteht, dass der Verurteilte sein Urteil nicht (sprachlich) erfährt. Denn: *Sein Leib lernt die Botschaft.*[34] Der Leib tritt an die Stelle des sprachlichen Bewusstseins. Die Egge schreibt die Botschaft immer tiefer in den Leib des Verurteilten ein, je tiefer sie kommt, desto näher kommt der Verurteilte seinem ‚gerechten' Tod und so mehr – so macht ein dunkler Offizier glauben – ‚verstehe' der Verurteilte, was er zu befolgen habe: „Verstand geht auch dem blödesten auf." (Kafka 2010: 176)

An anderer Stelle erfährt der/die Leser_in, dass früher Handarbeit nötig war, um die Maschine zu bedienen, dank der Modernisierung des Apparates arbeite der Apparat ganz von allein (vgl. ebd.: 165). Die Leser_innen erfahren auch, dass „Störungen natürlich [vorkommen] können" (ebd.), dass diese aber sofort behoben werden, „weil der Apparat ja zwölf Stunden in Gang sein [soll]" (ebd.).

Stellt der *Apparat* eine Metapher für die herrschende soziale Ordnung dar, die als *Maschinerie* dem Verurteilten – der nicht weiß, dass und wozu er verurteilt ist – wortwörtlich auf den Leib geschrieben wird? Die Rationalität des Urteils scheint dem Verurteilten nicht bekannt, ebenso wie dem Subjekt die Rationalität, die seiner Subjektivierungsweise zugrunde liegt, verborgen ist. Ja, dass es sich überhaupt um eine Rationalität handelt, und nicht nur um welche, auch das soll wohl verborgen bleiben. Die Vermittlung des Urteils in den Leib hinein, ohne dass selbes dem Verurteilten mitgeteilt wird, verschleiert, so scheint es, die Rationalität als vektorale Energie der Inskriptionskette, und lässt dieselbe als natürlich erscheinen. Die der herrschenden sozialen Ordnung zugrunde liegende Rationalität ist demnach präreflexiv, darin liegt *auch* ihre Gewalttätigkeit. Die Inskription wird nicht durch ein konkretes Subjekt – einen Täter – ausgeführt, sie geschieht nunmehr nicht per Hand, sondern ‚ganz von selbst'. Kafka bringt hier nicht zuletzt dasjenige zum Ausdruck, was mit Nietzsche als ein *Tun ohne Täter* bezeichnet werden kann (und was in meinen Augen *die* zentrale Denkfigur für den poststrukturalistischen Diskurs Foucaults und Butlers stellt) (vgl. Kap. 2.2.1). Das Wirken des Subjekts gründet sich demnach nicht auf einer dem Subjekt eignenden Essenz, einer sich aus der Substanz des Subjekts ergebenden Handlungsmotivation. Vielmehr sind Handlungen selbst Kräfteverhältnisse innerhalb sozialer Ordnungen. Macht und Herrschaft wirken durch das Subjekt, welches sich an der Tat selbst hervorbringt. Bei Nietzsche

34 | Bei Kafka heißt es: „‚Dem Verurteilten wird das Gebot, das er übertreten hat, mit der Egge auf den Leib geschrieben. Diesem Verurteilten zum Beispiel' – der Offizier zeigt auf den Mann, ‚wird auf den Leib geschrieben werden: Ehre deinen Vorgesetzten!' […] ‚Kennt er [der Verurteilte, B.W.] sein Urteil?' ‚Nein', sagte der Offizier […]: ‚Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.'" (Kafka 2010: 169)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heißt es: „Aber es gibt kein solches Substrat; es giebt kein ‚Sein' hinter dem Thun, Wirken, werden; ‚der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles." (Nietzsche 1988: 35, Herv.i.O.) Die täterlose Vergesellschaftung, auf die nicht zuletzt auch die Theorie der verletzenden Sprechakte von Judith Butler (1998) sich gründet, die das Subjekt in die Existenz sprechen (vgl. Kap. 2), ankert sich aber bei Nietzsche, und Kafkas Egge illustriert genau das (vgl. dazu auch Grosz 1994: 134ff.) in einer somatischen Dimension. Diese bildet die Voraussetzung dafür, dass Macht und Herrschaft ‚tun können'.

Der Apparat arbeitet zwölf Stunden lang, er ist dauerhaft im Einsatz. Spiegelt sich hierin die Omnipräsenz und Unentrinnbarkeit der vergesellschaftlichenden verletzenden Anrufung?

Der Verurteilte hat, wie der Reisende entrüstet feststellt, keine Gelegenheit, sich zu verteidigen. Hierfür gibt es keinen Ort, der ‚Verurteilte' liegt bereits auf dem Folterbett. Das Folterbett bildlich für die Norm genommen, subjektiviert, bevor ein ‚Ich' dagegen (oder dafür) sein kann, Einverständnis geben oder Einspruch erheben könnte, gegen diese Aufnahme der Anweisung zum Sein in den Leib. In der Erzählung spricht der Offizier, der dem Reisenden die Funktionsweise des Apparates erklärt, französisch. Der Verurteilte versteht kein Französisch, und kann ‚den Apparat' nicht begreifen. Er ist ihm ausgeliefert, ohne seine Funktionsweise zu kennen. Er kann so nicht reflektieren, in welchem System er agiert und wozu er verurteilt wird. Erst innerhalb des Aktes der Unterwerfung, also nach sechs Stunden Marter, wird der Verurteilte das Urteil verstehen können, so der Offizier, wie er auch erst nach und während der schmerzhaften Unterwerfung ‚soziale Anerkennung' erhalten kann. Soziale Anerkennung könnte hier durch den Offizier symbolisiert sein, der den Verurteilten beobachtet und anerkennend und nahezu schwärmerisch beschreibt, wie die ‚Erleuchtung' vor sich geht: „Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen." (ebd.: 176) Erst nachdem sich der Code der Verhaltensnorm so dermaßen tief in den Körper des Verurteilten eingeschrieben hat, wird er, mit Butler gelesen, zum der Anerkennung würdigen Subjekt, und steigt in den Zustand des Intelligiblen als des Lebbaren empor:[35] „Die ersten sechs Stunden lebt der Verurteilte fast wie früher, er leidet nur Schmerzen." (Ebd.) Besteht hier also die paradoxe Ökonomie der Lebbarkeit darin, dass der Gemarterte erst im Sterben als lebbares Subjekt angerufen wird? Werden hier Leben und Tod in einem paradoxen wie perfiden Subjektivierungsakt sowohl gegeneinander ausgespielt als auch in eins gesetzt? Es scheint so. Denn: In der Weise, wie der uneinsichtige, genauer widerständige Nicht-Subjekt-Leib – immerhin besteht das Vergehen gegen die Norm, dem Schlafbedürfnis nicht standgehalten zu haben, also die Körperdisziplinierung versagt zu haben – an der Schwelle zum Tod, sich in eine

35 | Vgl. Kapitel 2.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sozial codierte Norm transformiert (diszipliniert), desto mehr wird der Sterbende zum Subjekt. Kein anerkanntes Leben ohne Unterwerfung unter die Norm, aber in der Unterwerfung kein Leben? Die herrschende soziale Norm tötet ja, hier, über die teleologische Anweisung „Ehre deinen Vorgesetzten". Tötet sie dasjenige, was mit Nietzsche gegengelesen die *Vielheit* des Subjekts sein könnte? (vgl. Kap. 3.2) *Vielheit* könnte hier in der Gestalt des aufmüpfigen Körpers, der das Salutieren – die Disziplin – verweigert, bevor die Norm einsticht[36] und die Lüste, die beweglichen Energien, die ungeordneten Kräfte des Körpers zu einem einheitlichen, die Norm befolgenden Subjekt formiert, bestehen.

In dem Moment, wo die Schmerzen dermaßen tief gehen, die Wunden derart klaffen, kommt die Botschaft an, sie wird dechiffrierbar: „Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; *unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden*." (Ebd., Herv. B.W.) Es scheint, dass hier *Sema* und Soma[37] durch den Schmerz aneinander gebunden werden. Werden beide durch ein Trauma miteinander verknüpft? So ist es der Leib, genauer seine Wunden, die ‚Erleuchtung' bringen. Womöglich wird der Reisende Erkenntnissubjekt in einem traumatisierenden Akt. Macht ihn seine (verwundbare) leibliche Situation samt Schmerzempfindlichkeit empfänglich für diese Form der Ich-Werdung? Ist diese menschenmögliche Bestechlichkeit der Grund sich zu subjektivieren, sich subjektivieren zu lassen? Vieles spricht dafür: Die normative Anrufung ist ja im Schmerz – als traumatische Erkenntnis leibhaftig ver(er)innerlicht worden. Es soll der Leib verstehen, was eine Ordnung bedeutet. Trauma und Subjektivität scheint zumindest bei Kafka auf schicksalshafte Weise miteinander verknüpft.

3.5 *Mnemotechnik*: Subjektivierung als Körper(schmerz)-gedächtnisbildung: sich selbst gleichen

„Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt; nur was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche: 1988: 50)

Wenn Kafka die Erzählung auch so gestaltet, dass es nahezu unmöglich ist, sich vorzustellen, der Gemarterte könne diese Tortur überleben, so ist doch

36 | Einstechen ist hier einmal mehr programmatisch nicht in Anführungszeichen gesetzt, um Nietzsches Leibmotiv und die Irrelevanz der konstitutiven Scheidung zwischen Materiellem und Geistigem zu betonen (s.o.). In Kapitel 6 wird zudem deutlich werden, dass es sich zwar nicht immer um Einstiche handelt, normative Muster jedoch buchstäblich (und nicht nur metaphorisch) Subjekte hervorbringen. Subjektivierung kann sich zudem durchaus wie ein Stich anfühlen und kann durch einen Stich erfolgen (vgl. Kap. 6.8.7).

37 | Ich danke Cornelia Klinger (2013) für diese Formel.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

augenscheinlich, dass Kafka eher auf den symbolischen Tod und die symbolische Geburt abzielt (wenngleich sich eine klare Trennung zwischen Symbol und Materie nicht aufrecht erhalten lässt). Geboren werden soll das Subjekt der Unterwerfung, das sich über seine Wunden an die Gebote der Ordnung erinnert und damit Subjekt wird. Erinnerung ist hier als präreflexiver leiblicher Akt *in situ* zu verstehen; als *Instant Memory*.

Kafkas Erzählung mit Nietzsche lesend, lässt sich fragen, ob dem Gemarterten also „ein Gedächtnis gemacht worden ist" (ebd.: 47ff.)? Insofern er die Tortur überlebt, wird er das Urteil samt Handlungsanweisung nicht *ohne weiteres* mehr vergessen können. In der *Zur Genealogie der Moral* (1988) entwirft Nietzsche ein Modell dafür, wie Subjektivierung als eine Form der „Gedächtnismachung" beziehungsweise „Gedächtnisinstallierung" sichtbar wird. Das Gedächtnis ist bei Nietzsche innerhalb der Trias Leib, Subjekt, Gesellschaft („Societät") verortet (ebd.: 46ff.). Das Gedächtnis wird dem Subjekt gemacht und macht es *so* zum Subjekt. Agens der Gedächtnismachung sind Praktiken entlang einer sozialen Rationalität/Ordnung. Praktiken, die diese am Leib des Subjekts schmerzhaft vollstrecken und es so vergesellschaften (vgl. Wuttig 2013: 42ff.). Dreh- und Angelpunkt der Gedächtnismachung ist demnach der schmerzempfindliche Leib. Der Mensch ist qua seines Leibes, in und mit dem er qua Situation ist, ein offenes Feld und Einlassstelle für semantisch aufgeladene Schmerzen. Über das Zufügen von Leibesschmerzen wird dem Menschen, so Nietzsche (s)ein Gedächtnis gemacht (er wird gemacht). Es handelt sich dabei mehr als um ein ‚kognitives' Gedächtnis, um ein *Körper(schmerz)gedächtnis*. Das leibliche Erinnerungsvermögen gewährleistet, dass die Norm nicht übertreten wird, die Befolgung der Norm gewährleistet wiederum den Status als Mensch.

Subjektivierungen sind bei Nietzsche eng mit dem Schmerz-Zufügen, dem Wunden-Zufügen, dem Traumatisieren, oder, wie er es ausdrückt, „Leiden machen" (Nietzsche 1988: 49) verknüpft. Das wird ebenso deutlich an der *mnemotechnischen* Formel, die aufweist, dass nur dasjenige im Gedächtnis bleibt, was leiblich über Schmerzen erinnert wird (vgl. ebd.: 50). Subjektivierung wird somit selbst als Trauma lesbar (vgl. Kap. 4) (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 52 u. 64). Subjektivierung als Trauma ist hier aber nicht präfigurativ zu verstehen, sondern als Effekt macht- und herrschaftsinformierter historisch varianter, genealogischer Ordnungen. (Nietzsches Anliegen ist es nicht, diese Form der Subjektivierung als natürlich, alternativlos zu affirmieren, sondern durchschaubar zu machen, zu kennzeichnen, zu skandalisieren und zu verabschieden). Wie dem Verurteilten in Kafkas Erzählung wird dem Menschen in ‚Nietzsches Welt' eine Wunde, oder gleich mehrere zugefügt, damit er die Norm erinnert, damit er ein „Gedächtniswesen" (Nietzsche 1988: 49) werden kann. Das Gedächtnis ist dabei keine passive Angelegenheit, sondern muss als ein „Gedächtnis des Willens" (ebd.: 47) *beständig erneuert werden*. Der einmal

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeritzte Eindruck ist dabei nicht bloß ähnlich der „Indigestion an einem ein Mal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder los-werden-wollen, ein Fort und Fortwollen des ein Mal Gewollten." (Ebd.) Der Mensch *will* sich Erinnern, er will einmal Gewolltes immer wieder – somit wird das Gedächtnis zu einem „Gedächtnis des Willens" (ebd.) – es ist der Wille, der erinnert wird.[38] Es scheint, dass für Nietzsche, in dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Gedächtnis und Wille – welches analog dem wechselseitigen Durchdringungsverhältnis von Sprache und Leib gedacht ist – die Installierung und Aufrechterhaltung von Herrschaft besteht. Als Anreiz des Willens zum Erinnern fungiert nach Nietzsche „die Macht, versprechen zu dürfen" (ebd.: 49). Derjenige, der versprechen kann, der sich selbst wegen seiner sozialen Position stark genug weiß, sein Wort selbst „gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal' aufrecht erhalten zu können" (ebd., Herv.i.O.), nur derjenige gilt als Subjekt. Nur dieser ist intelligibilisiert, etwas von Belang und Verantwortlichkeit zu sagen. Um etwas versprechen zu können, muss „zwischen das ursprüngliche ‚ich will', ‚ich werde thun' und die eigentliche Entladung des Willens, seinen Akt unbedenklich eine Welt von neuen fremden Dingen, Umständen, selbst Willensakten dazwischengelegt werden [dürfen], ohne dass diese lange Kette des Willigen springt" (ebd.: 47, Herv.i.O.). Es entspringt dem sozialen Zwang, der „sociale[n] Zwangsjacke" (ebd.: 48), seine Willensrichtung nicht zu ändern, berechenbar zu bleiben: Als des sozialen Zwangs „reifste Frucht" (ebd.) wird *der Mensch als souveränes Individuum errungen, der nur sich selbst gleicht,* und der darüber wie auch über seinen Willen ein Versprechen ablegen kann. Was zuvor nur Sitte war – also ein äußerlicher Schein – wird dort, wo die *Mnemotechnik* wirkt – also dort, wo, um nochmal kafkaesk zu sprechen, die ‚Egge tief genug geschrieben hat', verinnerlicht, einverleibt, oder auch wie Nietzsche sagt „einverseelt" (ebd.: 46). Da wird Identität (soll zumindest werden). Dort, wo eine Wunde erinnert wird, so scheint es, wird das sich selbst gleichende, mit sich selbst identische Subjekt gewaltsam erzeugt (da das aber letztlich nicht möglich ist, ist das Scheitern daran inbegriffen und übrig bleibt die Gewalt). Die Sitte wird so bis in die „unterste Tiefe hinab gesenkt", sie *wird* zum Instinkt (ebd.: 49), derjenige, der sie schmerzlich erwirbt, erhält ein „in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon" – sie ist sozusagen leibhaftig geworden, hat Spuren hinterlassen. „Schmerz", „Instinkt", „Muskeln zucken", all dies sind zutiefst soziale Vorkommnisse (ebd.: 48). Der Instinkt ist ein oberflächliches kulturelles Artefakt, die soziale Ordnung eine natürliche Tiefe. Die Begriffe werden hier auf den Kopf gestellt. Nietzsche liebt die Irritation liebgewonnener

38 | Nietzsche entwirft eine Ontologie im Spannungsfeld von Erinnern und Vergessen, innerhalb dessen eine aktive Haltung des Erinnerns einem Potenzial zum Vergessen gegenübergestellt wird (vgl. Kap. 6.2).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zuordnungen, die den Instinkt als gegeben und natürlich erachten und die Gesellschaftsordnung als künstlich: Nietzsche lässt das eine aus dem anderen erfolgen, erwachsen, sich vermehren, sich gegenseitig stören, er lässt die scheinbaren Gegensatzpaare zirkulieren und sich zirkulär bedingen, er tauscht sie gegeneinander aus. So verweist der Logismus „Wille zum …" darauf, dass das leibliche Sein und das sprachliche Sein (soziale Ordnung), wie bereits an anderer Stelle ausgeführt, keine *metaphorische* Vermittlung benötigen. Sprache und Leib befinden sich sozusagen in einer ‚Echtzeitkommunikation' miteinander, die den jeweils anderen blitzschnell konstituiert. Der Kanal dieser Echtzeitkommunikation ist die *Mnemotechnik*. Sie setzt an der Schmerz*möglichkeit* des Leibes an. Die soziale Ordnung wird über sprachliche wie nicht-sprachliche Konventionen in den Leib ‚hinein erinnert'. Am effektivsten wird die Norm durch *Schmerz-Zufügen* verinnerlicht, denn „was nicht aufhört weh zu tun, bleibt im Gedächtnis" (ebd.: 50). Als Beispiel zählt ihm, neben anderem, das römische Recht: dieses gestand dem Gläubiger zu, den Leib des Schuldners zu foltern, ihm entsprechend der Schulden, die er bei diesem offen hatte, Körperteile abzuschneiden, oder etwas in den Körper „einzuriemen" (ebd.). Der Gläubiger bekam somit eine Art Wohlgefühl, das durch das Leid-Zufügen am Körper des Schuldners erwächst, zum Ausgleich (vgl. ebd.: 54). Das eventuell schlechte Gewissen des Gläubigers wird, ähnlich wie das des folternden Offiziers in Kafkas *In der Strafkolonie,* als gerechtes Installieren eines Gebots durch die Einritztechnik legitimiert.[39] Nietzsche sieht im

39 | Nietzsche spricht vom ‚wahren' Beweggrund für diese Praktik, die Lust des Menschen, anderen Leiden zuzufügen, „de faire le mal pour le plaisir de faire mal" (Nietzsche 1988: 54). Derjenige, der in der sozialen Hierarchie am weitesten unten ist unter den Gläubigern, soll es am meisten genossen haben, über das ‚Leiden-Machen' am Schuldner sich in einen höheren Rang erheben zu können. Nietzsches Art zu Schreiben scheint manchmal selbst eine Naturalisierung der Lust am Leidzufügen nahezulegen. Es sei aber hier angemerkt, dass ich Nietzsche nur soweit affirmieren will, als sich leibliche Impulse, als Energien und Kräfte des Körpers, entlang einer sozialen Ordnung, die auf Asymmetrien beruht, materialisieren – Affekte eingeschlossen. Dabei bilden die Kräfte und Energien des Körpers eher eine Voraussetzung für die Annahme von sozialen Ordnungen samt kulturell codierten Effekten. Den Mensch als ‚Leiden machen wollendes Tier' im Sinne eines naturalistischen Menschenbildes zu nehmen wäre fatal, oder um mit Villa zu sprechen, tatsächlich „ganz böse Metaphysik" (Villa 2011). Zumindest der späte Nietzsche, will man Kalbs Lesart Recht geben und Foucaults Nietzsche-Rezeption als anschlussfähig an Foucaults restliche Schriften sehen, kann er dies so nicht gemeint haben. Gerade wenn Nietzsche vom „zum Instinkt werden" spricht (Nietzsche 1988: 49), will er sagen, dass das „thierische" im Mensch, wie der Instinkt, nicht als Opposition zu seiner Sozialität zu denken ist, sondern eben von dieser hervorgebracht wird.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schmerz, wie bereits erwähnt, das wichtigste Hilfsmittel zur Verinnerlichung der Norm. Die *Mnemotechnik*, eine Art Kunstwort, bezeichnet demnach die durch *Schmerzerleiden* sich vollziehende Subjektbildung *als auch* die Verinnerlichung der Norm. Verinnerlichung der Norm und Subjektbildung geschehen *uno actu* (s.o.). Das sich im Werden befindende (immer unfertige) Subjekt soll sich der Norm unter Zwang anähneln. Wie der Verurteilte der Strafkolonie leidet es unter dem Zwang, erkennt aber nicht *ohne weiteres* dessen Rationalität – das heißt, woraus der Zwang genau zusammengebaut ist, und kann ihn nicht *ohne weiteres* demontieren. *In der Strafkolonie* ist die geforderte Anähnlichung dadurch symbolisiert, dass die Egge, die ihre Nadeln auf dem Leib ansetzt, und somit die Tinte in den Leib ritzt, der Form des Menschen entspricht (vgl. Kafka 2010: 172). Die Egge, die Wirkungsweise der Norm repräsentierend, ist das ‚Förmchen' für den Sand. Unter Schmerzen soll der Sand der Norm angepasst werden, dabei kommt die Norm immer auch den ‚Bedürfnissen' des Menschen entgegen. Es handelt sich um ein *momentanes* dialektisches Aufeinander-bezogen-Sein von Norm und sich an diese anzuähnlichendes Subjekt, bevor Norm und Subjekt ebenfalls nur *momentan* in eins fallen. Subjekt und Norm fallen zusammen, auseinander, zusammen, auseinander, zusammen, auseinander usw., beschreibbar als Bewegungen, die wie in einem Vexierbild sehr rasch vonstattengehen. Es sind Mikrobewegungen der Kräfte der Anpassungen wie der Widerständigkeit, die schwer einzufangen sind. Es handelt sich um ein elektrisches Vibrieren der mitunter entgegengesetzten Kräfte, die aber in ihrer Entität bis zur Unkenntlichkeit verschwimmen, – (letzteres ist durch das Vibrieren sowohl des Wattebettes des Gefangenen als auch der Egge selbst symbolisiert) – um Kräfte, die durchaus innerhalb des Subjekt wirksam sind (aber nicht nur), die sich entlang des Willens zum Erinnerns, der Kraft der Vergesslichkeit sowie der sich wiederholenden normativen sprachlichen wie nicht-sprachlichen Interaktionen bewegen (vgl. Kap. 6.1.4). Performanztheoretisch gegengelesen: Die Iterationen, als die Verschiebungen der diskursiven Ordnung, sind *In der Strafkolonie* durch die Störanfälligkeit der Maschine symbolisiert (vgl. Kap. 2.2.1). Die Norm kann nie vollständig verkörpert werden, sie wirkt nie total, es gibt allzeit Störungen, die Norm kann dennoch ihre Heimtücke ‚ausführen', weil sie als semiotisch-somatischer Gewaltakt zum Erinnerungszwang wird. Bildet das „Gedächtnis des Willens" also eine ernstzunehmende Gegenkraft wiederständiger Iteration, und muss bei der Frage nach den subversiven Strategien mitbedacht werden? (vgl. Kap. 6).

Dass Nietzsche die Beziehung zwischen gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsbeziehungen und dem Körper als konkret denkt, zeigt seine Kritik an den asketischen Praktiken seiner Zeit. Indem die Ideologie direkt am Leib und seiner Liminalität ansetzt, sollen Konzepte und Ideen verinnerlicht werden (eingefleischt werden). Er stellt fest:

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Es gieng niemals ohne Blut, Martern und Opfer ab, wenn der Mensch es für nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen [...]. Das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hülfsmittel der Mnemonik errieth. In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hier her: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, ‚fix' gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese ‚fixen Ideen' – und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie ‚unvergesslich' zu machen." (Nietzsche 1988: 50, Herv.i.O.)

Herrschaftswissen wird hier über die Fastenpraktiken in den Leib eingeschrieben. Kulturelle Praktiken können seines Erachtens einen Angriff auf den Leib darstellen, indem sie ihn etwa wie im auferlegten Hungerleiden schwächen. Auf diese Weise erhalten sozialmächtige Inhalte Einzug in das Individuum, durchziehen es und produzieren es als ein solches. Der Angriffspunkt gilt gemäß Nietzsche besonders dem Nervensystem, „dem nervösen System" (ebd.). Dieses scheint als eine Art *Tabula rasa,* als nahezu anthropologische Voraussetzung zu gelten, als Möglichkeitsbedingung für die Einbindung in eine soziale Ordnung, als Annahme eines Wissens, einer Norm. Das „nervöse System" wird wie die Kräfte und Energien des Körpers als etwas zu Schwächendes, als etwas vulnerables Offenes bezeichnet. Es handelt sich um störbare, vulnerable, formbare Kräfte, die aber inhaltlich nicht näher bestimmt sind. Diese sind aber mitnichten zu trennen von einem „intellektuellen System" (ebd.), welches ebenso störbar ist. Anfällig für Formung, Manipulation. Formung wie Manipulation sind hier der eigentliche Subjektivierungsprozess. Dabei kann, das ist der wiederkehrende Gedanke, die Norm sich nur verinnerlichen, wenn sie konkret wie symbolisch tötet – um sich selbst am Leib ins Leben zu rufen –, leibhaftig zu werden.

3.6 *Materialist turn, Nietzsche turn* und somatische Einbrüche: Plädoyer für *Soma Studies I*

Nietzsches Leibtheorie liefert zentrale Einblicke in eine offene somatische Dimension und ihre Rolle in Subjektivierungen. Subjektivierungen werden als Erinnerungsprozesse sozialer Ordnungen sichtbar (*Mnemotechnik)*. Für Nietzsche ist der Leib Leben, vitales somatisches organisches Leben. Das Leben ist selbst wiederum ein Spiel heterogener prozesshafter Kräfte. Die somatische Dimension konnte mit Nietzsche als eine anthroplogische Relaistation für die gewaltsame Formierung des Individuums – für eine Zwangsannahme einer kohärenten Identität, die in den alltäglichen und scheinbar normalen sozialen Praxen liegt – extrapoliert werden. Über die Erinnerungsfähigkeit ‚soll Iden-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tität in einer leiblichen Einheit erzeugt werden'. Nietzsches Körper hat dieser Form von Herrschaft aber etwas entgegenzusetzen: eine kritische Vitalität. Bei Nietzsche, obgleich dieser keine konsistente Körpertheorie entwickelt, scheint es gewisse aktive leibliche Kräfte zu geben, zelluläre, nervliche – expansive, schmerzoffene. Genau die Dynamik des Schmerzes, des Leidens und des Gedächtnisses bilden die Schlüssel zum Verständnis des Erzeugens einheitlicher Subjekte *uno acto* sozialer Ordnungen. Sie treffen auf eine ihrerseits aktive somatische Dimension und gehen mit ihnen eine volatile Liaison ein. Es sind vor allem diese Überlegungen zu einer gegebenen volatilen somatischen Dimension, die zugleich als offene bewegliche Substanz ausgewiesen wird, auf die nur allzu gerne und allzu häufig eine kulturelle Differenzsetzung pro*jiziert* wird (vgl. Kap. 1: Exkurs), die Nietzsches Leibtheorie zentral für das Verständnis von Verkörperungen sozialer Normen überhaupt werden lässt. Bisher wurden Verkörperungen sozialer Normen/Inkorporationen vor allem mit Bezug auf die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners (oder die Neophänomenologie Schmitz) erklärt. Wie ich in *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen* (Wuttig 2015) ausführlich dargelegt habe, führt nun aber die unkritische Plessner-Rezeption, im Rahmen der ethnomethodologischen Studien von Gesa Lindemann (1993; 1994; 1995; 1996a; 1996b), die mit Einschränkungen von ihren Nachfolger_innen Paula Irene Villa (2000), Ulle Jäger (2004) sowie Julia Riegler und Nora Ruck (2011) übernommen wird, zu allerlei Verwirrungen und Antinomien. Diese haben – leider unaufgeklärt – was zum Teil an einem mangelnden Willen der Soziologie (anders als der Erziehungswissenschaft) liegt, in philosophische Tiefen abzusteigen – Eingang in eine körpersoziologische Theorie der Inkorporation von Geschlecht erhalten, die sich als aporisch und mithin schließend und für die Debatte um eine Kritik an Verkörperungen sozialer Normen und ihrer Widerständigkeit erwiesen hat.

Nota bene besteht das größte Problem darin, das in den genannten philosophischen Anthropologien/Körpersoziologien, die sich mit der Frage der Verkörperung sozialer Normen beschäftigen, Plessners teleologisches Prinzip der Organisation der Substanz zu einer Einheit hin (vgl. Haucke 2000: 83) nicht dekonstruiert wird, somit der (Geschlechts-)Identitätsbegriff trotz allem poststrukturalistischen Willens, der in diesen Theorien zum Ausdruck gebracht wird, unter der Hand eine Affirmation erfährt (dies trifft vor allem auf Lindemann zu). Denn: wenn Plessner sagt, „das [menschliche, B.W.] Wesen muss seine Verkörperung finden" (Plessner zit. nach ebd.: 156), meint er in heutigen Worten nichts anderes, als dass die Substanz in der ‚menschlichen' Existenz sich zu einer Identität verdichten muss (vgl. ebd.: 157). Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität als Festlegung menschlichen Selbstbezuges (und Weltbezuges) in einer stets vermittelten Unmittelbarkeit samt der damit einhergehenden Koextensivität von leiblicher Empfindung und verobjektivierendem Körperbezug, schließt den Leib wieder, wo zuvor versucht wurde, ihn zu öffnen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der verobjektivierende Selbstbezug erscheint nun nicht mehr als ein kontingenter, sondern als ein notwendiger Teil der menschlichen Existenz; die Annahme einer dem Leib „Halt gebenden" (ebd.), sprich identitätsbildenden kulturellen Ordnung als normativ. Dem Leib wird somit eine Solidität (Festigkeit) zugesprochen, die sich von der etwaigen Festigkeit der kulturellen Umgebung nicht mehr lösen lässt. Der Leib bleibt (ein-)geschlossen innerhalb einer kulturellen Festung, weil die potenziell aufbrechende Unterscheidung zwischen einer Welt des möglichen Seins und des wirklichen Habens zu einer Als-ob-Unterscheidung wird (vgl. Wuttig 2015b: 284ff.) Somit ist zum einen der Leib in seiner Offenheit nicht erschöpfend als Widerstandspotenzial denkbar – (es gibt keinen Abstand zwischen dem Leib und seiner Umgebung) – und zweitens wird die Kontingenz und somit Macht- und Herrschaftsförmigkeit von kulturellen Ordnungs- und Kategorisierungsvorgängen, wie es der *soziale* Zwang zur Identitätsbildung darstellt, unthematisierbar gemacht. Kurz: Es ist vor allem die Offenheit des Leibes (vgl. Kap. 3.2.2 u. 3.3.1) im Konzept der nietzscheanischen Genealogie, die sich hier von Plessners Konzept abhebt (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 90).

Während Nietzsches Körper ein Ort der Kraft und Intensitäten ist, der – aus gutem Grund – sonst nicht näher bezeichnet wird, ist Plessners und damit auch der Körper Lindemanns Körper (Leib), und der Körper der Körpersoziologie Paula Irene Villas ein bereits immer traurig kulturell geformter, der bei Lindemann (Villa kritisiert diesen Punkt vernünftigerweise) (Villa 2000: 219) noch dazu auf einer nicht-amorphen Präfigurativität sitzt. Gibt es bei Nietzsche einen Körper der Kräfte und Intensitäten, in die sich soziale Ordnungen einschreiben, und der sich diesen mithin zu entziehen vermag, sind bei Lindemann (und auch bei Villa) Leiber, Körper und Gesellschaft unentwirrbar miteinander verstrickt (vgl. Wuttig 2015b: 275ff.). Bei Nietzsche konstituieren rasche kontingente Übersetzungsleistungen das leibliche Subjekt. Die Einheit des Subjekts wird dabei durch machtförmige Prozesse gewaltsam erzeugt – kontingent (vgl. Kap. 3.2.2, 3.3 u. 3.3.2). Wird in körpersoziologischen Debatten häufig Geschlecht entweder als *leibliche Realität* (Identität) oder als eine bloße Metapher polarisiert (vgl. ebd.: 284ff.), kann mit Nietzsche hingegen sichtbar werden, dass das Verhältnis von Körpern und Geschlechtern weder als Realität noch als Metapher zu fassen ist. Denn: Das Pendant zu einer Metapher ist ja nicht die „leiblichen Realität *ex nihilio*" (wie dies Villa auch zu Recht kritisiert) (Villa 2000: 219, Herv.i.O.), sondern eine (prozesshafte) *Metonymie* eine Übersetzung/ein fortwährender *Einbruch* sozialer Verhältnisse in den Leib hinein.[40] Mit der in den Kapiteln 3 und 4 und entwickelten und zu ent-

40 | Ich danke Anna Babka für die Hinweise zum Verhältnis von Metaphern und Metonymien (persönliches Gespräch). Während Metaphern eine Ähnlichkeit des einen Ausdruckssystems zum anderen anzeigen, sind Metonymien Übersetzungen des einen in das andere.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wickelnden Nietzsche-Lesart lässt sich sagen: Die körpersoziologische Schule versäumt es, von Metonymien zu sprechen, und hält sich stattdessen mit der Frage auf, ob Geschlecht nun eine Metapher ist, die in der diskursiven Arena kreist, oder eine konsistente leibliche Realität ist, die ‚verkörpert' wird. Nur aber indem Geschlecht als Metonymie verstanden wird, als diskursive Strategie, die prozesshaft in Leiber einbricht, kann gefragt werden: „Wie total ist denn diese Verkörperung eigentlich?" Und: „Wie gehen die Machtverhältnisse in das Innere der Körper über?" Die Einschreibungen von Machtverhältnissen sind in der Körpersoziologe und der Ethnomethodologie immer bereits eingebrochene. Mit Nietzsche allerdings kann der wiederkehrende Einbruch in eine somatische Dimension systematisch rekonstruiert werden. Letzteres bildet die Voraussetzung für ein Denken von Widerständigkeit. Die hegemonialen gesellschaftlichen Verhältnisse werden in der leibphänomenologischen Körpersoziologie auf der Ebene des Körperwissens als ein *totales Verhaltensprogramm* für den Leib konzipiert (vgl. Wuttig 2015b: 275ff.). Wenn aber Verhaltensprogramme nicht als Übersetzungs*vorgänge* als *somatische Einbrüche* analysiert werden können, wie es im Anschluss an Nietzsche (1988; 2006; 2007) und der neurowissenschaftlich inspirierten Traumaforschung von Peter Levine (1998; 2006; 2011) etwa möglich ist (vgl. Kap. 5, 6 u. 7) und die damit verbundene Frage *wie*, *wie viel*, unter *welchen Bedingungen*, *was* an Machtverhältnissen in den Leib kommt, kann auch die Frage nicht gestellt werden, was sich unter welchen Umständen denselben Machtverhältnisse zu entziehen vermag. Mit Plessners ontologischer Z*weideutigkeit*[41] im Gepäck ist es der Körpersoziologie leider bislang nicht möglich, zu denken, *wie* soziale Ordnungen in den Körper kommen (und diesen auch wieder verlassen können), weil das immer schon drinnen Sein den ontologischen Status des Menschen zuallererst gewährleistet (vgl. Wuttig 2015b: 281ff.)

Es soll deswegen hier vorgeschlagen werden, den Leib mit seinen Impulsen, Kräften, Intensitäten, Regungen nicht vorschnell mit einer sozialen Ordnung zu verklammern, indem man den Naturbegriff desavouiert (aus lauter Angst, eine Kultur/Natur-Unterscheidung nicht zu reproduzieren). Hier handelt es sich meines Erachtens um einen vorurteilsbeladenen Reflex der nicht anglo-amerikanischen Geisteswissenschaften, *Natur* und *Naturalisierung* (Biologie und Biologisierung) zu verwechseln. Karen Wagel (2013) etwa hebt in ihrem Vortrag *Körperpraktiken bei der Arbeit – Trans*-Perspektiven auf vergeschlechtlichte Arbeitswelten* anlässlich der Konferenz *Körpertechnologien. Ethnografische und gendertheoretische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen* hervor, dass der naturwissenschaftliche Genderbegriff mithin viel progressiver ist, und weniger von einer eindeutigen Zweigeschlechtlichkeit ausgeht als manche geisteswissenschaftliche Denkungsarten. Dennoch hält sich ein Vorurteil gegen-

41 | Vgl. Haucke 2000: 16; Wuttig 2015b: 273ff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über den Naturwissenschaften, Zweigeschlechtlichkeit *per se* zu biologisieren. Die Scheu, sich auf eine natürliche Dimension des Körpers zu beziehen, liegt meines Erachtens in einer mangelnden Einarbeitung geisteswissenschaftlicher Vertreter des deutschen Sprachraumes in Konzepte der *New Materialisms*. *New Materialisms* beziehen beispielsweise mit Bezug auf die materielle Philosophie Friedrich Nietzsches oder Gilles Deleuze/Felix Guattari die semiotische wie die physische Dimension in die Analyse von Subjektivationen mit ein (vgl. Coole/Frost 2010).

Um sowohl die somatische Dimension geschlechtlicher Subjektivierung als Inkorporation sozialer Praxen, Diskurse und sozialer Ordnungen wie auch in ihrer Widerständigkeit mit und gegen diese zu thematisieren, soll hier ein *materialist turn* als *Nietzsche turn* vorgeschlagen werden. *Nietzsche turn* bedeutet: Subjektivierungen als prozesshafte somatische Einbrüche von Sozialität zu sehen. Geschlecht ist somit ein wiederkehrender Einbruch von Sozialität in das Somatische. Anders als in den von Plessner aber auch Bourdieu inspirierten Verkörperungsthesen ist der Leib im *Nietzsche turn* nicht dem Geist unterordnet.[42] *Nietzsche turn* bedeutet eine Subjektivierungstheorie, die die Entität *Natur* erhält, und die dennoch das Identitätstelos aufgibt. Subjektivationen können mit Nietzsche als „angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als Einheiten empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105), verstanden werden. Subjektivationen sind allzeit prozesshaft, kontingent, materiell unberechenbar und unterbrechbar. *Nietzsche turn* würde auch bedeuten, die Dimension des Schmerzes wieder in die Debatte um die Konstruktion und die Konstituierung von Geschlecht hineinzuholen, aber nicht als präfigurative Zuordnung zu einem Geschlecht, sondern als dasjenige, was amorphe Körper als Kräfte und Intensitäten eignet, und was sie anfällig macht, geschlechtlich empfunden zu werden. *Nietzsche turn* meint hier auch, dass Subjektivierungen – Nietzsche folgend – einer Traumatisierung gleichen (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; Wuttig 2013: 43ff.). Das Subjekt ist bei Nietzsche ein traumatisiertes, weil Sozialität als ein Herrschaftsverhältnis immer wieder in seinen somatischen Leib einbricht (und sei es durch das Erinnern) und ihm eine eindeutige Identität abverlangt. Diese Eindeutigkeit an Identität, die sich noch dazu an ungleichen sozialen Geschlechterbildern nährt, stellt eine brutale soziale Regulierung dar, die das Subjekt immer wieder auf das neue traumatisiert. Der Metapher des Traumas für soziale Regulierung und soziale Geschlechterpraxis soll im Weiteren nachgegangen werden. Dafür werden, anders als dies etwa in den Verkörperungs- beziehungsweise Inkorporationstheorien der Körpersoziolo-

42 | Zu einer ausführlichen Stellungnahme zum in die philosophische Anthropologie eingeschriebenen Geist-Körper-Dualismus siehe Wuttig 2015b.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gie, der philosophischen Anthropologie und der Ethnomethodologie der Fall ist (vgl. Wuttig 2015b: 284ff.), lebenswissenschaftliche Blicke auf den Körper und seine Traumatisierbarkeit dezidiert in eine Theorie des Subjekts einfließen. Da sich die Soziologie in einer emanzipatorischen Abgrenzungsbewegung zu den Lebenswissenschaften entwickelt hat (vgl. Wuttig/Scholle 2016 i.E.), ist es für Vertreter_innen der Soziologie mitunter nicht ganz ‚schmerzfrei', sich auf Lebenswissenschaften zu beziehen. Will man Verstehen, wie genau Sozialität immer wieder in das Somatische einbricht, ist aber eine vielperspektivische transdisziplinäre Sicht auf Körper im Sinne der Erkenntnis geboten. Somatische Dimensionen lassen sich ohne eine genuin körperbezogene Epistemiologien nicht genauer herausarbeiten. Sie bleiben banal gesprochen immer soziologische Theorien, und damit unterliegt die Explorierung (nicht die nominelle Erwähnung) der nicht-soziologischen Seite des Körpers (Puls, Organe, Muskeln usw.) einer Zensur. Ich schließe mich darum Franziska Frei Gerlach an, die für ein trans- und interdisziplinäres Vorgehen in der Geschlechterforschung plädiert:

„Ziel [der Geschlechterforschung ist es, B.W.], die spezifischen Erkenntnismöglichkeiten auszuloten und zu vermitteln, die in den permanenten Grenzüberschreitungen liegen, welche die Geschlechter-Forschung seit ihren Anfängen geprägt und gepflegt hat: die Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, die Verknüpfung von symbolischer und materieller Dimension, die Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen und, nicht zuletzt, die spannungsreiche Koexistenz von wissenschaftlicher Forschung und emanzipatorischer Politik." (Frei Gerlach 2003: 12)

Frei Gerlachs zentrale Frage hierbei ist: „Wie sind reale Leiberfahrungen und kulturelle Körperbilder zu vermitteln?" (ebd.: 11). Das Verhältnis von Erfahrung und Diskurs ist demnach nur stimmig in der Verknüpfung von leibphänomenologischen beziehungsweise lebenswissenschaftlichen Ansätzen mit diskurstheoretischen Ansätzen zu denken, andernfalls würde *gender* auf eine Theatermetaphorik reduziert (vgl. ebd.).

Wechselwirkungen zwischen etwa physiologischen Dimensionen und machttheoretischen Anrufungen an den Körper können meines Erachtens nur im Sinne eines transdisziplinären und zugleich machtkritischen Wissenschaftsverständnisses gebührend besprochen werden. Mit anderen Worten: Es wir eine Körper-Macht-Theorie benötigt, die das Subjekt vom Körper her denkt, und nicht eine, die versucht, den Körper in das Subjekt zu sprechen. Es wird ein Denksystem benötigt, dass den Körper in seiner vitalen Intensität anerkennt, ohne die sozialen Zuschreibungen an Körper für Essenzen zu halten; ein Denksystem, das hernach den Knotenpunkt zwischen *Sema* und *Soma*, zwischen einer somatischen Dimension und den sozialen Praxen und Zuschreibungen analysiert. Dieses Denksystem nenne ich *Soma Studies*.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nietzsche bietet dafür zumindest einen möglichen philosophischen Boden, der es erlaubt, auf Natur nicht zu verzichten, der aber zugleich vor jeglicher bedeutungstheoretischen Aufladung des Ortes Natur warnt (vgl. Kap. 1: Exkurs). Die Theorie, mit der das Problem der Traumatisierbarkeit, auf das Nietzsche in seinen Schriften zum Leib und zum Subjekt verweist (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 64; vgl. Wuttig 2013: 43ff.), konkretisiert werden kann, ist die aktuelle neurowissenschaftlich inspirierte Traumaforschung. Eine Theorie, die es denkbar macht, dass soziale Ordnungen als potenziell reflektier- und transformierbarer Prozess in den Körper kommen. In einer Kombination von Wissenschaftskritik und konzeptionellen Neuschöpfungen der Traumawissenschaften, einer Verbindung von Kultur- und Naturwissenschaften, soll dies im nächsten Kapitel im Einzelnen dargelegt werden. Es geht nach wie vor um die Frage: Wie wird aus einem Menschen ein (Geschlechts-)Subjekt? Wie wird das Individuum zwanghaft an seine Identität gefesselt (vgl. Kap. 1.2 u. 1.3)? Wie sind Körper in diesen Prozess *genau* eingebunden? Wie werden über das Zusammenspiel von Macht, Sozialität und Körpern Identifikationen mit einem eindeutigen *Geschlecht* erzeugt?

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4. Das traumatisierte Subjekt

Dieses Kapitel wird sich dem Entwerfen einer Theorieskizze widmen, die es möglich macht, das Subjekt in den Begriffen des Körpers neu zu denken (vgl. Einleitung). Im Folgenden erfolgt also eine systematische Einarbeitung lebenswissenschaftlicher Perspektiven auf physiologische Prozesse. Dies zum Zweck der Erarbeitung eines Verständnisses des Subjekts in den Begriffen des Körpers. Damit erhoffe ich mir, ein Schlaglicht auf eine neue Theorie der Inkorporation von Geschlechterordnungen als gelebte soziale Praxen zu werfen. Es soll auf die Frage, wie das Soziale in den Körper kommt, beziehungsweise konkreter: wie der soziale Entwurf *Geschlecht* in die Körper kommt, zumindest eine vorläufige Antwort gefunden werden. Dafür wird neben lebenswissenschaftlichen (neurowissenschaftlichen) Perspektiven auf Körpervorgänge und Erinnerungsprozesse Nietzsches strukturelles Modell leiblicher Subjektivationen, wie es im vorangegangenen Kapitel erarbeitet wurde, weiter entfaltet und weiterentwickelt. Es wird mit neurowissenschaftlichen Konzepten zu Trauma gegengelesen. So kann die Dimension des Körpers und seine Beteiligung an Subjektivierungen genauer gefasst werden. Der Bezug auf die Neurowissenschaften, wie er in diesem Kapitel vorgenommen wird, ist nur insofern interessant und vertretbar, als er an eine Dimension der leiblichen Erfahrung anknüpfen kann.[1] Insofern muss und soll die Ebene der Leiberfahrung unbedingt in die lebenswissenschaftlichen und subjekttheoretischen Konzepte zu ‚Traumatisierungen' mitbedacht werden, wie auch die Leibkonzepte traumatische Prozesse, wie sie aus der Sicht der Neurowissenschaften beschrieben werden, mitbedacht werden sollten, um ihre Grenzen auszuloten zu können.[2]

Da Nietzsche nicht zwischen Leib und Körper unterscheidet (vgl. Kap. 3.2.2), meint er beide Dimensionen, diejenige, die die physiologischen Prozesse be-

1 | Für eine Ausarbeitung eines Konzepts eigenleiblicher Erfahrung im Anschluss an Merleau-Ponty, Gernot Böhme, Helmuth Plessner und Herrmann Schmitz und eine kontroverse Diskussion der Leibphänomenologie und der philosophischen Anthropologie in Referenz zu Nietzsches Leibbegriff siehe Wuttig 2015b.

2 | Zu diesen, in dieser Schrift eher implizit gehaltenen Annahmen, finden sich explizite Theoretisierungen ebd.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trifft, und die auf der Basis lebenswissenschaftlichen Wissens heute in höherem Maße als damals objektivierbar ist (wie zum Beispiel Messung des Blutzuckerspiegeles, Cholesterinwerte, Sichtbarmachung von Arthrose in den Gelenken usw.), und diejenige, die die Ebene des leiblich-affektiven Erlebens an der (vergesellschafteten) Physiologie betrifft.

Durch Nietzsches Leib-Subjekt-Modell kann womöglich sichtbar werden, dass *Verletzungen* Subjekte machen. Kann *Trauma* ein Subjekt machen? Wie müsste *Trauma* dafür verstanden werden? Das Subjekt wird, so haben bereits die Ausführungen in Kapitel 3 gezeigt, *ipso memento corporalis* unterworfen. *Nietzsche turn* könnte darum heißen, identitäre Zumutungen selbst als potenziell traumatisch zu begreifen, und diese von einer somatischen Dimension analytisch zu trennen. Identität als Trauma und Geschlecht als Trauma zu bedenken. Gibt es also ein Trauma der Identität, ein Trauma des *Gender*? Wenn soziale Ordnungen, wenn Geschlechterordnungen sich einverleiben, kann das nicht schon als traumatischer Prozess verstanden werden? Um diesen Fragen weiter auf die Spur zu kommen, soll mit einem (kritischen) Bezug auf neurowissenschaftliche Forschungen nun Nietzsches *mnemotechnische* Idee der Einverleibung sozialer Ordnungen als Geschlechterordnung weiter konkretisiert werden. Da diese Studie sich den *Soma Studies*[3] verpflichtet sieht, der Thematisierung der somatischen Dimension im Verhältnis zu sozialen Prozessen und Ordnungen, soll diese somatische Dimension begrifflich genauer gefasst werden. Dafür ist die Annahme einer „vorkognitive[n] Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis" zentral (Iwawaki-Riebel 2004: 70). Diese wird sowohl von den Neurowissenschaften heute behauptet, als sie sich auch in Nietzsches Leibbetrachtungen findet, nämlich in der Gestalt des Leibes als *Vielheit* (vgl. Nietzsche 1988a: 19; 1993: 39) (vgl. Kap. 3.2 u. 6.1.5). Wenn es auch zwischen Nietzsches materieller Philosophie und den aktuellen Neurowissenschaften (vgl. dazu Grosz 1994: 122) Gemeinsamkeiten gibt, geht es Nietzsche nicht um eine reduziert biologische und physiologische Deutung des Leibes (vgl. dazu auch Iwawaki-Riebel 2004: 70). Genauso geht es ihm nicht um die Erzeugung eines *traumatisierten Anderen*, sondern um das Aufzeigen der Problematik einer „neuzeitlichen Subjektivität" (ebd.: 71). Dafür bildet eine vorkognitive Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis ein potenzielles Korrektiv.

Mit diesen Denkvoraussetzungen im Hintergrund wird zunächst Nietzsches Subjektbegriff als *Topos* des Traumas, wie er in Kapitel 3 eingeführt wurde, auf den Traumabegriff enggeführt. Dies, um der These nachzugehen, dass die Einverleibung sozialer Ordnungen potenziell traumatisch ist. Dieser philosophischen Spekulation wird nachfolgend in Bewegungen des Abgleichs, Vergleichs und Gegenlesens Nietzsches Ontologie traumatischer Subjektivierung (vgl. ebd.) mit lebenswissenschaftlichen traumabezogenen Konzepten nachge-

3 | Vgl. Einleitung.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gangen. Zunächst wird des *frühen* Freuds Traumavorstellung als mögliches Modell für Subjektivierungsprozesse gedeutet. Dies geschieht mit dem Ziel, die Bewegung der Verwerfung der ‚Verführungsthese' durch Freud – einfach gesprochen – zurückzuweisen, nicht mitzumachen. Stattdessen kann Trauma als Trope, welche zu der Trope der Subjektivierung koextensiv geltend gemacht wird, als Effekt wirklicher Gewalt, im Sinne eines *echten Ereignisses, das nicht im Performativitätsbegriff aufgeht* (vgl. Appiano 2013), aufscheinen, und nicht zuvorderst als eine internalisierte ‚traumatische' ödipale Dynamik von Begehren und Zurückweisung. Die Leugnung der gewaltsamen Übergriffe durch Freud, die er unter sozialem Druck vornahm, hat in meinen Augen bis heute Auswirkungen auf Vorstellungen von Subjektivierungen – wie sie sich etwa auch in Butlers Konzept der melancholischen Identifizierungen (2001) niederschlagen. Den frühen Freud aus heutiger traumatheoretischer Perspektive lesend, in der Gewalt ein äußeres, überwältigendes Ereignis darstellt, lässt sich das Trauma selbst als ein Spuren-Hinterlassen im Subjekt – als Subjektivierung – lesen. Bislang wurde in der Schrift eher implizit, fragmentarisch, kursorisch, mitunter etwas rätselhaft auf den Topos Trauma in seinem gängigen und klinischen Verständnis Bezug genommen (s.o.). Im Weiteren soll auch in diesen systematisch eingeführt werden, seine Verwendung geklärt, Absichten besprochen und Stolpersteine, die mit der Verwendung womöglich verbunden sind, aufgezeigt werden. Trauma soll indes als dasjenige sichtbar werden, was einen für die Philosophie des Abendlandes typischen Geist-Körper-Dualismus zu überschreiten vermag. Der Traumatopos verweist, in meinen Augen, auf eine Schnittstelle von Ereignis und Körper, von Subjektivität und sozialer Ordnung, von Geist, als Wille einerseits und Energien und Kräfte andererseits, wie ihren wechselseitigen Durchdringungslinien (darin liegt das eigentliche post-cartesianische Element). Inkorporierungsprozesse als Körpergedächtnisbildungen setzen Überschneidungspunkte, die autonomen (im Sinne der sozialen und historischen Bedingungen vorgängigen) Subjektvorstellungen entgegenstehen. Die Anerkennung der Verletzbarkeit menschlicher Existenz weitergehend mit dem Traumabegriff strategisch juxtapositionierend, lässt sich, so die Hoffnung, ein *Topos politisch anerkennbarer Verletzbarkeit* schaffen. Denn: Mit der Anerkennung des Traumatopos könnte die Anerkennung eines liminalen, verletzbaren *Körpers* und *Leibes* einhergehen. Der medizinische Begriff „Dissoziationen" ist hier eine Hilfskonstruktion für eine Denkmöglichkeit im Übergang[4]; dieser spannt, mit Gayatri Chakravorty Spivak (1988) gedacht, einen „strategisch essentialistischen" Raum auf (Spivak zit. nach Kühner 2008: 171). In diesem Raum soll die Grenze der Existenz als noch nicht Tod, aber als ein stets aufs Neue Sterben fassbar werden. Ein Sterben, das dann politisch

4 | Den Begriff und seine mit ihm verbundene Idee verwende ich in Anlehnung an Susanne Maurer (2011a).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eingeklagt werden kann, soll und muss. Durch die Rezeption und eine machttheoretische Umarbeitung von Peter Levines relativ jungem neurophysiologischen Traumakonzept (Levine 1998; 2006; 2011) können Dissoziationen und andere mögliche Dynamiken des Traumas womöglich in ihrer konkreten somatischen, affektiven und sozialen Dimension nachvollziehbar werden. Wenn auch Levines Naturalismus hier kritisch zu lesen ist, kann der Bezug auf die physiologischen Variablen menschlicher Existenz – als Epistem gekennzeichnet – eine kritische Größe zu den alltäglichen sozialen Anforderungen bilden. Physiologische Variablen (autonomes Nervensystem [ANS], Verarbeitungsprozesse im Gehirn) stellen einen strategisch-normativen Bezugspunkt dar, von dem aus bestimmte Praktiken als Zumutung und als Angriffe auf einen liminalen Körper bloßgestellt werden können. In einer in einer Bewegung der Kritik an der Hegemonialität westlicher Traumadiskurse wird abschließend die Frage aufgeworfen von hegemonialen Traumadiskursen nicht vielmehr selbst Gewalt ausgeht, indem hier Ein- und Ausschlussdynamiken (re-)vitalisiert werden?

4.1 Nietzsches Kritik der leiblichen Einheit als Trauma

„Der Leib verleibt sich die Schmerzen notwendigerweise ein, d.h. verinnerlicht sie durch die eigenen Erfahrungen im Sinne der Traumatisierung." (Iwawaki-Riebel 2004: 64)

Subjektivierungen sind bei Nietzsche eng mit der menschlichen Verletzungsmacht verknüpft (vgl. Kap. 3.5). Mehr noch: Subjektivierung wird mit Nietzsche sogar als Trauma lesbar (vgl. ebd.: 52 u. 64). Subjektivierung als *Trauma* ist hier aber nicht im Sinne einer notwendigen, universellen anthropologischen Konstante zu verstehen, sondern als Effekt macht- und herrschaftsinformierter, historisch variabler, genealogischer Ordnungen. Nietzsches Anliegen ist es nicht, diese Form der Subjektivierung als natürlich, alternativlos zu affirmieren, sondern durchschaubar zu machen, zu kennzeichnen, zu skandalisieren und zu verabschieden.

Dass Macht tief im und ins Fundament menschlichen Seins wirken kann, wird daraus erklärbar, dass eine physische Dimension existiert, die von einer semiotisch-leiblichen potenziell unterschieden werden kann. Soziale Ordnungen treffen immer wieder auf ein formbares und einprägsames und *dadurch* in Machtprozesse integrierbares chaotisches Kräftefeld. Aus dieser kontinuierlichen (gewaltsamen) Begegnung kann sich dasjenige erzeugen, was Nietzsche die Einheit des Leibes nennt. *Die Erzeugung dieser (prekären) Einheit des Leibes, stets aufs Neue, ist bei Nietzsche gleichbedeutend mit Subjektivierung* (vgl. Kap. 3). Dabei sind es die „vermeintlich zwanglosen intersubjektiven Veranstaltungen" (Kalb 2000: 115), die in sich eine schwer zu durchschauende Grausamkeit ber-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, die subjektkonstitutiv-traumatisch sind. Identität selbst ist *darum* eine *Praxis*, eine scheinbar zwanglose Veranstaltung, die ihren gewaltsamen – traumatisierenden Charakter – zu verbergen weiß.

Die Philosophin Toyomi Iwawaki-Riebel (2004) beschreibt Nietzsches Theorie der Ich-Werdung als traumatischen Prozess, wenn sie schreibt, dass ‚Nietzsches Leib' „sich die Schmerzen notwendigerweise [...] [ein]verleibt", darüber, dass Schmerzen „durch die eigenen Erfahrungen im Sinne der Traumatisierung" verinnerlicht werden (Iwawaki-Riebel 2004: 64). Sowohl der Leib als auch die mit diesem verbundene Erfahrung tritt hier als maßgeblich für Subjektivationen auf. Der Leib ist die Grundlage menschlichen Seins. An diesem finden alle formierenden Verletzungen statt. Die Schmerzen bilden dabei das Vehikel, auf dem die sozialen Ordnungen in den Leib hinein transportiert werden (vgl. Kap. 3.5). Des Leibes physiologische Kräfte und Intensitäten bilden gleichsam den *Topos* der Offenheit zur Annahme sozialer Ordnungen (vgl. Kap. 3). Nietzsche postuliert eine unorganisierte Kraft, die durch ein komplexes Zusammenspiel aus Schmerzerfahrung und Deutung dieser Schmerzerfahrung entlang gesellschaftlich akzeptierter Deutungsparadigmen zu einem scheinbar kohärenten Ich wird (vgl. Kap. 3.2-3.3.2). Das kohärente Ich ist gleich einem traumatisierten Ich, es ist ein zur Einheit versprachlichtes, ein fixiertes leibliches Selbst, dass seine potenziell bewegliche leibliche Vielheit eingebüßt hat.[5] Der Leib ist demzufolge ein Verdoppeltes, immer Natur wie Kultur. Dennoch sind die *natürlichen Kräfte* des Körpers, die Intensitäten, die unendlichen Energieimpulse und Triebe, die als ontologische Möglichkeit

5 | Ich schließe mich hier Iwawaki-Riebels Lesart Nietzsches an. Bei Iwawaki-Riebel heißt es dazu noch: „Das *Selbst* ist bei Nietzsche ursprünglicher als das erkenntnistheoretische oder sprachliche *Ich*. Das *Selbst* denkt und spricht, nicht das *Ich*, im Grundtext des Lebens. Das Ich, das in die bewusste Ebene, d.i. für Nietzsche, eine Zeichenwelt durch Worte beziehungsweise Mitteilungszeichen, aufgetaucht ist, ist oberflächlicher und unwesentlicher als das Selbst, das in unendlich unbewussten Lebenstrieben besteht. Es ist identisch mit dem Leib, der eine große Vernunft ist und in dem das Werte schaffende Vermögen innewohnt." (Iwawaki-Riebel 2004: 32, Herv. B.W.) Iwawaki-Riebel belegt diese Lesart anhand von Auszügen aus der stark naturphilosophischen Schrift *Also sprach Zarathustra* (Nietzsche 1988a). Ich halte dies lediglich für die ‚halbe Wahrheit Nietzsches'. Iwawaki-Riebel fokussiert mitunter mehr auf den Naturphilosophen Nietzsche, der sich mit den Aspekten beschäftigt, die aus den Lebenstrieben in die soziale Organisation hineinwirken. Die andere Seite, der späte Nietzsche, wie er von Christoph Kalb (2000) gewinnbringend herausgearbeitet wird, postuliert, dass sprachliche wie soziale Aspekte die Lebenstriebe, wenn auch nie vollständig einholbar, konstituieren (vgl. Kap. 3.2.3). Es handelt sich daher, wie Iwawaki-Riebel (2004) an anderer Stelle auch betont, um eine „Erkennbarmachung der Verhältnisse zwischen Innen und Außen [...] [die] auf dem Leib [stattfinden]" (ebd.: 52).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sozialen Formierung gegenüberstehen und sich ihr teilweise entziehen, gegeben – sie bilden eine potenziell widerständige Kraft (vgl. Kap. 6). In diese unendlichen Kräfte und Energieimpulse hinein, diese leibliche Vielheit hinein wirkt ein Trauma inskriptorisch-konstitutiv. Dieser Gedanke wird im Folgenden weiter zu präzisieren und zu illustrieren sein. Nietzsche setzt einen Hiatus zwischen einer unorganisierten somatischen Entität und einer formgebenden, die im weitesten Sinne mit einer Kultur/sozialen Ordnung assoziiert ist.

4.2 „Nietzsche is just so much into life" – Identität als Antipode des Lebens

Während etwa die philosophische Anthropologie die Einheit des Subjekts als existentielle notwendige Universalie begründet – und damit auch die Einpassung des Subjekts in die kulturelle Ordnung[6], sieht Nietzsche sowohl die Bildung eines einheitlichen Organismus als auch die Einbindung des Menschen in eine soziale Ordnung als eine variable soziale und individuelle Praxis. Der zur Einheit und Selbstidentität sich formierende Organismus erklärt sich nicht *ex nihilio,* sondern aus einem *Trauma* heraus, einer Verletzung. Nietzsche ontologisiert zwar die Verletzlichkeit des Leibes und seine Erreglichkeit: „Der Leib verleibt sich die Schmerzen notwendigerweise ein" (s.o.), er setzt Schmerzen *selbst* aber nicht als *notwendig* voraus, insofern auch nicht die *mnemotechnische* Vereinheitlichung des Organismus im und durch den erlebten Schmerz (vgl. Kap. 3). Nietzsche führt vielmehr eine dritte Dimension ein, eben die des Traumas, die letztlich zur Subjektivation führt. Daher postuliert Nietzsche mitnichten eine Teleologie der Gewalt (wie im vielfach unterstellt wird). Im Gegenteil: In zynischen Anmerkungen über die Herrschaftsstrategien so mancher Privilegierter[7] in der Schrift *Zur Genealogie der Moral* (1988)

6 | Ausführlicheres zum Einheitstelos der philosophischen Anthroplogie bei Wuttig 2015b.

7 | Nietzsche skizziert eine Ontologie der Macht als Ontologie des Versprechens der Selbst-Identität. In dieser Perspektive gilt nur derjenige als Subjekt, der versprechen darf, dass er morgen noch derselbe sein wird – alle anderen sind potenziell der Verachtung und der Gewaltsamkeit ausgesetzt – sie sind prekär. Selbstkontinuität und -Kohärenz *ist* bei Nietzsche Herrschaft. Sich erinnern zu können, verbunden mit dem Versprechen von Sicherheiten, die aus der Selbstidentität der Subjekte sich ableiten lassen, bildet innerhalb sozialer Ordnungen die Währung *generalis.* Wer über sie verfügt, ist mächtig, gleichsam autorisiert, wer nicht, schutzlos der Aggression und Gewalt ausgesetzt. Ebenso wie das „Versprechen-Dürfen" die Herrschaft über andere garantiert, garantiert es auch die Herrschaft über sich selbst wie über die Natur. Bei Nietz-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

skandalisiert Nietzsche Herrschaftsverhältnisse als kontingente Praxis, und verweist damit implizit auf einen Ausweg, indem er Schmerzen als Effekt von Herrschafts- und Machtausübung beziffert. Die Bildung eines einheitlichen Organismus, einer (unerreichbaren) Identität, wenn man so will, ist bei Nietzsche Effekt von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, die zunächst von den in der sozialen Ordnung höher gestellten an niederen ausgeübt werden,[8] und die alsbald das unterworfene Subjekt gegen sich selbst und seinen physiologischen Leib ausübt (als Modus der Unterwerfung) (vgl. Kap. 3.2.3). Machtausübung besteht in dem Zufügen physischer und seelischer Schmerzen (Entwertungen durch andere), aber zuvorderst und häufig in der Selbstbestrafung oder/und der Selbstgeringschätzung.[9]

Die Unterwerfung seiner Selbst im Akt der Formgebung, zeitgenössischer formuliert: die Produktion einer (möglichst) kohärenten Identität, folgt dabei einer gewissen physio-psychisch-sozialen Dynamik: Körperimpulse (Nervenimpulse) werden durch die Brille gesellschaftlicher Konventionen interpretiert (vgl. Kap. 3.3.1) Interpretationen erwirken und orientieren sich an gesellschaftlich gemachten Abgrenzungen; Abgrenzungen, die wiederum „Machtverschiedenheiten" zur Voraussetzung haben wie auch hervorbringen. Rigide Interpretationen von Leibimpulsen bilden den Organismus als schmerzhafte, zwanghafte traumatische Einheit (vgl. Kap. 3.3.1-3.3.2). Bei Iwawaki-Riebel heißt es: „Bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Gerade, Machtverschiedenheiten." (Iwawaki-Riebel 2004: 87) Interpretationen von Empfindungen erzeugen die illusorische Einheit des Subjekts

---

sche heißt es: „Von sich aus nach den Anderen hinblickend, ehrt er oder verachtet er [der freie Mensch, B.W.]; und eben so nothwendig als er die ihm Gleichen, die starken und zuverlässigen (die, welche versprechen dürfen) ehrt, – also Jedermann, der wie ein Souverän spricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der auszeichnet [...], der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal' aufrecht zu halten – ebenso nothwendig wird er seinen Fußtritt für die schmächtigen Windhunde bereit halten, die versprechen, ohne es zu dürfen." (Nietzsche 1988: 49, Herv.i.O.) (vgl. Kap. 3.5)

8 | Als Beispiel zählt Nietzsche auch das römische Recht, das dem Gläubiger zugestand, den Leib des Schuldners zu ‚reduzieren' – in der Folter –, dem Schuldner etwa entsprechend der Schulden, die er offen hatte, ein Körperteil zu entfernen (vgl. ebd.: 50) (vgl. Kap. 3.5).

9 | Die Wortwahl der Umschreibung von Nietzsches Postulaten ist zeitgenössisch. Nietzsche drückt das in *Zur Genealogie der Moral* folgendermaßen aus: „[N]ur dass der Stoff, an dem sich die formbildende und vergewaltigende Natur dieser Kraft auslässt, hier eben der Mensch, selbst sein ganzes thierisches altes Selbst ist – und nicht –, wie in jenem grösseren und augenfälligeren Phänomen, der andere Mensch, die andren Menschen." (Ebd.: 80)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(vgl. Kap. 3.3.1-3.3.2) (vgl. ebd.: 74). Interpretationen von Empfindungen (Körperimpulsen/Körpersensationen) in komplexe Gefühle generieren Authentizität. Diese Dynamik ‚hilft' den Individuen, sich als Einheit (als sich mit sich selbst identisch) wahrzunehmen. Gefühle sind aber bereits ebenso kulturell/sozial geprägte, gewohnheitsmäßige Interpretationen gewisser *körperlicher* Zustände (vgl. ebd.: 55). Jene *Gefühle* – anders als die ihnen vorausgehenden körperlichen Zustände/Impulse sind aber bereits „traumatische Gefühle", (ebd.: 54), weil diese dermaßen eng mit der Einverleibung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu tun haben. Bei Nietzsche heißt es: „Unsere Gefühle – das ist die ganze menschliche Vergangenheit bis zu dir und mir: die geschaffenen Werthe. Unsere höheren Gefühle – wir müssten sie ausrotten, wenn wir nicht ein neues Ziel ihnen geben!" (Nietzsche zit. nach ebd.) So sieht etwa Nietzsche in den Leidenschaften Gefühle, die genau nicht den körperlichen Zuständen zuzuschreiben sind (vgl. ebd.: 55). Körperliche Zustände nehmen bei Nietzsche den Status eines „vorpsychologischen Ontischen" ein (vgl. ebd.: 59), auf das hin wieder zurückgearbeitet werden muss, um der *kontingenten* traumatischen Dimension zu begegnen und ihr möglicherweise zu entgehen.

Während in der philosophischen Anthropologie nach Helmuth Plessner (1975) (ich hatte bereits auf die problematische und kanonische Übernahme dieser Stellung hingewiesen) in einer Superpositionierung der Exzentrizität menschlicher Existenz eine implizite kulturell-monistische Lesart des Subjekts kalibriert wird, und die, cartesianisch gesprochen, *Res extensa* der *Res cogitans* unterordnet wird (vgl. Kap. 2.1), öffnet Nietzsche die Tür zu einer *neu-materialistischen* Lesart von Subjektivität und Leiblichkeit, und damit eine post-cartesianische Lesart, in der die R*es extensa* erhalten bleiben kann und als eigenständige Dimension gewürdigt wird. Wenn die *Res extensa* aus dem philosophischen Diskurs verschwindet, wird aber jedes Gerede von der Verletzbarkeit genau wie das der Widerständigkeit entlang von Verkörperungsprozessen sinnlos, weil es nichts gibt, was verletzt werden kann, und nichts, was sich materiell den sozialen Zumutungen entzieht. *Soma Studies* bedeutet daher auch eine postcartesianische Aneignung der Frage nach dem Subjekt (wie ist die *Res extensa* in soziale Prozesse eingebunden) und keine anti-cartesianische Aneignung der Frage des Subjekts, in der der Körper als Physis überwunden scheint. (Es gibt hier immer nur Texte, die auf Texte treffen.) Materialitäten menschlicher (*und* tierischer) Existenz sind keine bloßen Metaphern. Nietzsche kann insofern als materieller Denker gelesen werden, als er die Entitäten Soma und Sema zueinander in ein Verhältnis setzt. Kalb gibt Nietzsches Position wie folgt wieder:

„Er [Nietzsche, B.W.] meint genau das, was er sagt, wenn er behauptet, Wahrheiten können verletzen und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen. Das klingt verrückt – und hat doch Methode. Die für einen Vergleich konstitutive Scheidung zwischen materiellem

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Geistigem, zwischen Subjekt und Objekt soll gänzlich irrelevant sein, sobald es um den Leib zu tun ist, denn Leiblichkeit [beschreibt] eine Ebene menschlicher Existenz, auf Sprache und Sein unmittelbar (ohne, dass es der Vermittlung einer metaphorischen Übertragung bedürfte) miteinander zusammenhängen." (Kalb 2000: 114)

Die konstitutive Unterscheidung zwischen *Sema* und *Soma* wird bei Nietzsche insofern relevant, als sich „die Zeichen (Wahrheiten) [...] ins Fleisch schneiden [...] verletzen, und sich auf den Willen schmerzhaft einprägen" (ebd.). Die konstitutive Unterscheidung wird insofern wiederum irrelevant, wenn das Trauma, als ein Teil der Außenwelt, als Ereignis und ein Teil der Innenwelt des Subjekts, die Spur des Ereignisses, sich in die physiologisch-materielle Dimension schneidet und das Subjekt formiert. Das Trauma bildet ein unmittelbares Scharnier zwischen Subjekt und Sozialität – es erzeugt den Leib – der immer zugleich beides ist: das Soziale/Semiotische und die Physis. Das Subjekt ist ein Schutzmechanismus, eine Überlebensstrategie, die in einer künstlich gefühlten Einheit besteht. Identität ist in dieser Perspektive nicht viel mehr als ein Einschluss des Kräftefeldes Körper in ein metonymisches Zwangsverhältnis.

Der Leib ist *ipso memento* – als Fall des Traumas – kulturell vereinheitlicht. Während die philosophische Anthropologie und mithin die Körpersoziologie (vgl. Wuttig 2015b) an der Notwendigkeit einer Identitätsbildung festhält, hat ein *Nietzsche turn* den Vorteil, die Kontingenz und die Schmerzhaftigkeit identitärer Prozesse denken zu können. Zudem wird darüber auch die somatische Dimension für eine ‚geisteswissenschaftliche' Debatte verfügbar gemacht. Auf diese Weise kann auch erst die Frage beantwortet werden, wie das Soziale in den Körper kommt. Bei Nietzsche kann der offene Leib (Physis) als Vorbedingung gelten, als „entpsychologisierte" physiologische Kraft (Iwawaki-Riebel 2004: 56), auf die der Zwang einwirkt (ebd.). Soma bildet ein Gegenüber zu den traumatisierenden Subjektkonstituierungen, eine Kraft, die bei Nietzsche auch den *Topos* des Lebens selbst bildet und „zu bejahen ist" (ebd.: 70). Das Leben muss immer wieder den Mikro-Zwängen entrissen werden. Oder, wie die kalifornische Politikwissenschaftlerin Nina Hagel (2014) es ausdrückt: „Nietzsche is just so much into life."[10]

10 | Persönliches Gespräch im Rahmen der Konferenz *W(h)iter identity. Positioning the Self and Transforming the Social.* International Graduate Center for the Study of Culture, Gießen, 23.-24.01.2014.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.3 Nietzsche, Freud und der Neuro-Diskurs: Nervliche Plastizitäten und das traumatisch-formierende Eindringen in das Subjekt

Die kulturelle Ordnung wird bei Nietzsche, wie dargelegt, nicht *ipso naturalis* angenommen, sondern erst durch ihr gewaltsames Potenzial, das auf einen offenen Leib trifft. Das Erzeugen von Schmerzen ist der Dreh- und Angelpunkt von Subjektivation. Subjektwerdung ist bei Nietzsche demnach vergleichbar einer *kontingenten* Traumatisierung. Das Subjekt wird gemacht, indem es die Werte der sozialen Ordnung schmerzhaft *leiblich* erinnert (*Mnemotechnik)* (vgl. Kap. 3.5). Der Leib ist sozusagen fleischgewordenes Machtverhältnis. Aber nicht nur das: Der Leib tritt auch in seiner Potenzialität und Volatilität auf. *Genauso wie er multiples Kräfteverhältnis sein kann, kann er auch in seiner organisierten – subjektivierten – Form auftreten*. Die somatische Natur wartet dabei mit gewissen Tatsachen auf. Darunter fallen, nach Nietzsche, die „Reizbarkeit, [die] Sensibilität [des Leibes], welche sich als raffinierte Schmerzfähigkeit ausdrückt" (Nietzsche zit. nach ebd.: 109). Genau diese Schmerzfähigkeit, die physiologische „Erreglichkeit des Leibes" (ebd.: 76), gilt als physiologische Bedingung für die (traumatische) Gedächtnisbildung, *ergo* für Subjektivierung (vgl. ebd.).

Die *mnemotechnische* Macht ist gleich einem Trauma, das in dem Erleidenden eine Erinnerungsspur hinterlässt. Die Konzept der *Mnemotechnik* ist dabei durchaus anschlussfähig an des *frühen* Freuds Idee von traumatischen Prozessen. Iwawaki-Riebel (2004) übersetzt Nietzsches *mnemotechnisches* Konzept in die Begrifflichkeiten Sigmund Freuds so: „In der Begrifflichkeit Freuds kann die Erinnerungsspur im Leib (Summe der Vergangenheit), die ihm nach Nietzsche schmerzhaft eingeschrieben wurde, als Traumatisierung gedeutet werden." (Ebd.: 52) Eine Erinnerungsspur wird dem Leib eingeschrieben und konstituiert diesen in einem Atemzug. Zentral dabei ist, dass es sich bei der Bildung einer Erinnerungsspur, um die (bei Nietzsche) *nie abgeschlossene* Ich-Werdung selbst handelt und nicht um ein Attribut eines bereits vorhandenen oder teleologischen, metaphysischen ‚Ichs': „Die Identifikation ‚aller Vergangenheit in uns' mit der Außenwelt ergibt die Sinneswahrnehmung und infolge dessen Werturteile. Das räumliche Außen trifft mit der zeitlichen Vergangenheit im Leib zusammen. Folglich entstehen Gefühle und Werturteile." (Ebd.: 54, Herv.i.O.) Iwawaki-Riebel betont hier die Hereinnahme von äußeren (sozialen) Strukturen in den eigenen Leib, auf der Basis bereits gemachter Erfahrungen. Die Sinne nehmen ein Ereignis gemäß bereits gemachter Erfahrungen wahr (der Vergangenheit) und der Leib urteilt und fühlt ein Ereignis entlang bereits gemachter Erfahrungen („aller Vergangenheit in uns") (s.o.) (vgl. Kap. 3.3.2). Nietzsches Strukturierungsmodell für Subjektivierungen ist, anders als Freuds (späteres) Modell (vgl. Kap. 1.4) nicht geschlechtlich präfi-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

guriert. *Gender* samt seinen Bedeutungsrelationen ist, so könnte man Freud heute lesen, eine mögliche, wahrscheinliche und gewohnte Interpretation einer „Erregung der Nervenzentren" (Nietzsche 2007: 344) (vgl. Kap. 3.3.2). Das kohärente Subjekt – also auch das geschlechtlich kohärente ist, in Nietzsches Verständnis, Effekt einer auf Gewohnheit basierenden Interpretation von Leibregung, von Welt (vgl. Kap. 3.3.2). In Bezug auf *Gender* würde das heißen: Sich etwa ‚wie eine Frau' zu fühlen, ‚wie eine Frau' zu handeln, ‚wie eine Frau' zu denken, ‚im Inneren zu erfahren' (was immer das im Einzelnen bedeuten soll), ist, so kann hier gefolgert werden, bereits eine solche *mnemotechnische* Übersetzungsleistung: Die Einzelnen erinnern sich an ‚ihr' Geschlecht. Denn: *Natur* ist bei Nietzsche dem Inhalt nach unbestimmt (s.o.). Sie ist nicht ontisch weiblich oder männlich (vgl. auch Kap. 1: Exkurs). Geschlecht wäre hier – analytisch – dem Bereich der sozialen Ordnung, den Machtmechanismen zuzuordnen, die erst durch die traumatische *mnemotechnische* Inskription (die Einzelnen erinnern sich an ‚ihr' Geschlecht, das ihnen immer wieder zugewiesen und zugesprochen wird) zu einer gefühlten Wirklichkeit wird. Indem die Einzelnen ihre Regungen auf der Basis bereits vorhandener, gespeicherter Erfahrungen interpretieren, die ihrerseits Effekte der Übersetzungsleistungen der für sie aufgehaltenen semantischen Netze und Geschlechterpositionierungen sind, schließt sich der mnemotechnische Zirkel von sozialer Ordnung und Subjekt. Geschlecht ist in dieser Perspektive eine *Erinnerungstechnik,* eine Erinnerungsspur im Leib, eine am Leib gesammelte Summe der Vergangenheit (vgl. Kap. 3.3.1) Es ist jene illusorische Einheit, die das Subjekt markiert. Gespeist wird diese durch die innere Erfahrung, die aus den angewöhnten, willkürlichen, interpretativen Übersetzungsleistungen von Nervenimpulsen resultiert. Genauer: Es handelt sich bei der Bildung einer Selbstidentität um leibliche Impulse und deren präreflexive Bewertung nach einem immer gleich ablaufenden Schema, um die Bildung von inneren Erfahrungen als Erinnerungen an Erfahrungen. In meinen Worten: *Gedächtniseffekte*. Gedächtniseffekte sorgen dafür, dass das Subjekt sich als ein sich selbst gleichendes empfindet. Sich immer gleich, geschlechtlich gleich zu empfinden, liegt, Nietzsche folgend, daran, dass Leibregungen sehr rasch in gewohnte Gefühle und Gedanken übersetzt werden (vgl. ebd.: 105) (vgl. Kap. 3.3.2). Der Übersetzungsvorgang ist dabei stets machtvolles Interpretieren – eine Interpretation, die nicht so sehr dem Willen des Einzelnen entspringt, sondern selbst auf schwer nachvollziehbaren sozial-strukturellen Erfahrungen basiert, die sich dem Subjekt eingeschrieben haben.

Die *mnemotechnische* Macht besteht darin, dass sie ein Körpergedächtnis entlang bereits gemachter Erfahrungen auszubilden scheint, das nicht *ohne weiteres* neue Erfahrungen zulässt. Darin besteht die traumatische Zurichtung. Erfahrungen im Sinne der vorherrschenden Normen und Werte einer sozialen Ordnung werden am stärksten zementiert, und die Stabilität des Subjekts in dessen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstidentität wird weitaus stärker angefragt, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem die Erfahrung, als Interpretation eines Impulses, in den Leib eingeschrieben wird (*Mnemotechnik*). In Nietzsches Diskurs sind es die Nerven, die den *Topos* der Liminalität von Körpern und damit den der Verletzlichkeit und Widersetzlichkeit bilden (vgl. Kap. 3.3.2). Diese Denkfigur findet sich nicht nur bei Freud, sondern auch im Kontext der aktuellen am Trauma interessierten Neurowissenschaften wieder. In Nietzsches Vorstellung wird das Nervensystem durch eine soziale Ordnung irritiert (vgl. Nietzsche 1988: 50). In das Nervensystem brennt sich die Herkunft, verstanden als soziale Ordnung, ein (vgl. Kap. 3.1, 3.3.2 u. 3.5). Das „nervöse System" (ebd.) bildet also den Gegenpol sozial-regulativer Gewalt und letztlich den *Topos* menschlicher Verletzlichkeit. Das erinnert an den Ausspruch der namenlosen Protagonistin in Antonia Baums Debütroman *Vollkommen leblos – bestenfalls tot*. Sie sagt: „Meine Nerven juckten, trotz des Betons, der an ihren Enden ausgegossen worden war." (Antonia Baum 2011: 100) Die Nerven scheinen hier als leibliche Widerständigkeit gegen eine gesellschaftliche Verhärtungsintention ‚anzujucken'. Es sind die Nervenenden, die besonders empfindlich sind, die den Abhärtungen widerstreben. Die Protagonistin spürt sich dort, wo sie sich doch qua Abhärtung längst nicht mehr spüren sollte, dort, wo sich eine soziale Ordnung bereits vollständig in den Eigenleib hätte ergießen sollen. Und: Sie scheint sich darüber zu wundern. Zu wundern über diesen kleinen Nachweis an Leben (welches in dieser Perspektive der Gesellschaftsordnung entgegensteht). Anhand dieses kleinen Ausflugs in die Literatur ist vielleicht klar geworden, was ich damit meine, wenn ich davon spreche, dass bei Nietzsche die Nerven metonymisch[11] für das gefühlte ‚Am-Leben-Sein' stehen. *Leben* wird hier durch soziale Praktiken ermöglicht und gleichsam begrenzt, aber vor allem markiert. Wenn Macht auf den Körper trifft, dann trifft sie in und auf die Nerven (sie geht auf die Nerven). So spricht Nietzsche etwa von „der Hypnotisierung des ganzen nervösen Systems [...] durch asketische Rituale" (ebd.). Soziale Ordnungen finden sich demzufolge nicht zuletzt im Nervensystem wieder, in den zellulären Prozessen, den Organen.[12] Und: Nietzsches Nervenmotiv findet sich sowohl in den Schriften Freuds zu Traumatisierungen wieder als auch im aktuellen Traumadiskurs. Im Folgenden werden Vorbemerkungen zu dem hier zu begehenden Rekurs auf Trauma erfolgen. Dabei wird auch ein weiterer Überblick in die nun folgenden Rezeptionsschienen, Argumentationsverläufe und

11 | Metonymisch, nicht lediglich metaphorisch, weil die Nerven bei Nietzsche eine fleischliche, konkrete Dimension annehmen (s.o.).

12 | Das wird ebenso deutlich, wenn Michel Faucout in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* Nietzsches Position wiedergebend, die Beziehung von Macht und Körper als eine von Herkunft (statt Ursprung) und Nervensystem bespricht: „Schließlich wirkt sich die Herkunft auch auf den Leib aus. Auf das Nervensystem, das Temperament, die Verdauung." (Foucault, 2002: 173) (vgl. Kap. 3.1)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verständnisse gegeben, in mögliche Affirmationen und kritische Wendungen. Die somatischen Dimensionen als argumentative Bezugsgröße des *Traumatopos* stehen dabei zentral.

4.4 Der Rekurs auf Trauma

Im Kontext aktueller hegemonialer[13], neurowissenschaftlich basierter Diskurse zu Trauma markieren die Nerven die Grenze menschlicher Belastbarkeit und Vulnerabilität. Anders aber als in Nietzsches philosophischem Diskurs wird hier eine soziale Ordnung respektive Macht- und Herrschaftsverhältnisse kaum systematisch als traumatisierendes *Agens* bedacht. In hegemonialen Traumadiskursen (s.o.) werden zwar die Auswirkungen von Traumata *auf* die Gesellschaft als Herausforderungen für diese angesprochen, so etwa bei van der Kolk et al. (2000)[14], aber Traumatisierungen selbst werden kaum in einen umfassenderen gesellschaftlichs*kritischen* Kontext gestellt, und als durch diesen orchestriert betrachtet. Noch viel weniger aber werden Identitätsanforderungen an die Subjekte systematisch als potenziell traumatisch verstanden. Traumatisierungen werden hier meist vor dem Hintergrund eines impliziten autonomen, den historischen und sozialen Bedingungen vorgängigen Subjektverständnisses individualisiert. Mein Eindruck ist, dass dies daran liegt, dass Neurowissenschaftler_innen kaum

13 | Als hegemonial (vorherrschend) sehe ich hier etwa den Diskurs Bessel A. van der Kolks (2001), aber auch die Thesen von Fischer und Riedesser (1999), Peter Levine (1998; 2006) und Luise Reddemann (2000) an. Den Begriff *hegemonial* beziehe ich zum einen auf die Rezeptionshäufigkeit, über die sich eine allgemeingültige Anerkennung in der Fachgemeinde zeigt, zum anderen auf einige gemeinsame Grundannahmen. Diese wären: Ein Trauma hat eine seelische und eine physiologische, verletzende Dimension, es trifft auf ein Subjekt, das in seinem So-Sein den Bedingungen als vorgängig betrachtet wird, sowie einer Scheidung eines normalen und gesunden Zustandes und eines pathologischen (posttraumatischen) Zustandes. Zudem ist ein Trauma anhand neurophysiologischer Prozesse beleg- und erklärbar, und es handelt sich bei Traumasymptomen um eine mehr oder weniger klar von anderen Krankheiten abgrenzbare Symptomatik. Nicht-hegemoniale Traumadiskurse – welche sicherlich nicht klar von hegemonialen abzugrenzen sind – weben etwa politische Aspekte der Subjektkonstitution, strukturkategorielle Verknüpfungen mit Traumatopoi oder eine dezidierte Kapitalismuskritik in die gängigen Argumentationssemantiken ein. Nicht-hegemoniale Traumadiskurse sind auf eine reflexive Verwendung der Begrifflichkeit aus und überprüfen den Traumabegriff in der Regel auf seine Gültigkeit und seinen möglichen herrschaftstechnologischen Einsatz. Als solche sehe ich beispielhaft den Diskurs von David Becker (2014), Ann Cvetkovich (2003), Anna Luise Kirkengen (2002) oder Ulrich Duchrow et al. (2006).

14 | Vgl. van der Kolk et al. 2000: 47ff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in leibphänomenologische beziehungsweise poststrukturalistische Theorien eingearbeitet sind.[15]Eine systematische Kritik am Subjektverständnis des hegemonialen Traumadiskurses wird aus diesen Gründen erfolgen.[16]

Da das Anliegen der Arbeit ist, zu zeigen, wie sich soziale Ordnungen, im Besonderen die Geschlechterordnung, einverleibt, sollen im Weiteren, und mit der Hegemoniekritik verknüpft, Aspekte des aktuellen neurowissenschaftlichen und erfahrungstheoretischen Traumadiskurses machttheoretisch so umgearbeitet werden,[17] dass dieser zu einer Klärung dieser Frage beitragen kann. An den Stellen, wo die Neurowissenschaften hierarchisieren, Soziales naturalisieren und essenzialisieren werde ich immer wieder kritisch einhaken und Anmerkungen im Sinne machtkritischer poststrukturalistischer Theoriebildungen vornehmen. So verfahrend, kann, in meinen Augen, eine kritisch neurowissenschaftliche *Perspektive* sogar einen Anker für Kritik an sozialen Zumutungen (verletzenden Reden, Schönheitsregimen, sexistischen und sexuierenden Praktiken) legen. Immerhin macht ein neurowissenschaftliches Körperverständnis die materielle, *liminale* und verletzliche Dimension des Energiefeldes Körpers sichtbar. Neurowissenschaften können, kritisch *perspektiviert,* als *strategische* Normativität in einem Ringen um Befreiung ins Spiel gebracht werden. Trauma soll dabei nur insofern als eine potenziell universelle Kategorie betrachtet werden, als es auf die Verletzbarkeit aller Menschen (und Tiere)[18] verweist, nicht aber universell in Bezug auf die in hegemonialen Traumadiskursen postulierten Zwangsläufigkeiten hinsichtlich der möglichen Reaktionen auf gewaltsame Ereignisse. José Brunner (2004) warnt zu Recht vor einer (interessenbedingten) Universalisierung westlicher Diagnosekategorien und westlicher psychiatrischer Traumadiskurse in etwa afrikanischen und asiatischen Ländern, und damit einem imperialistischen Export von Denkgebäuden.[19] Sich auf Trauma (τραύμα) zu beziehen, ist hier nur insofern interessant,

15 | Eine der wenigen Ausnahmen bildet die medizinisch wie philosophisch versierte Traumatheoretikerin Anna Luise Kirkengen (2002).

16 | Ich verweise zu diesem Zweck zudem auf die Schriften von Ruth Leyes *Trauma: A Genealogy* (2000) und von Allan Young *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder* (1995) sowie den Text *Trauma als Dispositiv* von Monika Jäckle und Bettina Wuttig (2016 i.E.).

17 | Hier werde ich vor allem auf den *queeren* Traumadiskurs von Ann Cvetkovich (2003) Bezug nehmen und auf den feministischen Diskurs zu sexualisierter Gewalt und Folter von Anna Luise Kirkengen (2002).

18 |Ich spreche auch von Tieren, um meine Ablehnung gegenüber Philosophien der hierarchisierenden Mensch-Tier-Unterscheidung zum Ausdruck zu bringen.

19 | Bei Brunner heißt es: „Seit Beginn der 1990er Jahre weisen Anthropologen und Soziologen immer wieder darauf hin, dass es sich bei den westlichen Traumasymptomen und Diagnosekategorien keineswegs um natürliche universelle Tatsachen handelt, wie

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als der *Topos* es möglich macht, potenzielle und mitnichten kausalier- und kalkulierbare Auswirkungen von Gewaltsamkeiten auf das Individuum denkbar zu machen. Auswirkungen, die – hier poststrukturalistisch gewendet – gleichursprünglich sind mit der Konstituierung des Subjekts. Um die soeben vollzogene Denkbewegung systematisch einzuholen, ist es zentral, sich sowohl auf einen klinischen Traumadiskurs – als Denkmöglichkeit, nicht als Wahrheit – zu beziehen, wie auch auf einen kultur- oder sprachwissenschaftlichen Traumatopos. Ersterer stellt sich das Subjekt als in seiner unbeschädigten Identität dem gewaltvollen Ereignis vorgelagert vor, das bedeutet, das vormals ‚reine' Subjekt wird durch ein Trauma in seiner Identität beschädigt, und zweiterer setzt das Trauma an den Ursprung der Subjektivierung (vgl. Kap. 5.5.5). Das Subjekt ist hier notwendig traumatisiert, qua menschlichem Ausgesetzt-Sein durch den anderen, zum Beispiel im Rahmen von Pflegehandlungen. Wenn nun aber gefragt werden soll, *wie* gesellschaftliche Ordnungen in den Körper gelangen, dann kann, in meinen Augen, weder der allein kulturwissenschaftliche Traumadiskurs – die Struktur (als symbolische Ordnung, als Sprache) ist immer schon im Subjekt (und seinem Leib) enthalten -– noch der klinische Traumadiskurs hier eine Antwort geben: Ein Trauma wird in dieser Perspektive nicht sozial orchestriert, sondern häufig unreflektiert dem Versagen der sozialen Ordnung zugesprochen. Angeschlossen an die in Kapitel 1 und 2 formulierte Identitätskritik: Ist nicht ‚Identität' als Zumutung, als Anrufung selbst potenziell traumatisch? Wie kann Identitätszumutung als ein Gewaltverhältnis gedacht werden, das sich prozesshaft an den konkreten Körpern materialisiert – Spuren hinterlässt? *Trauma* ist also an dieser Stelle, nur und immerhin, interessant, als es auf folgende Dinge hindeuten kann: 1. eine mögliche Bündelung von Weisen, den eigenen Leib als Selbst nach Gewalteinwirkungen – meist leidvoll – zu erfahren, 2. ein Hindeuten auf potenzielle menschliche Möglichkeiten der leiblichen Einspeicherung von Erfahrungen, 3. die mögliche Inkorporation gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse und 4. das Hindeuten auf eine Scharnierfunktion innerhalb der Trias Leib, Subjekt, Gesellschaft. Diese Punkte sollen in dem nun Folgenden geklärt werden.

Darüber hinaus wird der Körper über die kritisch-affirmative Verwendung des Trauma*topos* als konkret materielle Empfindlichkeit sichtbar.

Im Folgenden soll eine Darlegung aktueller neurowissenschaftlicher Wissensproduktionen zu Trauma erfolgen, samt einer knappen Genealogie des Traumabegriffes, die die Konflikte um den diesbezüglichen Materialitätstopos zeigen.

---

viele Psychiater glauben, sondern dass auch sie kulturgebunden sind. So wurde etwa beobachtet, dass Menschen, die in kriegsgeplagten afrikanischen und asiatischen Ländern leben, Gewalt und Leid mit Hilfe von Narrativen zum Ausdruck bringen, die sich von den in westlichen Gesellschaften vorherrschenden unterscheiden und sich einer Kategorisierung im Hinblick auf PTSD entziehen." (Brunner 2004: 20)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.5 Trauma und somatische Dimension

Trauma, griechisch*: τραύμα, traúmatos,* lässt sich mit einer durch Gewalteinwirkung entstandenen Verletzung oder Wunde übersetzen.[20] Das *Trauma,* verstanden als eine ‚nicht-physiologische' oder ‚nicht-physische' Wunde/Verletzung, die durch eine äußere Gewalteinwirkung entstanden ist, also eine Verletzung der seelischen Dimension, gilt aber als Denkfigur der Moderne.[21] An den folgenden kritischen Äußerungen Ian Hackings zu den aktuellen neurowissenschaftlichen Traumadiskursen wird deutlich, wie sehr das Ringen um eine Geist/Seele-Körper-Unterscheidung noch virulent zu sein scheint. Hacking äußert sich wie folgt:

„[Trauma] hatte zwar immer schon Verletzung oder Wunde bedeutet, aber diese Bedeutung blieb auf das Physische oder Physiologische beschränkt. Dann nahm das Wort plötzlich seine geläufigste und zwingendste Bedeutung an, nämlich die einer psychischen Beschädigung, einer geistigen Verletzung, einer Verwundung der Seele." (Hacking 1996: 11)

Die Frage, die in Hackings Aussage anklingt, ob Trauma eine ‚körperliche' Beschädigung meint oder eine ‚seelische', ist ein Kind westlicher medizinischer Diskurse. Nur nebenbei bemerkt: keine ostasiatische Philosophie würde sich fragen, ob ein Gewaltereignis Auswirkungen auf eine seelische *oder* eine somatische Dimension hat. Wenn zum Beispiel ein Meridian geschwächt oder blockiert ist, dann ist damit *Leben* geschwächt.[22] In westlichen Kontexten muss der Diskursmonist Ian Hacking diese mithin bedauerliche Debatte führen.[23]

Der Begriff des *Traumas* trat in der Mitte des 19. Jahrhunderts – jenseits des chirurgischen Kontextes als Schädel-Hirn-Trauma im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Eisenbahnverkehrs zum ersten Mal auf (vgl. ebd.: 224). Männer, die in der Eisenbahn verunfallt waren, litten häufig nicht nur an objektivierbaren Wirbelsäulenschäden, sondern zeigten Symptome, die man

20 | Vgl. auch Duden: Das große Fremdwörterbuch. Mannheim: Dudenverlag 2000: 1356.

21 | Vgl. Kleiser (2010).

22 | Der französische Philosoph François Jullien (2006) macht in seinen Rezeptionen des *Zhuangzi* deutlich, dass der geläufige Ausdruck im Chinesischen: „sein Leben nähren" der „großen Spaltung von Leib und Seele, wie auch der vom eigentlichen und übertragenen Sinn, durch die die europäische Kultur sich so mächtig herausgebildet hat[, entgeht]" (vgl. Jullien 2010: 9).

23 | Mit bedauerlicher Debatte ist hier die wiederkehrende Frage gemeint, ob Konstruktionen als diskursiv-kognitive Prozesse „real" im Sinne von Erfahrungswirklichkeiten sind (vgl. Hacking 1996: 20f.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

damals nur bei sogenannten Hysterikerinnen ausmachte, nämlich: Erinnerungsausfälle, Weinkrämpfe und Gefühlsdumpfheit (vgl. ebd.: 241ff.). Es war vor allem der Neurologe Jean-Martin Charcot, der in den Jahren zwischen 1872 und 1878 in Zusammenhang mit dem *railway spine syndrome* den Begriff der Hysterie beziehungsweise der „Traumatisme" auch auf Männer zu erweitern begann.[24] Symptome des Zitterns, der Erinnerungsausfälle, des Weinens, des Gefühllos-Seins traten bis dahin, so zumindest die offizielle Version, nur bei Frauen auf. Der Terminus des Traumas als psychischem Trauma schien die Ursache eines psychischen Schocks als Auslöser für Symptome bei Frauen wie Männern akzeptabel zu machen.[25] Der Eisenbahnunfall galt somit als Paradigma nicht nur für einen Unfall überhaupt, sondern für ein *schockartiges, plötzlich eintretendes, gewaltsames Ereignis: Trauma.* Dies ist heute noch eine der wichtigsten Definitionen von Trauma (vgl. Kap. 5.5.1).

In der Verknüpfung mit dem Begriff Hysterie wurden aber bereits genannte ‚Traumasymptome' 1859 von dem französischen Psychiater Paul Briquet auf Kindheitstraumen zurückgeführt (vgl. Herman 2003: 21ff.). Es ist über die psychoanalytische *Community* hinaus bekannt, dass Sigmund Freud selbst, im Laufe seines Schaffens, seine Meinung zur Entstehung der sogenannten Hysterie geändert hat. Postuliert Freud noch 1886 in der Schrift *Zur Ätiologie der Hysterie,* dass sexuelle Gewalterfahrungen in der Kindheit zu ‚hysterischen Symptomen' führen[26], verwirft Freud 1897 (vier Jahre später*),* diese These, aus Angst vor Ausschluss aus dem Kollegenkreis[27]. Er behauptet nunmehr, Frauen hätten sich die sexuellen Begegnungen eingebildet, beziehungsweise sie seien Ausdruck eines unbewussten Begehrens, das unterdrückt ist.

24 | In Hackings genealogischen Rekonstruktionen des Traumas findet sich eine Auswertungstabelle der Auslöser von Symptomen. Hier taucht der französische Begriff *Traumatisme* zum ersten Mal in Zusammenhang mit dem auf, was heute als psychische Symptome bezeichnet wird. Zudem taucht er in Zusammenhang mit männlichen Probanden auf (Hacking 1996: 244).

25 | Hacking argumentiert, dass *Trauma* vor allem deswegen als psychische Kategorie etabliert wurde, um es Männern zu ermöglichen, wegen ihrer Symptome auf Schadensersatz zu klagen: „Der Vergleich eines psychisch verletzten Mannes mit einer hysterischen Frau hätte mit Sicherheit bedeutet, dass er fast keinen Schadensersatz bekommen hätte. Deshalb war eine neue Störung in der Medizin erforderlich." (Ebd.: 242)

26 | Bei Freud heißt es: „Ich stelle also die Behauptung auf, zugrunde jedes Falles von Hysterie befinden sich – durch die analytische Arbeit reproduzierbare [...] – *ein oder mehrere Erlebnisse von vorzeitiger sexueller Erfahrung*, die der frühesten Jugend angehören." (Freud zit. nach ebd.: 25)

27 | Freud schreibt 1896 an den Kollegen Fliess: „Isoliert bin ich, dass Du zufrieden sein kannst. Es sind irgendwelche Parolen ausgegeben worden, mich zu verlassen, denn alles fällt ringsrum von mir ab." (Freud zit. nach ebd.: 32)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nicht nur bildet sich in Freuds Preisgabe der These der sexualisierten Gewalt das Ringen darum ab, was denn Ereignisse seien, und wie die Dynamik zwischen Fantasie und Realität bestückt ist, sondern auch ein Ringen um eine *somatische Dimension, die als Ort der Verletzung* Machtbeziehungen potenziell ausgesetzt ist. Letztlich ist mit der Preisgabe der These von der sexualisierten Gewalt die Preisgabe des Traumatopos *als Zeugnis von Gewalt* und der leiblichen Erfahrung von Gewalt verbunden.

Doch: Das *Trauma* hat Freuds Zaudern – zu Recht – überlebt. Das liegt in meinen Augen an einem Interesse an einem *Topos,* der nicht nur echte Ereignisse und echte Verletzungen markieren kann, sondern auch die somatisch-materielle und die leibliche Dimension von Körpern herausstellt.

Dass der *Topos* überlebt hat, ist nicht zuletzt dem Neurologen und Philosophen Pierre Janet zu verdanken, der an der Traumatheorie der ‚Hysterie' festhielt (vgl. Herman 2003: 32). Die aktuellen Wissensproduktionen zu Trauma beziehen sich maßgeblich auf Pierre Janets Thesen zu Amnesien bei Erfahrungen früher (sexualisierter) Gewalt wie eben auch auf die Thesen des *frühen* Freuds zu traumatischen Neurosen.[28] Festzuhalten ist, dass es sich beim Trauma, in der Perspektive des frühen Freud und Pierre Janets, um echte (Gewalt-) Ereignisse handelt, die Symptome wie Amnesien (später als Dissoziationen präzisiert) hinterlassen, und nicht um abgewehrte Wünsche, Verbote, Fantasien (vgl. auch Hacking 1996: 248ff.; van der Kolk et al. 2000: 79ff.; Herman 2003: 32). Mit der beschwerlichen Anerkennung der traumatischen Neurose in ihrem Ereignischarakter[29] ist, in meinen Augen, ein historisch sedimentier-

28 | Leider muss an dieser Stelle auf eine detaillierte Debatte zwischen Freud und Janet, eine Darlegung der unterschiedlichen Positionen verzichtet werden. Eine solche würde weit über den Rahmen und die Fragestellung dieser Arbeit hinausgehen. Zu einigen wichtigen Differenzen vgl. Hacking 1996: 248ff.; van der Kolk et al. 2000: 79ff.

29 | Gemäß van der Kolk setzte sich seit dem Dementi der Verführungsthese von Freud, der weitaus ernster genommen wurde als Janet, da die Thesen des letzteren nicht dem politischen Zeitgeist entsprachen – sie waren implizit zu patriarchatskritisch –, die These der Wirksamkeit echter Ereignisse auf den Menschen erst spät durch (vgl. dazu auch van der Kolk et al. 2000: 74; Herman 2003: 32). Zwar gab es in Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg, nachdem Soldaten, in der Sprache der Fachleute von heute gesprochen, an posttraumatischen Symptomen litten, Bemühungen von Kliniker_innen, Symptome im Sinne des frühen Freuds und eines Pierre Janet als Schocksyndrome ernstzunehmen, sie scheiterten dennoch an den weit verbreiteten Thesen der Simulation der Soldaten. Das damals weit verbreitete Credo „wer will, kann auch" kam den Kliniker_innen in die Quere. Bessel A. van der Kolk rekonstruiert die Behandlungssituation der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg wie folgt: „Für viele französische und deutsche Neurologen und Psychiater geriet die Behandlung von Kriegssymptomen zu einem Kampf gegen die Simulation." (van der Kolk et al. 2000: 74) Und er räsoniert mit Bezug

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tes Negieren der Verletzlichkeit des körperlichen Leibes, als einer Entität, die nicht beliebig dem Willen, verstanden als kognitiver Steuerung, unterwerfbar ist, sondern die selbst eine Kraft eigener Art darstellt, verknüpft. *Anders: Mit der Anerkennung des Traumas als gewaltsames (äußeres) Ereignis ist die Chance einer Anerkennung des verletzlichen Leibes unter Einbeziehung der politischen und sozialen Bedingungen, in die das Subjekt eingebunden ist und die es konstituieren, verbunden.*

So standen etwa im Zentrum der Impulse für die Entwicklung der Diagnose der posttraumatischen Belastungsstörung die Spuren, die der USA-Krieg in Vietnam bei den mehrheitlich Schwarzen[30] US-amerikanischen Soldaten hinterlassen hatte, und im Zuge der zweiten Frauenbewegung in Kombination mit den wachen Beobachtungen der Menschen in Heil-, Sozial- und Pflegeberufen die Skandalisierung von Gewalt an Frauen und besonders Vergewaltigungen. Der Traumatopos erlaubte es, die Auswirkungen auf das Erleben der Frauen thematisieren zu können (vgl. van der Kolk et al. 2000: 85; Herman 2003: 45ff.). Auch wenn van der Kolk keine systematische Einarbeitung von Ungleichheitsverhältnissen in sein neurowissenschaftliches Traumakonzept vornimmt, so merkt er doch zu Recht an, dass „die Traumaforschung zwischen 1895 und 1974 beinahe ausschließlich auf die Auswirkungen gerichtet [war], die eine Traumatisierung auf weiße Männer hatte" (van der Kolk et al. 2000: 85). Es ist zudem ein Verdienst der zweiten Frauenbewegung sowie der Schwarzen Bürgerrechtsbewegungen, soziale Macht- und Herrschaftsverhältnisse und deren traumatisierende Auswir-

auf Esther Fischer-Homberger weiter: „Mit dem Fokus auf Simulation wurde der Begriff des Willens zum dominanten Thema. ‚Kriegsneurose' (‚Kriegshysterie') war für viele grundsätzlich eine Krankheit des Willens, eine Willenskrankheit." (Fischer-Homberger zit. nach ebd., Herv.i.O.) Erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann ein immer noch recht eng gesteckter Kreis an Wissenschaftler_innen die Symptome von Überlebenden der Konzentrationslager ernstzunehmen und zu untersuchen. Es entstanden erstmals Studien über Langzeiteffekte bei Überlebenden. Es handelte sich dabei häufig selbst um Überlebende der *Shoah*, die sich in die Qualen der Patient_innen gut hineinversetzen konnten. Die Mehrzahl der Studien kam zu dem Ergebnis, so van der Kolk, dass extreme Traumata, wie sie die Gefangenschaft in einem Konzentrationslager darstellt, „schwere physiologische, psychologische, soziale und existentielle Folgen haben" (ebd.: 84). Van der Kolk spricht auch von einem Konsens der damals durchgeführten Studien, dass Gefangenschaften in Konzentrationslagern zu „anhaltenden Veränderungen der Persönlichkeit führen" (vgl. ebd.).

30 | Schwarz ist hier und im Folgenden groß geschrieben, um kenntlich zu machen, dass es sich um eine politische Positionierung handelt und nicht um eine präfiguratives Sein. Schwarz beschreibt eine politische Positionierung, die aus rassismuskritischer Perspektive benutzt wird und eine emanzipatorische Selbstrsche Selbstbezeichnung ist (vgl. Eggers et al. 2014).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kungen sichtbar gemacht zu haben. Auch wenn der macht- und herrschaftskritische Impetus aus den Diagnosemanualen und vielen traumatherapeutischen Handbüchern wieder ausradiert zu sein scheint (vgl. dazu Brown 1995), ist die Geschichte des Traumas eng mit der Kritik an gesellschaftlichen Bedingungen verknüpft. Anders: Das Thema Trauma wurde maßgeblich durch die Bürgerrechtsbewegungen vorangebracht, als ein Code für dasjenige, was diejenigen erleiden müssen, die über eine geringere soziale Lobby verfügen, und die ob der sozialen Struktur als eher gefährdet gelten, Opfer sexualisierter Gewalt zu werden oder, im Falle der von Armut und Diskriminierung bedrohten Schwarzen Männer und *men of colour,* in den Krieg geschickt zu werden. Traumatheorien und die Diagnose PTBS sind aus einem politischen Kontext entstanden, und verweisen auf die Kritik an politischen Verhältnissen, auf eine „Störung der sozialen und moralischen Ordnung" (Brunner zit. nach Becker 2003: 19).

Es tut sich also, der Genealogie des Traumas immanent, eine Verknüpfung von gewaltvollen wirklichen Ereignissen, dem verletzlichen Leib und sozialen Differenzsetzungen auf (zum Beispiel Frauen und Schwarze Männer als Soldaten). Die Tendenz zur Entpolitisierung des Traumas, wie sie in den medizinischen Manualen *Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten und verwandter Gesundheitsprobleme* (ICD) und *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) praktiziert wird und in konservativ oder klassisch-psychoanalytischen Kreisen begangen wird (vgl. dazu Becker 2003: 19ff.), ebenso wie in spirituell ausgerichteten Traumadiskursen, ist dramatisch, durch nichts zu rechtfertigen und zu skandalisieren (vgl. ebd.) Bewegungen dieser Art sind zynisch, insofern sie das Leiden individualisieren und den Betroffenen mithin selbst die Schuld an ihrem Schicksal geben.

Bevor eine soziale und identitätskritische Perspektive auf Trauma systematisch erarbeitet und in den hegemonialen neurowissenschaftlichen Traumadiskurs eingewoben wird, soll zunächst deutlich werden, was nach der aktuellen hegemonialen Lehrmeinung ein Trauma ist, welches die ‚Symptome' sind, und welche Dynamiken es entfalten kann. Der neurowissenschaftliche Traumadiskurs soll dabei mit Nietzsches Frage: Wie wird „dem Menschen ein Gedächtnis gemacht?" (Nietzsche 1988: 51) perspektiviert werden. Was kann der Traumadiskurs über die Prozesse von Subjektivationen eröffnen? Und welche Rolle spielt der Körper?

4.5.1 Nietzsches Materialismus: Trauma als Schnittpunkt von Ereignis und Körper

Der Traumatopos scheint wie kein anderer geeignet zu sein, die Unhaltbarkeit einer klaren Scheidung in ein ‚seelisches' und ein ‚physiologisches' Leiden zu markieren. Nicht zuletzt bildet der Drehpunkt der Argumentation, dass ein Trauma neurologisch zu erklären ist, genauer, dass das Nervensystem von ei-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ner Traumatisierung betroffen ist (physiologische Dimension), die für die Individuen spürbar ist (leibliche Dimension), den Verbindungspunkt von der in der Schulmedizin getroffenen Unterscheidung von psychischem und körperlichem Leiden (vgl. Levine 2014). *Dass die Effekte des Traumas eben nicht genau nur einem der Bereiche zuzuordnen sind, verweist auf die leibliche Existenz und die Unmöglichkeit, einen theoretisch postulierten Geist-Körper-Dualismus empirisch durchzuhalten (was aber nicht bedeutet, dass Sozialität/Leiblichkeit/Körper das gleiche sind)*. Nietzsche zumindest hält den Seelenbegriff für eine Konstruktion moderner Psychologie (vgl. Nietzsche 1988a: 18f.) (und Foucault greift das auf) (vgl. Kap. 2.2 u. 3.6). Entsprechend bemüht sich Nietzsche, nicht Seele und Körper zu differenzieren (oder zu synthetisieren, wie das in ganzheitlichen esoterischen Konzepten der Fall ist), sondern den *lib,* das Leben, einer traumatisierenden Ordnung gegenüberzustellen. In diesem Zuge desavouiert Nietzsche (2007) den Seelenbegriff, wohlwissend, dass es genau dieser ist, der den szientistischen, hierarchischen Dualismus als eine Erfindung der Psychologie der Moderne (nicht eine Erfindung Descartes), in der das Geistige/Seelische überlegen ist, stützt – ein Monismus, den Judith Butler bedauerlicherweise nicht dekonstruiert (vgl. Kap. 3.3). Seine Kritik läuft also darauf hinaus, dass insbesondere die Psychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts, und Freud zu Beginn des 20. Jahrhunderts, den Seelenbegriff wie keine andere Wissenschaft prägten. Der Mensch wurde somit als ein Seelenwesen produziert. Für Nietzsche, so scheint es, findet mit dieser Produktion einer modernen Seele eine Verkennung oder gar eine gewaltsame Missachtung einer somatischen Dimension statt – die somatische vitale Existenz wird dadurch selbst negiert (vgl. Kap. 3.3). Nietzsche kann deswegen als ein Vordenker eines dekonstruktivistischen Materialismus (Vitalismus) gesehen werden (vgl. dazu auch Coole/Frost 2010: 5). Der Leib ist in seiner genealogischen Materialität als Leben (*lib*)[31] ein wirklicher, eingebunden in ebenso wirkliche – kontingent gewaltsame – gesellschaftliche Verhältnisse, die diesen konstituieren. Die Nerven bilden die Einlassstelle der sozialen Ordnung. Sie sind der Ort des erregbaren, verletzbaren und kaputtbaren Lebens. Nietzsches Texte drehen sich wieder und wieder um sprachliche wie nicht-sprachliche Handlungen, deren Angriffsstelle das Fleisch ist. Wenn der Mensch ‚traurig' ist, dann hat es auch mit seinem ‚Nervensystem, zu tun, mit ‚physiologischen Erregungsschwellen' usw., die als Traurigkeit interpretiert werden – und zwar vor einem bestimmten sozialen, kulturellen Hintergrund, einer spezifischen Rationalität.[32] Das Nervenmotiv Nietzsches findet sich in ähnlicher Form in den Anfängen des Traumadiskur-

31 | Zur gemeinsamen Etymologie der Wörter Leib und Leben in *lib* siehe *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (2008: 783).

32 | Mit Foucault (1986; 2006) argumentiere ich, dass Rationalitäten Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien generieren (vgl. dazu Wuttig 2013a; 2015b).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ses wieder. Der französische Psychiater Abraham Kardiner skizziert zum Beispiel Merkmale einer Traumatisierung wie folgt: „Niedrige physiologische Erregungsschwellen [...], Überempfindlichkeit für Temperaturen, Schmerz und plötzliche taktile Reize" (Kadiner zit. nach van der Kolk et al. 2000: 81). Während aber in den psychiatrischen Kontexten die Nerven für gewöhnlich nicht in einen politischen, sozialen oder philosophischen Kontext gestellt wurden und werden, sondern (bedauerlicherweise) in einer szientistischen und biologistischen Haltung begangen werden, innerhalb derselben ein autonomes Subjektverständnis kolportiert wird, mit den entsprechenden naturalisierten und naturalisierenden Geschlechtervorstellungen,[33] kann in einer Hinwendung zu Nietzsche – als immerhin einem Zeitgenossen Kadiners – das Nervenmotiv, durch welches ja der Traumatopos gekennzeichnet war, und heute noch ist, als Verweis auf die Scharnierfunktion des Traumas zwischen dem Subjekt und seiner Umgebung, als Sitz des Körpergedächtnisses für *gesellschaftliche* Informationen, gelesen werden. Das wäre mithin eine neu-materialistische[34] Soziologie des Körpers. Im Folgenden soll nun deswegen weiter die Dynamik des Traumas auf ihre Möglichkeit hin befragt werden, eine Soziologie des Körpers der eigenen Art zu stellen. Zunächst werden dafür Einblicke in des ‚frühen Freuds' Trauma gegeben. Seine Thesen werden eben zu diesem Zweck mit den gesellschaftstheoretischen Blicken Nietzsches perspektiviert.

4.5.2 Die Dynamik des Traumas: Erinnerungsspuren

In *Jenseits des Lustprinzips* (1923) schreibt Freud: „Solche Erregungen von außen, die stark genug sind, den Reizschutz zu durchbrechen, heißen wir traumatische. Ich glaube, dass der Begriff des Traumas eine solche Beziehung auf eine sonst wirksame Reizabhaltung erfordert." (Freud 1923: 37) Und in

33 | Aus zahlreichen Vorträgen im Rahmen meiner Ausbildung zur Traumaarbeit nach Peter Levine (2006-2009) *Somatic Experiencing®* komme ich zu diesem Schluss. Die Dynamiken des Subjekts werden hier kaum im Kontext der gesellschaftlichen Vorzeichen, die Subjekte konstituieren, sondern hirnphysiologisch hergeleitet. So wird die Frage nach sexuellen Gewaltbeziehungen etwa nicht im Kontext von Genderpolitiken und gesellschaftlichen Machtverhältnissen erklärt, sondern ob des „nahe Beieinanderliegens der Chakren (Energiezentren) für Aggression und Sexualität". Die Vortragende soll hier zu ihrem Schutz nicht genannt werden. Dies ist nur *ein* Beispiel für ein weites, soziologisch wenig kontextualisiertes Subjektverständnis neurowissenschaftlicher Traumatheorien. Ich erachte es für wertvoll, sich auf Chakren-Theorien zur Heilung zu beziehen, diese aber zu *gendern*, wäre gefährlicher Unsinn.

34 | Ich beziehe mich hier auf Coole/Frost (2010) und ihre Ausführungen zu *Neuen Materialismen*, die für mich als Metakonzeption impulsgebend sind. Ausführlicher in Kapitel 5.8 beziehungsweise in der Einleitung.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

derselben Schrift, an anderer Stelle: „Der schreckliche jetzt ablaufende Krieg hat eine große Anzahl solcher [traumatischer, B.W.] Erkrankungen entstehen lassen und wenigstens der Versuchung ein Ende gesetzt, sie auf organische Schädigungen des Nervensystems durch Einwirkung mechanischer Gewalt zurückzuführen." (Ebd.: 9)

Wie bei Nietzsche sind es bei Freud die Nerven, die die Grenze menschlicher Belastbarkeit und Verletzbarkeit markieren. Die Schädigung der Nerven werden in der Perspektive Freuds durch einen dem Organismus immanenten Reizschutz verhindert. Dieser fungiert als eine Art (zerstörbare) Grenze. Der „Reizschutz", die Vulnerabilität der Nerven, bildet hier wie bei Nietzsche eine liminale Grenze menschlicher (tierischer) Existenz; diejenige Grenze der menschlichen Existenz, die das Tote vom Lebendigen abgrenzt. (Ich begebe mich hiermit in das Argumentationsnetz von Nietzsche, demnach d*as Leben als dionysischer Organismus nicht gleichzusetzen ist mit der Identität des Subjekts* [vgl. auch Iwawaki-Riebel 2004: 87]). Der Leib (*lib*) (Leben) ist nicht starr, fixiert, er/es ist offen und dennoch verletzbar und zerstörbar. Was beschädigt werden kann, ist also mitnichten die Identität des Subjekts, sondern das Leben, in dem keine Minute der anderen gleicht, das sich selbst nicht gleicht, das sich stets in der frischen Erfahrung aktualisieren könnte.

Dementsprechend kann eine äußere Kraft zu stark für die Verarbeitungskapazitäten des Organismus sein. Wenn der Reizschutz ‚durchbrochen wird', kann das zu einem Trauma führen (s.o.), es zu einer Schwächung oder gar Schädigung dessen kommen, was heute vorrangig als ‚Nervensystems' diskursiviert wird (vgl. Levine 1998; 2006; 2011). Interessant ist, dass Freud hier anerkennt, dass äußere Ereignisse zu einer Verletzung führen können – eben beispielsweise des Nervensystems. Bei der Verletzung handelt es sich um eine subjektiv wahrnehmbare Abweichung des Normkörpers. Der Körper spielt verrückt, er gehorcht nicht mehr, das Gedächtnis fällt aus, die Gliedmaßen zucken, der Antrieb bricht zusammen, der Schlaf ist gestört, Taubheit stellt sich ein usw. Es handelt sich hier um ein komplexes Zusammenspiel von nur teilweise objektivierbaren[35] biochemischen Parametern, die leiblich gespürt werden. Subjekttheoretisch gewendet: Wenn der Reizschutz in Folge hoher Erregungen der Nerven durchbrochen wird, *dann* lernt der Leib jenes nicht (*ohne weiteres*) wieder betrachtbare Wissen, dann *wird* das Subjekt.[36] Der frühe Sigmund Freud zeichnet diesen Prozess wie folgt nach.

35 | Ich denke hier an das Messen von Cortisol als sogenanntem „Stresshormon" im Speichel usw.

36 | In Wuttig 2015b habe ich an dieser Stelle die Gemeinsamkeiten zwischen Nietzsches Leibphilosophie der früh-freudianischen Subjekttheorie und den Traumawissenschaften herausgearbeitet. Dabei allerdings auch auf eine Lücke in der Habitustheorie Bourdieus hingewiesen, und eine Umschrift der Formel Bourdieus „Was der Leib gelernt

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Wir stützen uns auf die Eindrücke unserer psychoanalytischen Erfahrung, wenn wir annehmen, dass alle Erregungsvorgänge in den anderen Systemen Dauerspuren als Grundlage des Gedächtnisses in diesen hinterlassen, Erinnerungsreste also, die nichts mit dem Bewußtwerden zu tun haben. Sie sind oft am stärksten und haltbarsten, wenn der sie zurückgelassene Vorgang niemals zu Bewußtsein gekommen ist. […] Wenn dies auch keine absolut verbindliche Erwägung sein mag, so kann sie uns doch zur Vermutung bewegen, dass Bewußtwerden und Hinterlassung einer Gedächtnisspur für dasselbe System miteinander unverträglich sind. Wir würden so sagen können, im System *Bw.* werde der Erregungsvorgang bewußt, hinterlasse aber keine Dauerspur." (Freud 1923: 30)

Freud differenziert zwischen den von ihm postulierten Systemen Unbewusstes (*Ubw.*) beziehungsweise Vorbewusstes (*Vbw.*) und Bewusstes (*Bw.*). Während der traumatische Erregungsvorgang in den System *Ubw.* und *Vbw.* Dauergedächtnisspuren hinterlässt, wird der Erregungsvorgang im System *Bw.* bewusst, im Sinne von narrativ nachvollziehbar, und mit sprachlichen oder anderen Symbolen ausdrückbar. Die dauerhafte Gedächtnisspur bildet sich in den anderen Systemen ab. Freud hält die jeweiligen Systeme insofern für miteinander unvereinbar, als ein Erregungsvorgang, der bewusst wird, keine Gedächtnisspur bildet (sich im System *Bw.* und nicht im *Ubw.* abbildet) (s.o.). Wird der Reizschutz durch eine traumatisierende Erregung von außen durchbrochen, entsteht eine Art unbewusstes oder nicht zu Bewusstsein kommendes ‚Paralleluniversum', eine dauerhafte Gedächtnisspur, die hier als subjektkonstitutionstheoretische Basis verstanden werden kann, auf der alle weiteren Eindrücke aufsitzen und eingeordnet werden. Der traumatisierende Erregungsvorgang orchestriert so eine Gedächtnismatrix für alle weiteren folgenden Erfahrungen.

In traumatischen Prozessen sorgt die gebildete Erinnerungsspur als Dauerspur dafür, dass Erfahrung, nun wieder mit Nietzsche gesprochen, zumindest potenziell „ein Tasten auf dem Grund der ehemaligen inneren Erfahrung ist" (vgl. Nietzsche 2007: 344) (vgl. Kap. 3.3.2).

---

hat, das besitzt man nicht wie ein wieder betrachtbares Wissen, sondern das ist man" (Bourdieu 1987: 135) vorgeschlagen. Durch eine dritte Dimension, die des Traumas, wird, in meinen Augen, der *Modus Operandi* als Erzeugungsformel des Habitus (vgl. Barlösius 2006: 189) (auch) als ein *Memento Operandi* lesbar. Während bei Bourdieu offenbleibt, wie der Leib lernt (vgl. Wuttig 2015b), holen das die Traumawissenschaften nach, und selbst der frühe Freud präzisiert auf der physiologischen Ebene – durch die Figur der Erregungsspuren (s.u.) was der Soziologe Bourdieu sich, ob der Ferne einer affirmativen naturwissenschaftlichen Rezeption, nicht zu formulieren traut. In Kapitel 6 und 7 werden die Möglichkeiten der „Wiederbetrachtung des Wissens" zudem näher besprochen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Scharnierfunktion des erregbaren Nervensystems zur Ver(er)innerlichung sozialer Ordnungen wird mit Bezug auf die durch Freud in seinem Strukturmodell präzisierte *Mnemotechnik* Nietzsches deutlich. Nietzsche, „auf dessen voraussehende Beobachtungen man sich für gewöhnlich verlassen kann“[37], denkt darüber nach, warum der Leib lernt, und warum er sich erinnert, und Freud lieferte ihm die Empirie hinterher. Wenn Nietzsche davon spricht, dass zu einer „Erregung der Nervenzentren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und, dass erst die gefundene Ursache ins Bewusstsein tritt“ (Nietzsche 2007: 344), und dass diese Ursache „schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache [sei]“ (ebd.), dann lässt sich mit Freud sagen, dass durch den enervierenden Vorgang die Ursache der Erregung vom Subjekt nicht *ohne weiteres* mit der Erregung in Verbindung gebracht werden kann. Genau das scheint der tragische Moment der Subjektbildung zu sein: Es bildet sich eine Erinnerungsspur. Die Erinnerungsspur tritt an die Stelle einer potenziellen neuen Erfahrung. Dadurch werden gemachte Erfahrungen zum Surrogat für frische Erfahrungen (vgl. Kap. 3.3.2). Subjektivierung heißt hier im Grunde die Interpretation von Regungen nach dem Muster gesellschaftlicher Vorlagen für Erfahrungen und deren Erinnerung daran (s.o.). Interpretationsvorgänge, die aber nicht als solche wahrgenommen werden, weil sie im Bewusstsein bereits eine Einheit gebildet haben. Das ist der Vorgang der Gedächtnismachung (vgl. Kap. 3.3.2). Nietzsche betont hier das Moment der Geschwindigkeit. Es handelt sich um *rasche* Übersetzungsleistungen. An anderer Stelle spricht Nietzsche davon, dass Leib- oder Erregungszustände vom Individuum selbst unbemerkt aufeinander bezogen werden, und dass es sich somit selbst als ein einheitliches Subjekt imaginiert: Es „bilden sich *angewöhnte* rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als Einheiten empfunden werden“ (Nietzsche zit. nach Kalb 200: 105) (vgl. Kap. 3.3.2). Es ist, in Nietzsches Verständnis, also die immer gleiche, auf Gewohnheit basierende Interpretation von Regungen, die das kohärente Subjekt markiert (vgl. Kap. 3.3.2). Das Motiv der Heftigkeit und Geschwindigkeit findet sich in aktuellen Traumadiskursen wieder. Peter Levine (2006) spricht von einem Trauma, „wenn zu viel, zu schnell auf einmal passiert“.[38]

Heftigkeit, Geschwindigkeit, Schmerz – es scheinen dies Entitäten zu sein, die das Potenzial haben, auf den *lib* (Leben) schwächend, beschränkend, formend einzuwirken. In der Perspektive Nietzsches scheinen sich, machttheoretisch formuliert, Erfahrungen im Sinne der Normen und Werte einer sozialen Ordnung stärker zu zementieren, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem

37 | Hacking 1996: 257.

38 | Levine zitiert nach Dinkel-Pfrommer (2006). Vortragsmitschrift im Rahmen der Ausbildung zu *Somatic Experiencing*®, Hinterzarten bei Freiburg.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erfahrung als Interpretation eines Impulses in den Leib eingeschrieben wird. Während es bei Freud nun heißen würde: Wenn die Reizschwelle des Organismus überschritten wird, dann wird eine unbewusste Erinnerungsspur gelegt, würden die Neurowissenschaften von der Bildung eines impliziten Gedächtnisses sprechen. Während Freud von den Systemen *Bw.* und *Ubw.* spricht, beziehungsweise von „Verdrängung", um dasjenige zu markieren, was sich dem Subjekt selbst entzieht, sprechen die traumabezogenen Neurowissenschaften an dieser Stelle von *Dissoziationen* (Kap. 4.6.1). Es geht dabei um Ähnliches: Ein Ereignis von nicht-alltäglicher Gewaltsamkeit wird vom linearen, narrativen, deklarativen, willkürlichen Gedächtnis abgespalten: dissoziiert, und stattdessen von den für die implizite Gedächtnisbildung zuständigen Hirnregionen erinnert. Dabei kommt es zu einer das Nervensystem beeinflussenden Einschreibung von Ereignissen. Die Grenze des Aushaltbaren und das Phänomen der Körpergedächtnisbildung sollen im Folgenden genauer angeschaut werden.

4.6 Soma und Liminalität

„Unsere Sinne haben ein bestimmtes Quantum als Mitte, innerhalb deren sie funktionieren, d.h. wir empfinden groß und klein im Verhältnis zu den Bedingungen unsrer Existenz. Wenn wir unsere Sinne um das Zehnfache verschärften oder verstumpften, würden wir zugrunde gehn." (Nietzsche 1997: 76)

„Ich konnte mich noch so sehr in die Decke wickeln und ganz nah an den Ofen herankriechen, ich war wie erstarrt. Die beißende Kälte war so tief in mich eingedrungen, dass ich mir die Eiszähne des Sturms nicht mehr aus dem Körper zu reißen vermochte [...] Ich ringelte mich um den Ofen, direkt an das glühende Eisen, nur mit dem Pyjama und der Decke als Schutz. aber ich spürte überhaupt nichts. Da wurde mir klar, wie schwerwiegend das Problem war: meine Haut hatte jegliche Empfindung dafür verloren, dass sie eigentlich gegrillt wurde. Dabei konnte ich mit den Fingerkuppen die Funktionstüchtigkeit des Feuers überprüfen – dort meldeten die Nervenendungen noch Alarmzeichen. Doch ich war ein Kadaver, in dessen Fingerspitzen und Gehirn zwar noch ein Fünkchen Leben war, die aber nicht mehr miteinander korrespondierten. Wenn ich wenigstens gezittert hätte! Mein Körper war dermaßen tot, dass er sich selbst diesem rettenden Reflex verweigerte [...]. Glücklicherweise litt er. Schließlich segnete ich den Schmerz, weil er der letzte Beweis für meine Zugehörigkeit zur Welt der Lebenden war." (Nothomb 2010: 117)

Worauf das Zitat Nietzsches wie auch die Passage aus Amélie Nothombs Roman *Der japanische Verlobte* (2010) verweisen sollen, ist: Leben kann als eine Ansammlung der Sinne des Organismus, als kaputtbare Entität verstanden werden, der durch ein zu schnelles und zu großes Quantum an traumatischen Ereignissen, welches auf diesen einwirkt, nicht gleich tot ist, aber (ab-)stirbt. Das (Ab-)Sterben

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann hier als ein ‚physio-psychisches' Unbeteiligt-Sein am Noch-Leben verstanden werden. In der traumatologischen Fachsprache wäre das der Fall der Dissoziation (vgl. Kap. 4.6.1). Nietzsche verweist darauf, dass es ein Maß gibt, als eine normative Richtschnur der Reize, die sich in einer passenden Weise zur eigenen Existenz ins Verhältnis setzt. Dasjenige, was auf uns einströmt, wird im Verhältnis zu unserer Verarbeitungsfähigkeit als zu groß, zu klein oder angemessen empfunden. „You can only take so much, before you turn into stone."[39] Das scheint auch Nothomb zu beschreiben, wenn sie ihrer Wanderin im Schnee eine Stimme gibt, die sich verläuft, und, nahezu am Erfrieren, einen Unterschlupf in einer Hütte findet. Der Körper scheint noch nicht tot, er schmerzt noch, er leidet, aber sie spürt ihn nicht mehr, obwohl sie die kalte Haut an einem glühenden Ofenrohr zu wärmen versucht. Es sind hier jene Bedingungen der Existenz, die mit Nietzsche gesprochen das „*Quantum* der Sinne" überschreiten. Wenn das Quantum der Sinne als Mitte des Lebens stark (auf das Zehnfache) über- oder unterschritten wird, dann sterben Menschen (Tiere). Erst das Ende des Sterbens ist der Tod. Das Absterben ist der Fall der Dissoziation, des Traumas als sich unbeteiligt machen – wie schon tot sein. Bevor das Leben ganz erlischt, verliert man die Empfindungen. Nothomb schreibt: „[M]eine Haut hatte jegliche Empfindungen dafür verloren, dass ich gegrillt wurde." (Ebd.) Wenngleich Menschen unterschiedliche Grenzen dessen haben, was sie ertragen, scheint der Nerventopos auf eine Begrenztheit des Aushaltbaren, eine Liminalität des Körpers zu verweisen. Er scheint darauf zu verweisen, wie Judith Butler (2009) es ausdrückt, dass „wir alle mit dieser besonderen Verletzbarkeit [...] leben, die zu unserem körperlichen Leben gehört".[40] Das körperliche Leben ist der Topos der Verletzbarkeit. Dabei scheint es, lebenswissenschaftlich perspektiviert, eine Art Alarmsystem zu geben – der Schmerz –, bevor die Empfindung ganz erlischt: „Dabei konnte ich mit den Fingerkuppen die Funktionstüchtigkeit des Feuers überprüfen – dort meldeten die Nervenendungen noch Alarmzeichen." (Ebd.) Es sind genau jene Alarmzeichen – als Empfindung –, die die Zugehörigkeit zum Leben markieren. Der Zustand des Sich-nicht-Spürens, des Nicht-Empfindens kann aber nicht nur auf den Tod verweisen, sondern darauf, dass ein traumatisches Unbeteiligt-Sein im Spiel ist. Genau darüber erhält sich das Leben – paradoxerweise. Der fast erfrorene Körper hält sich am Leben, indem ‚er' ‚seine' Haut unempfindlich für Kälte ‚macht'. Eine Eigenschaft und Fähigkeit des menschlichen Leibes. Der Körper reagiert nach Meinung von Neurophysiolog_innen mit einem angeborenen Selbstschutz auf die das Überleben betreffenden Bedrohungen. Nicht nur Empfindungen, sondern auch die Existenz ganzer Körperteile, Emotionen, Er-

39 | Zitat aus einem Song von „Klaus"; www.youtube.com. Letzter Zugriff am 10.01.2014.

40 | Butler: 2009: 43. Butler verweist an dieser Stelle darauf, dass die Bedingungen für Menschen, mit der Grenze des Aushaltbaren und der Verletzbarkeit in Kontakt zu kommen, variieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eignisse sowie ‚Persönlichkeitsanteile', können vom Bewusstsein abgespalten – dissoziiert – sein (vgl. Levine 1998: 143f., van der Kolk et al. 2000: 244). Genau wie die Trope Trauma muss die Dissoziation im Kontext ihrer historischen Entstehungsbedingungen, Interessen und Episteme bedacht werden. Im Folgenden sollen Dissoziationen als Trope nur insoweit affirmierend aufgegriffen werden, als diese hier *nicht* auf die in in diesem Diskurs häufig proklamierte Aufspaltung der Persönlichkeit in mehrere Identitäten (DIS) (vgl. Rode 2009) verweisen soll. Das Konzept der dissoziativen Identitätsstörung ist in meinen Augen zu eng mit einem modernen Diskurs um eine teleologische kohärente Identität(sentwicklung) verknüpft, als dessen pathologisches Andere die multiple Identität sodann auftreten kann (vgl. Hacking 1996: 20ff.) (vgl. Kap. 1). Andererseits soll hier nicht einem Konstruktivismus das Wort geredet werden, der Leiden, das sich so anfühlen mag wie eine DIS oder wie ein Trauma, als ein psychiatrisches Narrativ ohne Gefühlsgrundlage abtut. Der Konstruktivismus darf in meinen Augen nicht so verstanden werden, als erfänden Menschen ein Leiden, als nutzten sie bewusst medizinische Dispositive, um sich Vorteile zu erschaffen. Vielmehr sind psychiatrische Narrative auch Ausdruck eines Bedürfnisses von Erleidenden, einen Ausdruck für dieses Leiden zu finden. Dies ist selbstverständlich immer eingebunden in historische und kulturelle Wissensproduktionen samt den Folgekosten, die eine solche psychiatrische Einordnung von Leiden mit sich bringt. Dennoch, für die Betroffenen ist der Traumatopos und der der Dissoziation oft eine Möglichkeit, das Nicht-Sprechbare sprechbar zu machen. Dissoziationen liefern als Begriffshof ein medizinisches Modell für das Grauen, welches nur als Atmosphäre innerhalb wie außerhalb des Leibes wahrgenommen wird, und schwer beziffert werden kann. Dissoziationen sollen, in dieser Schrift auf die leidvolle Erfahrung bezogen werden, sich eingeschränkt oder kaum eigen-leiblich spüren zu können, sowie auf die Körpergedächtnisprozesse, die damit einhergehen können. Die neurowissenschaftlichen Wissensproduktionen sollen insofern ernst genommen werden und politisch als strategisches Wissen einsetzbar sein, als sie auf mögliche – nicht kausale – Dynamiken des Stresses verweisen, denen die Individuen in subjektivierenden Herrschaftsdynamiken ausgesetzt sind. Die Trope *Dissoziation* soll insofern wie die Trope *Trauma* von Bedeutung sein, als sie auf eine mögliche Bündelung von Arten, den eigenen Leib als *Selbstgefühl* jenseits von Identitätssemantiken entlang von ‚symbolischen' wie ‚physischen' Gewalten, meist leidvoll, zu erfahren verweist.

4.6.1 Überforderte Nerven: ‚Dissoziationen': Von *flight fight freeze* und impliziten Gedächtnissen

Das Konzept der Dissoziation ist erstmals in den 1880er Jahren in Frankreich diskutiert worden (vgl. van der Kolk et al. 2000: 246f.). Maßgeblich beteiligt daran waren die französischen Neurologen Pierre Janet, Jean-Martin Charcot und

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gilles de la Tourette. Bereits de la Tourette benutzte das Konzept zur Beschreibung von Körperempfindungs-‚Störungen' bei seinen Patient_innen. Janet spricht von Dissoziationen im Sinne „eines Vergessens des Ereignisses, das der Emotion vorausgegangen ist" (Janet zit. nach ebd.: 246). Der Betreffende sei „unfähig zur verbalen Schilderung, die wir narrative Erinnerung nennen, und doch bleibt er [emotional, B.W.] mit der schwierigen Situation konfrontiert" (ebd.: 247). Janet ging davon aus, dass sich als eine Reaktion auf überwältigende heftige emotionale Ereignisse, etwa sexualisierter Gewalt in früher Kindheit, eine abgespaltene *Erinnerungsspur* bildet, die, solange diese nicht in eine Schilderung des Ereignisses umgewandelt wird, und damit ins Bewusstsein integriert wird, sich als furchterregende Wahrnehmungsvorstellung, Zwangsvorstellung und in Form eines somatischen Wiederbelebens intrusiv aufdrängt (vgl. ebd.).

Es sind in der Perspektive des französischen Neurologen und Philosophen Janets vor allem „sensomotorische Elemente eines Traumas" (ebd.), als welches Janet den Auslöser für Dissoziationen bezeichnete, die dann wieder ins Bewusstsein gelangen können, wenn Betreffende mit den entsprechenden Auslösern für Erinnerungen, sogenannten *Triggern,* konfrontiert werden. *Trigger* können „visuelle Bilder, olfaktrische, auditive oder kinästhetische Empfindungen, oder intensive Wellen von Gefühlen" sein (ebd.: 229). Van der Kolk sowie die Mehrzahl seiner Kolleg_innen (vgl. van der Kolk et al. 2000) schließen sich Janets Perspektive an und argumentieren in ihren Ausführungen zur posttraumatischen Belastungsstörung (PTBS) im Anschluss an Janets These zu ‚Dissoziationen'. Demnach werden sensomotorische und emotionale Bruchstücke eines Ereignisses bei entsprechenden Auslösern erinnert, bevor etwa im Laufe eines therapeutischen Prozesses auch die lineare-deklarative Erinnerung an das traumatische Ereignis sich zeigt (vgl. ebd.: 231). ‚Dissoziation' ist demnach definiert als „eine Aufspaltung (*compartementalization*) des Erlebens" (ebd.: 244).[41]

41 | Dissoziationen können dabei, so der gegenwärtige Stand der Forschung, unterschiedlich drastische Auswirkungen haben. Es ist die Rede von primären Dissoziationen, wenn sensorische und emotionale Elemente von persönlichem Bewusstsein isoliert bleiben, von sekundären Dissoziationen, wenn sich das „Ich" der Betroffenen in ein beobachtendes Ich und ein erlebendes spaltet, beziehungsweise von tertiären Dissoziationen in dem Falle, wenn Menschen deutlich voneinander unterschiedene Ich-Zustände entwickeln – auch als *Dissociative Identity Disorder* bezeichnet (vgl. van der Kolk et al. 2000: 245). Den Bezug auf den Neologismus Identität zur Beschreibung des traumatischen Erlebens halte ich aus den in Kapitel 1 ausführlich dargelegten Gründen für problematisch. Statt von einer aufgespaltenen Identität zu sprechen, würde ich die Klient_innen einladen, ihr Erleben in eigenen Worten beschreiben zu lassen, um nicht eine Herrschaftssemantik, die in meinen Augen mit dem Begriff Identität verbunden ist,

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganz genau kommt es bei traumatischen Verarbeitungsweisen zu einer ‚Dissoziation' zwischen Elementen des impliziten (nicht deklarativen) und expliziten (deklarativen) Gedächtnisses (vgl. ebd.: 255). Das explizite Gedächtnis bezieht sich auf die bewusste Wahrnehmung von Tatsachen oder Ereignissen, die der Betreffende hat (vgl. ebd.: 222). Das implizite Gedächtnis bezieht sich auf „die Erinnerungen von Fähigkeiten und Gewohnheiten, emotionalen Reaktionsweisen, Reflexhandlungen und klassisch konditionierten Reaktionen" (ebd.). Nach dem aktuellen Kenntnisstand ist für das explizite Gedächtnis mit Einschränkungen[42] eine andere Hirnregion zuständig als für das implizite Gedächtnis. Während bewusste und chronologisch organisierte symbolische Erinnerungen im Bereich des Neocortex beziehungsweise des Hippocampus (vgl. Levine 2006: B1.16) organisiert sind, werden implizite Gedächtnisvorgänge nach der aktuellen Kenntnis der Neurowissenschaften in der Amygdala gesteuert (vgl. Rothschild 2002: 54). Das explizite Gedächtnis ist demnach bewusst, kognitiv, faktenbezogen, linear, verbal, semantisch und systematisch. Es beschreibt Operationen und Prozeduren, und es ist in der Lage, ein Narrativ zu bilden. Demgegenüber ist das implizite Gedächtnis unbewusst, emotional, sensorisch, es steuert die unwillkürliche sensomotorische Erinnerung, es organisiert automatische Fertigkeiten (beispielsweise angewöhnte Bewegungsabläufe) und es ist sprachlos (vgl. ebd.: 65f.). Das implizite Gedächtnis wird häufig auch als Körpergedächtnis oder somatisches Gedächtnis bezeichnet (vgl. ebd.) Es ist körperbezogen, insofern sensomotorische, kinästhetische/propriozeptive, olfaktorische, taktile, gustatorische und emotionale Erinnerungen hier ihren Sitz haben: „The Body keeps the Score." (van der Kolk zit. nach ebd.: 74) Die Dissoziation zwischen explizitem und implizitem Gedächtnis äußert sich auf der Ebene des Erlebens darin, dass die traumatische Erfahrung nicht ins Bewusstsein (deklarativ) aufgenommen werden kann, und im impliziten Bereich ein ‚Eigenleben' führt (vgl. van der Kolk et al. 2000: 248). Während es zu einem Versagen des expliziten Gedächtnisses kommen kann – das Ereignis ist symbolisch, sprachlich nicht mehr abrufbar – kommt es zu einem unkontrollierten, im Sinne eines unwillkürlichen Erinnerns und damit Fortlebens des Eindrucks auf der sensomotorischen, der olfaktorischen, der visuellen, der taktilen und/oder der emotionalen

zu reproduzieren. Hier kann es darum gehen, nach anderen, neuen Worten zu suchen, sowie die Anerkennung eines multiplen Selbst zu unterstützen, statt einem normativen Identitätstelos der Gesundheitswissenschaften zu folgen. Das heißt nicht, die Leiderfahrung zu negieren, sie aber auch nicht unnötig durch pathologisierende, normative Zuschreibungen zu verstärken. Eine implizite Gedächtnisbildung ist nicht notwendig gleichbedeutend mit einem Aufspalten der ‚Identität' der Person.

42 | So zieht der kritische Mediziner Felix Hasler in Zweifel, dass sich stets klar abgrenzbare Hirnregionen für bestimmte Aufgaben ausmachen lassen (vgl. Hasler 2012: 26).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ebene. Die implizite oder somatische Dimension hat eine Art eigenes Gedächtnis. Das bedeutet, nicht nur als traumatisch geltende Ereignisse können propriozeptiv, gustatorisch, sensomotorisch, olfaktorisch erinnert werden (vgl. Brinkmann 2013). Bei traumatischen Ereignissen im Sinne der klinischen Definition (vgl. Kap. 5.5.1), aber auch über diese hinaus, bestehen Körpererinnerungen allerdings häufig in Nachallerinnerungen samt Panikattacken, auch als *Flashbacks* bezeichnet. Eine Art Alpträume in wachem Zustand. Das bedeutet, die bedrohliche Szene taucht vor dem inneren Auge auf (vgl. van der Kolk et al. 2000: 247ff.). Ereignisse, die ‚die somatische Ebene erinnert', nennt die schwedische Medizinerin und Philosophin Kirkengen *perzeptive Synonyme* (engl. *perceptive synonymy*) (Kirkengen 2001: 127) (vgl. Kap. 5.3). Warum aber versagt das explizite Gedächtnis und das implizite ‚übernimmt'? Janet hatte bereits gesagt, es handelt sich um eine „Schwächung der geistigen Fähigkeiten [...] die Inhalte der heftigen Emotionen [...] zu integrieren" (Janet zit. nach van der Kolk et al. 2000: 248). Die derzeitigen Kenntnisstände der Neurowissenschaften bestätigen Janets Annahme und präzisieren diese aufgrund des im Vergleich zum 19. Jahrhunderts fortgeschrittenen anatomischen, (neuro-)physiologischen Wissens: Der bereits genannte Traumatologe Peter Levine sagt über die Entstehung des Traumas aus anatomisch-neurophysiologischer Perspektive folgendes:

„Trauma entsteht, wenn der Organismus in seiner Fähigkeit, Erregungszustände wieder zu regulieren, überfordert ist. Das (traumatisierte) Nervensystem kommt durcheinander, es bricht zusammen und kann sich nicht selbst wieder in die ursprüngliche Situation zurückbringen. Dies manifestiert sich in einer umfassenden Fixierung, einem grundlegenden Verlust der rhythmischen Fähigkeit, Erregungszustände selbst regulieren zu können, sich zu orientieren, im Hier und Jetzt zu weilen und am Leben teilzunehmen." (Levine 2006: B14)

Wie Janet und dessen Nachfolger van der Kolk (vgl. van der Kolk et al.2000: 198ff.), so will auch Levine darauf hinaus, dass es die gesteigerte physiologische Erregung ist, die zu einem traumatisierten Nervensystem führt und damit zu Dissoziationen (s.o.). Levine will in diesem Absatz sagen, dass es einen ‚günstigen' Zustand[43] des Nervensystems gibt, in dem es flexibler auf äußere und innere Anlässe reagieren kann, und die damit verbundenen Erregungen nicht

43 | Den Begriff ursprünglich halte ich für nicht gut platziert. Er entspringt meines Erachtens eher Levines Neigung zu einer Ursprungsdramatik. Zurück zum Ursprung verkauft sich gut und ist wohl eher eine Sehnsucht als eine anatomische Gegebenheit. Das Nervensystem wie auch das Gehirn verändert sich ständig (vgl. Hüther 2001: 21). Deswegen spreche ich hier eher von günstig statt von ursprünglich. Günstig und ungünstig setze ich in einfache Anführungszeichen, um einen normativen Charakter der Aussage zumindest zu minimieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu einem Verlust der rhythmischen Fähigkeit führen, und einen ‚ungünstigen' Zustand, in dem es irgendwie ‚durcheinander' gerät. Levine deutet weiterhin an, dass ein traumatisiertes Nervensystem irgendwie ‚stecken geblieben' ist, in einem früheren Zustand, der sich zur Gegenwart verschoben verhält. Ein Trauma scheint demnach dadurch gekennzeichnet zu sein, dass das Teilnehmen am Leben im Hier und Jetzt durch ein Hineinreichen eines vergangenen Ereignisses, das nicht aufhört empfunden zu werden, erschwert oder gar verunmöglicht wird (Levine 2006: B14ff.). Levine (1998; 2006; 2011) geht entsprechend des aktuellen Kenntnisstandes der neurobiologischen Forschung davon aus, dass Erregungszustände (und damit Reaktionen auf äußere und innere Reize) von dem sogenannten *autonomen Nervensystem* (ANS) reguliert werden.

4.6.2 Von autonomen Nervensystem, (Ent-)Ladungen und anderen Ungeheuern

Dem autonomen Nervensystem wird zugesprochen, dass es unwillkürlich und reflexhaft handelt, sich also zum großen Teil der bewussten Steuerung entzieht. Dies meint in diesem Zusammenhang zum Beispiel, dass es kaum möglich ist, seinen Körper bewusst zum Schwitzen zu bringen, etwa allein durch den Vorschlag, jetzt zu schwitzen. Der Körper schwitzt also ‚von sich aus', wenn ‚er' das für richtig hält, nicht wann ‚ich' es für richtig halte. Das Schwitzen zum Beispiel kann nun infolge eines konkreten Anlasses oder aber eines unwillkürlich erinnerten Ereignisses enerviert werden. Ähnlich verhält es sich beim ‚blass werden' oder ‚rot werden' (vgl. Levine 2006: B1.6ff.). Die Neurowissenschaften unterteilen das ANS in zwei Subsysteme: das sympathische und das parasympathische Nervensystem. Die Subsysteme verhalten sich spiegelbildlich zueinander und steuern gegensätzliche körperliche und emotionale Reaktionen (vgl. ebd.). Das *parasympathische System* wirkt wie ein Bremspedal auf das Nervensystem. Der parasympathische Nervenzweig ist, nach Meinung der Neurowissenschaften, für das Erzeugen von Entspannungszuständen ‚zuständig'. Nach einem stressbeladenen Ereignis beispielsweise sorgt dieser Teil des Nervensystems dafür, dass der Betreffende sich wieder beruhigen und neu orientieren kann. Wenn der *Parasympathikus* enerviert ist, passiert auf der physiologischen Ebene Folgendes: Die Muskelanspannung lässt nach, die Pulsfrequenz senkt sich, die Haut erwärmt sich, die Verdauung wird angeregt, die Atmung vertieft sich, Flüssigkeiten (Tränenflüssigkeit, Speichel usw.) werden produziert, und das Immunsystem ist im Arbeitsmodus. *Der sympathische Nervenzweig* hingegen reguliert die Handlungsbereitschaft; er unterstützt die Fähigkeit, auf Bedrohungen zu reagieren. Er wirkt wie ein Gaspedal auf das Nervensystem. Wenn der *Sympathikus* enerviert ist, passiert auf der physiologischen Ebene Folgendes: Der Blutdruck erhöht sich, Atemfrequenz und Herzschlag erhöhen sich, die Verdauung vermindert sich zugunsten des Bewegungsapparates, die

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Haut wird blass und unempfindlich (und bereitet sich auf eventuelle Verletzungen vor), die Pupillen weiten sich, und das Sehen wird schärfer.

In traumatischen Situationen, so die aktuellen Neurowissenschaften, ist das Zusammenspiel dieser beiden Nervenstränge von großer Bedeutung. Der neurowissenschaftliche Mainstream geht heute davon aus, dass das ANS über die Fähigkeit verfügt, unwillkürlich auf bedrohliche Ereignisse zu reagieren (vgl. ebd.: B18.). Es handelt sich hier um die, inzwischen innerhalb der Traumaforschung sehr verbreitete, neurobiologisch basierte *Flight-fight-freeze*-These (vgl. Fischer/Riedesser 1999: 45ff.; van der Kolk et al. 2000: 209; Levine 2006: B1.6ff.) die These der im Trauma wirksamen Flucht-, Kampf- und Immobilitäts- oder Erstarrungreaktionen (vgl. Levine 1998: 128ff.).[44] Das ANS tritt in dieser Perspektive als ein Quasi-Subjekt auf, das autonom, also ohne den Willen seines ‚Besitzers' in Aktion tritt und mit Flucht- und Kampfverhalten beziehungsweise Immobilitätsreaktionen auf Bedrohungen antwortet. Bei Levine heißt es:

„Als gesunde Antwort auf eine Bedrohung löst das PNS (parasympathische Nervensystem) die Bremse und erlaubt dem SNS (sympathischen Nervensystem) die Erregung zu erhöhen, damit es sich vorbereiten kann, auf diese empfundene Bedrohung zu reagieren. Die erhöhte Erregung mobilisiert das Flucht- und Kampfverhalten. Eine extrem hohe Erregung löst eine *Immobilitäts*- oder Erstarrungsreaktion aus." (Levine 2006: B1.6, Herv.i.O.)

Es handelt sich, in der neurowissenschaftlichen Perspektive, bei den Flucht-, Kampf-, und Immobilitätsaktionen um Überlebensmechanismen oder auch „Basisemotionen", die allen Menschen und Tieren angeboren sind.[45] Basisemotionen sind gemäß den aktuellen Wissensproduktionen die physiologischen Grundlagen der Stressverarbeitung. Sie bewirken, dass Menschen (und Tiere) auf Stressoren eine bestimmte Palette an Reaktionsweisen zur Verfügung

44 | Fischer und Riedesser (1999) wie van der Kolk et al. (2000) sprechen anders als Levine (1998; 2006) nicht von „Kampf- oder Flucht- beziehungsweise Erstarrungreaktionen" (vgl. Levine 1998: 129), sondern von „frozen states" (Fischer/Riedesser 1999: 45) und von „Überregung–Kampf"–Protest" und „Betäubung–Flucht–Verzweifelung" (van der Kolk et al. 2000: 209). Die Dynamik, die beschrieben wird, ist die gleiche. Die These der angeborenen Signalfunktionen: *fligh, fight freeze* wurde erstmalig von dem US-amerikanischen Physiologen Walter Bradford Cannon in seinem Werk *The Wisdom of the Body* (1932) veröffentlicht (vgl. Huber 2009: 41).

45 | Menschen und Tiere, weil die Flucht-, Kampf- beziehungsweise Erstarrungsreaktionen in der Perspektive der Neurowissenschaften vom Stammhirn aus maßgeblich gesteuert werden. Man geht davon aus, dass das Stammhirn den evolutionär ältesten Teil des Gehirns darstellt, den Menschen und Säugetiere gemeinsam haben (Dinkel-Pfrommer 2007).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht. Als Stressor und als Auslöser für ein potenzielles Trauma gilt, „wenn etwas zu viel, zu schnell, auf einmal passiert" (Dinkel-Pfrommer 2006), und deswegen die Verarbeitungsfähigkeit des Organismus übersteigt (vgl. ebd.). Levine (1998; 2006; 2011), der sich der Weiterentwicklung der *Flight-fight-freeze*-These verschrieben hat, und sich vor allem auf die somatischen Aspekte in der Verknüpfung mit den durch Traumatisierungen erzeugten Körpergedächtnisbildungen konzentriert, sieht die Dissoziation im impliziten und expliziten Gedächtnis, beziehungsweise das teilweise Versagen des letzteren in der bei bedrohlichen Situationen hohen *physiologischen Erregung* begründet. Physiologische Grundlagen werden in dieser Perspektive, wenn auch nicht widerspruchslos, als universell oder angeboren verstanden. Genau genommen müssen aber wegen der sich mehr und mehr durchsetzenden These von der Neuroplastizität des Gehirns gerade aus der Perspektive der Neurowissenschaften auch die sogenannten Basisemotionen einer genaueren, sprich: konstitutionstheoretischen (im Sinne von: durch die Lebensbedingungen hervorgebracht) Betrachtung unterzogen werden (vgl. dazu Rohrmann 2010). Ob der These von der Neuroplastizität des Gehirns verschiebt sich die scheinbar klare Abgrenzung zwischen angeboren und erworben dramatisch. Zumindest aus der Perspektive der philosophischen Neuen Materialismen (Coole/Frost 2006) sind Materialitäten durch soziale Bedingungen konstituiert, im Sinne von inkorporiert, wenn sie auch nicht aus dem Sozialen entstanden sind. Während die *Flight-fight-freeze*-These nach wie vor in weiten Teilen der Neurowissenschaften als präformatives Programm vorgestellt wird, hält die Queertheoretikerin Shanon Markus dagegen. Markus, die sich in ihrem Aufsatz *Fighting Bodies, Fighting Words* (1992) mit der diskursiven Produktion von Vergewaltigungsscripten (*rape script*) beschäftigt, postuliert, dass zum einen bei einigen Frauen häufiger der Totstellreflex (*freeze*) in überwältigenden Situationen ausgelöst wird (vgl. Kap. 4.6.1), während bei einigen Männern erst der Flucht- oder der Kampfimpuls ausgelöst wird. Dies liegt aber, nach Markus, nicht an einem präformativen Programm, sondern daran, dass Frauen im Kontext eines gesellschaftlichen Vergewaltigungsdiskurses, der Frauen per se die unterlegene Position zuschreibt, weitaus häufiger (als Männer) sich selbst als „Subjekte der Angst" (*subjects of fear*) wahrnehmen, auch in Situationen, in denen Männer, statistisch gesprochen, eher gefährdet sind (Markus 1992: 397). Markus kann insofern kritisch gegen ein biologisch-präformatives, universelles *Fight-flight-freeze*-Programm gelesen werden. Vielmehr kann angenommen werden, dass die ‚Entscheidung' zu fliehen, zu kämpfen oder in bedrohlichen Situationen zu erstarren, bereits eine entlang gesellschaftlicher Machtverhältnisse habitualisierte Kolonisation des Körpers darstellt.

Der Bezug auf das Epistem des *fight flight freeze* kann insofern nur provisorischer und strategischer Natur sein. Die Gesellschaftlichkeit von Körperprozessen lässt eine naturalistische Lesart nicht zu. Mit diesen Überlegungen im Hin-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tergrund soll die These Levines im Folgenden betrachtet werden. Diese ist im Wesentlichen: Wäre es möglich, auf ein bedrohliches Ereignis mit Flucht- oder Kampfaktionen *realiter* zu reagieren, also wegzulaufen, oder sich erfolgreich zu verteidigen (dies sind die ersten Impulse der Wahl des vom Stammhirn gesteuerten ANS), so müssten Menschen oder Tiere nicht erstarren (*freeze*). Die Immobilitätsreaktion ist demnach eine Reaktion zweiter Wahl. Erst wenn Flucht oder Kampf versagt haben, ‚wählen' Tiere wie Menschen den Erstarrungsmodus. Zudem sind in der ethologischen Perspektive Levines die allermeisten Tiere in der Lage, nach einem bedrohlichen Ereignis und der damit verbundenen Immobilität – anders als Menschen – sich aus dieser Immobilität wieder zu lösen. Es handelt sich hierbei um ein parasympathisch enerviertes ‚Wieder-Auftauen' aus der Immobilität. Levine benutzt, um die Physiologie des Traumas zu umreißen, physikalische Begriffe. Die im Zusammenhang mit der bedrohlichen Situation stehende sympathische Enervierung nennt Levine „Ladung" und die parasympathische Enervierung des (Sich-)Lösens aus der Immobilität „Entladung" (Levine 2006: B1.8). Mit „Ladung" meint Levine eine neuromuskuläre Bereitschaft zum Fliehen oder Kämpfen (Verteidigen), mit „Entladung" das Sich-Lösen der durch den Schock des Ereignisses im Nervensystem gehaltenen neuro-muskulären Anspannung (vgl. ebd.). *Entladung* kann zum Beispiel durch Zittern, Weinen, Lachen, Schwitzen begleitet sein. Während Tiere den Zustand der Immobilität unwillkürlich entladen, werden Menschen im Laufe ihrer Erziehung gehindert, sich dem biologischen Potenzial zum Entledigen von Schockerfahrungen hinzugeben (vgl. ebd.: B1.8ff.). Dies gilt nach Levine besonders für den westlichen Kontext, wo disziplinarische Inhibierungen von unwillkürlichen Körperäußerungen verbreitet sind (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006). Dies kann, nach Levine (1998; 2006; 2011), zu chronifizierten Erregungsmustern, die als „eingefrorene ‚Immobilitätsreaktionen'" identifiziert werden können, führen (Levine 1998: 106ff., Herv.i.O.). Immobilitätsreaktionen sind demnach unvollständige, eingefrorene motorische Schemata: Flucht- und Kampfimpulse (ebd.).[46] Levine umreißt die biologische Organisation eines Traumas und den Schlüssel zur Heilung demgemäß wie folgt:

„Biologisch gesehen organisiert sich ein Trauma um die (durch Angst gesteigerte) Erstarrungsreaktion, die allen Tieren, vom Insekt bis zum Menschen, eigen ist. Der Schlüssel zur Auflösung eines Traumas besteht darin, die Angst von der lähmenden Immobilität zu trennen und damit den Zugang zu intensiven Energien, die im Zustand der Immobilität gebunden sind, zu bekommen, sie freizusetzen und schließlich zu transformieren." (Levine 2006: B1.4)

46 | Auf die sogenannten ‚chronisch beeinträchtigten Erregungsabläufe' bei PTBS-diagnostizierten Menschen haben bereits Mc Farlane (1988), Litz Leane (1989) sowie van der Kolk (1989) hingewiesen (vgl. van der Kolk et al. 2000: 199f.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Levine geht davon aus, dass ein Trauma dann entsteht, wenn die Aktivierung des Nervensystems, die durch die Konfrontation mit einem bedrohlichen Ereignis entsteht, nicht entladen werden kann. Das bedeutet, die Immobilitätsreaktion, die als sekundäre Reaktion – physisch oder disziplinarisch motiviert – auf einen nicht möglichen Kampf- oder Fluchtimpuls entsteht, hält über die aktuelle Gefahr hin an. Immobilität kann so zum Dauerzustand werden.

4.6.3 Immobilität und Dissoziation

Die Immobilitätsreaktion ist laut der Neurowissenschaftlerin Babette Rothschild die biologische Grundlage für die Dissoziation (Rothschild 2002: 34). Dissoziationen entstehen, wenn eine hohe sympathische Enervierung (sich bereitmachen zur neuromuskulären Aktion) plötzlich von der parasympathischen Enervierung gestoppt wird (nachdem das Nervensystem die Information bekommen hat, dass Fliehen und/oder Kämpfen sinnlos sind/ist). Bei Levine heißt es: „Traumasymptome sind das Ergebnis von auf Hochtouren laufenden und dann erstarrten, unvollständigen biologischen Reaktionen auf eine Bedrohung." (Ebd.: B1.10) Und weiter:

> „Traumasymptome werden nicht durch das eigentliche Ereignis ausgelöst. Sie entstehen, wenn der Überschuss der im traumatischen Erleben mobilisierten Energie nicht entladen wird. Diese Energie bleibt im Nervensystem gebunden, wo sie verheerende Auswirkungen auf Körper und Geist haben kann." (Ebd.: B1.27)

Biologisch gesprochen sind Dissoziationen eine Überaktivierung des Parasympathikus (vgl. ebd.: B1.10). Dissoziationen können als das emotionale und mentale Pendant eines physischen Zustandes von „wenig Energie haben", Erschöpfung, Taubheitsgefühl, niedrigem Muskeltonus, schlechter Verdauung, niedrigen Puls- oder Blutdruckwerten, Verlangsamung der Motorik und einem schlecht funktionierenden Immunsystem verstanden werden (vgl. ebd). Es sei hier erwähnt, dass die biologische Perspektive nur *eine* Perspektive auf Traumatisierungen darstellt. Ich erachte sie dennoch für interessant, weil diese in soziologischen mithin körperlosen Körperdebatten häufig nicht zur Kenntnis genommen wird. Anders gesprochen: Die Inkorporation von sozialen Ereignissen, und diese sind Traumata, weil sie in den allermeisten Fällen sozial produziert sind, lässt sich auch als ein Frage von gehemmten oder üppigen Körperflüssigkeiten, von rasenden Herzen, von erstarrter Muskulatur oder von durchlässigem Bindegewebe besprechen. Darin sehe ich den Gewinn einer Bezugnahme auf Lebenswissenschaften: Körper sind in die Prozesse der Sozialität direkt eingebunden – mithin *nolens volens* – als schwitzende, weinende, erstarrte, lachende Körper mit einem bestimmten Muskeltonus und einer bestimmten Durchblutung der Haut.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.7 Somatische Dimensionen

Das Wissen um die Begrenztheit des Aushaltbaren, wie es sie sich aus medizinisch-neurowissenschaftlicher Sicht in der Dissoziation ausdrückt, und wie es medizinisch mit Hilfe eines Modells vom polyvagalen Nervensystem präzisiert wird, fängt philosophisch mit Nietzsche abgeglichen einen minimalen Grund ein, auf dem kreatürliche Existenz als somatische fußt. Zwar handelt es sich um eine spezifische Wissensproduktion, um ein sich noch dazu schnell veränderndes Epistem, dennoch wird mit diesem Ausflug in die traumabezogenen Neurowissenschaften deutlich, dass der Körper durchaus in Kategorien von neuronaler Empfindsamkeit zu begreifen ist. Mir kommt es dabei darauf an, Verletzbarkeiten und Begrenztheiten im Aushalten von Zumutungen, von Körpern, sichtbar zu machen und zugleich das Zwischenspiel, das Interagieren von neuronalen Systemen mit sozialen Ordnungen zu erfassen. Menschen sind nicht auf neuronale System reduzierbar, wenngleich sie aber somatisch existieren, und das somatische ‚an ihnen' neben vielen anderen Umschreibungen, in beispielsweise neuronalen Termini perspektiviert werden kann. Es kommt hier letztlich auf die Lesart an, und die der Betrachtung des Menschen als (auch) somatischen Nerven-, Muskel-, Faszien-, Hormon-Mensch usw. zu Grunde liegende normative Haltung. Man muss sich die Frage stellen: Welche *sozialen* Eigenschaften projiziere ich auf die Körpervorgänge? Kann ich physiologische Prozesse beschreiben, ohne sie zu gendern, oder mit anderen sozialen Attribuierungen zu belegen? Und, bedeutet das Wissen um Körpervorgänge und ihre Begrenztheit eine Haltung des achtsamen Respekts vor diesen, oder wird dieses Wissen für *(neuro-)enhancement* im Sinne kapitalistischer Optimierungen genutzt? Der vorangegangene Ausflug in die Neurowissenschaften sollte gezeigt haben, dass somatische Dimensionen materiell gegeben sind, verletzbar sind, und ob dieser Verletzbarkeit, die ich hier exemplarisch als Immobilität beziehungsweise in ihrem Pendant der Dissoziation dargelegt habe, Aspekte von Bewusstsein ausbilden können, die zwar einer Reflexion zugänglich sind, deren Zustandekommen aber nicht vollends kalkulierbar ist. So können im Schmerz Anpassungsprozesse und Zurichtungen erfolgen, die nicht *ad hoc* und ohne weiteres umkehrbar sind, die aber auch nicht im Sinne einer *Life-Long-Identity* in den Leibern festgeschrieben sind. Gerade dies ist der Vorteil Selbstbildungen auch als traumatische Zurichtungen, die sich der volutionalen Steuerung in Teilen entziehen, zu denken. Selbstbildungen sind weder allzeit total im Leib festgeschrieben noch finden Selbstbildungen nur auf der Oberflächenebene kognitiv reflektierbarer Fremd- und Selbstzuschreibungen statt. *Sie gehen tiefer, ohne irreversibel zu sein*. Sie affizieren somatische Dimensionen (Nerven, Muskeln, Faszien, Herzrhythmen usw.), sie können verletzen wie ein Stachel. Sie bilden Archive des Leibes und sie sind dennoch transformierbar, durch dasjenige, was ich mit Nietzsche reflexive Leiblichkeit

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nenne – eine Arbeit mit der somatischen Dimension unter Vorzeichen von Emanzipation (vgl. Kap. 6, 7 u. 8). Die Neurowissenschaften können also in meinen Augen eine somatische Dimension plastisch machen, weil ihre Sprache auf diese Prozesse abzielt. Die Dissoziation mit ihren schwächenden ‚Symptomen' ist meines Erachtens eine brauchbare Variable im Sinne eines strategischen Essentialismus (Spivak). Sie kann ins Feld geführt werden, um deutlich zu machen, wie sehr Menschen unter dem Stress der Sozialität, der zugleich ein Stress der Macht- und Herrschaftsverhältnisse ist, leiden können. Die Dissoziation ist ein Marker und ein Symbol für die menschliche Verletzlichkeit und Verletzbarkeit. Verletzlichkeit verweist dabei auf die liminale somatische Dimension und Verletzbarkeit auf die politischen Bedingungen der Existenz. Beide verschränken sich am Leib miteinander. Die Neurowissenschaften stellen also eine Sprache bereit zur Beschreibung somatischer Prozesse, die den Geisteswissenschaften, wozu auch die Phänomenologie oder die philosophische Anthroplogie zählt, nicht zur Verfügung steht. Letztlich ist aber alles Wissen nur so viel wert, wie es mit der Erfahrung der Einzelnen korrespondiert. Anders: *Neuroimagines* (Hasler 2012) dürfen und können nicht Erfahrungen diktieren. Eine allzeit kritische Haltung ist gegenüber solchen Postulaten einzunehmen. Levine ist insofern interessant, als es ihm um eine Korrespondenz der möglichen somatisch-affektiv-kognitiven Erfahrung zu tun ist, die immer wieder mit den neurowissenschaftlichen Wissensproduktionen abgeglichen wird.[47] Der Rückbezug auf soziologische Machttheorien ist in meinen Augen hier immer wieder dringend geboten, um die Denkbewegungen um das Subjekt herum – Erfahrung, Kognition, Bewusstsein, Emotionen – nicht den Neurowissenschaften zu überlassen, damit verbunden nicht in den mitunter aggressiven, kausalistischen, für politische Zwecke im Sinne der Selbstoptimierung – Stichwort *Neuroenhancement* – nutzbaren, positivistischen Sog zu geraten (vgl. dazu auch ebd.: 12ff.). Dies im Hinterkopf habend, soll nun weiter an einer Zusammenführung neurowissenschaftlicher Epistemilogien und eines kulturwissenschaftlichen Traumadiskurses gearbeitet werden. Zunächst zum Problem der traumatischen Körpergedächtnisbildung (nicht nur) aus Sicht der Neurowissenschaften.

47 | Es ist wichtig zu betonen, dass Levine, so wie andere auch, sich in einem offenen Forschungsprozess befinden, der auch vermutlich nie abschließbar sein wird. Die neugierige, achtsame, offene, selbstreflexive und programmatisch achtsame Haltung gegenüber der aktuellen Erfahrung (der eigenen und der des anderen), in deren Licht ‚Wissen' demütig zurücktreten muss, macht – so zumindest meine Erfahrung in der persönlichen Begegnung – Levine sowie seine Kolleg_innen letztlich zu ‚sympathischen Positivist_innen'.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

4.8 Traumatische *Archive des Leibes*

Eine erste Schlussfolgerung der vorausgegangenen Schilderungen ist, dass Menschen, die gewaltsame und traumatisierende Erfahrungen machen, sich in einem Zustand von Stress und hoher Erregung befinden, als dessen ‚Lösung' Dissoziationen wahrscheinlich sind.[48]

Das Trauma besteht dabei genau genommen in der beständigen Reaktivierung des Geschehnisses. In den Worten McFarlanes (1988) gesprochen: „Ein Patient wird zum Opfer aufgrund seiner Erinnerungen an das Geschehnis, nicht des Geschehnisses selbst." (McFarlane zit. nach van der Kolket al. 2000: 199)

Eine weitere Schlussfolgerung, die ob der neurowissenschaftlichen Perspektive für eine mögliche Dynamik von Gedächtnisbildungen gewonnen werden kann, ist, dass eine erhöhte Erregung, die mit der Irritierbarkeit des Nervensystems erklärbar ist, „die Art und Weise, wie die Erinnerungen bewahrt werden, beeinfluss[t]" (van der Kolk et al. 2000: 211).

Nietzsche, Freud, van der Kolk und Levine auf ihre Gemeinsamkeiten hin angeschaut, sind es allzeit nervliche Erregungsvorgänge, also maßgeblich physiologische Prozesse, die die Dynamik der Gedächtnisbildung beeinflussen. Physiologische Prozesse machen zwar kein Gedächtnis, sie stellen aber eine Art physiologische Basis dafür, dass es überhaupt dazu kommen kann. Das implizite Gedächtnis tritt zwar nicht nur bei traumatischen Prozessen in Erscheinung,[49] es bekommt hier aber eine besonders virulente Dynamik. Traumatisch implizite Erinnerungen sind, so dieser Traumadiskurs, besonders rigide organisiert. Die Wucht und der Schmerz des Traumas erzeugen ein *dissoziatives* Depot der traumatischen Inhalte im impliziten Gedächtnis. Inhalte, die nicht zu Bewusstsein kommen, die nicht deklarativ werden können – einfacher gesprochen, nicht sprechbar sind, bilden besonders starke und haltbare Gedächtnisspuren (vgl. Freud 1923: 30). Diese sind besonders fixiert und rigide. Auf einen äußeren Auslöser hin (Trigger) wird eine bestimmte, mit diesem Trigger assoziierte *Erinnerungsspur* (Freud) immer wieder auf Kosten anderer noch möglicher Erinnerungsspuren abgerufen beziehungsweise auf Kosten aktu-

48 | Van der Kolk et al. weisen darauf hin, dass der Zusammenhang zwischen hohen Erregungsverläufen und den Dissoziationen zwar noch nicht umfassend geklärt ist und weiterer Forschungen bedarf (vgl. dazu auch Rothschild 2002: 34), es dennoch sehr wahrscheinlich ist, dass hohe Erregungsverläufe eine Zunahme der Dissoziationen bewirken. Bei van der Kolk heißt es: „Wenn auch die genaue Beziehung zwischen Dissoziationen, Betäubung und Übererregung noch nicht geklärt sind, legen verschiedene Studien eine Progression von extremer Erregung zur Dissoziation nahe." (van der Kolk et al. 2000: 199)

49 | So hat etwa Stephan Brinkmann aktuell herausgearbeitet, dass Bewegungslernen über das sogenannte propriozeptive Gedächtnis erfolgt (Brinkmann 2013).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eller neuer neuronaler Verknüpfungen. Van der Kolk argumentiert ähnlich: „Bei traumatisierten Organismen zeigt sich, dass die Fähigkeit, relevante Erinnerungen abzurufen, verschwunden ist. Sie neigen dazu, *Erinnerungsspuren* des Traumas auf Kosten anderer Erinnerungen abzurufen, und sich bei jeder Erregung an das Trauma zu ‚erinnern'." (van der Kolk et al. 2000: 211, Herv. B.W.) Erinnern ist bei van der Kolk in Anführungszeichen gesetzt, weil er auf die Funktionsweise der impliziten Gedächtnisbildung verweist – also auf eine uneigentliche Erinnerung. In traumatischen Prozessen kann es zu einer konstitutiven Verzerrung oder Einengung (Begrenzung) von allen noch möglichen Erfahrungen kommen. Demzufolge unterliegen traumatisierte Gedächtnisse einer selektiven Erinnerung, die stark mit der emotionalen Verfassung der Person zum Zeitpunkt des Ereignisses assoziiert ist (vgl. ebd.: 233). Durch die Dissoziation vom bewussten Erleben des Ereignisses und der Verschiebung in das implizite Gedächtnis wird nach Janet eine traumatische Kraft erzeugt, die darin besteht, dass „traumatische Erinnerungen über das aktuelle Verhalten zementiert werden" (Janet zit. nach ebd.: 247). Die Macht der traumatisierenden Ereignisse besteht darin, um mit Hilarion Petzold zu sprechen, „Archive des Leibes zu bilden" (Petzold 2000: 492). Im Anschluss an die Terminologie Petzolds formuliere ich hier, dass traumatische Archive des Leibes auf Kosten aller noch möglichen Archive des Leibes gebildet werden. Levine (1998; 2006; 2011) wie andere Neurowissenschaftler_innen auch sprechen hier von gesunden, unbeschädigten beziehungsweise ursprünglichen Zuständen des Leibes. Aus meiner hier einzunehmenden nietzscheanisch-genealogischen, damit normenkritischen Perspektive halte ich dies für unstimmig. Ich spreche stattdessen von allen „noch möglichen" Formen des Leibes. Es gibt keinen Ursprungsleib. Leiber sind stets durch ihre Erfahrungen konstituiert. Die Begriffe „ursprünglich" und „krank" stellen eine naive Sehnsucht nach einem reinen, guten Zustand dar, den es so nicht gibt. Es gibt aber sehr wohl Möglichkeiten der Stärkung, Öffnung, der Entunterwerfung von Körpersubjektivitäten. Diese Untersuchung will auf diese Weise und so geschehen – programmatisch – ein dekonstruktivistisches Textgenre in ein lebenswissenschaftliches einweben, um den – in die Neurowissenschaften eingeschriebenen – Essentialismus zu durchkreuzen und kreativ zu verstören.

Traumatische Archive des Leibes setzen sich als inkorporierte Vergangenheit über eine *potenzielle* Gegenwart hinweg. Die inkorporierte Vergangenheit wird dergestalt abgespalten, dass sie als sprechbare Vergangenheit nicht verfügbar ist, aber als Erlebnisqualität die Illusion von Gegenwart erzeugt.

Anders: Der Leib ist über etwas – die sinnliche Qualität des Traumas – informiert, was das Bewusstsein nicht mehr weiß. Petzold spricht deswegen auch von dem „informierten Leib" (Petzold 2002: 492). Er hält fest: „Der informierte Leib speichert [...] Propriozeptionen und Atmosphären." (Ebd.) Die hier skizzierten Konzepte möchte ich unter dem Dach *traumatic body memory* zusammen-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fassen. Meines Erachtens führt *traumatic body memory* zurück zu Nietzsches *Mnemotechnik* (vgl. Kap. 3.5). Damit verbunden ist eine Kritik der Juxtapositionierung des Traumas mit einem physischen Übergriff eines einzelnen Akteurs sowie mit einer Krankheit. *Traumatic body memory* kann vielmehr, an Nietzsches *Mnemotechnik* angeschlossen, normalisierungskritisch gewendet werden.

4.9 Short Summary: „Ich": *traumatic body memory* und: die Gewalt normativer Traumadiskurse

Nietzsche geht es nicht darum, aus den möglichen menschlichen Daseinsformen eine Krankheit abzuleiten, sondern über das moderne Subjekt nachzudenken. Ohne es zu wissen, hat er Subjektbildung unter den gegebenen Anforderungen und Zumutungen, den alltäglichen Grausamkeiten, die für ihn mit den Zuweisungen sozialer Plätze zu tun haben, als traumatisch beziffert. Affekte und Einstellungen, die durch gewaltsame Ereignisse an sensiblen Körpern fix werden und Gefahr laufen, sich zu Identitäten zu verdichten, Semiotiken und Schläge, die Körper durchdringen, stellen Nietzsches ‚Trauma' dar. Die Erregbarkeit der Körper markiert dabei eine Ähnlichkeit in den Denkfiguren der Leibphilosophie Nietzsches und der aktuellen Neurowissenschaften. Das implizite Gedächtnis stellt in Nietzsches Gebäude *den* zentralen Aspekt der Selbstwerdung, in aktuellen Neurodiskursen über Trauma hingegen stellt eine Blaupause für das (Er-)Leben von Sonderlingen dar.

Foucault veranschaulicht in seinem Text mit dem Titel *Das Leben der infamen Menschen* (2003), wie Menschen, die die gesellschaftliche Normen übertreten, im beginnenden 18. Jahrhundert durch eine Praxis des Einschlusses in Anstalten, begleitet durch eine peinlich genaue panoptische Beschreibung ihres Verhaltens, als Delinquente oder Geisteskranke diskursiv in die randständige Existenz gesetzt wurden, während ihr Leben in den vielfältigsten Facetten durch diesen Diskurs symbolisch ausgelöscht wurde.[50] Auf aktuelle traumatherapeutische und ebenso traumapädagogische Diskurse übertragen: Wenn nicht die Bedingungen mitbedacht werden, innerhalb derer die Einzelnen in diese Existenz gesprochen werden (vgl. Kap. 2.2.1 u. 5.5.5), dann passiert leicht das, wovor Foucault (2003) in seinen Beschreibungen der „Geisteskranken" des 18. Jahrhunderts warnt. Er warnt vor einer Subjektivierung durch Normalisierung entlang eines Gesundheitsdispositivs (vgl. Kap. 1.3). Das bedeutet

50 | Bei Foucault heißt es: „Es ist lange her, dass ich für ein Buch derartige Dokumente verwandt habe. Ich habe es zweifellos aufgrund dieser Schwingung getan, die ich auch heute noch empfinde, wenn es mir widerfährt, auf diese unendlich kleinen Leben zu stoßen, die in den wenigen, sie niedermachenden Sätzen zu Asche geworden sind." (Foucault 2003a: 311)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

im extremen Fall: Wenn nur noch eine traumapädagogische Perspektive eingenommen wird, werden ‚Betroffene' als ‚andere' erzeugt, die jenseits dieses traumapädagogischen Wissensdiskurses kaum noch repräsentiert werden können und selbst kaum noch anerkanntermaßen sprechen können, es sei denn sie konstituieren sich als traumatisierte (vgl. Kap. 2.2.1 u. 2.3). Ein traumatherapeutischer Diskurs, der nicht nach den symbolischen und politischen Bedingungen von Subjektivität fragt, und sich womöglich in einer naiven humanistischen, verhaltensbiologischen oder psychoanalytischen Haltung verfängt, kommt bei aller Kritik an sozialer Ungleichheit und der Anerkennung des Leidens in und an familialen Gewalt- und Missachtungsverhältnissen, die höchst wichtig und wertvoll ist, leicht ins Dilemma einer gesundheitsdispositivistischen Unterscheidung von Norm und Abweichung, auch wenn dies dezidiert nicht gewollt wird (vgl. Kap. 1.3). Das bedeutet, dass traumatherapeutische und traumapädagogische Theorien und Praxen dringend ein reflexives Licht auf das Generieren eines ‚eigenen' Dispositivs und dessen mächtige Wirkungen werfen müssen: das Dispositivs des Traumas.[51] Mit Bezug auf Nietzsche wie Foucault ist es in meinen Augen sinnvoll, Trauma als dasjenige zu verstehen, was in die Logik der Identitätsdispositive, der Fremd- und Selbstpositionierungen entlang derselben (vgl. Kap. 1.3), bereits eingeschrieben ist,[52] ohne auszublenden, dass es darin *unterschiedliche Ebenen der Schmerzerfahrung*[53] gibt.

Bei Nietzsche etwa leidet das moderne Subjekt, damit potenziell alle Subjekte. Frei nach Seneca: „Wenn es einem passieren kann, kann es allen passieren."[54] Als sozial und somatisch existierendes ist das Subjekt verwundbar. Die Wunde ergibt sich dann aus einem Zwang zur Einpassung in Positionierungen in einem Spiel um Macht und Herrschaft. Die Einpassung geht einher mit dem Zwang, sich selbst zu gleichen, um anerkannt zu sein. Daraus setzt sich das Dilemma der Intelligibilität zusammen. Gleiches könnte also für die Zuweisung gelten, ‚traumatisiert' zu sein. Betreffende müssten sich jeden Morgen in der Schule wieder in das ‚Trauma-Gefühl' hinein positionieren, um als glaubhaft traumatisiert zu gelten: dadurch derselbe/dieselbe wie gestern sein zu können. Eine Anrufungsdynamik[55] kohärenter, traumatisierter Identität würde sich so entfalten. Ein offener Blick und ein unbedingter Glaube an

51 | Ausführlicher dazu Jäckle/Wuttig/Fuchs 2016.

52 | Zur systematischen Analyse von Selbst- und Fremdpositionierungen etwa im Kontext Schule (im Anschluss an Schneider/Bührmann 2008) siehe Jäckle 2008 und Jäckle et al. 2015.

53 | In Bezug auf rassialisierende Subjektivierungen als traumatische Dimension vgl. Bergold-Caldwell/Wuttig/Scholle 2016 i.E.

54 | Für diese Inspiration zu Seneca bedanke ich mich bei Hilarion Petzold im Rahmen unseres persönlichen Austauschs am 19.05.2015.

55 | Vgl. Kap. 2.2.1.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Veränderbarkeit und Flexibilität von Existenzen, die sich den Schablonen entzieht, sind hier geboten.

Mit Nietzsche ist auch dem Rechnung zu tragen, dass das „Ich" als grammatikalisch produzierte Illusion sich immer wieder entzieht, und das selbes, und dies ist für die meisten westlich denkenden Menschen wirklich schwer zu verstehen, ein Gedächtniseffekt ist, der auf einem schmerzhaften Inkorporationsprozess einer sozialen Ordnung beruht, die scheinbar das ‚Ich' ‚braucht', um sich zu perpetuieren. Der Körper erinnert sich an das *Ich,* das er gestern sein sollte, existiert aber als Es. Schmerzen und Gewalt (auch eine diagnostische Gewalt) sind dafür nur ein allzu probates Mittel der Wahl. In den nächsten Schritten wird die These der Inkorporation sozialer Ordnungen als Subjektivierungen *uno actu* sozialer Ordnung über materielle und symbolische soziale Praxen weiter ausgeführt. Damit wird sich einmal mehr einem Desiderat in Praxis und Theorie zugewandt: *die Traumawissenschaften systematisch an eine Theorie gesellschaftlicher Produktionen von Subjektivität anzuschließen*. Dafür werden zunächst bereits gewährte Einblicke in die physio-psychische Dynamik des Traumas vertieft. Die *soziale* Vereinnahmung des Körpers wird nachfolgend konkretisiert, und es kann hoffentlich einmal mehr deutlich werden, dass der Bezug auf die lebenswissenschaftlichen Neurotheorien hier gerade nicht erfolgt, um Behauptungen einer präfigurativen Geschlechtlichkeit oder anderer gemeinhin als natürlich geglaubter ‚Anlagen' und angeblich ‚eigenschaftsubiquitärer' Voraussetzungen der menschlichen Existenz aufzustellen, oder sich diesen anzuschließen. Die Gefahr eines biologischen Neo-Essentialismus, wie sie etwa von einem populärwissenschaftlichen Neuromainstream ausgeht, besteht darin, sich einen bereits kulturell vereinnahmten Körper als den Körper vorzustellen, der den kulturellen Bedingungen vorausgeht. Ein Beispiel: Wenn schon durch sogenannte und, was die Erkenntnisgewinnung betrifft, höchst zweifelhafte *Neuroimagines* (vgl. Hasler 2013) ‚herausgefunden wird', dass die Gehirne von ‚Frauen' teilweise anders strukturiert sind als die von ‚Männern', und dies als Grundlage für die Behauptung genommen wird, dass Frauen grundsätzlich anders als Männer seien,[56] dann müsste – fairerweise – thematisiert werden, dass erstens eine zweigeschlechtliche, bereits sehr voraussetzungsreiche, dem Forschungsprozess vorausgehende Unterscheidung getroffen wurden, und zweitens die Neuroplastizität der Gehirne ja gerade der Verweis darauf ist, dass sich Gehirne entlang der Beanspruchungen ausbilden (vgl. Rohrmann 2010: 161) und deshalb gerade nicht auf einen ‚ursprünglichen' Zustand, einen *präfigurativen* Naturzustand verweisen. (Das würde bedeuten: Wenn eine Gesellschaft den Geschlechtern separate Aufgaben zuweist, neuronale Verknüpfungen sich entsprechend den Zuweisungen

56 | Exemplarisch hierfür die populärwissenschaftliche Neuro-Schrift *Brainsex* von Anne Moir und David Jessel (1997).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entwickeln, und nicht ‚von sich aus' da sind [vgl. dazu auch Fausto-Sterling 2000: 115ff.; Schmitz 2010: 91ff.; Voss 2011]). *Natur* ist also nur insofern im Rahmen dieser Studie affirmativ zu verwenden, als der Begriff auf eine natürliche, in die sozialen Prozesse einbindbare Dimension verweist. (Gehirne und Körper sind Natur, aber nicht präfigurative Natur). Der Verweis auf Natur oder Biologie beinhaltet immer mindestens zwei Gedanken. Einmal den Gedanken der Existenz einer materiellen Dimension, die durch soziale Prozesse *realiter* geformt wird, und zum Zweiten den Gedanken, dass der Blick auf Natur (Körper) etc. allzeit sozial verstellt ist. Natur in ‚Reinform' ist ‚uns' nicht zugänglich. Sie bleibt immer eine Spekulation vor dem Hintergrund aktueller Wissensdispositive und gesellschaftlich erzeugter Rationalitäten (vgl. Kap. 1.3). Sie bildet deswegen immer nur, und immerhin bestenfalls, eine *strategisch-normative* Bezugsgröße. Als solche sollen die vorangestellten sowie die folgenden Bezüge auf biologische Theorien im nächsten Kapitel verstanden werden.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. *Somatic turn*: Geschlecht als Erinnerungstechnik denken

Gibt es ein Trauma der Identität, ein Trauma des *Gender*? Wenn soziale Ordnungen, wenn Geschlechterordnungen die hierarchisch angelegt sind, sich einverleiben, kann das an sich nicht schon als traumatischer Prozess verstanden werden? Nicht zuletzt deswegen, weil ein Ungleichheitsverhältnis fleischlich wird?

Werden diskursive und nicht-diskursive Praktiken (verletzende Reden, Anrufungen, mediale Praxen, physische Gewalt, sexualisierte Gewalt) der Herstellung von Geschlecht vergleichbar einer Traumatisierung *somatisch* erinnert? Geschlecht hätte *insofern* eine somatische Dimension. Geschlecht stellte sodann eine Form der Erinnerungssubjektivierung dar, eine *Erinnerungstechnik* – so die zentrale These. Sind Subjektivierungen deswegen von somatischer Natur, weil die Einzelnen gemäß ihrer Körper in der Lage sind, (sich) an Zuweisungen zu erinnern? Ist dasjenige, was erinnert wird, *nahezu* untrennbar mit den Machtunterschieden, den Macht- und Kräfteverhältnissen verknüpft? Können letztere ein *Trauma* darstellen, das gleichsam subjekt*konstituierende* Spuren hinterlässt? Und: Wenn ja, werden diese Spuren von den Einzelnen insofern erlebt, als sie *qua* ihrer leiblichen Situation Empfindende und die Welt Erfahrende sind? Um diesen Fragen weiter auf die Spur zu kommen, soll mit einem (kritischen) Bezug auf neurowissenschaftliche Studien nun Nietzsches *mnemotechnische* Idee der Einverleibung sozialer Ordnungen als Geschlechterordnung weiter konkretisiert werden. Für eine Theorie der Erfahrung von Geschlecht ist allerdings keine Theorie der Identität (im engeren Sinne) nötig. Vielmehr kann an die politische Lesart von sexueller Gewalt gegen Frauen der Philosophin und Medizinerin Anna Luise Kirkengen (2002) anknüpfend und mit Butlers Theorie der verletzenden Reden sowie mit Nietzsches Konzept der gewaltsamen Subjektbildung, Geschlecht ebenso wie andere soziale Kategorien nicht nur weiterhin als diskursive Praxis lesbar bleiben, sondern auch als *mnemotechnische* Praxis – als Inkorporierungspraxis – sichtbar werden. Dafür muss die Identität des Subjekts nicht affirmiert werden, sondern, um weiterhin der Hypothese nachzugehen, dass Zuschreibungen in Form von

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anrufungen konkret somatisch und leiblich verletzen und auf diese Weise potenziell traumatische Identitäts*anforderungen* erzeugen, wird abermals auf lebenswissenschaftliche Konzepte zu Trauma Bezug genommen. In diesem Zuge werden nun lebenswissenschaftliche (Körper-)Gedächtnistheorien systematisch an Nietzsches Theorie der *Mnemotechnik* und Butlers Performativitätstheorie angeschlossen. Nietzsches *Topos* der gewaltvollen Subjektivation wird genau wie die neurowissenschaftliche Theorie traumatischer impliziter Erinnerungen an Judith Butlers Grundgedanken der Konstruktion von Geschlecht als (verletzende) Rede, als Anrufung angeschlossen (Butler 1991; 1997; 1998; 2001; 2009). Indem Butler aber einer *neu-materialistischen* Kritik und Lesart unterzogen wird, wie sie in Kapitel 2 vorbereitet wurde, wird rekonstruierbar, dass *konkrete Körper* lebensgeschichtlich und biografisch faktisch angerufen und *beständig* ‚geschlechtlich' verletzt werden. Durch einen hier stark zu machenden *somatic turn*, der hier als *Nietzsche turn* weitergeführt wird, lässt sich womöglich zeigen, dass Identität eine Macht- und Herrschaftsstrategie ist, die ‚versucht', kohärente Subjekte zu erzeugen, die eine Fiktion erzeugt, die durchaus materiell ist, die nicht allein diskursiv operiert, die vermag reale Verletzungen zu erzeugen, die keine Identität sind, sich aber *wie eine Identität anfühlen können*. Menschliche Subjekte samt ihrer semiotischen wie ihrer somatischen Dimension sind verletzbare Subjekte, die sich *ob ihrer Verletzbarkeit* in ein kritisches Verhältnis zu ihren Bedingungen setzen können. Diese Ins-Verhältnis-Setzung ist allerdings viel weniger kognitiv als gemeinhin und philosophiegeschichtlich angenommen (vgl. Kap. 6, 7 u. 8).

Nun wird, zunächst mit Bezug auf den feministisch-traumatologisch-leibphänomenologischen Diskurs zu sexualisierter Gewalt von Anna Luise Kirkengen, Geschlecht als Inkorporierungstechnik extrapoliert. Am Beispiel der sozialen Praxis Vergewaltigung wird Geschlecht als mnemotechnische Einverleibung und Vergewaltigung dabei als Subjektivierungsstrategie ausgewiesen. Im Weiteren wird Peter Levines Konzept der Kopplungsdynamiken mit Nietzsches Subjektvierungsmodell abgeglichen, um in einer hegemoniekritischen Bewegung zu zeigen, dass ‚Traumatisierungen' mit Subjektivierungen unter gewissen Umständen als koextensiv verstanden werden können. Im weiteren Verlauf wird *Gender Identity* mit Bezug auf Ann Cvetkovichs queerem und postkolonialem Traumadiskurs sowie Butlers Theorie der Subjektivierungen als Ursprungstrauma selbst als potenziell traumatisch konzipiert. Kirkengens Theorie der Inkorporierungsgestalten sowie Levines Trauma-Stressmodell werden in diesem Zuge wie eine Schablone der Butler'schen Theorie der verletzenden und subjektkonstitutiven Anrufungen unterlegt. Somit kann aufscheinen, wie sehr nicht nur physische, sondern auch sprechaktliche Gewalten verletzen (vgl. Kap. 5.5-5.8). Wenngleich es gewagt scheint, ein naturalistisches Denkmodell mit einem poststrukturalistischen beziehungsweise genealogischen zu vergleichen, so entscheide ich mich an dieser Stelle deswegen dafür, um die in den ak-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tuellen Neurowissenschaften implizit zum Ausdruck kommende Normativität bloßzustellen. Durch queerfeministisch-postkoloniale Bewegungen der Kritik an gängigen Traumadefinitionen kann zudem der Raum dessen, was ein Trauma sein kann, weiter aufgespannt werden (Cvetkovich 2003). Der Topos kann nun aus dem Hoheitsgebiet medizinischer Definitionsmacht gelöst und sozialwissenschaftlich perspektiviert werden. Mit Ann Cvetkovich (2003) kann gefragt werden: Ist nicht die Zuschreibung zu und die beständige alltägliche Verweisung auf ein eindeutiges Geschlecht im Rahmen einer unhinterfragten zweigeschlechtlichen Ordnung selbst potenziell traumatisch? Oder mit Judith Butler (2009): Liegt Trauma nicht vielmehr – unter gewissen politischen Bedingungen der Existenz – am Ursprung von Subjektivierungen (Butler 2007; 2009)? Ist die gesellschaftliche Rigidität von *Gender*, wenngleich diese sich mithin zu lösen scheint, so eine politische Bedingung der Existenz? Eine *somatische Dimension*, wie sie bislang erarbeitet wurde, Butlers Thesen zu Subjektivierungen zugrunde gelegt, kann Butlers Denkfigur der Subjektivierung als *Gendertrauma* entlang einer zwangsheterosexuellen Matrix (Kap. 2) an Körperkraft[1] gewinnen. Entfalten verletzende Sprechakte eine ähnliche Körperkraft wie physische Gewalten, wirken auch sie *mnemotechnisch*? Zusammengenommen mit einer Vielzahl von sexuierenden Praktiken, Produktionen von Bildern, physischen Gewalten kann womöglich davon ausgegangen werden, dass Geschlecht nicht nur eine Inszenierungs- und Interaktionstechnik, nicht nur eine Wahrnehmungsweise darstellt, sondern vielmehr eine Erinnerungskraft hat. Um dies zu erhärten, wird zudem die These der sprechaktlichen Gewalt als Fall des Traumas (Gehring) mit Verweis auf die Theorie der Leiblichkeit verletzender Sprechakte von Petra Gehring sowie Pascal Delhom abgesichert. Damit bekommt nicht zuletzt der Traumadiskurs eine machttheoretische Wendung (vgl. Kap. 5.5-5.8).

Letztlich zielt dieses Kapitel darauf ab, neurowissenschaftliche Standpunkte mit kulturtheoretischen Perspektiven auf Trauma so zu verknüpften, dass eine Antwort auf die Frage gegeben werden kann, wie sich Geschlechterordnungen einverleiben können. Kann *Gender Identity* als „ein Fall des Traumas" (Gehring) sichtbar werden? Die Beantwortung dieser Frage steht und fällt in meinen Augen mit der Postulierung einer materiellen Dimension von geschlechtsbezogenen Verletzungen. Diese könnten zum Beispiel in einem Rekurs auf die Lebenswissenschaften, wenn auch mit Einschränkungen als Dissoziationen, geltend gemacht werden. Werden also Menschen nicht nur „gendered", sondern auch „sexed"?, möchte ich in den Worten Jakob Guggenheimers (2013: 11) zur Skizzierung dieser Studie fragen. Und: Welche Möglichkeiten gibt es, *sexing* zu entkommen? (vgl. Kap. 6, 7 u. 8)

1 | Diese Formel verwende ich im Anschluss an Petra Gehring (2007: 211). Gehring möchte damit ausdrücken, dass verletzende Reden auf den Körper und seine Empfindungen analog einer physischen Schlagkraft wirken.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.1 *Memorizing femininity*: Inkorporierungsgestalten

Anna Luise Kirkengen beschäftigt sich in ihrer Schrift *Inscribed Bodies* (2001) mit den Prozessen der Archivierung von traumatischen Ereignissen aus neurowissenschaftlicher, psychoanalytisch-feministischer, aus der machtanalytischen Perspektive Foucaults sowie aus leibphänomenologischer Perspektive. Kirkengen verortet sexuelle Gewalt (*sexual abuse*) an Frauen und Kindern in einem gesellschaftspolitischen, patriachatskritischen Kontext. Kirkengen spricht im Zusammenhang mit Traumatisierungen durch sexuelle Gewalt und deren ‚Symptomen'[2] von „Gestalt[s] of Embodiments" (Kirkengen 2001: 125). Symptome sind in Kirkengens Perspektive *Embodiment-Gestalten*. Sie sind Effekte der Einkörperung von Gewalt. *Embodiment-Gestalten* entstehen durch *habituelle* Dissoziationen (vgl. ebd.: 120). Die ‚Krankheit' (Symptomatik) stellt also eine ‚Einkörperung' (Einverleibung) der erlebten Gewalt dar. Ein Gewaltereignis schreibt sich (vgl. ebd.: 8) (*to inscribe*) deswegen ein, weil dieses durch „perzeptive Synonyme" (ebd.: 127) (s.o.), also Sinneseindrücke, die an das Gewaltereignis erinnern, immer wieder neu belebt und erlebt wird (getriggert wird). Das häufige Getriggert-Werden des traumatischen Erlebnisses durch *perzeptive Synonyme* führt, laut Kirkengen, zu „habituellen Dissoziationen" (ebd.: 120). Kirkengen nennt im Rahmen ihrer Darstellungen von Fallbeispielen aus der eigenen psychotherapeutischen Praxis, die ihr zur Illustration der These der Einverleibung von Gewalterfahrungen dienen, das Beispiel der Patientin ‚Berit', die im Alter von 14 Jahren mit einem Messer bedroht und somit zum Geschlechtsverkehr gezwungen wurde. ‚Berit' berichtet, dass, wenn sie bloß ein Halstuch oder einen Finger an ihrem Hals spürt, dies bei ihr eine dissoziative Reaktion im Sinne von „spacing out" (innerlich weggehen) auslöst oder/und einen Brech- oder Angstanfall (ebd.: 121). Laut Kirkengen findet hier eine Einschreibung des Traumas in den Leib als ‚Gewalteinkörperung' (engl. *Embodiment of Violation*) (ebd.: 138) statt. *Embodiment of Violation* kann, wie die weiteren Ausführungen zeigen werden, subjektivierungstheoretisch verstanden werden.

5.1.1 Trauma subjektiviert

Die beständige Wiederbelebung einer traumatischen Erfahrung hinterlässt sensorische Abdrücke (engl. *sensory imprints)* (ebd.: 121). Ein Ereignis passiert demzufolge nicht nur einmal, es ist für die Betroffenen so als ob es andauernd ‚passiert'. Die zentrale Aussage demzufolge ist: *Ein Flashback, die innere Wiederbelebung eines Gewaltereignisses, kann in dieser Perspektive als eine fortwähren-*

2 | Etwa Magen- und Darmbeschwerden, Asthma, Atemschwierigkeiten und andere sogenannte „somatoforme Störungen" (ebd.: 11ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de Einschreibepraxis der Unterwerfungssituation verstanden werden. Im inneren Erleben wird das Messer ‚immer wieder an den Hals gehalten', mit der entsprechenden neurophysiologischen Reaktion von: Erstarrung und Muskelkontraktion (zum Inhibieren des Kampf- beziehungsweise Fluchtimpulses) (s.o.) samt der Emotionen, Angst und Hilflosigkeit; immer, wenn das Ereignis getriggert wird, kommt es zur leiblichen Situation des Traumas. Da Opfer sexualisierter Gewalt häufig getriggert werden, ist habituelles Dissoziieren meist die Folge (vgl. ebd.: 121ff.). Habituelles ‚Dissoziieren'[3] bedeutet auf der physiologischen Ebene eine dauerhafte Erstarrung (s.o.). Die biophysiologische Konsequenz ist, dass es ob der habituellen ‚Dissoziation' zu einer dauerhaften sensorischen Einprägung der Eindrücke kommt – zu sogenannten Abdrücken. Das bedeutet, ‚es wird nicht mal mehr ein Trigger benötigt', um das Trauma wiederzubeleben. Die Kraft des Traumas ist zu einem inneren Verfolger geworden – in Form von meist chronischem Schmerz und Anspannung (vgl. ebd.: 8). Trauma wird somit zu einer leiblich-somatischen Situation, zum zentralen Aspekt des Selbsterlebens des Subjekts. Genau dadurch wirkt ein Trauma subjektivierend: Es strukturiert die leiblich-somatische Situation und damit das Selbsterleben des Individuums.

5.1.2 *The Unmaking of things and self*: Traumatische Subjektivierung als Schwächung des leiblichen Potenzials

Es handelt sich bei einer Traumatisierung um eine Art der Subjektivierung, die besonders und alltäglich gleichermaßen ist (zu dem alltäglichen Aspekt später). Trauma schwächt zunächst das Potenzial eines energievollen Lebens. Ein Trauma lenkt es in Bahnen, die auf das Ereignis samt seiner sozialen Inhalte und semantischen Verkettungen verweisen. In dem Fall: Vergewaltigung als Weiblichkeitsanrufung. Elisabeth Behnke stellt mit Bezug auf Kirkengen in ihrem leibphänomenologischen Essay zu *Embodiment*-Arbeit für Vergewaltigungsopfer fest[4]: „For with dissociative embodiment, it is not only a matter of

3 | Kirkengen (2001) umreißt die Mechanismen habituellen ‚Dissoziierens' anhand ‚Berits' Situation wie folgt: „As a protection, the strategy of dissociating had once been adaptive to a particular situation. When that situation ceased however this habit, reactivated in an everyday situation of work, had made no sense [...]. In its present appearance no one could ‚read' it as a logical consequense of past sensory imprints from perceptions during sexual abuse." (Kirkengen 2001: 21, Herv.i.O.) Kirkengen hebt hier gleichzeitig hervor, dass es sich bei den *Gestalts of Embodiment* um sinnvolle Reaktionen auf vergangene Ereignisse handelt, die sich zur Gegenwart in einen schwer nachvollziehbaren Bezug setzen können.

4 | Embodiment Work for the Victims of Violation: In Solidaritiy with the Community of the Shaken (2002).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

embodiement of violation, but of the violation of embodiment itself." (Behnke 2002: 5) Behnke wie Kirkengen möchten damit deutlich machen, dass sich Vergewaltigungserfahrungen in den Körper einschreiben (engl. *to inscribe*), und es zu einer Verleiblichung der Vergewaltigungserfahrung über habituelle Dissoziationen und andere Symptombildungen kommen kann (s.o.). Das Potenzial multipler Verkörperungen wird dadurch selbst behindert – verunmöglicht.

Eine traumatische Erfahrung zu machen, bedeutet somit eine gewaltsame, schwächende Veränderung beziehungsweise Einschränkung vitaler Potenziale. Der Dynamik eigen ist, dass die Bedeutungen, die die Dinge der Welt, Gegenstände, Menschen, Gesagtes, wie auch der eigene Leib (Körperteile) haben können, zerstört wird (engl. *unmaking*), beziehungsweise eine an das Trauma gebundene Bedeutung bekommen können (vgl. Kirkengen 2001: 140ff.). Kirkengen bezieht sich auf Elaine Scarry (1985), die in ihren leibphänomenologisch basierten Studien über Folter zeigt,[5] dass durch Schmerzerfahrung in der Folter die sensorische Wahrnehmung nicht mehr die Bedeutung der Gegenstände und die des eigenes Leibes kennt, die sie vor der Folter hatten. Bei Kirkengen heißt es, Scarrys zentrale Aussage aufgreifend: „Elaine Scarry has described the unmaking of the objects of the world in connection with the inflicting of pain during torture. Every object, every room can be unmade by torture." (Ebd.: 140) So ist etwa eine Badewanne, in der jemand fast ertränkt wurde, oder ein Bett, auf dem jemand Elektroschocks bekam, niemals mehr dasjenige, was es einst bedeutet haben mag (vgl. ebd.). Elaine Scarry nennt den Bedeutungsverlust der Dinge durch das Setzen derselben in einen gewaltsamen Kontext „unmaking of things" (Scarry zit. nach ebd.: 141). Ein Ort des Entspannens (Badewanne) ist als solcher *unmade*, und zu einem Ort des Schmerzes, einer Waffe geworden (vgl. ebd.). Auf die Situation von ‚Berit' (s.o.) und die Überwältigung mit einem Messer und dessen perzeptives Synonym „Finger" übertragen, beschreibt Kirkengen die Einschreibung von traumabezogenen Bedeutungen in den Körper als „Inkorporierungsgestalten" (ebd.: 127). Kirkengen hält fest:

„The finger meant abuse, powerlessness and futility of resistance. The touch of the finger, appearing to every observer as caress, was the repeated renewal of the owner's mark, she was his property. The mark and its significance might seem almost too concrete and too direct. [...] The embodied knife was present even in its symbolic substitution." (Ebd.: 123)

Ein Finger, der in dem noch möglichen Sinngehalt Zärtlichkeit bedeutet haben mag, wird zum Bedeutungsträger für das Gefühl der Hilflosigkeit, der vergeblichen Mühe, aus einer überwältigenden Situation herauszukommen. An

5 | Vgl. Scarry 1985.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Finger heftet sich die Bedeutung der Vereinnahmung durch den anderen. Kirkengen macht an anderer Stelle deutlich, dass es sich dabei nicht lediglich um eine *symbolische Aufladung* handelt, die, einmal verstanden, aufgelöst ist. So spricht sie sich beispielsweise gegen eine allein psychoanalytische oder biomedizinische Betrachtungsweise von Symptomen aus. Vielmehr argumentiert sie mit Verweis auf Merleau-Ponty (1966), dass die Bedeutungsveränderungen zu einer gefühlten, inkorporierten Lebenswelt werden (engl. *Corporeality*) (ebd.: 127). Kirkengen spricht sich im Grunde für eine leibbezogene Definition von Trauma aus, ohne dabei die lebenswissenschaftlich-traumatheoretische Logik zu desavouieren, wenn sie Folgendes sagt:

„If one conceptualizes an assaultive act as not merely a violent transgression of boundaries, but possibly a lasting disturbance of permanent intrusion, it becomes evident that this may result in a corporeality of alienation and of internalized danger. The expressions of suffering, however, must not be viewed as symbolic, their shape is not arbitrary, but informed by the situational logic of an individual's assault perception and interpretation." (Ebd.: 138)

Gewalt zerstört *und* konstituiert hier Leiberfahrung. Dabei ist die Bedeutungsgebung – die Verknüpfung der Sinneswahrnehmung mit einer Bedeutung – ein konstitutiver Akt, der seinen Antrieb im Verstehen-Wollen hat.[6] Ein Finger ist genau kein Finger ist kein Finger usw. Kirkengen (2002) setzt die Begriffe *Konstruktion* beziehungsweise *Dekonstruktion* zu dem Begriff *Zerstörung* (engl. *destruction*) in ein Verhältnis, um zu erklären, was in traumatisierenden Situationen passiert. Während die Bedeutungen der sensorischen Wahrnehmung sich theoretisch ständig in einem offenen, kreativen Konstitutionsprozess befinden, in einem ontologischen Möglichkeitsraum, in dem affirmiert, dekonstruiert, hinterfragt und verworfen werden kann, rigidisiert sich dieser Prozess und engt sich im Falle der Gewalteinkörperung auf *eine* Bedeutung ein – beziehungsweise auf das Zerstören (*unmaking*) aller anderen möglichen Bedeutungen:

„Consequently, to understand is to construct and constitute [...] this depicts a process of *making*, a creative process which may actively reconstruct, maintain or confirm the existing, or question and deconstruct it, thereby shaping and modeling something new. Its opposite is *unmaking*, which designates a process of destroying the meaning once having been made." (Ebd.: 140, Herv.i.O.)

6 | Kirkengen bezieht sich hier auf Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit dem husserlianischen Begriff der Sinngebung. Demnach machen Menschen Bedeutungen aus dem, was sie erfahren (engl. *try to make meaning out of what occurs to them*) (vgl. Kirkengen 2001: 139).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noch einmal am Beispiel der durch die Foltererfahrung zerstörten Bedeutung einer Badewanne als Ort der Entspannung: Eine Badewanne zu dekonstruieren hieße beispielsweise darin Blumen zu pflanzen, dadurch ginge aber die Möglichkeit und Bedeutung, auch darin baden zu können, nicht verloren. Für die nicht durch Wassertränken Gefolterten ist die Bedeutung der Badewanne als Entspannungsort trotz gestalterisch motivierter Dekonstruktion nicht verlorengegangen, nicht *unmade* – für den Gefolterten hingegen schon. Die Bedeutung des Gegenstandes hat sich wahrscheinlich rigidisiert und auf eine Waffe eingeengt (s.o.).

5.2 Sexualisierte Gewalt und Folter als *mnemotechnische* Identitätsgewalt

Kirkengen (2002) an Nietzsches *Mnemotechnik* angeschlossen, ist ein Gewalttrauma als Produktion einer kohärenten und rigiden Bedeutung, eines Dings oder eines Impulses zu denken, der andere noch mögliche Rückschlüsse einengt. Gewalt, wenn sie auf *Soma* trifft, subjektiviert, positioniert, spricht in die Existenz, verweist auf einen Platz, wirkt wie und als performativer Sprechakt (vgl. Butler Kap. 2.2.1 u. 5.5.5). Die Positionierung erfolgt darüber, dass die Interpretation der eigenen Impulse und Gefühle, nach einem durch Gewalt geprägten rigiden Muster, ein starres traumatisches Identitätserleben zu orchestrieren vermag, ohne dass ‚Identität' jemals erreicht werden könnte (vgl. Kap. 3.3.2). Diese *mnemotechnische* Identitätsgewalt operiert auf Kosten der leiblichen Vielheit wie der Flexibilität und Dekonstruierbarkeit von Bedeutungen der Körper und der Dinge, so lässt sich nun folgern. Sexualisierte Gewalt konstituiert insofern Subjekte als Erinnerungssubjekte dieser Erfahrung. Die Erfahrung zwingt dem Subjekt unter diesen Umständen eine Identität auf, die an diese Erfahrung maßgeblich gebunden ist: eine Identität des Erleidens im Fall der mit der Folter/Gewalt verbundenen Zuschreibung. Im Fall der sexualisierten Gewalt wird eine Identität (vergewaltigbares) ‚weibliches' Objekt eingeschrieben, im Falle der Folter durch *Waterboarding* dem Betreffenden die Identität eines ‚Terroristen'/einer ‚Terroristin'. „Nur was nicht aufhört weh zu thun bleibt im Gedächtnis." (Nietzsche 1988: 50) In diesem Sinne handeln die modernen Staaten, und handeln die Täter – bewusst oder nicht –, wenn sie ihren Opfern mit der Tat einen Subjektstatus zuweisen. Sie handeln *mnemotechnisch*. Ich möchte hier betonen, dass erstens, es nicht ‚nur ein Diskurs' ist, der den Erleidenden sexualisierter Gewalt einen Opferstatus zuspricht, wie das mithin von einigen Kritiker_innen des Traumadiskurses behauptet wird (vgl. Hacking 1996; Lamott 2003), sondern dass die Gewalterfahrung als leibliches Betroffensein eine solche Deutungsweise der eigenen Existenz wahrscheinlich macht. Die Anerkennung, dass die Erfahrung zur eigenen ‚Identität' geworden

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist, ist letztlich für viele Patient_innen von großer Bedeutung und darf ihnen nicht einfach durch einen diskursiven (symbolischen) Monismus genommen werden. Dies wäre erneute Gewalt, da sie die Nicht-Anerkennung des Schmerzes impliziert. Das bedeutet auch, der positive Bezug auf „Identität" sollte der sprechenden Person, die es betrifft, überlassen werden, und niemals in einer Fremdzuschreibung erfolgen.

Der Akt der gewaltsamen Bedeutungsgebung als „the unmaking of meanings" (Kirkengen 2001: 141) unterliegt dem Akt einer Zuschreibung (vgl. ebd.: 139). Zuschreibungen finden dabei immer innerhalb eines dem Subjekt gegebenen Referenzrahmens statt. „What things and events mean is derived from the frame of ideas within which the person is situated. The act of giving meaning is an act of active attribution." (Merleau-Ponty zit. nach ebd.) Gemäß Merleau-Ponty (1966) sind der Leib und die Bedeutung, die er für das Subjekt hat, ein offenes Zwischenergebnis innerhalb eines kulturellen und gesellschaftlichen Referenz- und Deutungsrahmens. Im Falle der gewaltsamen *Inkorporierungsgestalten* handelt es sich demnach um eine Vergewaltigung des Leibes und seiner Möglichkeiten und einer Reduzierung der Sinne auf traumatische Bedeutungen; damit verbunden ist, dass der Leib selbst zum Gegenstand werden kann.

5.2.1 Der objektivierte, der besetzte Körper

„Die Gewalt macht jeden, der sie erleidet, zum Ding." (Weil 2011: 161)

Im Kontext von Kirkengens Falldarstellungen wird nicht nur deutlich, wie Berührungen oder Gegenstände, sondern auch Teile des Körpers oder der ganze Körper durch Gewalteinwirkungen vereinnahmt (entfremdet) und geschwächt werden können. Der Körper selbst kann zu einem Ding werden, das kaum noch oder nicht mehr von innen heraus gespürt wird. Dasjenige, was gemäß der leibphänomenologischen Schule die menschliche Existenz ausmacht, das Betroffen-Sein ob der erfahrbaren eigenen leiblichen Situation (vgl. Wuttig 2015b: 244ff.), kann durch traumatische Erfahrungen unterhöhlt werden, so dass Erleidende sich leiblich eingeschränkt oder gar nicht spüren, beziehungsweise ihren Körper als Gegenstand wahrnehmen. Es ist mithin der Gewinn der lebenswissenschaftlichen Perspektive auf Trauma, dies bloßlegen zu können. Die Dissoziation von der eigenen leiblichen Situation stellt den Verobjektivierungszustand *par excellence* dar. Die als sicher geglaubte Unterscheidung zwischen Körperhaben und Leibsein, wie sie charakteristisch für die philosophische Anthropologie ist, hernach der Mensch seinen Körper hat und ihn wie ein anderes Objekt handhaben kann, und sein Leib ist, den er von innen heraus spürt (vgl. ebd.: 253ff.), enttarnt das Trauma und seine Wirkungen als Naivität. Es straft die Doppelaspektivität

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leiblicher menschlicher Existenz, wie sie von Helmuth Plessner (1975) postuliert wird, Lügen (vgl. ebd.). Denn: Das Trauma rafft die menschliche Existenz im schlimmsten Fall auf die Fratze eines *Körperhabens* zusammen. Genau auf diesen Punkt weist auch Elisabeth Behnke (2002) hin, wenn sie Jean Paul Sartres existentialphänomenologisches Projekt des Leibes (1985) als selbstverständlichen stillen Begleiter in Frage stellt. Für Menschen mit Gewalterfahrungen und einem dissoziativen Körpererleben gilt das mit Einschränkungen nicht. Der Körper ist hier nicht „absently available" (Behnke 2002: 1), wie Sartre behauptet, sondern vielmehr nicht spürbar (vgl. ebd.). Genau die Dimension der kinästhetischen Sensibilität (engl. *somaesthetic sensibility*), die gespürte Gewissheit, sich bewegen zu können, das was Husserl als das kinästhetische „Ich kann" bezeichnet, gerät in der Dissoziation in eine fundamentale Krise (vgl. ebd.: 9). *Wer sich nicht spürt, der ist sein Leib nicht mehr.* Kirkengen macht dies an einem weiteren Fallbeispiel deutlich. Sie schildert die Erfahrung einer ‚Patientin', die seit der Erfahrung der sexuellen Übergriffe, innerhalb derer sie zum Oralverkehr gezwungen wurde, darunter leidet, dass sie ihren Mund nicht mehr als ihren Mund spürt (Kirkengen 2001: 419). Kirkengen beschreibt, dass die ‚Patientin' den Geschmack des Spermas nicht aus ihrem Mund bekommt, es sei denn durch Essen von süßen Speisen (ebd.).[7] Da der Übergriff auf der Ebene des Körpergedächtnisses ständig wiederbelebt wird, *ist* die ‚Patientin' nicht mehr ihr Mund (spürt ihn nicht mehr als ihre leibliche Situation), es sei denn durch den Genuss von süßen Speisen – das ist „das weitere" – sie *hat* lediglich ihren Mund. Der Übergriff stellt eine Enteignung, eine Besetzung, eine Kolonialisierung des Körpers, hier speziell des Mundes, dar.[8] Damit ist auch gemäß der philosophischen Anthropologie Plessners der Fall für die Selbst-Vergegenständlichung gegeben. Die menschliche Existenz zeichnet sich hernach durch das Vermögen aus, seinen Leib von innen heraus zu spüren und zugleich auf ihn wie auf einen Gegenstand zu blicken.[9] Der Übergriff vernichtet das

7 | Kirkengen argumentiert hier mit Bezug auf die Psychoanalytikerin Julia Kristeva und den Begriff des *abjects*. Der Samen ist das andere, was nicht in den Körper soll und Ekel auslöst: „The abject is that which shall not enter our bodies and which generates acts of protection, symbolisations of the forbidden, rules for the prohibited and sensations of disgust." (Kristeva zit. nach Kirkengen 2001: 419)

8 | Ein anderer ‚Patient', von dem Kirkengen berichtet, hat seit seiner Vergewaltigung im Alter von zehn Jahren die Fähigkeit verloren, farbig zu sehen. Kirkengen beschreibt, wie seine Fähigkeit, farbig zu sehen, mit dem Erinnern und Besprechen des Ereignisses in der Psychotherapiestunde zurückkehrt. Der Farbsinn wurde in diesem Fall *unmade* (vgl. ebd.: 140).

9 | In *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen. Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies* (Wuttig 2015b) habe ich eine

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selbstverständliche leibliche Sich-Spüren, das leibliche „In-der-Welt sein" (Merleau-Ponty) oder stellt es zumindest radikal in Frage. Der Traumaforschung ist bekannt (anders als der leibphänomenologischen Schule), dass traumatische Ereignisse zu einer Vielzahl von „numbings", Betäubungen des Körpers und der Sinne (vgl. ebd.: 140), führen können. Menschen mit traumatischen Erfahrungen berichten immer wieder, dass sie das Gefühl haben, sich in ihrem eigenen Körper fremd zu fühlen, nicht ganz oder nur zum Teil anwesend zu sein, „weit weg zu sein, und nichts sagen zu können [...] dass Gefühl und Sprache keine Einheit [darstellen], dass sie unverbunden mit ihrer Stimme sind" (ebd.: 158), dass sie ihren Körper oder Teile des Körpers wie aus Metall oder aus Holz wahrnehmen, sich tot fühlen, unlebendig fühlen, sich selbst nicht spüren, beziehungsweise sich selbst als irreal erleben (vgl. Sachsse 1998; 2000; Ackermann 2004: 85).[10] Nach Kirkengen handelt es sich bei einer Vielzahl von ‚Symptomen', die häufig unter dem Label „somatoforme Störungen" zusammengefasst werden, um dissoziative Einverleibungen, um Gewalteinkörperungen, um Besetzungen des Körpers (vgl. Kirkengen 2001: 138). Die Vielzahl der Diagnosen verobjektiviert, parzelliert und verschleiert dabei, dass es sich eigentlich um Gewalteinkörperungen handelt.[11] Kirkengen sieht in der Vergabe von Diagnosen vielmehr ein Herrschaftsinstrument, das über die Individualisierung und Familialisierung von Krankheiten Herrschaftsmechanismen in Gesellschaften verdeckt.

---

ausführliche Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie Plessners unternommen. Ich beziehe mich hier auf diesen Diskurs.

10 | Sachsse (1998) weist auf die Coping-Strategie der ‚Dissoziation', des sich Nicht-Spürens, das sogenannten „Hautritzens" als sich selbst verletzendem Verhalten hin. Sich selbst zu verletzen erwirkt einen Entspannungszustand. Der Zustand dissoziativen Sich-nicht-Spürens ist weitaus unerträglicher als der Erlösungsschmerz des Blutfließens (vgl. Ackermann 2004: 40ff.). Leibphänomenologisch betrachtet: Sich zu schneiden ist demnach ein Weg, sich aus dem Zustand des Reduziert-Seins auf ein Körper-Haben zu erlösen, sich wieder zu spüren, und Leib zu sein.

11 | Ein weiteres Beispiel hierfür ist die irreführende Vergabe der Diagnose „Angsstörungen", wenn Menschen ‚Hyperventilationen' haben. Kirkengen stellt fest: „As to what is termed ‚hyperventilation', the phenomenon in all its various presentations is conceived of as an integral part of anxiety disorders. Consequently, problems with breathing have not been studied with regard to abuse embodiment." (Kirkengen 2001: 138, Herv.i.O.) Kirkengen ist aber nach wie vor eine der wenigen, die „Abuse Embodiment" (ebd.) in einen gesellschaftskritischen Blick nimmt und dissoziative Einverleibungen als eine Frage von Macht und Herrschaft thematisiert.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2.2 Wer erstarrt? *Violation Embodiment* als sexistische Subjektivierung

„The violated human bodies have emerged as both bodies unto or into which violence is inscribed in a literal, graphical, etching-like sense, and bodies which are inscribed into the social politics which silence the main impact of patriarchy, namely the societal structures of domination and objectification. [...] Sexually violated bodies are, [...] inscribed bodies." (Ebd.: 8)

Gewalterfahrungen verortet Kirkengen in einem explizit sexistischen Gesellschaftszusammenhang. Der Modus der Dissoziation (Erstarrung), als ein physio-psychischer Zustand von Hilflosigkeit, der sich durch einen gefühlten Eindruck von „ich kann nicht" auszeichnet,[12] kann in einer herrschaftskritischen Perpektive als eine Form der Unterwerfung bezeichnet werden, die keinesfalls natürlich ist oder biologisch begründbar, sondern im Kontext gesellschaftlich generierter Asymmetrien zu sehen ist (lediglich die Fähigkeit zu erstarren wäre ‚biologisch', aber nicht *wer* erstarrt).

Wenngleich Kirkengen es versäumt, andere Herrschaft konfigurierende intersektionale Differenzlinien[13] zu thematisieren, wie sie auch Studien zur sexualisierten Gewalt nicht rezipiert, die zu dem Ergebnis kommen, dass immerhin jeder zwölfte Junge von sexueller Gewalt betroffen ist (vgl. Gahleitner 2005: 23), lohnt sich doch ein Rezipieren ihrer Verknüpfungen. Dies nicht nur, weil nach wie vor die Mehrheit der Vergewaltigungsopfer ‚weiblich' sind, beziehungsweise über die Praxis der Vergewaltigung zu ‚weiblichen' Subjekten der Unterwerfung werden, sondern weil Kirkengen (2001) dezidiert den Leib, die an ihm erfahrene Gewalt und sein Ausgesetzt-Sein in Herrschaftsbeziehungen in ein medizinalisierungskritisches Verhältnis setzt. Somit können die Machteffekte von Diagnosen benannt werden, ohne dass jedoch die realen und materiellen Auswirkungen, die Gewalt an den Körpern hat, ausgeklammert werden. Anders gesprochen: Einschreibungen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen haben Namen wie: Nausea, Muskelschmerzen, Asthma, chronische Müdigkeit, Hautausschläge usw. ‚Symptome' deuten nicht selten auf eine unbewusste Schutzhaltung, ein Antizipieren von Gefahr, der Angst vor (erneuter) sexueller Gewalt hin.

12 | Vgl. Dinkel-Pfrommer 2006.

13 | Etwa: *race*, ‚Behinderung', Alter und soziale Schicht (vgl. Degele 2009; Lutz et al. 2010). Eine systematische Erweiterung auf die Verknüpfung der Strukturkategorien, im Sinne einer intersektional angelegten kritischen Traumaforschung steht noch aus, und wird derzeit im Ansatz in dem Handbuch TraumaPädagogik und Schule (Jäckle/Wuttig/Fuchs 2016 i.E.) bearbeitet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Somit werden gesellschaftliche Asymmetrien, innerhalb derer Frauen als vergewaltigbar konstruiert werden, zu einer Plattform für die Erfahrung von Gefahr. Diskursive und nicht-diskursive Praxen patriarchaler Gesellschaftsordnungen, als deren Kulminationspunkt die Vergewaltigung aufscheint, werden zu einem ‚Dauertrigger', zu einer chronifizierten Stresserfahrung (vgl. Kirkengen 2001: 10ff.), die Weiblichkeit als soziale Kategorie, in ihrer Potenzialität, Gewalt ausgesetzt zu sein, und damit potenzielle Ängstlichkeit und Krankheit erst hervorbringen.[14] So zeigt Kirkengen auf – indem sie medizinisch und leibphänomenologisch-biografisch orientiert auf ihre Patientinnen blickt, dass die meisten ihrer Patientinnen mit gynäkologischen Beschwerden massive und mehrjährige sexuelle Übergriffe erlebt haben. Sie bilanziert: „The majority of women with a history of both pelvic pain and at least one gynecological operation, were abused women." (Ebd.: 14) Leib- wie subjekttheoretisch kann Kirkengen so gelesen werden, dass die Praxis der Vergewaltigung nicht auf eine präfigurative Weiblichkeit trifft, sondern ‚Weiblichkeit' in einer konkreten materiellen Dimension hervorbringt (vgl. Kap. 5.2.4). Zumindest werden, indem sich eine spezifische Stresserfahrung in den Körper einschreibt – etwa das auf der Hut sein vor Vergewaltigungen (vgl. ebd.: 10ff.). – Aspekte einer kultureller Weiblichkeit leiblich erzeugt und enerviert. Der Zusammenhang zwischen Gewalterfahrungen und ‚Symptombildungen'[15] wird allerdings durch einen verobjektivierten, nicht-erfahrungsorientierten, medizinischen – einen allein Symptom-bezogenen Blick allzu oft verstellt.

5.2.3 Der angespannte Körper als Politikum

Eine weitere Querverbindung, die besonders von den körperpsychotherapeutischen Schulen zunehmend thematisiert wird, ist die von chronischen Muskelanspannungen im Körper (Kontraktionen) und traumatischen Erfahrungen.[16] Auch Kirkengen thematisiert diesen Punkt. Sie lässt eine Klientin zu Wort kommen, die sich wie folgt äußert:

---

14 | Kirkengen (2001) spricht nicht explizit von der Konstruktion von Weiblichkeit durch die Praxis der Vergewaltigung. Dies ist meine Lesart, die ich im Anschluss an Shanon Marcus (1992) und Judith Butler (1991; 1995) einwebe (vgl. Kap. 5.2.4).

15 | Es ist in weiten Teilen der Traumaforschung unbestritten, dass eine Vielzahl an Symptomen wie Depressionen, Angststörungen, selbstverletzendes Verhalten, Essstörungen, Suchtverhalten und gewalttätiges Verhalten mit der Erfahrung von sexueller Gewalt in Kindheit und Jugend assoziiert sind. Vgl. dazu Ackermann 2004.

16 | Zum Beispiel wird aktuell der Zusammenhang zwischen der Versteifung der Faszien und rheumatischen Schmerzen (Fibromyalgie) sowie traumatischen Erfahrungen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„As far as my chronic and disabling muscle pain, I recognize how, since childhood, I've been tense and on my guard. I've been constantly listening, holding my breath, expecting humiliations to hit me at any time from everywhere." (Ebd.: 9)

Schmerzhafte Verspannungen können demnach mit der Erfahrung von Gefahr zu tun haben, genauer: mit dem beständigen Antizipieren von Gefahr (s.o.), auch wenn aktuell keine reale Bedrohung besteht. Damit findet eine Verwischung der Zeit im Erleben der Erleidenden statt. Kirkengen zieht hier eine Parallele zu der von Michel Foucault in *Überwachen und Strafen* (1976) beschriebenen panoptischen Situation des Gefangenen. Das Trauma als Horrorerfahrung gleicht einem Panopticon der Herrschaft, in dem die/der Erleidende in seinem Angst-Schmerz isoliert ist, weil dieser für keinen anderen in seiner Umgebung gegenwärtig nachvollziehbar ist, und von einem medizinalisierenden, nach Objektivierbarkeit strebenden Blick nicht lesbar ist. Kirkengen hält fest:

„The horror, fear and pain of the past would be *as-if* present. Nobody else would be able to share this perception of reality. Anybody else, and definitely the objectifying medical gaze in the sense of Michel Foucault, would judge the horror, fear and pain as lacing reason, meaning and causal substrate." (Ebd.: 6, Herv.i.O.)

Indem Erleidende sich vorauseilend einer unkalkulierbaren und jederzeit *möglichen* Bedrohung unterwerfen, die aber für andere nicht sichtbar ist, verstärkt sich ein Trauma der Isolation. Eine materielle Dimension bekommt das patriarchale Panopticon zusätzlich dadurch, dass Gewaltakte im Körper als somatische Daueranspannung – als dauerhafte Erfahrung von Bedrohung beziehungsweise Gefahr – verbleiben können. Es handelt sich hier also nicht um eine einmalige Erfahrung der Gewalt, sondern Gewalt wird über Intrusionen (s.o.) ständig wieder erlebt – sie wird zu einer körperlich erfahrbaren Realität, einer leiblichen Realität. Sie kann ein ständiger Begleiter sein, der in den Muskeln, den Nerven usw. sitzt.[17] Gewalt kann Körper machen, und verweist sie auf *soziale* Plätze, die als natürlich geglaubt werden.

diskutiert, besonders (sexuelle) Gewalt und Misshandlung in der Kindheit (vgl. Langford/Gilliland 2008).

17 | „Sitzt" ist hier wohlweislich nicht in vorsichtigen distanzierenden Anführungszeichen gesetzt. Es handelt sich nicht um eine Metapher. Denn: Die Angst sitzt wirklich im Körper, in den Faszien, sie schmerzt. Mit Nietzsche: Eine Gesellschaftsordnung metonymisiert sich in die Körper, sie übersetzt sich in diese und setzt sich in sie hinein (s.o.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.2.4 Vergewaltigung als performative *Mnemotechnik*

‚Weiblichkeit' wird über die Praxis der Vergewaltigung hergestellt. Ein Vergewaltigungstrauma trifft zwar auf gegenderte Wesen (vgl. Engel 2011), Vergewaltigung ist aber gleichzeitig auch ein Versuch eines praktischen Modus des Zuweisens von Identität. Über die physisch gewalttätige Praxis der Vergewaltigung schreibt sich eine soziale (genderbinäre) Ordnung in den Körper ein. Sie hinterlässt Spuren einer historisch und kulturell varianten Weiblichkeits*konstruktion*. Vergewaltigung geschieht also nicht einer ‚fertigen Identität Frau', sondern die Praxis selbst operiert als Platzanweiser – als eine Verknüpfung der Kategorie Frau mit einer physischen wie symbolischen, leiblich erfahrbaren und damit real werdenden Repressionserfahrung. Anders gesprochen: Es ist vielmehr nicht (nur) so, dass Frauen* dergestaltige Repressionserfahrungen machen, weil sie ‚Frauen', im ontischen Sinne, *sind,* sondern dass die Praxis der Vergewaltigung ‚menschliche' Energien und Intensitäten auf einen sozialen Platz – hier ‚heterosexuelle Frau' verweist. Die Vergewaltigung ist als immer mögliche Praxis in intelligible Positionierungen in einem binären Herrschaftsverhältnis der Geschlechter eingeschrieben (vgl. Kap. 2). Paradoxerweise raubt und bestätigt diese Praxis zugleich den Status als Subjekt zu existieren dadurch, dass durch die Bedrohung der Vergewaltigung Prekarität und Würdelosigkeit mit ‚weiblicher' Subjektivität assoziiert ist. (Genau deswegen ist es so schwer für Frauen*, wirklich zu Würde zu gelangen.) Da es sich hier aber um eine koextensive und ambiguide Bewegung handelt, ist sie gemein, hinterrücks und schwer zu durchschauen. Sie bildet deswegen, so meine ich, den eigentlichen traumatischen ‚Kern' der Vergewaltigungserfahrung. *Vergewaltigungen sind hernach Eindeutigkeitspraxen, insofern der Gewaltakt die Eindeutigkeit als die Illusion der kohärenten ‚geschlechtlichen Identität' zurückbringen soll.* Kohärente Identitätswünsche stellen – nicht selten sogar – das offene Tatmotiv dar[18], und jede Rede von einer teleologischen ‚weiblichen' oder ‚männlichen Identität' (vgl. Kap. 1.2) ist als eine gewaltsame Reifizierung dieser Positionen zu deuten; sie ist heteronormativ, sie vitalisiert, schaut man, auf den Grund diskursiver und Herrschaft somatisierender Dynamiken, Vergewaltigungsgewalt. Vergewaltigung ist somit eine Praxis, die Heterosexualität performiert – performieren soll, und nicht auf einer präfigurativen Heterosexualität aufsitzt. Das wird umso deutlicher, wenn Männer, die vergewaltigt werden, sprechaktlich in eine weibliche Position gebracht werden. Wie Dubravka Zarkov (2001) es ausdrückt „The rape of a man is an act of both physical and symbolic masculinisation." (Mischowski 2004: 33) Die Praxis der

18 | Ein Beispiel hierfür sind die sogenannten ‚corrective rapes' in Südafrika, innerhalb derselben heterosexuelle Männer lesbische Frauen in Gruppen vergewaltigen, um sie zur ‚Heterosexualität' zu bekehren. Ich beziehe mich hier auf die Arte-Dokumentation vom 03.12.2011 mit dem Titel *Durch Vergewaltigung bekehren*.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vergewaltigung ist auf das Engste verwoben mit der Konstruktion ‚männlicher und weiblicher Identität'. Sie wird dabei von Vergewaltigungsdiskursen orchestriert. Sharon Marcus (1992) plausibilisiert, dass Vergewaltigungshandeln in das *Geschlechterdispositiv* (vgl. Kap. 1.3) eingeschrieben ist, am Begriff des *rape script*s (1992). Marcus wendet sich gegen Ansätze, die Vergewaltigung naturalistisch, psychologisch oder voluntaristisch begründen. Für Marcus sind es kursierende Erzählungen wie alltagssprachlich und medial verbreitete Geschlechterbilder, die dem individuellen Akt der Vergewaltigung vorausgehen (müssen); diese generieren erst die für die Praxis der Vergewaltigung nötige Intelligibilität – eine Rationalität der Geschlechterdichotomie. Sie hält fest:

„I am defining rape as a scripted interaction which takes place in language and can be understood in terms of conventional masculinity and femininity as well as other gender inequalitites inscribed before an individual instance of rape." (Marcus 1992: 390)

Marcus geht weiter davon aus, dass heterosexistische Diskurse sich in das leibliche Erleben der Akteure einschreiben und somit Vergewaltigungshandeln erst intelligibel und möglich machen (ebd.: 391). Über die Praxis der Vergewaltigung selbst und die Erschütterung des Leibes werden insofern *realiter* Gefühle und Wahrnehmungsschemata erzeugt. Salopp: Es bleibt nicht beim Diskurs. Es wird affektiv und somatisch – materiell – Angst und Stress erzeugt. Angst und Stress subjektivieren, indem sie die sozialen Inhalte, die an diese Affekte und somatische Zustände geknüpft sind, beleben. Vergewaltigungen treffen nicht auf eine stabile weibliche ‚gesunde' Identität, sie stellen vielmehr ‚den Versuch dar', eine kohärente weibliche Identität zu erzeugen.

Ohne eine Somatisierung der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse (Bourdieu) nimmt ein „willkürlicher *Nomos*" (Bourdieu 2005: 45, Herv.i.O.), also eine Ernennung, etwa der Nomos „Frau", nicht die Gestalt eines Naturgesetzes an (vgl. ebd.). Es kann demnach gesagt werden, dass es also jene willkürlichen Ernennungen sind – geschlechts-, klassen-, *race*-bezogene – die über das gewaltsame Erzeugen von Gefühlen, Wahrnehmungen usw. – insbesondere der Angst – erst zu einer gefühlten Wirklichkeit werden. Vergewaltigung ist zudem in vielerlei Kontexten, aber besonders in Kriegskontexten, eine geradezu alltägliche Praxis. Die Herstellung eindeutiger Geschlechterverhältnisse *uno actu* mit nationalen Verhältnissen wird hier wirksam.[19] Vergewaltigung ist eine Gewalt, die vereinheitlichen soll, ein performativer Akt, der ‚weibliche Identität' als femonationalistische[20] Identität *mnemotechnisc*h erzeugen soll, der das Etikett „Frau" auf eine potenzielle leibliche Vielheit werfen und in diesem ankern soll.

19 | Vgl. Joachim 2006: 56ff.; Mischkowski 2006: 15ff. u. 94ff.

20 | Zum Begriff des Femonationalismus vgl. Farris 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.3 *Doing femininity*: Die Machtverhältnisse gehen als *perzeptive Synonyme* in das Innere der Körper über

Aus der Perspektive Kirkengens und ihrer These der *perzeptiven Synonyme* Foucault (2003) gelesen wird nicht nur deutlich, dass „die Machtverhältnisse in das Innere der Körper übergehen" (Foucault 2003: 298), sondern auch, *wie* sie das tun. In *Macht und Körper* (1975) spricht Foucault davon, dass die Macht nicht ein Bewusstsein ergreift, sondern den Körper, und er stellt sich folgende Frage: „Ich frage mich in der Tat, ob es nicht materialistischer wäre, wenn man, bevor man die Frage der Ideologie stellt, die Frage des Körpers und der Wirkungen der Macht auf ihn untersucht." (Foucault 2002a: 936) Und er fährt fort:

> „Denn mich stört an den Analysen, die die Ideologie voranstellen, dass man damit stets ein menschliches Subjekt voraussetzt, dessen Urbild von der klassischen Philosophie vorgegeben wird und das mit einem Bewusstsein ausgestattet sein soll, von dem dann die Macht Besitz ergreifen würde." (Ebd.)

Kirkengen (2001) arbeitet aus meiner Sicht an einer ähnlichen Fragestellung wie Foucault – nämlich: Wie konstituieren die Machtbeziehungen das Subjekt? Und welche Rolle spielt hierbei prominent der Körper? Kirkengen würde in einem imaginären Dialog mit Foucault diesem vielleicht antworten, dass sie auf materialistische Weise analysiert, wie Macht, hier zuvorderst in Form der strukturellen und konkreten Gewalt, sich in den Körper einschreibt und Bewusstsein von etwas hervor bringt. Gewaltverhältnisse wären dann somit etwas, dass das Subjekt und das Bewusstsein in einer Bewegung hervorbringen. Sie könnte weiter antworten, dass sie die Verschleierungstaktiken entlarven möchte, die ‚Symptome' von der in den *gesellschaftlichen Kontext eingebetteten* Biografie trennen.

Zwar sind Machtunterschiede bei Kirkengen, die einen patriarchatskritischen Ansatz verfolgt, deutlicher als bei Foucault asymmetrisch gedacht (s.o.), ihre Theorie büßt dabei aber nicht an Antwortkompetenz auf die Frage des Körpers und der Wirkungen der Macht auf ihn ein. Indem Kirkengen herausarbeitet, dass über *perzeptive Synonyme* Körperteile, aber auch der ganze Körper, und Gegenstände mit Bezug auf Elaine Scarry (1985) „unmade" werden können, das heißt ihre Bedeutungen verändern können, und indem sie herausarbeitet, dass traumatische Ereignisse sich im Körpergedächtnis einspeichern und somit als Wiederbelebung der traumatischen *vergangenen* Erfahrungen durch *Flashbacks* wieder auftreten können (s.o.), vermag Kirkengen auch etwas darüber zu sagen, wie Subjektivität generiert werden kann. Wird Foucault eine empirische Subjektivierungstheorie an die Seite gestellt, so lässt sich denken, dass das Subjekt sich entlang der (leiblichen) Erfahrungen, die es

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht, konstituiert.[21] Wenn nun aber, so Kirkengen, eine (traumatische) Erfahrung durch einen Sinneseindruck (ein Geruch, ein Geräusch, ein visueller Eindruck, eine Berührung, das Einnehmen einer bestimmten Körperhaltung) wiederbelebt werden kann, ohne dass der Betreffende sich dieser Wiederbelebung notwendigerweise bewusst ist, wie es die These der impliziten Gedächtnisbildung nahelegt, dann ‚weiß' derjenige mithin nicht, dass es sich bei einer Erfahrung um eine bereits gemachte Erfahrung handelt. Eine Sinneswahrnehmung löst aus, dass der gleiche oder ähnliche ‚Film' wie damals ‚wieder abgespult wird' (beispielsweise des Fingers/Messers am Hals, s.o.). Es handelt sich also, um ein präreflexives Fortleben von Wahrnehmungsschemata, die sich zur Jetzt-Zeit verschoben verhalten können. Mit Nietzsche und Kirkengen lässt sich sagen, dass über perzeptive Synonyme *qua* Leibgedächtnis aus potenziell *neuen inneren* Erfahrungen bereits *gemachte innere Erfahrungen* werden. Denn: Erfahrungen setzen sich ja, in der Perspektive Nietzsches, aus *metonymischen* Deutungspraxen zusammen (vgl. Kap. 3.3.2, 3.5, 4.3 u. 4.5.1).

Wie physische Gewalten sich in den Körper einschreiben, das wurde am Beispiel von Kirkengens Inkorporierungsgestalten besprochen (vgl. Kap. 5.7). Physische Gewalten sind der Fall des Traumas *per excellence*. Vergewaltigungen sind nicht nur deshalb für die allermeisten angsterregend, weil sie einen Angriff auf die Würde darstellen (abgesehen von den Morddrohungen, die damit oft einhergehen), sondern auch, weil sie ein *mnemotechnisches* Ereignis darstellen – im Sinne der Zuweisung und Einschreibung einer eindeutigen Identität und einer Reduzierung und Fixierung auf diese Identität.[22] Mit der Vergewaltigung soll im Subjekt auf schmerzhafte Weise eine stabile Bedeutung der ‚eigenen Geschlechtlichkeit' erzeugt werden. Denn: Nicht nur das Ereignis wird vom Körper erinnert, das Ereignis wird zu einem Gefühlsarchiv für die sexistische und sexuierende Platzanweisung. Diese sucht dabei nicht allein ein *gegendertes* Wesen heim, sie selbst ist eine Form des *doing femininity* – fast egal, ob es sich dabei um Frau*, Mann* oder/und trans* handelt. *Doing femininity* ist hier deswegen so effektiv, weil das Schmerzgedächtnis involviert ist. *Das Symbol wird so zu einer leiblichen Realität. Geschlecht wird nicht nur während der Vergewaltigung eingeschrieben, sondern immer, wenn diese ‚getriggert' und wieder erinnert wird. Es ist die Gewalt, die subjektiviert. ‚Sein Geschlecht' soll man nicht vergessen.*

21 | Zu eine Theorie des Leibes in Zusammenhang mit traumatischen Erfahrungen vgl. Wuttig 2015b.

22 | Eine Klientin, die Vergewaltigungen erlebt hatte, äußerte sich in einer Stunde darüber wie folgt: „Ich möchte, dass ich als Vergewaltigungsopfer anerkannt werde. Das ist meine Identität. Ich habe seitdem keine andere mehr. Das würde mich entlasten." (Claudia, 45; Name geändert) Vgl. dazu auch die an der Praxis orientierten theoretischen Ausführungen von Michaela Huber (2009: 111ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bis hierhin wurde unter anderem Nietzsches Leibphilosophie als Subjektvierungstrauma theoretisiert und Vergewaltigung als Trauma in seiner wahrscheinlichen und potenziellen subjektivierenden Kraft unter anderem mit dem Verweis auf die *Mnemotechnik* besprochen. Die Koextensivität der *Topoi* Trauma und *Gender Identity* ist damit allerdings noch nicht demonstriert. Der Grund liegt auf der Hand: Nicht alle werden direkte Opfer physischer sexualisierter wie sexuierender Gewalt. Subjektivierungen müssen also noch auf eine andere Art zustande kommen. Handelt es sich dabei aber auch um Gewalttätigkeiten? Und können diese dann ebenfalls mit dem Begriff des Traumas belegt werden? Um nun dieser These weiter auf den Grund zu gehen, sollen die beiden Stränge Trauma und Subjektivierung weiter aufeinander zulaufen. Um letztlich der These dieser Studie, „Identität als Trauma" und im Weiteren *Gender Identity* als *traumatische Dimension* Kraft zu verleihen, soll zunächst die physiologische Dynamik des Traumas am Beispiel von Peter Levines Kopplungsdynamiken (2006) mit der leiblichen Subjektphilosophie Nietzsches systematisch verglichen werden (vgl. Kap. 5.4.3), um in einem nächsten Schritt mit Judith Butler (1991; 1997; 1998; 2001; 2003; 2007; 2009), Ann Cvetkovich (2003) *Gender Identity* als traumatische Verletzung zu konzipieren. Der vorläufig letzte Schritt wird sein, durch eine Sichtbarmachung der Unterschiede in den Konzeptionen der im weitesten Sinne geisteswissenschaftlichen Subjektphilosophie(-en) und des lebenswissenschaftlichen Konzeptes Levines wie dem Herausstellen der Ähnlichkeiten samt Möglichkeiten der Verknüpfungen mögliche somatische Dimensionen und Dynamiken traumatischer Subjektivierungen zu illuminieren.

5.4 Kopplungsdynamiken I: Die Zusammensetzung der Erfahrung und der leibliche Originaltext

Zwischen den von den (neurowissenschaftlichen) Traumastudien proklamierten Dynamiken der Effekte von *traumatisierenden* Ereignissen und dessen, was Nietzsche sich unter den „scheinbar zwanglose[n] alltägliche[n] Interaktionen und Ereignissen" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 115) vorstellt, die das moderne Subjekt konstituieren (vgl. Kap. 3.3), lassen sich mehr Gemeinsamkeiten finden, als einem lieb ist. Diese Gemeinsamkeiten können, in meinen Augen, darauf hindeuten, dass Nietzsche in seinem Strukturmodell für Subjektivierungen Bedeutsames und Grundlegendes über die Trias Subjekt, Gesellschaft, Leib sagt und deren mögliche Verknüpfungen aneinander durch schmerzhafte Ereignisse – orchestriert durch Macht- und Herrschaftsbeziehungen. Die Parallelen zwischen den Ansätzen der aktuellen Traumaforschung und Nietzsches Subjektphilosophie, die hier immer wieder nachgezogen werden, um die These der modernen Subjektbildung als potenziellem Trauma zu erhärten, lassen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich noch einmal in Kürze wie folgt umschreiben: Qua Schmerz- und Leibgedächtnis werden aus potenziell *neuen inneren* Erfahrungen bereits *gemachte innere Erfahrungen* (vgl. Kap. 3.3.2). Erfahrungen setzen sich aus *metonymischen* Deutungspraxen zusammen. Was heißt das aber im Detail? Erfahrungen sind in Nietzsches Perspektive Illusionen von Einheiten; *angewöhnte* Assoziationsketten von Impulsen in Bilder, in Gefühle, in Gedanken, die sehr rasch ablaufen. Es sei noch einmal erinnert, dass Christoph Kalb Nietzsche diesbezüglich wie folgt wiedergibt: Es „bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hinter einander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden" (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105, Herv.i.O.). Für Nietzsche setzt sich die Konstruktion von Erfahrungen aber zunächst aus *willkürlichen* Interpretationen von Nervenimpulsen zusammen. In der zweiten Abhandlung von *Zur Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne*, wo es ihm um die willkürliche Bedeutungsgebung der Natur durch Interpretationen geht, stellt er fest: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild – erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut – zweite Metapher" (Nietzsche 2006: 2) (vgl. Kap. 3.3.2). Zusammengenommen mit der Aussage, dass sich rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken bilden, die nachträglich als Einheit wahrgenommen werden, kann gesagt sein, dass die Einheit des Subjekts durch eine rasche *metonymische* Verbindung oder Übersetzung der Entitäten (Nervenreiz, Bild, Gefühl, Laut, Gedanke) als *illusorischer* Komplex erzeugt wird. In Bezug auf die in dieser Untersuchung interessante somatische Dimension heißt das: Die Physiologie bedeutet von sich aus: nichts. Sie wird lediglich interpretiert (gedeutet). Der Leib bildet bei Nietzsche eine eigene vitale Dimension, die zu einem *Ich* hin subjektiviert wird. Iwawaki-Riebel stellt fest:

> „Wenn ‚Ich' etwas wahrnehme und ‚mich' mit der Sprache äußere, ist es schon eine Interpretation und Symbolisierung über etwas durch viele sprachliche Reflexionen. Die leiblichen Tatbestände und deren Wahrnehmungen werden durch die grammatikalische Struktur ‚verfälscht'." (Iwawaki-Riebel 2004: 74, Herv.i.O.)

Der Nervenreiz tritt hier als eine Art physiologischer ‚Originaltext' auf (vgl. ebd.: 82) (vgl. Kap. 6.1.3-6.2), der zunächst in ein Bild und später in einen Laut – in Sprache und sinnhafte Bedeutungen – übersetzt wird. Iwawaki-Riebel hebt hervor, dass Nietzsche davon ausgeht, man teile sich in der alltäglichen Kommunikation „Bewegungen mit, mimische Zeichen, welche von uns auf Gedanken hin *zurück gelesen* werden" (Nietzsche zit. nach ebd.: 76, Herv.i.O.), und nicht Gedanken an sich (vgl. ebd.). Wenngleich Nietzsche von Metaphern spricht (s.o.), handelt es sich hier genau genommen um metonymische Vorgänge, um die Übersetzung von Impulsen, besser Nervenreizen in Bedeutungen – mit einer Zwischenstation über das Bildhafte (s.o.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Leib bildet also den Durchgangspunkt für dem Leib jenseitige sozialmoralische Ideale (vgl. ebd.: 64). Bei Kalb heißt es:

„An leiblicher Selbstbildung hat das Soziale insofern entscheidenden Anteil, als gesellschaftlich verbindliche Konventionen die Modelle leiblicher Integration vorgeben; in sprachlichen Handlungen sollen sich die kognitiven Schemata der Weltdeutung ebenso wie die praktischen Konventionen der Weltbewältigung in die individuellen Leiber ‚einschreiben' können." (Kalb 2000: 111, Herv.i.O.)

Die leibliche Selbstbildung ist gleich einer das Subjekt generierenden Ansammlung von Erfahrungen, die wiederum auf einer rigiden Übersetzung, einer auf Erinnerungen basierenden Interpretation von Erregungen und nicht auf einer, Spielraum beinhaltenden, *In-situ*-Interpretation einer Erregung beruhen.[23] Die traumatische Komponente kommt nun ins Spiel, da sich Erfahrungen als Erinnerungen an Erfahrungen im ‚Individuum' umso stärker verankern, wenn der Schmerz das Vehikel ist, auf dem die Erfahrung, als Interpretation eines Impulses, in den Leib eingeschrieben wird (vgl. ebd.). Anders: Das Individuum wird über kontingente gesellschaftlich generierte Schmerzerfahrungen erzeugt. Noch mögliche Deutungspraxen von sensorischen Wahrnehmungen werden also über die Installierung eines traumatischen Körpergedächtnisses, über eine Totalität einer Festlegung von metonymischen Prozessen, orchestriert.

Nietzsche spricht auch davon, dass die „Sachen", bevor sie zu Einheiten werden – über gängige angewöhnte (traumatische) Deutungspraxen „Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen sind" (Nietzsche zit. nach ebd.: 105), und dies ist für Nietzsche eine Metapher für eine Ontologie aller noch möglichen Interpretationen des leiblichen Originaltextes der leiblichen Impulse[24] in Bilder,

23 | Das bereits in Kapitel 3.3.2 genannte Strukturmodell zur Entschlüsselungen von Erfahrungen als Erinnerungen (an gesellschaftlicher Konventionen) kann vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen zu Trauma-Erleben in seiner immanenten Schmerzdynamik, seiner *mnemotechnische* Konnotation sichtbar werden. Es sei hier noch einmal genannt: „Die ganze ‚innere Erfahrung' beruht darauf, dass zu einer Erregung der Nerven-Centren eine Ursache gesucht und vorgestellt wird – und dass erst die gefundene Ursache in's Bewusstsein tritt: diese Ursache ist schlechterdings nicht adäquat der wirklichen Ursache, – es ist ein Tasten aufgrund der ehemaligen ‚inneren Erfahrung', d.h. des Gedächtnisses. Das Gedächtniss erhält aber auch die Gewohnheit der alten Interpretation, d.h. der irrtümlichen Ursächlichkeit, – sodass die ‚innere Erfahrung' in sich noch die Folgen aller ehemaligen falschen Causal-Fiktionen zu tragen hat." (Nietzsche 2007: 344, Herv.i.O.)

24 | Ein Impuls ist nach Levine (2006) die kleinste Bewegungseinheit, die auf eine Empfindung folgt (vgl. Funke-Kaiser 2007).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gefühle, Gedanken. Assoziationsketten könnten demnach beweglich sein. Einfach gesprochen: Ein Nervenreiz (Impuls) müsste nicht immer in das gleiche Bild, das gleiche Gefühl, den gleichen Laut und die gleichen Gedanken übersetzt werden. Erst durch die *mnemotechnische* – eine traumatisierende Macht (Kap. 4.1) – rigidisieren sich die Bedeutungen, und damit erhält der ontische Durchgangspunkt Leib seine sozial situierte Rigidität (vgl. ebd.: 112). *Dies bedeutet eine situative aber nicht ‚irreversible' totale Besetzung des Leibes* (vgl. Kap. 7).

In der aktuellen neurowissenschaftlich basierten Traumakonzeption von Peter Levine (1998; 2006) nun tauchen ähnliche Überlegungen auf. Wie bereits deutlich wurde, scheinen genau jene ‚metonymischen Vorgänge' auch im Verständnis der traumabezogenen Neurowissenschaften durch gewaltsame Ereignisse, bei denen eine hohe nervliche Erregung im Spiel ist, rasch(-er) abzulaufen, und durch jene Geschwindigkeit einen zumindest relativen konstitutiven Wahrnehmungsautomatismus zu erzeugen, innerhalb dessen etwa eine Badewanne eine Waffe *ist* usw. (s.o.). Wenn auch Levine wie die allermeisten Vertreter_innen der Neurowissenschaften eine autonome und naturalisierende Subjektvorstellung vertritt,[25] dabei die Gesellschaftlichkeit des Leibes nicht zu seinem Theoriehorizont gehört, lassen sich dennoch, mit dem nun folgenden Verweis auf Levines Modell der Kopplungsdynamiken, womöglich Nietzsches *mnemotechnische* philosophische Spekulationen ‚erden'. Dieses ‚erden' darf allerdings nicht den macht-implikativen, philosophischen Boden eines Nietzsche verlassen – dann kommt man wirklich in ein gemeines essentialistisches Fahrwasser. Der Gewinn dieser Untersuchung besteht ja gerade darin, dass der Leib in seiner physiologischen Dimension nicht, was die Frage nach dem Subjekt angeht, auf diese reduziert ist, und somit der Leib auch nicht als Basiserklärung für soziale Prozesse dient, sondern bestenfalls als eine „vorkognitive Bedingung und Ordnung menschlichen Daseins" (Iwawaki-Riebel 2004: 70), in das sich die Konventionen einschreiben (um sich zu erhalten).

5.4.1 SIBAM (Levine) und die Rigidisierung des Erlebens

Peter Levine unterscheidet in Anlehnung an verhaltenstherapeutische Konzepte[26] zwischen fünf Wahrnehmungskanälen, die die Gesamtgestalt der Erfahrung eines jeden Individuums ausmachen. Diese sind: *sensation* (Empfindung),

25 | In diesem Zuge beklagt Felix Hasler etwa eine zunehmende „Neuro-Euphorie" (Hasler 2012: 12), die nun meint, das Subjekt allein neurowissenschaftlich erklären zu können, angefangen davon, wie Kinder lernen sollten, oder „wie unser Leben allgemein zu leben ist" (vgl. ebd.: 13). In diesem Zuge fragt er, unter anderem mit Anspielung zum Beispiel auf den Neurostar Manfred Spitzer: „Was ist bloß [mit der ehemals bodenständigen Hirnforschung, B.W.] geschehen?" (Ebd.: 12)

26 | Ich danke Elfriede Dinkel-Pfrommer für diesen Hinweis.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

image (Impression/Bild/Vorstellung), *behaviour* (Verhalten), *affect* (Emotion/Gefühl), *meaning* (Bedeutung) (vgl. Levine 2006: B3.3ff.; 2011: 178ff.). Sein Modell zur Bezeichnung, Differenzierung und der Beziehung (Kopplungsdynamiken) der fünf Wahrnehmungskanäle trägt die Abbreviatur SIBAM (vgl. Levine 2011: 178ff.). Während van der Kolk (2000) Dissoziation in eine primäre, sekundäre und tertiäre Spaltung gliedert (vgl. Kap. 4.6.3), womit die Annahme einer kohärenten Identität verbunden ist, und Ers Nijenhuis (2008) mit seinen Modell der strukturellen Dissoziationen von einer Spaltung von Subsystemen der Persönlichkeit ausgeht (vgl. Igney 2009: 28), sieht Levine (2006; 2010) die Dissoziation als eine Spaltung der unterschiedlichen SIBAM-Elemente voneinander (vgl. Levine 2006: B3.3ff.; 2011: 178ff.). Im Folgenden werden die einzelnen Wahrnehmungskanäle in aller Kürze umrissen.

Sensation

Der Wahrnehmungskanal *sensation* setzt sich, für Levine, aus dem *kinästhetischen Gewahrsein*, den *unwillkürlichen Empfindungen des autonomen Nervensystems,* der *Propriozeption* und dem *vestibulären System* zusammen. Zum *kinästhetischen Gewahrsein* gehören: Muskelanspannung, -bewegungen, Energien, Bewegungsimpulse. Zu den *unwillkürlichen Empfindungen des ANS* gehören das Temperaturempfinden (vgl. Levine 2006: B.3.3), Verdauungsempfinden (vgl. ebd.), das Empfinden des eigenen Herzschlages, das viszerale Empfinden (Bauchgefühl, Anspannung, Raum[-Gefühl]) (vgl. ebd.), das Empfinden der Augenbewegungen und der Atmung. Zur *Propriozeption* zählen die Wahrnehmung dafür, wo sich die einzelnen Teile des eigene Körpers zu anderen befinden, die Wahrnehmung der Geschwindigkeit, mit der man sich bewegt, die Wahrnehmung der Gelenkaktivität, die Wahrnehmung des eigenen Körpers im Verhältnis zur Umgebung. Das *vestibuläre System* (Gleichgewichtssinn) beinhaltet das Gewahrsein für das Innenohr, das Empfinden und die Orientierung zur Schwerkraft, zum Aufrecht-Sein, zur Balance und zum Gleichgewicht, weiter den Sinn für Beschleunigung und Abbremsen (vgl. ebd.).

Image

Der Wahrnehmungskanal *image* meint innere und äußere *Eindrücke*, die über die fünf Sinneswahrnehmungen: sehen, hören, riechen, tasten, schmecken erfolgen. Innere und äußere Eindrücke formen sich dabei zu einem Bild zusammen. Images sind nicht mit „Bilder" zu übersetzen, sondern eher als *Impressionen*. In Bezug auf traumatische Situationen handelt es sich um ‚fragmentarische Schnappschüsse' der bedrohlichen Situation. Über die schnelle Verdichtung der Impressionen zu einem fixen Bild, im Schock, ist eine besonders starke Wahrnehmungsprägung wahrscheinlich (Levine 2011: 182f.). Der

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Bildkanal" (ebd.) drückt in besonderer Weise die Dynamik der dramatischen Verknüpfung von Sinneseindrücken aus.

Behaviour

Der Kanal *behaviour* bezieht sich auf alle verbalen oder non-verbalen Handlungen. Zu den verbalen Handlungen gehören neben der Sprache auch Geräusche, Vokallaute, Töne, Rhythmen usw. Zum non-verbalen Verhalten zählen beispielsweise *willkürliche* grob- und feinmotorische Bewegungen (und deren Tempo), Haltungen, Gesten, Muskeltonus, Augenbewegungen, der Gesichtsausdruck und die Mimik. Unter der Kategorie *behaviour* sind auch alle unwillkürlichen Bewegungen und Impulse subsumiert, auch solche, die vom autonomen Nervensystem reguliert werden, wie „Gähnen, Schwitzen, Rülpsen, Tränen, gluckernder Magen, Gänsehaut, Schlucken, Veränderung der Hautfarbe, Schütteln, Zittern, Beschleunigung des Herzschlags, Veränderung der Atemfrequenz, Pupillenerweiterung, schlaffe Extremitäten, Reglosigkeit u.v.m." (Levine 2006: B3.13).

Affects

Unter *affects* versteht Levine, in einer f*ür die weitere Argumentation relevanten Abgrenzung* zu den im Alltagsverständnis mit Empfindungen gleichgesetzten Qualitäten, sogenannte kategorische Emotionen wie Angst, Freude, Traurigkeit, Wut, Ekel, Zorn, Schrecken, Scham, Hilflosigkeit, Liebe, Verbundenheit.[27] Zu den *affects* zählen auch sogenannte „Nuancen oder Formen von Gefühlen" (ebd.), Stimmungen oder „subtile, noch unbestimmte Veränderungen der inneren Gefühlslandschaft" (ebd.). Levine unterscheidet darüber hinaus zwischen primären und sekundären Emotionen. *Primäre Emotionen* sind neue Gefühle, die eine frische Qualität haben, und weisen häufig den Weg aus einer traumatischen Erfahrungsqualität hinaus, *sekundäre Emotionen* haben eine traumatische und festschreibende Qualität; „als würde alles wiederkehren, feststecken, alt sein" (ebd.).

Meaning

Der Wahrnehmungskanal *meaning* beinhaltet „Ansichten, Ideen, Beurteilungen, Gedanken, Analysen, Interpretationen, Symbole usw." (ebd.: B3.16). Es sind

27 | In der Perspektive Levines, die er in Anschluss an Darwin formuliert, sind kategorische Emotionen universell menschliche Gefühle (2006: B3.13). Meine Kritik an Levines These besteht darin, dass Gefühle im jeweiligen sozialen und historischen Kontext gesehen werden müssen (vgl. Kap. 6.5.1-6.5.3).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier in erster Linie Erfahrungen, die mit Bedeutungen versehen werden. Bedeutungen sind gemäß Levine dazu da, eine Erfahrung zu interpretieren beziehungsweise zu kategorisieren (vgl. ebd.: B3.16ff.). Besonders im Falle von heftigen Erregungen, *ergo* im Falle gemachter traumatischer Erfahrungen, kommt es zu heftigen Gefühlen oder Empfindungen und damit auch zu rigiden Attribuierungen, soll heißen: Bedeutungen können im Falle traumatischen Erlebens oft fixiert, begrenzt oder verengt sein.

Besonders der letztgenannte Punkt verweist auf eine Parallele sowohl zu Freuds Konzept der Erinnerungsspuren wie auch zum *mnemotechnischen* Konzept Nietzsches. Die kognitiven (neokortikal organisierten) Deutungen von Erfahrungen sind im Kontext traumatischer Erfahrungen fixiert (vgl. dazu auch Freud 1923: 30) (vgl. Kap. 4.5.2, 4.8 u. 5.4.1-5.4.3). Levine beziffert und präzisiert die Tendenz zur Rigidisierung der Deutungen von Erfahrungen des Weiteren unter der Formel der „Kopplungsdynamiken" (Levine 2006: B3.17). Dabei geht es, vorweg gegriffen, ähnlich wie bei Nietzsche darum,[28] dass Bedeutungen sich in rigider Art und Weise an Impulse, Empfindungen, Gefühle heften, sobald Erfahrungen traumatischen Ausmaßes, die mit einer hohen nervlichen Enervierung einhergehen, im Spiel sind. Damit ist implizit die Kontingenz der Bedeutung somatischer Dimensionen ausgedrückt.

5.4.2 Kopplungsdynamiken II – im Konzept des *Somatic Experiencing*® oder die Ontologie des Möglichen

Der Ausdruck „Kopplungsdynamiken" bezieht sich in dem von Levine entwickeltem Behandlungskonzept für posttraumatische Störungen *Somatic Experiencing*® auf die Beziehung verschiedener SIBAM-Elemente untereinander (vgl. Levine 2006: B3.17). Mit dem Begriff „Kopplungsdynamiken" möchte Levine, mit Blick auf die Genese posttraumatischer Störungen, ausdrücken, dass Reaktionen des Nervensystems auf einen inneren oder äußeren Reiz, in der Wahrnehmung dieses Reizes, einer früheren traumatischen Situation ähneln können (vgl. ebd.). Levine unterscheidet normativ-medizinisch zwischen gesunden und traumatischen Kopplungsdynamiken (vgl. ebd.). Demnach bilden traumatische Kopplungen die Abweichung und gesunde Kopplungsdynamiken die Norm.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, Levines Konzept normalisierungskritisch so umzuinterpretieren, dass dasjenige, was bei Levine eine ‚gesunde' Kopplungsdynamik darstellt, mit einer im philosophischen Figur der *Ontologie des Möglichen, ein menschlicher Möglichkeitsraum des Seins der erst*

28 | Leider hatte ich bislang nicht die Möglichkeit, Peter Levine persönlich zu fragen, ob er Nietzsche gelesen und seine Inspirationen von ihm bekommen hat. Aus den Gesprächen mit anderen Kolleg_innen lässt sich darauf ebenfalls kein Hinweis entnehmen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die kontingenten sozialen Bedingungen innerhalb dessen das Subjekt situiert ist, eine kontingente Begrenzung erfährt.[29] Die ‚traumatische' Kopplungsdynamik stünde dann sozusagen für die allzu normalen und normalisierenden Effekte einer auf Machtunterschieden/Differenzlinien sich gründenden sozialen Ordnung. Dies geschieht nicht zuletzt mit der Absicht, *Trauma* selbst zu normalisieren, damit ‚Traumatisierte' nicht in den *Freakshows* auf der szientistischen psychiatrischen Bühne ausgestellt werden.

Unter einer gesunden Kopplungsdynamik versteht Levine einen Zustand von „freeflow" zwischen den einzelnen SIBAM-Elementen im Sinne einer ‚flüssigen Kooperation' derjenigen Hirnregionen, die an der jeweiligen Steuerung der Wahrnehmungskanäle beteiligt sind. Es handelt sich, weiter, bei der gesunden Kopplungsdynamik um eine veränderliche und flexible Beziehung der Elemente untereinander. Bei Levine heißt es:

„Eine normale, gesunde Kopplung zwischen einzelnen SIBAM-Elementen kann als flexibel, veränderlich, übereinstimmend und nicht fixiert in Bezug auf Erregung und Aktivierung definiert werden. Gewisse SIBAM-Elemente mögen zwar miteinander verbunden sein, kleben aber nicht aneinander fest." (Levine 2006: B3.17)

Levine möchte damit sagen, dass etwa ein bestimmtes Geräusch, als Auslöser, mit einem möglichem Eindruck assoziiert ist, dieser mögliche Eindruck mit einer Bedeutung usw. Das Geräusch beispielsweise beim Spaziergang durch den Park, wenn ein Baum gefällt wird[30], um den eine sichere Absperrung besteht (*image*), ruft unter ‚normalen Umständen' kaum eine starke Angst auf den Plan. Bestenfalls eine kurzweilige Irritation. Physiologisch bedeutet das, dass womöglich die Erregung, gesteuert durch das ANS und die Amygdala, für einen kurzen Moment ‚ansteigt'. Der Herzschlag beschleunigt sich, die Pupillen verengen sich, die Schweißproduktion wird angekurbelt. Auf der Ebene der Empfindung (*sensation*) könnte der beschleunigte Herzschlag bei entsprechender Achtsamkeit wahrgenommen werden. Sogleich die/der Betref-

29 | Die Ontologie des Möglichen ist eine Denkfigur, die ich im Anschluss an meine Kritik an Helmuth Plessners ontologischer Zweideutigkeit, die in sein Konzept des Leibseins und Körperhabens eingeschrieben ist, formuliert habe. Der ontologische Möglichkeitsraum verweist auf einen Hiatus zwischen den Handlungsmöglichkeiten des somatischen Subjekts (*Agency*) und den sozialen Bedingungen, diskursiven Praxen; ein Hiatus den Plessner insbesondere mit der Figur der exzentrischen Positionalität verschließt. Agency sehe ich genau in diesem Hiatus begründet: dem Spalt zwischen Gesellschaftlichkeit und Leiblichkeit beziehungsweise Soma. Sozialität und Soma sind nicht das gleiche. Ausführlich dazu insbesondere Wuttig 2015b: 281ff.)

30 | Das Beispiel ist meiner therapeutischen Praxis und den Schilderungen einer/eines Klient_in entlehnt.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fende aber genau registriert (eventuell durch nochmaliges visuelles Orientieren), dass um den Baum eine Absperrung angebracht ist und sie/er sich in sicherem Abstand zu dieser befindet, reduziert sich wahrscheinlich die sympathische Enervierung. Möglicherweise findet eine neutrale Feststellung ‚auf neokortikaler Ebene' statt: „Ein Baum wird gefällt." Der Affekt (*affect*) dazu ist wahrscheinlich Indifferenz oder Neutralität. Auf der Ebene des Verhaltens (*behaviour)* geht die/der Betreffende weiter seines/ihres Weges. Die Wahrnehmungselemente sind untereinander auf eine *potenziell* undramatische, im Sinne von beweglicher Weise miteinander verbunden. Auch andere mögliche Bedeutungen und Gefühle, Eindrücke, Empfindungen und damit Verhaltensweisen im Zusammenhang mit dem Eindruck (hier: Geräusch der Säge) sind möglich. Vorbedingung für eine Mehrdeutigkeit von Eindrücken ist, dass, physiologisch gesprochen, das Nervensystem sich nicht in einem Zustand von Alarmbereitschaft befindet. Anders: Das Geräusch der Säge hat in diesem Fall für den Betreffenden keinen traumatischen Gehalt. Anders mag es sich beispielsweise verhalten, wenn ein Mensch ein Geräusch, der in einen Bagger integrierten Säge beim ‚normalen Spaziergangs durch den Park' vernimmt, der/die an einer Protestaktion gegen eine Waldrodung teilgenommen hat, bei der er/sie oder andere Teilnehmer_innen durch einen Polizeieinsatz verletzt wurden. In diesem Fall ist das Geräusch der Säge möglicherweise traumatisch besetzt und eine solche Kopplungsdynamik würde wie folgt aussehen: Der Eindruck (Reiz) (Geräusch der Säge) löst eine hohe Erregung im ANS aus, es kommt zu einer Enervierung von Kampf- beziehungsweise Fluchtimpulsen (s.o.), der Herzschlag nimmt zu (*sensation*) (*behaviour*), der Muskeltonus steigt an, das Gefühl (*affect)* dazu ist womöglich Rage oder Panik, es entsteht das Bild eines Kriegsschauplatzes (Wasserwerfer und schreiende Demonstranten tauchen sogleich vor dem inneren Auge auf) (*image*). Die damalige Bedeutung ist *ad hoc* aktualisiert (*meaning*). Auf der Verhaltensebene sieht sich der Betreffende womöglich gezwungen, seinen Spaziergang abzubrechen, es kommt beispielsweise der Gedanke „ich halte es hier nicht aus".

Die Rigidisierung besteht nun darin, dass die Assoziationsketten zwischen *S, I, B, A* und *M* „übermäßig verbunden sind" (ebd.), das heißt, sie laufen dem Inhalt nach immer gleich ab. Levine hält fest:

> „Jeder einzelne SIBAM-Effekt kann überkoppelt werden, so dass immer das gleiche Reaktionsmuster abläuft, unabhängig von äußeren Umständen. Die Empfindung (*sensation*) wird immer mit diesem Bild (*image*) verbunden, immer mit diesem Verhalten (*behaviour*), immer mit diesem Gefühl *(affect*), immer mit dieser Bedeutung (*meaning*)." (Ebd.: B1.29)

Auf unser Beispiel übertragen: Auf den Eindruck X (Säge) wird, insofern es sich um ein Ereignis mit traumatischem Gehalt handelt, und eine hohe Erre-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung im Spiel ist, nahezu die gleiche *Bedeutung*, der gleiche *Affekt*, der gleiche *Eindruck*, die gleiche *Empfindung*, das gleiche *Verhalten* wachgerufen.

Bei schweren Traumatisierungen kann es sogar sein, dass eines oder mehrere Elemente in der Wahrnehmung *nicht* zur Verfügung stehen. Ein Geräusch kann zwar eine hohe Erregung samt Panik auslösen, doch es fehlt eine bedeutungsgebende Erinnerung sowie ein Bild, dass zu der hohen Gefühlsaktivität passen würde. In diesem Fall handelt es sich ebenfalls um eine traumatische Kopplungsdynamik – eine Dissoziation (vgl. ebd.). In beiden Fällen sind Qualitäten von Neugier, Entscheidung, Flexibilität, Wahl und Veränderlichkeit, kreative Deutungen eingeschränkt (vgl. ebd.: B3.17). Es kann zu einer tendenziell rigiden Erfahrungsqualität kommen. In einem bedrohten Zustand besteht wenig Raum für eine flexible Assoziation und eine auf Neugier basierende offene Grundhaltung.

Während also eine gesunde Kopplungsdynamik Raum für „Neugier, unterschiedliche Möglichkeiten für Ergebnisse, Kreativität" (ebd.) schafft, zeichnen sich traumatische Kopplungen nach Levine als ein ‚Hängenbleiben' in einer Erfahrungsschleife aus:

„Der Ausdruck ‚traumatische Kopplung' bezieht sich auf eine Aktivierung, ausgelöst durch einen Reiz, der zu Traumasymptomen führt. Es besteht keine Flexibilität, keine Wahl oder Veränderlichkeit der Reaktionen auf einen Reiz, und die Reaktionen entsprechen nicht dem Reiz. [...] Das ist vergleichbar einem ausgetretenen Pfad oder einer Schallplatte mit einem Sprung." (Ebd.)

5.4.3 Kopplungsdynamiken III – traumatische Subjektivierung: Nietzsche und Levine im Gespräch

Da Levine (1998; 2006; 2011) als Biologe und Psychotherapeut sich nicht im engeren Sinne für eine Verknüpfung von Affekten mit sozialen Ordnungen und politischen Bezügen interessiert, und weder explizit noch implizit arbeitet[31], soll diese Verbindung hier hergestellt werden. Was haben Affektqualitäten mit Subjektivierungen und der Reproduktion der sozialen Ordnung zu tun? Aus der Perspektive der Neurowissenschaften an diese Frage herangegangen: Levine (2006) spricht, wie oben ausgeführt, von der Tendenz zur Starrheit der Affektqualität gegenüber Veränderungen und der Tendenz zur Offenheit der Empfindungsqualität (*sensations*) gegenüber Veränderungen. Traumatische Erfahrungen schränken also auch in der Perspektive Levines die Möglichkeit ein, *gegenwärtige (neue) Erfahrungen zu machen*, wie man im Anschluss an Nietzsche sagen könnte (vgl. Nietzsche 2007: 344) (vgl. Kap. 3.3.2). „Die Schallplatte

31 | In mittlerweile zehnjähriger Auseinandersetzung mit Levines Ansatz SE habe ich kein Mal davon gelesen oder gehört.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit einem Sprung" (Levine 2006: B.3.17) (s.o.) ist in meinen Augen vergleichbar mit Nietzsches „Tasten aufgrund der ehemaligen inneren Erfahrung, d.h. des Gedächtnisses" (Nietzsche 2007: 344) (vgl. Kap. 3.3.2), und der Konstituierung von Wahrnehmungseinheiten, die er am prominentesten als „rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hintereinander erfolgen, nicht einmal mehr als Komplexe, sondern als *Einheiten* empfunden werden" umreißt (Nietzsche zit. nach Kalb 2000: 105, s.o.). Das Gedächtnis, das Levine (1998; 2006; 2011) wie Nietzsche (1988; 2007) im Sinn haben, ist ein Leibgedächtnis oder ein implizites Gedächtnis (vgl. Kap. 4.8). Dieses speichert die Erfahrung, und sorgt dafür, dass sie als Erinnerung wieder abgerufen wird – aber für eine gegenwärtige Erfahrung gehalten wird. Die Verwischung von Vergangenheit und Zukunft im Erleben des Subjekts ist hier gleichsam Programm. Wenn Nietzsche von der *mnemotechnischen* und beinahe zwangsläufigen Metonymie von Nervenreizen in Bilder, in Laute spricht (vgl. Kap. 3.3.2), liefert er daher, ohne es zu wissen, eine Blaupause für Levines Modell der Kopplungsdynamik. Die Entitäten Nervenreiz, Bild, Laut und Gefühl, Gedanke sind bei Nietzsche in einer ebenso potenziell kontingenten Weise aufeinander bezogen wie Levines SIBAM-Entitäten. Ihr Potenzial zur Rigidität und zur Fixierung (sich in immer gleicher oder ähnlicher Weise blitzschnell und kaum merklich miteinander zu verknüpfen) wird bei Levine (2006) durch die Metapher des „Sprungs in der Schallplatte" verdeutlicht und bei Nietzsche durch das Konzept der *Mnemotechnik*.

Das bedeutet: Während beide zwar ein ähnliches Strukturmodell liefern für die Zusammensetzung der Erfahrung, nämlich als Erinnerungen, die sich aus Übersetzungsleistungen von Reizen in Bilder, in Gefühle, in Worte (Gedanken) zusammensetzen[32], bringt Nietzsche (1988), anders als Levine (1998; 2006; 2011), der Formel der *Mnemotechnik* bereits inhärent, eine gesellschaftliche Dimension ins Spiel. Für Levine scheint der Mensch beinahe gesellschaftslos zu sein, das Subjekt wird hier implizit als ein autonomer, naturalistischer in sich geschlossen operierender neurologischer Organismus skizziert (vgl. Levine 1998: 15ff.). Für Nietzsche hingegen laufen *mnemotechnische* Kopplungsdynamiken sinngebend entlang eines kulturell wie historisch produzierten Wissens und seiner Konventionen ab. Sie laufen im Interesse der Einhaltung der Konvention ab, sie bestätigen die Konvention, sie stellen einen wahrscheinlichen sozialen Anpassungsprozess aller in Herrschaftsverhältnisse eingebundenen modernen Subjekte dar. Dies ist der zentrale Unterschied zwischen beiden Ansätzen, die sich letztlich auch aus den unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen ergeben – der eine Sozial- und Leibphilosoph, der an-

32 | Nämlich: Zu einem Nervenreiz, der zunächst als Empfindung (*sensation*) wahrgenommen wird, wie etwa: Wärme, Kälte, Druck, fließen, prickeln, gesellt sich eine Vorstellung, dazu ein Gefühl, dazu eine wertende, also interpretative Bedeutung.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dere Ethologe und Neurowissenschaftler. Die von den Neurowissenschaften heute ins Zentrum gestellte und stark gemachte „vorkognitive Dimension der Möglichkeit von Erkenntnis" (Iwawaki-Riebel 2004: 70) findet sich ebenso in Nietzsches Gestalt des Leibes als Vielheit (vgl. Nietzsche 1993: 39; vgl. Nietzsche 1988a: 19) (vgl. Kap. 3.2 u. 6.1.3). Dementsprechend geht es bei so manchen Parallelen zwischen Nietzsches vitaler Leibphilosophie und den aktuellen Neurowissenschaften (vgl. dazu Grosz 1994: 122) auch um recht Unterschiedliches: Während Levine und die meisten neurowissenschaftlichen Vertreter_innen eine reduzierte biologische und physiologische Deutung des Leibes favorisieren (vgl. dazu auch Iwawaki-Riebel 2004: 70), und eine Beschreibung von *traumatisierten Anderen*, die in einen gesunden Normalzustand (Heilung) zumindest potenziell überführt werden können postulieren, geht es in Nietzsches Leibphilosophie um das Hadern und Ringen mit „einer neuzeitlichen Subjektivität" (ebd.: 71). Anhand Nietzsches Psychologie-kritischer Haltung wird deutlich, wie kontraproduktiv er eine Segregation in kranke und gesunde Menschen jenseits einer Theorie gesellschaftlicher und alltäglicher Gewaltsamkeiten findet.[33]

Während die Neurowissenschaften mithin von einer Ignoranz gegenüber den politischen Bedingungen, die das Subjekt konstituieren, geprägt sind, innerhalb derselben das Subjekt erklärungstheoretisch auf biologische Prozesse reduziert wie gleichermaßen den politischen Bedingungen stets vorgelagert ist, geht es Nietzsche um eine „ganzheitliche [...] Ordnung menschlichen Daseins" (ebd.: 70). Damit ist nicht nur gemeint, dass Nietzsche, wie Günter Abel (2001) es ausdrückt, „eine Reflexion des Bewusstseins, des Subjekts in uns" (Abel zit. nach ebd.) unternimmt, sondern dass eine, wenn auch keine systematische Erfassung des Werdens des Subjekts mit seinen mentalen und kognitiven Dimensionen unter Einbeziehung und Erfassung des menschlichen Leibes als potenzielle vor-individuelle und vor-subjektivierte Form – Leben – stattfindet. Dabei ist, anders als in den Neurowissenschaften, Subjektwerdung auf das Engste mit den gesellschaftlichen und symbolischen Bedingungen der Existenz verzahnt. Nicht nur lehnt Nietzsche eine Reduktion auf biologische Erklärungen des Subjekts ab, er lehnt genauso eine Reduktion auf individualisierende Erklärungen ab. Dasjenige, was Levine als Normalzustand versteht, die freie und offene Beweglichkeit der SIBAM-Entitäten in einer fließenden Kopplungsdynamik, kann in meinen Augen normierungskritisch als das „noch mögliche Fließende, Amorphe" bezeichnet werden, das droht, aus

33 | Nietzsche weist in der ersten Abhandlung in der *Zur Genealogie der Moral* (1988) die Motivationen der englischen Psychologie seiner Zeit als zwielichtig aus: Ahistorisch seien die Annahmen und die Segregation in „gut" und „schlecht", die sie aufstellt, bereits Effekt einer Sprache, die tief in sich die Mechanismen der „Machtäußerung", des „Herrenrechts" in sich trägt (Nietzsche 1988: 15).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer gesellschaftlich-hegemonialen Rationalität ausgeschlossen zu werden.[34] Bei Nietzsche könnte die freie Kopplungsdynamik ein Zustand sein, der sich, ebenso wie bei Levine, mit der leiblichen Selbstbeobachtung am ehesten und annähernd erreichen lässt: „Offenheit des Leibes", „des offenen Meeres des Wanderers" (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 90). Der doppelte Effekt aber eines Nietzsche, „die Kopplung leibhaftiger Subjekte und intersubjektiver Konventionen" (Kalb 2000: 112) und damit „die Reproduktion sozialer Ordnungen und die Integration individueller Leiber" (ebd.) bleibt dem philosophisch wie soziologisch nicht versierten Levine verborgen.

Daraus folgt, dass rigide Übersetzungsdynamiken ‚in den besten Subjekten vorkommen'. Das liegt daran, dass die Individuen in einer auf Machterhaltung beruhenden Gesellschaftsordnung mit den entsprechenden hierfür nötigen Parzellierungen und Kategorisierungen von Menschengruppen eingebunden sind. Pathetisch gesprochen: Während die neuro-basierten Gesundheitswissenschaften noch davon träumen, wir lebten im diesseitigen Paradies, und Trauma sei eine etwas unpopuläre (Rand-)Erscheinung, weiß Nietzsche, dass der Glaube an dasselbe bereits eine potenziell traumatische Hybris darstellt, weil sie die Erfahrung derjenigen, die an den Folgekosten kapitalistischer, auf Individualisierung und Trennung der Existenzen beruhenden Gesellschaftsordnung leiden, Lügen straft. Das wird noch verstärkt, indem marginalisierte Menschen via eines hegemonialen Traumadiskurses für ihr ‚eigenes' Leid verantwortlich gesprochen werden. Das geschieht jedes Mal, wenn ein gesellschaftliches Problem in einen scheinbar privaten Kontext verschoben wird, und eine Frage der sozialen, strukturellen oder symbolischen Gewalt zu einer Thematik individueller, neoliberaler Selbstsorgepflicht wird (vgl. dazu auch Brensell 2013).

Soziosomatisch gedacht heißt das: Rigide Übersetzungen (Koppelungen) von Impulsen in Gefühle, Bilder und Gedanken stellen nicht nur „den [Sonder-, B.W.]Fall des Traumas" dar (Gehring 2007: 218), sondern möglicherweise den Fall der „Schwierigkeiten neuzeitlicher Subjektivität" (Iwawaki-Riebel 2004: 71). Das Werden des neuzeitlichen Subjekts in seinen Bedingungen der Existenz wäre dann „der Fall des Traumas" (Gehring 2007: 218) (vgl. Kap. 5.6). Damit wäre gesagt, dass Subjektivierungen eine den Bedingungen gemäße kontingente traumatische Dimension innehaben, ob ihrer ontischen Vorbedingung: der somatischen Dimension. Die somatische Dimension ist liminal. Knochen, Muskeln, Energien, Flüssigkeiten, Kräfte, Nerven, all dies hat eine Grenze der Belastbarkeit. Das Trauma wird an der Physis leiblich erfahren.

‚Nietzsches' Leib bildet den *Topos* der Verletzlichkeit und das Trauma besteht darin, dass ‚Ichs' als fixe Identitäten entlang gesellschaftlicher Macht- und

34 | Es handelt sich hier um ein Zitat von Theodor W. Adorno (Adorno zit. nach Krug 2012).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herrschaftsverhältnisse *über relativ stabile Bedeutungen* erzeugt werden *sollen*. Das Prinzip Individualisierung organisiert leibliche wie auch soziale Situationen. In den aktuellen (neurowissenschaftlichen) Traumadiskursen hat das Traumatische stets selbst individualisierenden oder kollektivierenden Charakter,[35] es stellt das immerwährende Hintergrundgeräusch moderner Subjektivität dar. Das moderne Subjekt ist ein bereits Traumatisiertes. Die geschlechtliche Subjektivierungsgewalt bildet dabei einen der zentralen Höfe der Individualisierungsformen. Genau das werden die weiteren Ausführungen zeigen. Im Folgenden soll also nach der Subjektivierung *Geschlecht* gefragt werden.

5.5 *Gender* als Trauma I

Inwieweit können Zuordnungen zu Geschlechtsidentitätskategorisierungen als ein Trauma beziehungsweise eine traumatische Dimension lesbar sein? Diese Frage hängt eng mit der Frage zusammen, wer als Subjekt gilt und wer nicht, welche Subjektformen intelligibel oder lebbar sind im Horizont dominanter gesellschaftlicher Diskurse und ihrer Ausschlussmechanismen (vgl. Kap. 2). Diesmal geht es hernach nicht um die lauten gewaltsamen Übergriffe, wie etwa Vergewaltigungen, sondern im Zentrum stehen ‚leisere', unauffälligere, in alltägliche gesellschaftliche Praktiken eingelassene Formen der Gewalt, die noch dazu in hegemonialen Diskursen zu Trauma kaum thematisiert werden. Können sich auch unauffälligere, allzu selbstverständliche Formen der Gewalt einverleiben? Wirken diese subjektivierend, indem sie an der somatischen Dimension der Individuen ansetzen? Um diese Fragen zudem im Rekurs auf die Traumaforschung zu beantworten, soll zunächst die gängige Traumadefinition einer Kritik unterzogen werden. Damit steht auch die Verwendung des Begriffs *Trauma* auf dem Prüfstand, ohne ihn jedoch zu desavouieren. Vielmehr soll mit einer Kritik der gängigen klinischen Traumadefinition eine Öffnung des Begriffes von einem punktuellen Geschehen „Trauma" zu einer alltäglichen sozialen Situation hin „traumatische Dimension" erzielt werden. *Trauma* in einen gesellschaftlichen Kontext zu stellen, bedeutet, die Traumasemantik selbst zu verschieben, von einem außergewöhnlichen Phänomen hin zu einem begrifflichen Handwerkszeug verdeckte, weil allzu selbstverständliche Macht- und Herrschaftspraxen sichtbar zu machen. Hierbei ist die Unterscheidung zwischen einem kulturwissenschaftlichen und einem neuropsychologischen Traumabegriff von Bedeutung (Kap. 5.5.5). Nicht zuletzt soll die Operation mit der Figur „*Gender* als Trauma", die weitere Klärung der diese Studie leitendende Fragestellung vorangetrieben werden: *Wie kommt Geschlecht in die Körper?*

35 | Zur Produktion von Kollektiv-Traumata am Beispiel von 9/11 siehe Kühner 2008: 97ff.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.5.1 Wer gilt als traumatisierbares Subjekt? Kritik der gängigen Traumadefinition

In den psychiatrischen Leitlinien zur Klassifikation psychischer Störungen, der ICD im europäischen Raum, der DSM im US-amerikanischen Raum, werden die individuellen Auswirkungen eines traumatischen Ereignisses als eine Krankheit begriffen, die eine klar definierte Grenze zu einem gesunden menschlichen Zustand suggeriert, die wiederum in Parameter von klarer Ursache und Wirkung wie auch zeitlichen Verläufen einteilbar erscheint. Die Entstehung eines Traumas beziehungsweise einer „posttraumatischen Belastungsstörung" wird als „protrahierte Reaktion auf ein belastendes Ereignis oder eine Situation *außergewöhnlichen Ausmaßes* (kurz oder langanhaltend), die bei fast jedem tiefe Verzweiflung hervorrufen würde" (ICD10 2000: 169, Herv. B.W.), definiert. Als Ereignisse, die eine posttraumatische Belastungsstörung auslösen können, listet der ICD10 folgende: Naturereignisse, von Menschen verursachte Katastrophen, Kampfhandlungen, schwere Unfälle, Zeuge eines gewaltsamen Todes zu sein, Folterung, Terrorismus, Vergewaltigung und sonstige Verbrechen (vgl. ebd.).

Die Auflistung dieser Ereignisse als Situationen *außergewöhnlichen Ausmaßes* transportiert dabei unter der Hand eine klassenspezifische männlich-*weiße*, nicht-behinderte Perspektive auf Trauma, und damit eine machtvolle definitorische Engführung und Ausgrenzung noch möglicher Ereignisse. Es mag sein, dass für die allermeisten (jungen) Männer der *weißen* Mittelschicht in den postfordistischen Ländern des ‚Nordens' Folterungen, Vergewaltigungen, Kampfhandlungen, Naturereignisse, Terrorismus usw. „Situationen außergewöhnlichen Ausmaßes" sind, für viele Schwarze Menschen, *people of colour, queers, queers of colour,*[36] Frauen, Staatenlose, die allermeisten Menschen, die in den Ländern des Südens leben oder in den von Armut bedrohten ‚Ghettos' der westlichen Welt, sind sie das allerdings und bedauerlicherweise nicht. Akute Bedrohungen existenzieller, materieller, und sexueller Art gehören für viele Menschen zum ganz normalen Alltag.[37]

---

36 | Zum Begriff *queers of colour* vgl. Muñoz 1999.

37 | Ulrich Duchrow, Reinhold Bianchi, Rene Krüger und Vincenzo Petracca (2006) sprechen von einer zunehmenden, durch den globalen Kapitalismus hervorgerufenen Spaltung von Menschen und Gesellschaften. In groben Zügen ist hierbei Verlierer der globale Süden und Gewinner der globale Norden. Die Autor_innen sprechen davon, dass ca. 100.000 Menschen pro Tag (36,5 Millionen pro Jahr) an den Folgen von Mangelernährung, Wirtschaftskriegen, ‚Naturkatastrophen', indirekt an Ausbeutungsverhältnissen, die die Erde oder direkt den Menschen betreffen, sterben (vgl. Duchrow et al. 2006: 20ff.). Des Weiteren weisen die Autor_innen darauf hin, dass der globale Kapitalismus sich an der ausbeutbaren humankapitalistischen Reserve nährt. Der

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die US-amerikanische Psychologin Laura S. Brown kritisiert den Passus des Ereignisses „außergewöhnlichen Ausmaßes" (s.o.) des ICD10, der im DSM3R seine Entsprechung in der Formel: „an experience outside the range of normal human experience" (Brown: 1995: 100) fand,[38] wie folgt:

„This picture of ‚normal' traumatic events gives shape to my problem as a feminist therapist with the classic definitions of appropriate etiologies for psychic trauma. ‚Human experience' as reffered to in our diagnostic manuals, and as the subject for much of the important writing on trauma, often means ‚male human experience' or at the least, an experience common to both women and men. The range of human experience becomes the range of what is normal and ususal in the lives of men of the dominant class; white, young, able-bodied, educated, middle-class, Christian men." (Ebd.: 101)

Brown kritisiert, dass nicht nur die Erfahrungen derjenigen, für die Ereignisse ‚außergewöhnlichen Ausmaßes' Alltagserfahrungen sind, unsichtbar und unhörbar gemacht werden, sondern dass über die Benennung der Auslöser für Traumata als scheinbar unausweichliche Ereignisse eine heimliche Affirmation von gesellschaftlichen Missständen passiert. Ein Trauma scheint eben einfach unverhofft ein normales menschliches Leben zu zerbersten. Dass aber die allermeisten Auslöser von Menschen gemacht sind, und in den allermeisten Fällen von denjenigen gesteuert werden, die in den Schaltzentralen globaler Macht sitzen (mehrheitliche *weiße* Männer), wird hiermit verschleiert. Brown sieht somit eine Komplizenschaft zwischen den Produzenten von Kriegen, Folterungen, Vergewaltigungen, Klimakatastropen usw. und einem psychiatrischen Diskurs, der diese *man-made desasters* als scheinbar alternativlose ‚Ereignisse', unpolitische, unpolitisierbare und somit unkritisierbare, quasi natürliche Ereignisse ‚festschreibt'. Sie stellt fest:

„Trauma is thus that which disrupts these particular human lives, but no other. War and genocide, which are the work of men and male-dominant culture are agreed upon traumas; so are natural disasters, vehicle crashes, boats sinking into the freezing ocean." (Ebd.)

Nicht nur soll in den klinischen Definitionen ein bereits besprochenes stilles Einverständnis mit traumatisierenden Ereignissen ausgedrückt werden, mehr

Wohlstand und die Sicherheit der Menschen des Nordens hängen mithin genau von der permanenten Unsicherheit und dem Ausgesetztsein der kriegerischen Handlungen der Menschen in den Ländern des Südens ab. Das Erzeugen von Unsicherheit ist vielleicht nicht System, aber systemerhaltend. Insoweit sind die kapitalistischen, weltumspannenden Rituale für viele Menschen selbst traumatisch (vgl. ebd.: 96ff.).

38 | Auf diese wie andere Kritiken hin wurde der Passus im DSMIV nicht übernommen, während er im ICD10 nach wie vor besteht (vgl. ICD10 2000: 169; 2013).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

noch: Hier werden, mit Butler gedacht, *weiße,* gesunde, heterosexuelle männliche Menschen in den Metastatus des Subjekts enthoben, weil anscheinend nur diese überhaupt anerkannterweise traumatisierbar sind (vgl. Kap. 2.3). Trauma kann nur diejenigen ereilen, die ein ‚normales' Leben führen. Ein ‚normales' Leben heißt dann schnell, ein sicheres, *weißes,* bürgerliches (un-)sichtbares Leben.[39] Alle anderen können von Ereignissen außergewöhnlichen Ausmaßes gar nicht heimgesucht werden (so die implizite Botschaft), ihre (prekären) Leben stellen ja das außergewöhnliche, das nicht-traumatisierbare oder schon immer traumatisierte Andere dar, die bereits stattgefundene, aber verdrängte Verwüstung[40], durch die sich das westlich-abendländische Subjekt zuerst als ganz und potenziell unversehrt konstituieren kann. Die flächendeckende (nicht die punktuelle) Zerstörung, das nicht-zerstörbare Ich, weil es bereits zerstört ist, bildet in diesem Diskurs das unbewusste Pendant weißer, westlicher traumatisierter Ganzheit. Kurz: das Andere, das Ausgeschlossene, das schon immer bereits Zerstörte: das *abject*[41] und damit das nicht schützenswerte, das nicht betrauerbare Leben[42], das nicht-intelligible Subjekt. Wo sich kein Trauma (mehr) ereignen kann, da ist auch kein Subjekt, und wo kein Subjekt ist, da ist auch keine Verletzlichkeit.

Gemäß Butler ermöglichen gesellschaftliche Normen soziale Existenz. Die Norm ist der individuellen Erfahrung nicht äußerlich, sondern durchdringt, formt diese und bildet die Rahmung für eine Erfahrung. Normen – und diagnostische Leitlinien können als solche verstanden werden – müssen daraufhin befragt werden, „wie sie das Leben einschränken und ermöglichen, wie sie vorab bestimmen, was eine lebensfähige Existenz sein wird und was nicht" (Butler 2009: 328).

---

39 | Ich beziehe mich hier auf Isabell Karremann. Karremann arbeitet in ihrer Schrift *Männlichkeit und Körper* die Paradoxie von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit weißer Männlichkeit, und die Widersprüchlichkeit, die sich daraus ergibt, als nicht-sichtbar sichtbar zu sein, heraus (2008: 19).

40 | Ich denke hier etwa an die katastrophale Ausbeutung der Minenarbeiter für seltene Erden zwecks Ausweitung westlicher Kommunikationstechnologien. Der Zusammenhang zwischen Armut dort und Wohlstand hier wird systematisch ausgeblendet, wenn von Kriegen im Kongo etwa als scheinbar vom Himmel fallenden ethnischen Kriegen gesprochen wird. Dass Kriege entlang eines Überlebenskampfes um Ressourcen in einem global organisierten postfordistischen Kapitalismus erfolgen – genauso wie ‚Flüchtlingsströme' – ist ein Zusammenhang, der in meinen Augen diskursiv-systematisch verdeckt wird.

41 | Im Sinne von Julia Kristeva (1981).

42 | Vgl. Butler (2009a: 92): Butler arbeitet in der Schrift *Krieg und Affekt* heraus, wie dominante Deutungsraster als Raster des Krieges medial erzeugt werden, und wie diese die Wahrnehmung davon strukturieren, welches Leben als zu betrauern gilt und welches nicht.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Daraus folgt: Wenn eine Theorie von der Traumatisierung aller Menschen nicht in die Falle der Reifizierung von Machtunterschieden gehen will, dann muss Trauma nicht in engen medizinischen Kategorien zu formuliert werden, sondern in seiner *sozialpolitischen Dimension sichtbar werden*. Auf diese Weise würde sich auch für die von einer symbolischen Ordnung an den Rand gedrängten, prekären Subjekte ein intelligibler Topos der Verletzbarkeit erschließen, der ihnen implizit durch diesen Diskurs verweigert wird. Ganz ‚*normale*' Erfahrungen von Minderheiten, Armen, Frauen, Schwarzen Menschen als potenziell traumatisch/traumatisierend würden so anerkannt, ohne dass man in die Falle geht, Trauma als Krankheit zu sehen, und damit alle Minderheiten der westlichen Gesellschaften als traumatisiert zu pathologisieren. Trauma ist sozusagen ein krankmachendes Politikum. In diesem Sinne argumentiert auch Laura S. Brown (1995) mit ihrem Begriff des *insidious trauma*.

5.5.2 *Insidious trauma*

Die normativen Effekte gängiger Diagnosemanuale konstruieren ein reales Trauma (engl. *real trauma*) (Brown 1995: 102), in dessen Schatten Herrschaftsverhältnisse als ein verdecktes Trauma (engl. *insidious trauma*) gedeihen. Entsprechend spricht sich Brown für eine Umdefinition des Traumbegriffes beziehungsweise eine Erweiterung des Traumawissens um *insidious trauma* aus:

„Real trauma is often only that form of trauma in which the dominant group can participate as a victim rather than as the perpetrator or etiologist of the trauma. The private, secret, insidious traumas to which a feminist analysis draws attention are more often than not those events in which the dominant culture and its forms and institutions are expressed and perpetuated." (Ebd.)

In der Perspektive Browns sind traumatische Ereignisse, wie sie etwa die Weltgesundheitsorganisation (WHO) definiert, mithin eine Legitimation für die herrschende Klasse, sich selbst als Opfer und nicht als Perpetuierer einer sozialen Ordnung, die auf Machtunterschieden basiert, sehen zu können. Genauso trägt die damit verbundene, versäumte Kennzeichnung der (potenziell traumatischen) Alltagsrealität vieler Schwarzer Menschen, Mädchen, Frauen, Menschen mit Behinderung, Schwuler und Lesben zur Aufrechterhaltung einer traumatisierenden Gesellschaftsstruktur bei. Kurz: Traumatisierende Ökonomien der Differenz werden systematisch ausgeblendet. Brown fasst zusammen:

„Feminist analysis also asks us to understand how the *constant presence* and threat of trauma in the lives of girls and women of all colors, men of color in the United States, lesbian and gay people, people in poverty, and people with disabilities has shaped our society, *a continuing background noise* rather than an unusual event." (Ebd., Herv. B.W.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Annahme, es handelte sich bei Traumatisierungen um arbiträre, singuläre, individuelle und individualisierbare Ereignisse, ist demnach nicht nur ein Irrglaube, sondern auch eine Herrschaftsstrategie. Traumata erfassen Subjekte immer innerhalb ihrer politischen und normativen Bedingungen der Existenz. Trauma (oder seine Abwesenheit) ist somit aufs engste mit den normativen Bedingungen verknüpft, die das Subjekt konstituieren. Diese normativen Bedingungen instituieren die Seinsweise, in der ein Mensch als Subjekt anerkannt wird und damit den Grad seiner Verletzbarkeit. Eine große normative Bedingung im Spiel um Positionierungen ist der soziale Entwurf der Identität *Geschlecht*.

5.5.3 Identität *Geschlecht* als Trauma

„The normalisation of sex and gender identities can be seen as a form of insidious trauma, which is effective precisely because it often leaves no sign of a problem." (Cvetkovich 2003: 46)

Die Literaturwissenschaftlerin Ann Cvetkovich entwirft in ihrer Schrift *An Archive of Feelings. Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures* (2003) eine poststrukturalistisch-machtkritische Perspektive auf Trauma. Ob ihrer eigenen poststrukturalistischen Provenienz weiß Cvetkovich, dass der affirmative Bezug auf den Traumabegriff gewisse theoretische Probleme mit sich bringen kann, wie etwa theorieimmanent in die Nähe einer Dynamik der Konstituierung eines kranken ‚Anderen' hineinzugeraten (vgl. Kap. 4.9). Cvetkovich entscheidet sich dennoch für die Verwendung des Begriffes und rechtfertigt dies wie folgt:

„Despite the risks involved in taking on a discourse that has been dominated by medical and pathologizing approaches, I have been drawn to the category of trauma because it opens up space for accounts of pain as psychic, not just physical. As a name for experience of socially situated political violence, trauma forges overt connections between politics and emotion." (Ebd.: 2)

Cvetkovich vollzieht ähnlich wie Brown eine Verschiebung des Begriffes und perspektiviert Trauma als eine politische Trope. Das Trauma als kulturelles Archiv ist für Cvetkovich deshalb wichtig und wirksam, weil es möglich ist, damit die seelischen wie physischen Verletzungen zu markieren, die gesellschaftliche Schieflagen und die damit verbundenen Gewaltsamkeiten erzeugen können. Cvetkovich sieht in Traumakonzepten beziehungsweise in ihrer Umschrift eine Chance, die Gefühlsqualität, die Macht- und Herrschaftsverhältnisse beziehungsweise politische Verhältnisse auf individueller Ebene haben können, sichtbar zu machen. In einer kritischen Abkehr gängiger Trauma-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

definitionen schlägt Cvetkovich vor, Trauma als „eine Bezeichnung für Erfahrungen sozial situierter politischer Gewalt zu verwenden" (ebd.: 3, Übersetzung B.W.). Trauma kann, so verwandt, „eine Verbindung zwischen Politik und Gefühlen schmieden" (ebd., Übersetzung B.W.). In diesem Sinne schließt sich Cvetkovich Laura S. Browns (1995) Lesart von Traumatisierungen als „insidious trauma" an (vgl. ebd.: 18, 32 u. 33). Cvetkovichs Interesse geht aber deutlich über das von Brown hinaus. Sie möchte die Textur möglicher traumatischer Alltagserfahrung als politisch-emotionalen Stress herausarbeiten, indem sie zwischen kulturellen und performativen Praktiken, zum Beispiel der queeren Musikszene, ‚persönlichen' Erfahrungen und *queer-*, *gender-*, *race-* und *nation*-bezogenen Diskursen ein feines Netz zu weben beginnt. Die Verknüpfungsstellen dieses Netzes stellen in Cvetkovichs Sicht Gefühlsarchive (engl. *archives of feelings*) (ebd.: 7) dar, eine Art traumatische Rückstände von beweglichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen im sich an diesen entlang subjektivierenden Subjekt. Um den traumatischen Gefühlsarchiven auf die Spur zu kommen – den netzartigen Geweben im *Zwischen* des ‚persönlichen', ‚privaten' Erlebens, den kulturellen Praktiken und den politischen Bedingungen, den Dispositiven der Macht (vgl. Kap. 1.3-1.3.1), ist es nicht nur notwendig, sich für die Überlebenden eines extremen Traumas zu interessieren, sondern gleichermaßen für diejenigen, die sich qua alltäglicher Lebensbedingungen stetig in der Nähe des Traumas aufhalten. Cvetkovich schreibt:

„I'm interested not just in trauma survivors but in those whose experiences circulate in the vicinity of trauma and are marked by it. I want to place moments of extreme trauma alongside moments of everyday emotional distress that are often the only sign that traumas's effects are still being felt." (Ebd.: 3)

Im Anschluss an Walter Benjamin argumentiert Cvetkovich, dass der Kapitalismus zu einer gefühlten Erfahrung (engl. *felt experience*) (ebd.: 43) wird, indem er die Struktur der individuellen Alltagserfahrung verändert,[43] indem er anfängt, die Sinne zu bewohnen, sich in Übererregung oder Taubheitsgefühlen äußert, sowohl im Rahmen extremer als auch in weniger extremen alltäglichen Zuständen (ebd.). Auf Marx rekurrierend postuliert Cvetkovich, dass der Kapitalismus *die* verdeckte Krankheit ist, und ein damit geschickt kaschiertes Trauma. Sie gibt an:

43 | Walter Benjamin (1968) wiedergebend heißt es bei Cvetkovich: „Trauma and Modernity thus can be understood as mutually constitutive categories; trauma is one of the affective experiences, or structures of feeling, that characterizes the lived experience of capitalism." (Cvetkovich 2003: 17)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Within Marxist approach to the history of sensation, trauma can be understood as a sign or symptom of a broader systemic problem, a moment in which abstract social systems can actually be felt or sensed. But traumatic experience [...] and its aftermath can be characterized not just by too much feeling, or hyperarousal, but also by an absence of feeling, or numbness. Furthermore, the feeling of life under capitalism may manifest as much in the dull drama of everyday life as in cataclysmic or punctual events." (Ebd.)

Es ist jene Verwobenheit von politischen Systemen, extremen Erfahrungen, alltäglichen und intimen (privaten) Erfahrungen, privaten und öffentlichen Räumen, die das Gefühl selbst zu einer öffentlichen Angelegenheit, beziehungsweise zu einem Scharnier zwischen dem Einzelnen und den politischen/diskursiven Systemen werden lässt, und zwar darüber, dass politische Systeme und gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse Gefühlsarchive, *traumatische Archive* bilden (ebd.: 7ff.). Cvetkovich ist es daher ein Anliegen, *Trauma* nicht den Definitionen der Medizin zu überlassen, sondern es iner kulturellen (politischen) Angelegenheit zu machen. Das bedeutet, Trauma in die Hände derjenigen zu legen, die als Kunst- und Kulturschaffende alternative Modelle dafür finden, wie Gefühle Teile des öffentlichen Raumes werden können. Cvetkovich drückt ihre mit der Umschrift des Traumatopos verbundene Hoffnung wie folgt aus:

„I hope to seize authority over trauma discourses from medical and scientific discourse in order to place it back in the hands of those who make culture, as well as to forge new models for how affective life can serve as the foundation for public culture." (Ebd.: 20)

Der Traumabegriff sollte der durch den medizinisch-psychologischen Diskurs suggerierten Eingrenzbarkeit wie Rasterbarkeit nach und in Zeitlinien, Symptomen, feststehenden und beschädigbaren Identitäten, Individualitäten und pathologischen Intimitäten entrissen werden. Das Trauma kann so zu einer programmatisch diffusen Kategorie hin dekonstruiert werden, ohne es selbst und seine Verwendungen vollends zu zerstören. Dekonstruiert wird die Juxtapositionierung von Trauma mit einer klar umrissenen Krankheit, die das Individuum aufgrund eines außergewöhnlichen Ereignisses heimsucht. Dekonstruiert wird hier auch, dass Menschen mit *bereits klar umrissenen Identitäten traumatisiert werden*. Trauma ist hier mit der Konstruktion von Identitäten, produktiv und nicht repressiv (in Anlehnung an Foucault) (vgl. ebd.: 44) verbunden. Mit Bezug auf Butler formuliert Cvetkovich, dass schon ein eindeutiges Geschlecht sein zu müssen, eine Geschlechtsidentität formieren zu müssen – entlang der zwangsheterosexuellen Matrix traumatisch ist: „The normalisation of sex and gender identities can be seen as a form of insidious trauma, which is effective precisely because it often leaves no sign of a problem." (Ebd.: 46) Das Traumatisierende daran ist vor allem, dass jene Normalisierung der Geschlechts-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

identität nicht als problematisch wahrgenommen wird. Im Gegenteil, die Nichterlangung einer solchen glaubhaften Identität wird im Kontext hegemonialer Traumadiskurse eher problematisiert (vgl. Kap. 1.2).

Das Trauma der (Geschlechts-)Identität also ist weder nur gegenwarts- noch nur vergangenheitsbezogen, weder nur ein heftiger Schock, sondern stets auch ein permanentes Hintergrundgeräusch. Trauma ist hier stets zutiefst politisch – ein Archiv für transnationale, rassialisierende, sexistische, sexualisierende, homophobe Normalisierungen und (sub-)kulturelle Widerständigkeiten. Cvetkovich kommt es dabei besonders auf die Überschneidungen von normativen Identitätskonstruktionen an, und wie diese zu einer kulturellen Erinnerung werden, wie ein *Normativitätstrauma* Widerständigkeiten produziert und wie dabei über einen kulturellen Ausdruck Öffentlichkeiten und Identitäten dekonstruierbar werden (vgl. ebd.: 47). Die Spur des Traumas ist keinesfalls ‚dingfest' zu machen. Trauma ist nicht nur Quell des Leidens, sondern immer auch kulturelle Ressource, Ort der Widerständigkeit – des Aufbruchs, der Überschreitung vorgefasster Räume, wie Cvetkovich am Beispiel der *Queer-Riot*-Punkband *Tribe 8* deutlich macht. *Tribe 8* spielen mit sexualisierter Gewalt auf der Bühne, eignen sie sich an, stellen sie in einen anderen als den patriachal-hegemonialen Kontext. Ein Triggern eines Traumas oder Selbstermächtigung? Diese Spannung kann mit Cvetkovich als eine Art politisch-therapeutische, identitätsdekonstruktive Praxis gedacht werden (ebd.: 83ff.). Das *queering* eindeutiger Identitäten und Rollenzuweisungen wie etwa in der künstlerischen Praxis von *Tribe 8* ist hier eine Antwort auf Trauma. Auf das Trauma, eine kohärente Identität sein zu müssen. *Queer* ist gleichzeitig ein Gefühlsarchiv für Diskriminierungen und deren Widerständigkeit. Sie umreißt den Kern ihrer Arbeit wie folgt:

„This work unveils another version of insidious trauma, by tracking how contemporary experiences of racism rest on the foundation of traumatic events such as slavery, lynching and harassment. It demands models that can explain the links between trauma and everyday experience, the intergenerational transmission from past to present, and the cultural memory of trauma as central to the formation of identities and publics." (Ebd.: 38)

Cvetkovichs Traumatopos speist sich aus vielerlei Bezügen, die sich immer wieder unruhig miteinander bewegen und bewegen lassen: feministische Theorie, kritische Rassismustheorie und *Afro-American Studies*, Marxismus und q*ueer theory*. Die feministische Theorie lehrt dabei, Trauma als Alltagserfahrung, im Sinne sexualisierter Gewalt zu denken, die *Afro-American Studies* lehren, Trauma transgenerational zu verstehen (s.o.), der Marxismus transportiert die politisch-systemische Perspektive und die *queer theory* die Kritik an der Kategorie Trauma.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der unruhigen Bewegung zwischen persönlichen und kollektiven Gefühlensarchiven, politischen Systemen, Gegenwärtigem und Erinnertem gibt es unendliche Kontaktpunkte, Beweglichkeiten, die sich nie ganz fixieren lassen, und die dennoch als Erfahrungen sichtbar, performierbar und besprechbar gemacht werden sollten. So etwa taucht hier immer wieder die Frage auf, inwieweit sich *Trauma* über performative Widerständigkeiten und Inszenierungen transformieren lässt (vgl. ebd.: 81 u. 119). Eine zirkuläre Beziehung zwischen Kulturformationen und den Affekten der Einzelnen stark machend und die Rolle des diffusen Traumas darin verdeutlichend, schreibt sie:

„This influence [marxist approach, B.W.] makes me less dependent on psychoanalytic paradigms, which are more likely to demand that trauma be defined in precise and narrow terms. Rather than diagnosis or a cure, the goal is the development of rich and varied ways to talk about emotional experience as a social experience. Trauma is a window onto the study of how historical experience is embedded in sensational experience and how affective experience can form the basis of culture." (Ebd.: 285)

Mit Bezug auf die *queer theory* schlägt sie daher eine gemeinsame Reise der Trauma-Theorie und der *Queer*-Theorie in Richtung gesellschaftlicher Transformation vor. Denn das ist letztlich das Anliegen beider:

„Moreover queer theory and trauma theory are fellow travellers because they seek ways to built not just sexuality but emotional and personal life into models of political life and its transformation." (Ebd.: 48)

Wenn es vielen Traumatherapeut_innen neben der Behandlung der PTBS auch um eine Nennung und Skandalisierung der politischen Bedingungen und Ungleichheitsverhältnisse geht (vgl. Fischer/Riedesser 1999; van der Kolk et al. 2000; Herman 2003; Becker 2006; Hirsch 2010) – wenn auch mit unterschiedlicher Emphase – so lassen doch auch die engagiertesten politisch-psychotraumatologischen Ansätze wie etwa der von David Becker (2006) ein systematisches Einweben einer poststrukturalistischen Perspektive vermissen. Der Gewinn von Cvetkovichs Denken der Gefühlsarchive ist eine poststrukturalistische Perspektive auf Trauma, die Trauma ernst nimmt, in den möglichen Effekten von symbolischer und physischer Gewalt auf die ‚Einzelnen', ohne sie als Einzelne einer sozialen Ordnung vorgängig zu individualisieren, zu pathologisieren und kategorisieren zu müssen. Hier wird gleichsam eine Trauma-Figur erzeugt, die ein Nachdenken über Trauma evoziert, das ohne starre Identitäten auskommt, und die Anrufung zu einer Identität hin sogar selbst als potenziell traumatisch perspektivieren kann. Damit ist ein Theoriedesign etabliert, welches nicht nur eine Analyse der das Subjekt konstituierenden Machtbeziehungen einschließt, darin nicht nur die Kategorie Geschlecht

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

explizit in Frage stellt, sondern durch die Verwendung des Traumatopos *an der Seite* der *queer theory* sowohl Verletzungen als auch widerständigen Potenziale einfängt, die die Machtverhältnisse hervorbringen. Kurz: Ein Identitäten dekonstruierendes Traumamodell ist gebaut. Anders als etwa in den kapitalismuskritischen Analysen zu Trauma bei Ulrich Duchrow et al., wo der Kapitalismus die Identität des Individuums beschädigt (vgl. Durchrow et al. 2006: 64), bringen Machtverhältnisse die traumatischen Identitäten samt Gefühlen im Sinne ihrer Ordnung hervor. Trauma und Identitätsdispositive bilden in der poststrukturalistischen Traumaschrift Cvektovichs eine koextensive Bewegung. Das Subjekt ist insofern ein Traumatisiertes als es angerufen und gezwungen wird, eine eindeutige (geschlechtliche) Identität in einem machtvollen gesellschaftlichen Feld anzunehmen. Cvetkovichs Postulate scheinen darüber hinaus etwas deutlicher artikulierbar zu machen, was bei Judith Butler (1991; 1997; 2001; 2009) implizit anklingt: Die Instituierung einer binären Zweigeschlechtlichkeit samt der naturalisierenden Zwangsheterosexualität und den Zwangsidentifizierungen, die sie erfordert und einsetzt (vgl. Butler 1991: 46), ist wie ein Trauma zu lesen – bildet ein *insidious trauma* – oder wie ich es deutschsprachig formulieren würde: bildet eine *traumatische Dimension*. Immer wieder aufs Neue semantisch reduziert zu werden, erzeugt eine Ansammlung von Enttäuschungen und Desillusionierungen, die schmerzhaft wie konstitutiv sind. Denn: Das Trauma ist dem Subjekt nicht nachgelagert. In der modernen Gesellschaft samt ihrer Kategorisierungen bildet es, wie Butler proklamiert, seinen Ursprung. Um dem Verdacht weiter nachzugehen, dass die zweigeschlechtliche Anrufung traumatisierte Subjekte hervorbringt, wird im Folgenden Butlers Geschlechterphilosophie auf die Frage nach der traumatischen Dimension hin gelesen. Davon ausgehend, dass ein Trauma sich durch und an *Soma* – einer somatischen lebendigen Intensität ereignet, wird abermals nach der Rolle der somatischen Dimension in Butlers Subjektivierungsmatrix gefragt, und an den Stellen, wo diese illokutionär wie auch in Bezug auf die Anerkennung eines Wissens um Körpervorgänge unterbelichtet scheint, eine materielle Lesart von Körpern und ihren Vorgängen angefügt. Dies um zu verstehen, wie Identitätszuschreibungen als Form sprechaktlicher Gewalt Körper konkret zu affizieren vermögen.

5.5.4 *Gender* als Trauma II (bei Butler) und blasse somatische Dimensionen

In der Annahme einer beschädigbaren, reinen, unverfälschten Geschlechtsidentität lauert schon das Trauma.[44] Bezüglich der hier einzunehmenden Per-

44 | Ich erachte die mangelnde Rezeption poststrukturalistischer identitätsdekonstruktiver Ansätze in den allermeisten psychologischen Ansätzen der Psychotraumato-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spektive, die binäre Geschlechterordnung selbst als potenziell traumatisch zu denken, lassen sich ebenso Hinweise bei Judith Butler finden. Für Butler arbeitet eine zwangsheterosexuelle Norm über diskursiven wie performativen Ausschluss (vgl. Kap. 2.3). Eine zwangsheterosexuelle Norm produziert insofern intelligible anerkannte Subjekte resp. Körper (das Subjekt geht hier im Körperlichen auf und vice versa) und solche, die aus dem Diskurs ausgeschlossen sind und den nicht-lebbaren, nicht-erzählbaren Körpern entsprechen: Die nicht-lebbaren, nicht-erzählbaren Körper bilden dabei das konstitutive Außen für eine nicht zu erreichende, fiktionale, anerkannte Subjektposition.[45] Butler geht aber sogar noch einen Schritt weiter, wenn sie von denjenigen, die aus dem Diskurs ausgeschlossen sind, als den traumatischen resp. traumatisierenden Körpern spricht:

„Die normative Kraft der Performativität [...] arbeitet [...] mit dem Ausschluss. Und im Falle von Körpern suchen jene Ausschlüsse die Signifikation als deren verwerfliche Grenzen heim oder als das, was strikt verworfen ist: das Nichtlebbare, das Nichterzählbare, das Traumatische." (Butler 1997: 260)

Nicht nur diejenigen, bei denen die Kohärenz und Kontinuität von *sex*, *gender* und Begehren nicht gewährleistet scheint, sondern alle Menschen, so macht Judith Butler es in ihrem Aufsatz *Melancholisches Geschlecht/verweigerte Identifizierung* in der Schrift *Psyche der Macht* (2001) einmal mehr deutlich, erhalten qua geschlechtlicher Subjektivierung (innerhalb der kontingenten heterosexuellen Matrix) eine notwendige Wunde. Alle erleiden ein Trauma, das in der abgewehrten Trauer, als welche sie die Melancholie mit Freud bezeichnet, be-

logie für ein gefährliches Versäumnis. Beispielhaft hierfür ist die Schrift von Matthias Hirsch zu Dissoziation und Trauma mit dem Titel *Mein Körper gehört mir: Dissoziation und Inszenierungen des Körpers psychoanalytisch betrachtet* (2010). Hier wird der Terminus „Geschlechtsidentität" affirmativ unreflexiv eingesetzt, und das, obwohl dezidiert Verwundungen thematisiert werden, die mit geschlechtlichen Zuschreibungen zu tun haben. Somit wird in dieser Schrift zu Trauma ein Gewaltverhältnis – ein *insidious trauma* fortgesetzt, nämlich die Zuschreibung einer geschlechtlichen Identität. Man stelle sich eine vergleichbare Rede über und damit Reifizierung der ‚Rassenidentität' statt ‚Geschlechtsidentität' vor – dies um zu verdeutlichen, wie antiquiert doch auch kürzlich erschienene Schriften sein können (vgl. Kap. 1.2).

45 | Zur Erinnerung: „Dieser letztgenannte Bereich [der undenkbaren, verworfenen, nicht-lebbaren Körper, B.W.] ist nicht das Gegenteil des ersten, denn Gegensätze sind schließlich Teil der Intelligibilität; letzterer ist der ausgeschlossene und nicht entzifferbare Bereich, der den ersten Bereich als das Gespenst seiner eigenen Unmöglichkeit heimsucht, ist die eigentliche Grenze zur Intelligibilität, deren konstitutives Außen." (Ebd.: 16) (vgl. Kap. 2.3)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht. Abgewehrt wird, der heterosexuellen Matrix immanent, die Trauer um das ‚andere' Geschlecht – (welches ich fortan nicht sein kann, aber begehren soll) (Butler 2001: 25ff.) (vgl. Kap. 2.3.1). Geschlechtliche Subjektivierung ist in dieser, stärker psychoanalytischen Perspektive, nur über den frühkindlichen Erwerb einer konstitutiven Wunde zu haben. Butler setzt auf diese Weise ähnlich wie Levinas (vgl. ebd.: 115f.) das Trauma an den Ursprung von Subjektivierung. Die wiederholte performative Anrufung etwa als „Mädchen", samt ihrer psychischen Umwendung (vgl. Kap. 2), stellt eine Form sprechaktlicher Gewalt dar (vgl. Kap. 5.7).

Somit ist, wie Cvetkovich in Bezug auf Butlers dekonstruktivistische Theorie feststellt, ein Trauma nicht etwas, das einem bereits mit sich selbst identischen Subjekt geschieht, sondern es ist gleichursprünglich mit demselben. Cvetkovich stellt fest:

„Judith Butler's notion of gender identification as located in melancholic repudiation of the other gender along with her account of abjection's role in the formation of both individual and collective identity places trauma at the origins of subject formation." (Cvetkovich 2003: 46)

Trauma steht bei Butler gemäß der Rezeption nietzscheanischer wie foucaultianischer Subjekttheorie sowie der Rezeption französischer, psychoanalytisch inspirierter Theoreme, wie der von Jean Laplanche und Emmanuel Levinas tatsächlich am Ursprung von Subjektivierungen.[46] Dies wird umso deutlicher, als Butler Körper und ihre Existenzen allzeit durch die Sprache bedroht sieht (vgl. Butler 1998: 15). Nicht nur sind es physische Gewalthandlungen bis hin zur Ermordungen von Menschen, die sich nicht geschlechtseindeutig kleiden und im öffentlichen Raum bewegen, beziehungsweise keine klar männlich oder weiblich konnotierte Körpersprache einnehmen,[47] die eine sozial geforderte

46 | In der *Kritik der ethischen Gewalt* (2007) entwirft Butler eine dezidiert subjekttraumatische Perspektive mit Verweis auf Laplanche und Levinas. Sowohl bei Levinas als auch bei Laplanche ist das Ausgesetzt-Sein durch den anderen (zum Beispiel im Rahmen früher Pflegebeziehungen) und die Anrede durch den anderen immerzu eine traumatisierend überwältigende. Jener Überwältigungsakt, jenes Ausgesetzt-Sein bildet in der strukturalistisch inspirierten Psychoanalyse (Kulturtheorie) den *Topos* der Dezentriertheit des Subjekts (vgl. Butler 2007: 115ff.).

47 | Judith Butler erzählt in dem Film *Judith Butler: Philosophin der Gender* (2006), produziert von Arte France, die Geschichte eines Jungen, der in Maine in einem Dorf aufwuchs. Sie beschreibt, dass der Junge gerne beim Gehen die Hüften schwang und mehr und mehr einen ‚weiblichen' Gang annahm. Zunächst hänselten die anderen Jungen ihn bloß, aber eines Tages wurden sie gewalttätig und schlugen ihn, bis sie ihn schließlich über eine Brücke warfen und ermordeten.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anpassung an die Geschlechternorm zur Zwangsmaßnahme machen, sondern es ist „Sprache in sich selbst, [die] ihre eigene Möglichkeit der Gewalt und Zerschlagung der Welt in sich birgt" (ebd.). Sprache und Gewalt sind für Butler keine Gegensätze (vgl. ebd.). Vielmehr ist es gerade die Sprache, die den Körper gleich einem physischen Akt verletzt (vgl. ebd.: 13). Die Sprache erhält oder zerstört den Körper, bei Butler, nicht im wörtlichen Sinne, sondern eine bestimmte menschliche Existenz des Körpers wird dadurch erst möglich, dass dieser in die Existenz gesprochen wird, dadurch als Subjekt anerkannt wird. Damit ist immer auch eine traumatische Abhängigkeit von normativen Bedingungen verbunden (s.o.). Diese ‚entscheiden', ob ‚ich' und als was ‚ich' existieren darf und anerkannt werde. Das ist für Butler das Trauma. Ein physischer Angriff ist grundsätzlich keine andere Sache als der hegemoniale Diskurs der Zweigeschlechtlichkeit – ein heterosexuelles traumatisches Skript, das jene physisch gewaltsamen Ausbrüche erst denkbar und praktizierbar macht.

Butler (1995) skizziert den theoretischen Rahmen dafür, *Gender* in seiner hegemonialen, zweigeschlechtlichen und zwingenden gesellschaftlichen Natur als gewaltsam und traumatisch zu denken, genau wie sie auch die leibliche Existenz des Menschen an sich als den *Topos* menschlicher Verwundbarkeit angibt (vgl. Butler 2009: 43). Dadurch aber, dass Butler eine – zumindest analytische – Unterscheidung von *Soma* und *Sema* abzulehnen scheint – dies wird etwa deutlich, wenn sie sagt, dass „die Sprache den Körper nicht [...] im wörtlichen Sinn ins Dasein bringt oder ernährt" (Butler 1998: 14) – weist sie auch die Möglichkeit eines dezidiert physiologischen Bezugs auf den Körper (die physiologische Dimension verschwindet in der Psychischen) (vgl. Kap. 2.2) zurück und gefährdet damit ein vertieftes Nachdenkens über den Zusammenhang von Macht und Physiologie. Der *Topos* des verletzlichen Körpers und damit die somatische Dimension überhaupt bleibt eher blass und abstrakt. Wie in Kapitel 2 ausführlich dargelegt, lässt Butlers Geschlechterphilosophie offen, *wie* genau eine Anrufung, eine verletzende Rede in den Körper *kommen* kann und leiblich-somatisch erfahrbar ist. Sprich: Mit Butler kann die Frage, wie Geschlecht als ein ‚soziales' Trauma in den Körper kommt und zu einer Leiberfahrung wird, nicht beantwortet werden. Denn: Eine Lesart Butlers könnte sein, dass auf den Körper lediglich ‚gegendert' geblickt wird, eine andere, dass Körper als materielle oder somatische Dimensionen total mit ihrem Geschlecht – qua frühkindlicher Identitfikationen – verwoben sind, weil ja hier der konkretistische Bezug auf *Soma* – zumindest in weiten Teilen Butlers abstrakter Analysen eskamotiert wird.

Im Folgenden sollen nun im Anschluss an und in Übereinstimmung mit Butler (1991; 1997; 2009) und Cvetkovich (2003) Identitätszuschreibungen zwar als traumatisch konzeptionalisiert werden – mit einem Bezug auf eine somatische Dimension, einen ‚multiplen Nervenkörper, der sich erinnern kann', soll allerdings ein genaueres Verständnis dafür erarbeitet werden, wie der Entwurf

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Geschlecht (und andere Identitätszuschreibungen) zu einem Trauma werden können. Der Körper in seiner (auch) physiologischen Dimension, wird über die Einführung einer Wissensproduktion somatischer Traumadynamiken sichtbar. Geschlecht kann sich somit womöglich nicht nur als ein traumatisierender Sprechakt zeigen, sondern als eine *subjektivierende KörperErinnerungstechnik*. Bevor die leibliche Dynamik von subjektivierenden Verletzungen besprochen wird, zunächst ein Exkurs in die Denkgebäude des kulturwissenschaftlichen Traumatopos, um genauer zu verstehen, wieso so etwas Grundsätzliches und Normales wie (s)*ein* Geschlecht zu sein, ein Trauma darstellen kann.

5.5.5 Trauma am Ursprung von Subjektivierung

Während der klinische Traumatopos *Trauma* (*traumatós*) (vgl. Kap. 4.4) als außergewöhnliche, kontingente, den zumindest potenziell unbeschädigten (heilen) Menschen ereilende Wunde begreift, ist das Subjekt in den poststrukturalistisch-kulturwissenschaftlichen Traumadiskursen qua Subjektstatus notwendig traumatisiert. In der Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* (2003; 2007)[48] geht Judith Butler der Genese des ethischen Verantwortungsgefühls nach. Für Butler ist dieses daraus erklärbar, dass wir uns selbst nie ganz gehören, dass wir von Anbeginn der Existenz durch einen anderen adressiert werden, und diesem anderen als einer basalen Andersheit *ausgesetzt* sind. Jenes Adressiert-Werden durch den anderen findet in einer dem Subjekt vorgängigen Sprache statt, die es in Bezug auf seine Kohärenz bricht.[49] Ausgesetztsein oder Ausgeliefertsein bildet demnach hier die Trope primärer (im Sinne von notwendiger) Subjektkonstitutionen (vgl. Butler 2007: 46).

Warum sind wir ausgesetzt? Zum einen, weil wir uns nicht von Anbeginn unseres Lebens selbst versorgen können. Bei Butler heißt es: „Noch bevor ich ein ‚Ich' erwerbe, bin ich ein Etwas, das berührt wurde, das bewegt, gefüttert, zu Bett gebracht, angesprochen wurde, in dessen Umgebung – auch über es – gesprochen wurde." (ebd.: 95) Und zweitens, weil die Bildung des *Ich* immer eine Adressierung durch das *Du* impliziert. Das *Du* ist immer in dem *Ich* enthalten, das *Ich* ist nichts ohne das *Du* (vgl. Butler 2003: 92). Mit Laplanche argumentiert Butler, dass die Bildung des Subjekts selbst notwendig traumatisch ist. Sie stellt fest:

---

48 | Es handelt sich um unterschiedliche Auflagen derselben Schrift. Ich zitiere mal aus der einen, mal aus der anderen. Das hängt mit meinen Exzerpten zusammen, die der Auflage entnommen sind, die, als ich sie anfertigte, in der Württembergischen Landebibliothek verfügbar waren.

49 | Bei Butler heißt es: „Möglicherweise nimmt uns jedoch die Art, wie wir von Anfang an durch Andersheit unterbrochen sind, die Fähigkeit, unser Leben in narrativer Geschlossenheit zu erzählen." (Butler 2007: 89)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Für Laplanche ist die primäre Anrede überwältigend; sie lässt sich nicht deuten oder verstehen. Es ist die Urerfahrung des Traumas. Angesprochen zu werden trägt ein Trauma in sich, lässt das Traumatische nachhallen, und doch kann dieses Trauma nur im Nachhinein durch einen zweiten Vorfall erfahren werden. Ein anderes Wort trifft uns wie ein Schlag, eine Anrede oder eine Benennung, die plötzlich und unerklärlich tötet, auch wenn man weiterlebt, seltsam weiterlebt, als dieses getötete Wesen, weiter spricht." (Butler 2007: 114)

Das ‚Trauma' als Wunde oder Verletzung ergibt sich aus der primären Adressierung *ipso facto*. Menschliche Existenz heißt Ausgesetztsein *als Basiserfahrung*. Eine konstitutive und unabwendbare Verletzung ist allen Menschen eigen und bildet die Grundlage für die Offenheit für Eindrücke und damit für alle weiteren Verletzbarkeiten. Weitere Verletzbarkeiten durch Anreden (Anrufungen) lassen die erste Verletzung überhaupt erst nachhallen.[50] Die primäre Verletzbarkeit bildet hier die Chiffre, nicht nur für traumatisches Erleben, sondern auch für eine mögliche ethische Haltung an sich. Die im Erwachsenenalter sich ereignenden kontingenten Verletzungen sind eine Echo des Konstitutivtraumas. Butler fasst zusammen:

„Als Erwachsene erfahren wir zweifellos alle möglichen Verletzungen, ja Gewaltsamkeiten, und sie bringen etwas von der primären Ausgesetztheit und schutzlosen Offenheit für Eindrücke ans Licht und können uns diese früheren Erfahrungen sehr wohl auf mehr oder minder traumatische Weise ins Gedächtnis rufen." (Butler 2003: 98)

Dennoch bedeutet dieses Postulat keine Machtunterschiede negierende Ethik-Symbiose, im Sinne eines „Alle sind immer gleichermaßen verletzbar." Butler stellt klar:

„[Wir] müssen sicherlich Normen ersinnen, die zwischen verschiedenen Formen des Übergriffs entscheiden, indem sie zwischen deren unvermeidlicher und unüberwindlicher Seite hier und ihren gesellschaftlich kontingenten und veränderlichen Bedingungen dort unterscheiden." (Ebd.: 110)

Und in *Die Macht der Geschlechternormen* (2009) heißt es:

„In einer gewissen Hinsicht leben wir alle mit dieser besonderen Verletzbarkeit, einer Verletzbarkeit durch den anderen, die zu unserem Leben gehört; unter bestimmten so-

50 | „Ich bin verletzt, und ich stelle fest: Meine Verletzung selbst belegt, dass ich offen für Eindrücke, dass ich dem anderen auf eine Weise ausgeliefert bin, die ich nicht vollständig vorhersagen oder kontrollieren kann." (Ebd.: 95)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zialen und politischen Bedingungen wird diese Verletzbarkeit jedoch in hohem Grade gesteigert." (Butler 2009: 43)

Ein Trauma steht am Ursprung der Konstituierung aller Subjekte, als universelles Prinzip.[51] Dieses Trauma besteht in dem Angerufen-Werden durch den anderen, dem basalen Ausgesetzt-Sein. In Bezug auf die politischen Bedingungen, die das Subjekt bilden, bekommt das *erste* Trauma jedoch eine besondere Brisanz. Es klingt immer dann nach, wenn eine erneute Verletzung erfolgt. Unter den kontingenten Bedingungen der Konstruktion binärer Differenzen (männlich-weiblich, *weiß*-schwarz, gesund-krank usw. wird diese Verletzbarkeit in hohem Grade gesteigert. Sie trifft uns dann wie ein Schlag, sie tötet auch, wenn man seltsam weiterlebt als dieses getötete Wesen. Genau dies ist der „Fall des Traumas" (Gehring 2007: 218) (vgl. Kap. 5.6), welches sich Ich-konstitutiv als gesteigertes Echo des Ursprungstraumas ereignet. Das Subjekt ist selbst ursächlich einer Verletzung, so will es auch Nietzsche (vgl. Butler 2007: 116). Ob die Verletzung sich bis zu einer nicht oder kaum lebbaren Zumutung steigert, liegt an den (veränderbaren) sozialen und politischen Bedingungen, in die die Einzelnen diskursiv eingebunden sind. Um die Dynamik der verletzenden Ansprachen und die Erzeugung des durch Sprache erzeugten Schmerzes besser zu verstehen, soll nun die somatische Dimension wie die Dimension leiblicher Erfahrung als ‚Dinge eigener Art' wieder stärker ins Spiel gebracht werden. Dafür wird eine systematische Einführung in die Begrifflichkeit der verletzenden Rede (des verletzenden Sprechaktes) gegeben (vgl. Delholm 2007; Gehring 2007; Kuch/Herrmann 2007). Die Offenheit für Eindrücke –, die ja qua unserer leiblichen Situation (vgl. Butler 2009: 43) (s.o.) gegeben ist, wird offensichtlich, wenn ein Sprechakt (eine verletzende Rede) auf *Soma* trifft und zu einer leiblichen Erfahrungen werden kann, sprich: inkorporiert wird. Butlers Theorie der Subjektivierungen als Anrufung und deren psychischer Umwendung könnten durch Nietzsches *mnemotechnisches* Konzept eine materialistische Wendung bekommen. Indem zudem Butlers Subjektivierungstheorie über die Leibgedächtnistheorie Nietzsches hinaus im Folgenden wieder an die lebenswissenschaftliche Perspektive auf Trauma angeschlossen wird, kann womöglich ein Verständnis dafür freigelegt werden, *wie* (nicht nur) Geschlecht in den Körper kommt.

51 | Zum Universalismus Butlers in der Schrift *Kritik der ethischen Gewalt* vgl. auch Abraham 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5.6 *Der Fall des Traumas*: sprichwörtlich traktierte Körper

Gemäß Hannes Kuch und Steffen Kitty Herrmann zielen sowohl ‚körperliche' als auch ‚sprachliche'/symbolische Verletzungen auf unsere Würde, auf unser soziales Sein ab (vgl. Kuch/Herrmann 2007: 180). So demonstriert die Ohrfeige neben der körperlichen Dominanz vor allem die symbolische Verachtung und Geringschätzung des Ohrfeigenden gegenüber dem Betroffenen. So wie Ohrfeigen können auch beleidigende Worte den Körper treffen und den Status des Subjekts markieren. Gehring hält fest:

„Worte können endgültig [...] das ‚Ansehen' eines Individuums treffen, mit einer Aufschlagsenergie, die den Körper des Gemeinten hochschnellen lässt oder ihn lähmt, wonach die Beleidigung dann gleichsam wie ein Projektil feststeckt. Eine Vergiftung nicht nur der Seele, sondern der physischen Lebensfähigkeit der ganzen Person kann im Grenzfall erfolgen: *Dies ist der Fall des Traumas.* Die Beleidigung sitzt." (Gehring 2007: 218, Kursivierung B.W., alle anderen Herv.i.O.)

Die Philosophin Petra Gehring (2007) vertritt hier, dass verletzende Reden ein Trauma darstellen. Worte sind Waffen, die nicht nur Spuren in den Seelen hinterlassen, sondern auch die Körper konkret treffen. Ich kann zwar nicht mit Worten *machen*, dass wirklich Blut fließt, dennoch wirken verletzende Sprechakte auf Körperfunktionen ein, so Gehring (ebd.: 219). Das wesentliche Merkmal eines *verletzenden Sprechaktes*, oder der *verletzenden Rede*, ein Begriff, den Gehring von Judith Butler (engl. *hate speech,* 1998*)* übernimmt (vgl. ebd.: 213), verweist auf die dem Sprechen innewohnende verletzende Gewalt. Diese wiederum beruht auf einer „*verfügenden* Gewalt" (vgl. Kuch/Herrmann 2007: 197, Herv.i.O.). Verfügend heißt, dass die verletzende Rede in irgendeiner Weise durch die Subjektposition des Sprechers legitimiert ist (vgl. ebd.: 197ff.). Das bedeutet, der/die Sprecher_in hat eine autoritative Sprecher_innenposition. Ihre/seine Worte, die des/der verletzenden Sprecher_in, sind deshalb wirkungsvoll, weil sie/er sich auf die symbolische Kraft einer Gruppe, einer Institution, eines Gesetzes (Althusser) beruft, oder etwa im Namen einer Wissenschaft spricht. Es kann sich dabei aber auch ‚nur' um die symbolische Kraft der vorherrschenden Norm, des medial produzierten Konsens usw. handeln. Die/der Verletzende erhält also seine symbolische Schlagkraft, indem sie/er sich auf wirkmächtige soziale Normen und Werte bezieht (vgl. ebd.: 202). Kuch/Herrmann stellen fest:

„Nicht die Sprecherinnen verfügen über die Macht der verletzenden Benennung, sondern ein historischer Chor an Stimmen: Gesellschaftliche Klassifikationen tragen die kollektive Kraft einer ganzen Kultur in sich." (Ebd.: 200)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verletzen können Menschen leichter, je höher ihr sozialer Status und je größer ihre soziale Anerkennung ist. Durch die Anrede wird meine Identität immer wieder aufs Neue bestätigt. Verletzungsanfälliger sind diejenigen, die über einen geringen sozialen Status verfügen. Dabei gibt es sogenannte Entwertungsadressierungen. Die Zuschreibung einer mit Abwertung assoziierten Identität ist symbolische Gewalt in Form der verletzenden Rede. Bei den mit Abwertung assoziierten Identitäten handelt es sich um gesellschaftlich konstruierte Problemgruppen. Diese Kategorien dienen immer wieder als Schimpfwörter.

Eine weitere Form der symbolischen, verletzenden Rede besteht darin, jemanden erst gar nicht anzusprechen – die Nichtadressierung. Diese Nichtadressierung geht einher mit einem Verlust der Stimme, der Fähigkeit ihrerseits/seinerseits andere anzusprechen: Ein Beispiel ist das Zimmerpersonal in Nobelhotels. Sie sind unsichtbar, sie werden nicht angesprochen, und auch sie dürfen den Gast nicht ansprechen. Ihr soziales Sein ist prekär. Wer eine Stimme hat, und wer sie geraubt bekommt, entscheidet nicht nur die individuelle Biografie, sondern auch der soziale Status. Es kann sehr schmerzvoll sein, einer Kategorie anzugehören, die offenen oder verdeckten gesellschaftlichen Entwertungen unterliegt. Randständig zu sein, bedeutet häufiger verletzenden Sprechakten ausgesetzt zu sein, weil diejenigen, die verletzen, sich hier an den allgemein akzeptierten Zug ganz normaler Alltagsentwertungen anhängen können. In vielen Fällen ist ihnen das nicht einmal bewusst.

Für Gehring (2007) ist die *traumatische* Wirkung verletzender Reden konkret körperlich. Anders als für Butler (1991; 1997; 1998) etwa, die eine materielle *Wirkung* eines Sprechaktes zu desavouieren scheint (vgl. Kap. 2.3.4), erhält das sprechaktliche Verletzungstrauma bei Gehring (2008) eine explizite und sprachlich einholbare somatische Dimension. Trauma stellt eine sprichwörtliche Einschreibung symbolischer Gewalten in die Körper dar. Gehring hält fest:

> „Physische Wirkungen auch des vermeintlich ‚Abstrakten' und ‚Idealen' [sind] zumindest immer möglich – und vielleicht sogar die Regel. Kommunikation affiziert uns ganz, sie affiziert nicht nur unserer Köpfe. Also bedarf es eines deutlichen, diesseits des als physischen Erleidens gefassten Gewaltbegriffs, um ungute, gewaltförmig zu nennende Formen der Verletzung unseres Soseins von der (auch physisch) ‚wirkungsvollen' Macht, die die Rede über uns hat, zu unterscheiden." (Gehring 2007: 223, Herv.i.O.)

Pasqual Delhom, der ebenso wie Gehring leibtheoretisch-machtanalytisch denkt, verweist auf die durch gewaltsame Reden „geraubte Stimme" (Delhom 2007: 241ff.). Für Delhom zielt symbolische Gewalt in erster Linie auf die Möglichkeit ab, überhaupt von einem Ort aus sprechen zu können, eine Stimme erheben zu können. Menschen, die Ausschlussdiskursen unterliegen, aufgrund von Kriterien der ‚Hautfarbe', der ‚Volks- oder Religionszugehörigkeit', des Geschlechts oder einer sozial oder moralisch verpönten Tätigkeit (vgl. ebd.: 240),

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben häufig keinen Ort, von dem aus sie sich gegen sprachliche Gewalt, die ihnen widerfährt, wehren könnten. Dies weil, wie Delholm deutlich macht, die Verletzung der Marginalisierung dem einzelnen, konkreten, sprachlichen Gewaltakt vorausgeht. Marginalisierung ist somit eine konstitutive stille Verletzung. Das bedeutet, entlang von sozialen Anerkennungsdynamiken ist die Entwicklung einer ‚Identität' jenseits der jeweiligen Verletzungs*topoi* nicht ohne weiteres möglich. Der Ort des (Nicht-)Sprechens entzieht sich mithin der ‚eigenen' Bestimmbarkeit. Er ist durch einen gesellschaftlichen Diskurs zugewiesen. Dies betrifft Menschen, die nicht nur gewaltsam angesprochen werden,[52] und ebenso Menschen, die von niemandem angesprochen werden.[53] Delhom schreibt:

„Durch die erlittene Gewalt werden die Erleidenden nicht in ihrer leiblichen Identität[54] verstärkt und dazu aufgerufen, sie in ihrer Stimme auszudrücken, sondern sie werden auf eine körperliche Identität zurückgeworfen, die nicht spricht." (Ebd.: 245)

Und weiter:

„In manchen Fällen gelingt es ihm [dem Erleidenden, B.W.] sogar, das Schweigen zu brechen und auf das Erlittene zu antworten. Doch diese Antwort wird nicht dadurch ermöglicht, dass die Beleidigung den Beleidigten in seinem Sein konstituiert und einen Ort gibt, von wo aus er antworten kann. Denn von dem Ort aus, an den der Erleidende durch die sprachliche Gewalt versetzt wird, kann er nicht antworten." (Ebd.)

Delhom spricht hier bewusst von *Erleidenden*. Das Leiden besteht in der konstitutiven Verletzung durch sprachliche Gewalt und nicht in einer additiven. Identität wird nicht eine Verletzung hinzugefügt, sondern die Attribuierungen: Geschlecht, *race,* Nationalität, Beruf, Alter, *ability* und ihre Spielarten sind *die* identitätskonstitutive Wunde – das Trauma. Wenn die Stimme leiblich ist

52 | Als Beispiel nennt Delholm hier Nicolas Sarkozys Rede über Jugendliche in den Vororten der Großstädte während der sozialen Unruhen in Frankreich Ende 2005. Sarkozy sagte: „Dies sind keine Jugendliche. Es sind Schurken, Gesindel." (Delhom 2007: 242)

53 | Delhom nennt hier Menschen in Isolationshaft (ebd.: 243). Ein weniger drastischeres Beispiel sind mithin alte Menschen, die, wie es in einem Tatort mit dem Titel *Herzversagen* aus dem Jahr 2004 heißt, Gefahr laufen, zur „Armee der Unsichtbaren zu gehören".

54 | Wenngleich Delhom hier der Illusion einer ‚eigenen Identität' anzuhängen scheint, die als ontologisches Gegengewicht zu einer falschen Identität, der der Zuschreibungen der äußerlichen Merkmale, fungieren soll, und ich diese Ansicht nicht teile, so lässt sich doch mit Delhom die Verletzungskraft der Fremdzuschreibungen belegen. Diese machen das Leben/Leib stumm und oder schwächen das Selbst.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und „ihr Ton, ihre Höhe, ihre Wärme oder Kälte, ihr Volumen und viele andere Merkmale [sie] mit einem Individuum aus Fleisch und Blut [verbinden], das durch sie erkennbar ist“ (ebd.: 244). „Wenn sie [die Stimme, B.W.] auch den Zustand seines Leibes, seine Ruhe oder seine Aufregung, seinen Zorn, seine Müdigkeit aus[drückt]“ (ebd.), dann wird die Stimme nicht nur sinngemäß, sondern konkret geraubt. *Sie bricht weg.*

Jürgen Budde (2007) illustriert in seinem Aufsatz *Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern* anhand einer typischen Schulsituation, wie hegemoniale Männlichkeit[55] über Körpernormen verhandelt wird. Die Stimme spielt dabei eine Rolle. Die von Budde (2007) geschilderte Situation[56] soll nun vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel dargelegten traumatheoretischen Konzepte gelesen werden. Dies um zu zeigen, wie sich geschlechtliche Zuschreibungen über verletzende Sprechakte in den Körper einschreiben, und somit in und an den Körpern eine identitätsverdichtende

55 | Ebenso wie Weiblichkeit ist Männlichkeit demgemäß als soziales Geschlecht zu verstehen, das in den Körper eingeschrieben wird, und die Wahrnehmungsschemata der Individuen durchbuchstabiert. Zwar gilt gemäß der profilierten Männlichkeitsforscherin Raewyn Connell die Dominanz von Männern über Frauen als die hauptsächliche Form männlicher Macht, diese Achse wird aber von einer zweiten homosozialen Dimension sozialer Hierarchie überlagert, den hegemonialen Strukturen zwischen verschiedenen Ausprägungen von Männlichkeit. Connell unterscheidet zwischen „hegemonialen, komplizenhaften, untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten“ (vgl. Connell 2006: 92ff.). Sie geht davon aus, dass in sozialen Interaktionen verhandelt wird, welche Männlichkeitsinszenierungen als anerkannt und legitim gelten und welche als abweichend und unmännlich – demnach ausgegrenzt werden. Als zugehörig und legitim gelten jene Männlichkeiten, die sich weitgehend gemäß den hegemonialen Erwartungen verhalten. Marginalisiert werden jene, die sich diesen gegenüber abweichend verhalten. Körper sind in Connells Perspektive einerseits als Ergebnis von und andererseits als Beitrag zur Konstruktion von Männlichkeit(-en) zu sehen. Der Körper ist Objekt und Handelnder in der sozialen Welt. Ein Kennzeichen hegemonialer Männlichkeit ist nach Meuser (2013) (der sich unter anderem auf Connell bezieht) die Ausklammerung von verletzungsoffener Körperlichkeit, nicht leistungsfähiger Körperlichkeit zugunsten eines leistungsstarken, sportiven, verletzungsmächtigen Körpers (das heißt, in der Lage zu sein, ggf. andere zu verletzen). Vgl. dazu auch die ‚Falldiskussion Said‘ in Kapitel 7.2.4.

56 | Budde bezieht sein empirisches Material aus einer Schulstudie, die in drei Mittelstufenklassen über drei Jahre durchgeführt wurde. In der ethnografisch angelegten Studie standen geschlechtliche Interaktionen im Mittelpunkt. Leitende Fragestellung war: Wie wird durch Marginalisierungen im Kontext der Aushandlung ‚männlich‘ legitimer und illegitimer Körper der männliche Habitus hergestellt. Budde geht davon aus, dass der männliche Habitus in Abgrenzung und Relationalität zum weiblichen Habitus hergestellt wird (Budde 2007: 161).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirkung entfalten – sich vergleichbar einer Traumatisierung und als „Fall des Traumas" (Gehring 2007: 218) inkorporieren. Butlers These, dass Anrufungen subjektivieren, soll dabei gestützt werden (vgl. Kap. 2.2.1). Allerdings soll indes nicht der Aspekt der frühkindlichen Identifizierungen (vgl. Kap. 2.3.1) beziehungsweise der der *psychischen* Umwendung als psychische Identifikationen hervorgehoben werden, sondern die alltägliche Wucht der sprechaktlichen Gewalt. Die performative Kraft speist sich einerseits aus der Intelligibilität, die sie aus der rituellen Zitierpraxis erhält (Kap. 2.2.1), sie kann aber nur deswegen wirksam sein, weil sie auf eine ‚leibliche Existenz trifft', die ob ihrer somatischen Verfasstheit sensibel genug ist, auf diese Anrufungen zu reagieren. Die *somatischen* Dynamiken der Reaktionen auf verletzende Sprechakte sollen nun an einem Beispiel illustriert werden. Darüber kann sichtbar werden, weshalb die „Beleidigung sitzt" (s.o.), weshalb die Anrufung nicht so einfach *nicht nicht* umgewendet werden kann.

5.7 Verletzender Sprechakt *Geschlecht* – Inkorporierungsgestalt *Geschlecht*

In seinem Beitrag *Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern* (2007) beschreibt Budde eine wohl typische Schulsituation. Ein 15-jähriger Junge, ‚Joachim', wird in der Pause von seinen Mitschülern beleidigt wegen seiner angeblich „hellen" Stimme. Die Mitschüler_innen unterstellen ihm im selben Akt ‚weibliche' Körperformen und bringen eine geschlechtskorrektive Operation ins Spiel.[57] Budde interpretiert zu Recht, dass ‚Siegfried' die „körperliche Repräsentation der Stimme mit der Frage nach legitimer Männlichkeit verknüpft" (Budde 2007: 162). Die Spannung, dass ‚Joachims' Inszenierung nicht mit hegemonial männlichen Vorstellungen übereinstimmt, ‚Joachim' aber augenscheinlich ein Junge ist, soll über die vorgeschlagene operative Angleichung erfolgen (vgl. ebd.). ‚Joachim' zeigt auf die Beleidigung, die Verhöhnung, den verletzenden Sprechakt hin „keine Reaktion" (ebd.). ‚Joachim' widerspricht nicht und streitet nicht. Ihm ist nicht nur die Sprache geraubt, sondern im metaphorischen wie im konkreten Sinne ist er der eigenen Stimme beraubt. Bei Budde heißt es, die Situation vor dem Hintergrund sprechakttheoretischer sowie des Konzeptes zu hegemonialer Männlichkeit (Connell) interpretierend:

57 | Der Dialog ereignet sich nach Budde wie folgt: „Siegfried zieht Joachim auf und ruft herüber zu ihm: ‚Hey, Joachim, was ist denn mit deiner Stimme? Die ist so hell!' Siegfried macht eine hohe und quietschige Stimme nach. Er sagt etwas von: ‚So weibliche Formen, ein weiblicher Körper.' Siegfried ruft dann zu ihm: ‚Joachim, wann ist deine Operation?' Joachim zeigt keine Reaktion. Matthias ruft nun: ‚Er lässt sich operieren, dass er ein Mann wird!' Die anderen lachen." (Ebd.: 161)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Da er [Joachim, B.W.] aber aus dem Kreis derer, die im Namen legitimer Männlichkeit sprechen dürfen, herausdefiniert ist, schweigt er. Das Schweigen bezieht sich also nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf den Körper. Die Sprache wird auch auf der körperlichen Ebene geraubt." (Ebd.: 164)

Auch in Buddes Perspektive haben verletzende Reden – und Budde verweist hier ebenfalls auf Butler Werk *Hass spricht* – die Macht, körperlich zu werden (vgl. ebd.: 163). Der performative Sprechakt inkorporiert sich. Das bedeutet: Er bringt sich selbst als *corporeality* (Grosz 1994) hervor. *Wie aber genau tut er das*? Budde folgert weiter: „Durch massive sprachliche Angriffe kann einem Individuum ‚die Sprache geraubt werden'." (Ebd.) Wenngleich Budde zuerst sagt, dass die „Verletzungen sich inkorporieren" (ebd.), setzt er nun doch wieder die Formulierung der „Sprache geraubt werden" in einfache, also distanzierende Anführungszeichen (ebd.). Meines Erachtens drückt sich hier die Scheu des poststrukturalistischen Kanons aus, den Körper in seiner vulnerablen Materialität für bar zu nehmen. Wenngleich Budde sagen möchte, dass die Sprache eigentlich und nicht nur uneigentlich geraubt wird, setzt er „Sprache geraubt werden" (ebd.) in distanzierende Anführungszeichen, die bekanntlich die Uneigentlichkeit der Wendungen kennzeichnen sollen. Hier kann vermutet werden, dass Budde keine genaue Vorstellung von psycho-physiologischen Prozessen hat, *ergo* davon, *wie genau* es dazu kommen kann, *dass* sich der Sprechakt inkorporiert und was genau der Körper dabei ist. Das liegt vermutlich daran, dass Budde (2007) hautpsächlich mit Bourdieu arbeitet, dessen Körperbegriff materialistisch unterbelichtet ist, wie auch dass Budde in lebenswissenschaftliche, zum Beispiel traumatheoretische Konzepte nicht eingearbeitet scheint, die erklären könnten, wie genau es zu einer solchen Inkorporierung kommt.

Nichtsdestoweniger scheint Budde selbst anzudeuten, *wie* der Sprach- oder Stimmraub vor sich geht. Am Beispiel einer weiteren, von ihm dokumentierten Marginalisierungssituation beobachtet er die Gesichtszüge eines Jungen, der sprechaktlich beleidigt wird und folgert:

„Er [Veith, ein anderer Schüler in ähnlicher Situation, B.W.] erwidert den Blick und beteiligt sich somit zwar an der Interaktion, sein Gesicht ist allerdings ‚zu einer Fratze' verzogen und macht die Unterordnung sehr deutlich sichtbar – er erstarrt." (Ebd.: 164, Herv.i.O.)

Und weiter:

„Die Unterordnung ist als Inkorporierung in den Körper eingeschrieben und wirkt als körperreflexive Praxis, da auch die (Nicht-)Reaktion als Handeln in der sozialen Welt gedeutet wird. Sie äußerst sich als körperliche Fixierung in der Unmöglichkeit, aus der Erstarrung zu entfliehen." (Ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Budde formuliert hier sehr pointiert, dass die asymmetrischen Machtverhältnisse, die in der Zuweisung eindeutiger Identitäten bestehen, als Repressionserfahrung in die Körper übergehen. *Spätestens hier aber gelangt die Argumentation ohne eine körperimmanente Theorie samt Begrifflichkeiten an ihre Grenzen.* Die Frage, wieso dieser Mensch hier erstarrt, kann meines Erachtens nicht (körper-) *soziologisch,* sondern nur *sozio-somatisch* beantwortet werden. Das bedeutet, Bezug zu nehmen auf lebenswissenschaftliche Konzepte. Mit einem (kritischen) Bezug auf Peter Levines *Fight-flight-freeze*-These (vgl. Kap. 4.6.1) sowie auch mit Anna Luise Kirkengens These der *Inkorporierungsgestalten* (vgl. Kap. 5.1.3) *in der Verknüpfung mit Sprechakttheorien,* ließe sich postulieren, dass Menschen auf ein sie sprechaktlich bedrohendes Ereignis möglicherweise mit einer *physischen Erstarrung* reagieren (vgl. Kap. 5.1.3-5.2.4). Dadurch, dass die/der Erleidende durch den verletzenden Sprechakt an einen Platz verwiesen wird, von dem aus es sich nicht mehr legitimerweise sprechen lässt (s.o.). Gerade weil der zugewiesene Ort mit der Verletzung *koextensiv* ist, reagiert sie/er mit einer Erstarrung beziehungsweise mit einer ‚Dissoziation'. Dann geschieht dasjenige, was Laplanche eine Anrede nennt, die unerklärlich tötet, auch wenn man weiterlebt, seltsam weiterlebt als dieses getötete Wesen (vgl. Butler 2007: 114). Das Weiterleben als getötetes Wesen ist weniger poetisch gesprochen vergleichbar dem Zustand der ‚Dissoziation'. Die verletzende Rede kann sich *deswegen* inkorporieren, weil sie ins Körpergedächtnis als Effekt der ‚Dissoziation' übergeht, und über perzeptive Synonyme wieder belebt werden kann. Das wäre Laplanches Nachhallen der Urerfahrung des Traumas durch einen zweiten Vorfall (vgl. ebd.). Das ist der konkrete Fall der Gedächtnispolitik. Ein dritter, vierter und unendlicher Nachhall ist damit *ipso memento corporalis* ebenso angelegt. Das ist der Fall der somatoformen Gedächtnispolitik. Konkret: Möglicherweise erlebt ‚Joachim' (Budde 2007) oder, oder, oder … in ihrem weiteren Leben immer dann Symptome des ‚Stimme-Versagens' (Sprache-Verschlagens), des Einfrierens der Gesichtszüge (Kopfschmerzen sind hier oft im Gepäck!), wenn sie zum Beispiel einen Raum betreten, der an das Klassenzimmer erinnert, oder einem Jungen[58] begegnen, der sie an die Beleidiger_innen aus frühen Tagen erinnert. Über perzeptive Synonyme – visuelle, olfaktorische, gustatorische, kinästhetische, akustische Eindrücke, die dem Ereignis ähneln (vgl. Kap. 5.3) – wird also eine soziale Norm, transportiert über interaktive verletzende Reden, als eine Form der symbolischen Gewalt[59], hier zum Beispiel

58 | Aus der eigenen therapeutischen Praxis weiß ich, dass es sich hierbei oft tatsächlich um ‚Jungen*' und nicht um Männer handelt, und der Erleidende dann gefühlt ebenfalls ein Junge* ist.

59 | Ich verwende den Begriff im Anschluss an Pierre Bourdieu: Symbolische Gewalt ist in den Habitus der Akteure verankert: entweder als Disposition zum Herrschen oder in der Disposition zur Unterwerfung. Symbolische Gewalt ist präreflexiv und daher von

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die sozial geforderte starke Stimme als Merkmal hegemonialer Männlichkeit, *nicht nur im Moment der Interaktion, sondern dauerhaft in den Körper eingeschrieben*. Anders herum: Die soziale Norm, die hier eingeschrieben wird, ist die einer dominanten, durch die kräftige Stimme markierten Männlichkeit. Das bedeutet, der Entwurf Geschlecht, hier „Männlichkeit", wird über die Attribuierung „kräftige Stimme" zu einer verletzenden Rede. Die zitierförmige iterative Praxis erfährt auf der somatischen Ebene eine Verstärkung, indem sie *mnemotechnisch* ‚wirkt'. Als solche schreibt sie sich in Form eines internalisierten Dauertriggers, der sich in ‚Körpersymptomen' wie Erstarrungen, Stimme wegbrechen usw. äußern kann, in die Körper ein. Das bedeutet, dass erstens die Dynamik der Anrufung in einer überaus konkreten materiellen Dimension Subjekte hervorbringt, das bedeutet weiter, wenn die somatische Dynamik der Reaktionen auf Anrufungen auf diese Weise ans Licht kommt, anders über Formen der Nicht-Umwendung der Anrufung nachgedacht werden muss. Will sagen: Die Wirkung eines Sprechaktes ist nicht in ‚rein kognitiven' oder seelischen Dimensionen zu denken, das haben die vorangegangenen Ausführungen gezeigt. Widerständigkeit bedeutet, den Sprechakt nicht umzuwenden, die Identitätsernennung zurückzuweisen. Was aber, wenn man bereits verwundet ist, wenn der Schock tief im *Soma* sitzt? Der Organismus in seiner Vielheit bereits zu einer Einheit erstarrt? Wenn die Dynamik der Anrufung „zu schnell, zu viel auf einmal ist"? (vgl. Kap. 4.6.1). Dann ist das der Fall der *mnemotechnischen* (geschlechtlichen) Produktion des Subjekts. *Das ist der Fall des Traumas.*

5.8 Zwischenfazit: Geschlecht als Erinnerungstechnik denken

Der gesellschaftliche Entwurf der Zweigeschlechtlichkeit hinterlässt als traumatische Dynamik konstitutive Spuren im Subjekt, so die bis hierher entwickelte Theorie. Dies erfolgt dadurch, dass Zweigeschlechtlichkeit (auf eine nicht kalkulierbare Weise) (Körper-)Erinnerungen erzeugt und somit Erfahrungswelten choreografiert. Das Subjekt wird durch die Anrufung in einem präreflexiven Zwangserinnerungsmodus gesetzt, der es nicht vergessen lassen soll, was es heißt, ‚geschlechtlich' nicht zu stimmen. *Geschlecht* kann genauso gut als *Inkorporierungsgestalt*[60] beziffert werden, bedenkt man, dass

bewusst ausgeübter Gewalt zu unterscheiden. Ihr Handlungsinhalt ist den Akteur_innen ob ihres Verstrickt-Seins (Komplizenschaft) mit den Strukturen, die die symbolische Gewalt ermöglichen, in der Regel verborgen (vgl. Bourdieu 2009) (vgl. Kap. 4.1-4.3).

60 | Ähnliches könnte für andere soziale Entwürfe gelten: *race*, Behinderung, *age*, soziale Schicht usw., auch wenn die Strategien und Dynamiken der Diskriminierung, Marginalisierung und Zuschreibungen sich unterscheiden mögen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es unzählige regulierende biografische Situationen geben mag. Die Individuen regulieren und positionieren sich in wechselseitigen und multiplen sprechaktlichen Verhältnissen, die entweder *in situ* oder als Körpererinnerungen subjektivierend wirken. Inkorporierungsgestalten stecken dabei, mit Gehring gesprochen, wie ein Projektil in den gefühlten Körpern fest – als *Fall des Traumas* (Gehring 2007: 218). Traumatisch wie konstitutiv dabei ist das „unmaking" der Körper (Scarry zit. nach Kirkengen 2001: 14) als *making of gendered bodies*. Unterscheidet man hier – als *eine* Denkmöglichkeit – Körper, so wie manche Weltatlanten die Länder nach Ländern in ihrer physischen und politischen Dimension, also nach *physischen* (*physiologischen*) und *politischen Körpern* (vgl. Kap. 6.6-6.7), so bedeutet Inkorporierung, etwa wie im Falle der von Budde (2007) geschilderten Schulsituation, dass die physiologische Stimme (die Körperfunktion) zu einer politischen Bedeutung wird. Die Stimmlage wird zu einer körperpolitischen Angelegenheit. Die Bedeutung diffundiert über verletzende, erinnerbare und erinnerte Sprechakte in den Körper. Geschlecht ist eine politische Kategorie, als solche gelangt sie über *mnemotechnische* Prozesse in die Körper. *Dadurch* erhält der Leib seine Bedeutungen. In diesem Fall geht das über die Stimme. Sie wird Dreh- und Angelpunkt der Subjektbildung. Sie wird *unmade*, verliert ihre Neutralität, sie ist nun nicht mehr *ohne weiteres* nur Stimme als Sprechwerkzeug, sondern gefühltes Symbol für hegemoniale Männlichkeit und deren Scheitern. Hegemoniale Männlichkeit als Aspekt diskursiver Zweigeschlechtlichkeit wird somit erinnert. An Nietzsche angeschlossen: Geschlecht ist eine *Erinnerungstechnik*. Geschlechtliche Subjektivierung ist der Fall des (*insidious*) Traumas. Der gesellschaftliche Entwurf „Geschlecht" hinterlässt Spuren in den Körpern, die über traumatische Dynamiken und rasche Verbindungen von somatischen Impulsen, Bildern, Gefühlen und Gedanken zu einer unmerklichen Einheit werden. Als solche hinterlassen die *metonymischen* Prozesse den Eindruck der Authentizität von Geschlecht.

Die kohärente Geschlechtsidentität wird von den Einzelnen mithin als gefühlte Einheit (leidvoll) wahrgenommen und bleibt doch eine Illusion. Sie birgt in sich immer wieder ein sozial gefordertes Ringen um Echtheit und ein Leiden am Scheitern derselben.

Leiden und Scheitern ergeben sich aus dem ontologischen, aber verdeckten Abstand zwischen der normativen Zumutung und Anforderung *Geschlecht* und dem, was davon in den erlebbaren Leibern ankommt (spürbar wird). Eine Deckungsungleichheit zwischen dem sozialen (diskursiven) Entwurf und subjektivem ‚Geschlechtserleben' ist nicht ein Thema ausgewiesener ‚Transsexueller'. In der ein oder anderen Form sind davon alle betroffen – seien die ‚Symptome' dieses Leidens auch schwer hiermit zu assoziieren. Dass das so ist, ist Teil der Strategie der verdeckt operierenden symbolischen Gewalt (s.o.). Geschlecht als kohärente Identität wird niemals und von niemandem

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(sterblichen)[61] erreicht. Der Begriff *Geschlechtsidentität* ist ein *contradictio in adjecto,* ein Widerspruch in sich. Ein Oxymoron. Er kann stets nur auf das gefühlte und faktische Scheitern an der Norm verweisen.

Geschlecht kann mit Nietzsche als eine am Leib verdichtete Erinnerung an Erfahrungen, als ein Körpergedächtniseffekt, eine Erinnerungstechnik (*Mnemotechnik)* gedacht werden. Physiologische Impulse sind der Originaltext, der in Gefühle, Bilder, Bedeutungen übersetzt wird. In welche Gefühle, Bilder und Bedeutungen ein Impuls übersetzt wird, hängt vom gesellschaftlichen Kontext ab. Ob die Stimme gegendert gefühlt wird und eine gegenderte Bedeutung hat, hängt ebenso vom gesellschaftlichen Kontext ab. Innerhalb einer heteronormativen Matrix wird das ontologisch mögliche *neutrale* Stimmgespür zu einem *geschlechtlich* codierten Stimmgefühl. Am Diffusionspunkt von „Nervenreiz" und Bild (Nietzsche), von *Sensation* (Empfindung) und Gefühl (Levine), von *Physis* und politischem Leib wird G*eschlecht* gemacht. *Geschlecht* liegt am Übergang von physischer und (körper-)politischer Ebene, von Körpern als Funktion und ihrer gefühlten Bedeutung. Trauma ist in dem Spiel ein Scharnier zwischen dem Außen und dem Innen, indem es aus Körpern Geschlechter macht.[62] Die These der psychischen Umwendung der Anrufung (vgl. Butler

61 | In Kapitel 1.2.2 habe ich darauf mit Gernot Böhmes Platonrezeption, der Rede der Diotima (1996), darauf verwiesen, dass Identität ein historisches Faktum ist, und in Bezug auf die Anwendung auf den Menschen eine moderne Idee. Aus dem platonischen Diskurs ist ablesbar, dass eine kohärente Identität zu entwickeln in der Antike allein den Gött_innen zugetraut wurde. Menschen zeichneten sich präzise durch ihre Nicht-Identität aus.

62 | In Wuttig 2015b habe ich ausführliche dargelegt, dass stabile Bedeutungen von Geschlecht am (eigenen) Leib nicht *ex nihilio* erzeugt werden, wie dies beispielsweise bei Pierre Bourdieus Habituskonzept oder Gesa Lindemanns phänomenologischer Ethnomethodologie der Fall ist, sondern über eine dritte Dimension katalysiert werden, und damit eine stärker transformative Dynamik bekommen, die bei Bourdieu fehlt (die Trägheit des Habitus steht dieser im Weg). Die dritte Dimension ist der psycho-physische Schmerz. Darüber werden in einem traumatischen Akt stabile Bedeutungen über schmerzhafte Erinnerungen erzeugt (*Mnemotechnik*). *Geschlecht* ist, so die These hier, nicht nur ein *Modus Operandi*, wie Bourdieu es herausstellt, sondern ebenso ein *Memento Operandi.* Für Bourdieu stellt Geschlecht wie andere Strukturkategorien eine Habitusformation dar. Den *Modus Operandi* bildet dabei die „generative Formel des Habitus" (Barlösius 2006: 189). Bei Bourdieu (1987; 1992; 1997; 2005) wird aber nicht klar, was der Körper ist, und aufgrund welcher Qualitäten die Habitualisierung von hegemonialen Bedeutungen möglich wird. Die konkret leibliche Basis für die Inkorporation einer sozialen Ordnung, der Geschlechterordnung, die in den Thesen Lindemanns maßgeblich durch den Plessner'schen Leib ‚nachgeliefert' wird, lässt aber Geschlecht gleichsam *ex nihilio*, total und als ontisch enge zweite Natur erscheinen. Damit ist

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2001: 157f.) in alltagsperformative Interaktionen sowie im Rahmen frühkindlicher Identifizierungen von genderbinären Zuschreibungen (Butler) liefert, so wird einmal mehr deutlich, kein vollständiges *tool*, um die somatische Dimension der Internalisierung sexuierender Reden erschöpfend einzufangen. Die somatische Dimension wird in der Konzeption Butlers nicht ausgesprochen theoretisiert, und verliert sich letztlich in der symbolischen Dimension.

Geschlecht als nicht-präformative Kategorie muss, um als Wirklichkeit gefühlt zu werden, zwar habitualisiert werden, *dafür* müssen sich aber unzählige miteinander verwobene Spuren geschlechtlicher (sozial und diskursiv produzierter) Bedeutungen im *Körpergedächtnis* der Individuen verankern (eine These, die Bourdieu zwar implizit vertritt, explizit aber nicht aufgreift).[63] Deswegen wird in dieser Studie nicht vordergründig und im Anschluss an Pierre Bourdieu (1987; 1992; 1997; 2005) von Habitualisierung gesprochen, sondern von der Inkorporation der gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse als von *Mnemotechnik*.

Daher plädiere ich auch für einen *Nietzsche turn,* einen *materialist turn,*[64] der Materialität als durch soziale Prozesse *werdend* beleuchtet. Wenn die materielle Dimension als physiologische Dimension etwa mit Bezug auf Nietzsche oder einem (kritischen) Bezug auf die Lebenswissenschaften (Neurowissenschaften) ins Spiel kommen darf, dann wird deutlich, dass in den aktuellen, allein poststrukturalistischen Bezügen eine vorkognitive Dimension, wenn auch keine außersoziale Dimension der Erkenntnis und damit der Widerständigkeit mit und gegen sozial normierende Zuschreibungen, wieder in die Debatte hineingeholt werden kann; eine vorkognitive Dimension, die sich nicht, wie im Fall der *Topoi* Internalisierung oder Umwendung auf die psychische Dimension des Unbewussten als einem Kind psychoanalytischer Wissensproduktionen beschränkt, sondern den Körper als eigene Intensitäten und Energien ins Zentrum der Diskussion um Machtverhältnisse und potenzielle Widerständigkeiten stellt. In meinen Augen ist damit ein erster Schritt in die Richtung einer neu-materialistischen Idee gemacht: die Infragestellung des Geist-Körper-Dualismus, unter Einbeziehung der somatischen Dimension und nicht unter Ausklammern derselben, in einem post-cartesianischen Projekt (und keinem anti-cartesianischen) (vgl. dazu auch Coole/Frost 2010: 8). Letzteres scheint nur allzu leichtfertig die somatische, die vitale Dimension komplett zu eskamotieren, beziehungsweise den Lebenswissenschaften zu überlassen, während ersteres eine neue Lesart der vitalen Dimension vorschlägt. In die-

gleichsam nicht geklärt, *wie* Geschlecht in den Körper kommt, sondern nur, dass es körperlich erfahren wird (vgl. Wuttig 2015b: 284ff.).

63 | Siehe Wuttig 2015c: 204ff.

64 | Zur Einordnung von Nietzsches Philosophie als „materialistische Philosophie" vgl. Coole/Frost 2010: 5.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sem Zusammenhang geht es darum zu fragen, wie die menschliche vitale Dimension in eine materielle Welt eingebunden ist (vgl. ebd.: 3), und wie beide in (bio-)politische Diskurse und gesellschaftliche Zumutungen eingebunden sind (vgl. ebd.: 6). Materialisierung ist dabei ein komplexer, offener, vielfältiger, kontingenter Prozess (vgl. ebd.: 7).

Das Anliegen dieser Studie war bis hierhin zu zeigen, wie Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sind – wie sie diese annehmen. Dabei galt *Geschlecht* als eine mächtige Zuschreibung, weil es die gesellschaftlichen Bereiche und die Subjekte auf zentrale Weise anordnet.

Es galt zu zeigen, dass Geschlecht keine präformative Kategorie darstellt, sondern sich an den Körpern *tagtäglich mnemotechnisch* materialisiert. Geschlecht wird also nicht nur eingeübt, performiert, diskursiv hervorgebracht, schon gar nicht frühkindlich definitiv erworben, sondern Geschlecht, genauer vergeschlechtlichte *Bedeutungsspuren* müssen *erinnert* werden. In diesem Sinne sollte nicht nur von einem *performing gender* oder *doing gender,* respektive *doing femininity* oder *doing masculinity* gesprochen werden (wie das in aktuellen Debatten zu Geschlecht häufig der Fall ist), sondern auch von *memorizing gender, memorizing femininity* und *memorizing masculinity*. Gemäß Nietzsche und den Traumastudien sind besonders schmerzhafte Erfahrungen dazu geeignet, stabile (fixe) Bedeutungen, als Erinnerungen an Erfahrungen, als Gedächtniseffekte zu erzeugen (s.o.). *Die Geschlechterordnung (Ökonomie) muss nicht nur aufs Neue zitiert werden, um sich zu instituieren, sie muss hierfür im Körpergedächtnis verankert werden*. Eine soziale Ordnung muss körperlich ver(er)innerlicht werden, damit sie gefühlte und empfundene Wirklichkeit werden kann. Die *zwangsheterosexuelle Matrix* (Butler) stellt eine Form der Gewalt dar. Die Gewalt aber wird alltäglich symbolisch wie materiell an den Leibern und Körpern vollzogen, und sie wird erinnert. So geht sie als Machtverhältnis in die sprichwörtlichen Körper über. Geschlecht als *Erinnerungstechnik* gedacht ist somit weder ein unkörperlicher diskursiver Effekt (so wie das Subjekt nicht körperlos ist und dabei doch nicht notwendig ‚geschlechtlich'), noch eine am Körper dingfest zu machende Identität, sondern eine kontingente, angewöhnte, sich materialisierende wie rematerialisierbare *Erinnerungsspur*. Der plurale Leib als „Durchgangspunkt" (Iwawaki-Riebel 2003: 66) für die gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse stellt eine materielle Dimension dar, die, eingebunden in soziale Verhältnisse, Gefahr läuft, vergeschlechtlicht, vereinheitlicht zu werden. Der plurale Leib ist ‚von sich aus' vieles – nur nicht (s)ein Geschlecht. Identität kann somit als eine Chiffre der Normierung pluraler Leiber enttarnt werden, gerade vor dem Hintergrund eines strategisch-normativen Bezugs auf einen traumatisierbaren, liminalen Leib. Eine kohärente Identität ist nicht dasjenige, was im Sinne der psychischen Gesundheit erworben werden muss. Der teleologische Entwurf einer kohärenten Identität ist vielmehr einem modernen Diskurs um Ganzheit oder Ganzheitlichkeit geschuldet, der das Subjekt nur noch

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

enger an seine Unterwerfung zu binden vermag, anstatt es zu befreien. Eine mögliche Form der Befreiung ist darum, auferlegte Identitäten eben als Auferlegung zu erkennen und diese zurückzuweisen beziehungsweise eine kritische Haltung dazu einzunehmen. Die Analyse der Dynamiken zwischen dem Leib als Ort der illusorischen Einheit und Adressat der Anrufung und dem Körper in seinen Kräften und Intensitäten können zu einem besseren Verständnis von „Somatisierungen von Herrschaft" (Bourdieu 2005; Wuttig 2015b) beziehungsweise der Herrschaft via Subjektivierungen (Foucault, Butler) beitragen. Die Traumawissenschaften liefern dafür ein Modell, weil sie beschreiben können, wie es zur Rigidität leiblichen Erlebens kommen kann.

Für die Analyse geschlechtlicher Subjektivierungen noch einmal festgehalten: Der Körper in seiner Vielheit ist Energie, Kraft, Intensität. Geschlecht ist eine binäre diskursive Konstruktion. Der Leib bildet die Dimension der Körpererfahrung (die nicht ungebrochen und schon gar nicht eindeutig geschlechtlich ist). Die *traumatische Dimension* bildet das Scharnier zwischen den dreien. Das bedeutet: Geschlecht ist nicht einfach bereits schon immer leiblich. Geschlecht wird erzeugt *via* eine diskursive Performativität binärer Zweigeschlechtlichkeit, die verletzt Subjekte hervorbringt. Geschlechtssprechen und Geschlechtshandeln als *doing genderdiscourse* (Jäckle 2015) verletzt, erschüttert Körper, erzeugt (Körper-)Erinnerungen, erzeugt Körpersubjektivitäten, die aber keinesfalls starr sind. Das bedeutet: Die Trias Körper, Leibempfindungen und Gesellschaftlichkeit (Diskurse, Rationalitäten, Ordnungen, Dispositive) wird erst durch das Scharnier *traumatische Dimension* zu einer imaginären Einheit. Wie stark diese Verbindung ist, ob sie eher lose oder „relativ stabil" (Bourdieu 1987) ist, ist nicht zuletzt eine Frage der Intensität des Traumas. Mit der traumatischen Dimension kommt eine kontingente Variable ins Spiel der Subjektivationen. Geschlecht ist eine *Erinnerungstechnik*. Das will diese Studie sagen. Das Subjekt der Verletzbarkeit wie auch das Subjekt der Widerständigkeit ergibt sich aus der Verschränkung von *physischer* und *semiotischer Dimension*. Somit bildet der Körper als Energie, Kraft und Intensität den *Topos* menschlicher Verletzbarkeit und Traumatisierbarkeit. Es ist dies Nietzsches Erbe, anzuerkennen, dass nicht zuletzt ein Symbol kein Symbol verletzt, sondern das Leben – was auch immer das im Einzelnen sein mag.

In den nächsten beiden Kapiteln werden die Möglichkeiten leiblicher Widerständigkeit mit und gegen soziale Normierungen besprochen. Wie kann Widerständigkeit mit und gegen bereits einverleibte und erinnerte Spuren vergeschlechtlichender Praxen aussehen? Widerständigkeit wird hier eng an der eigenleiblichen transformierbaren Erfahrung des Subjekts gedacht und der Möglichkeit zur reflexiven Leibbeobachtung. Beides soll am Beispiel der Praxis der körperbezogenen Traumatherapie (*Somatic Experiencing®*) sowie am Beispiel der zeitgenössischen Tanzformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* illustriert werden.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerständigkeiten: Vorbemerkungen zu Kapitel 6, 7 und 8

> „Leiblichkeit erscheint hier[1] als Regulativ. Der Körper als Erinnerung an die menschliche Verletzlichkeit. Der Körper wird gleichzeitig zum Medium der Bewegung, der Transformation, und damit auch zur (potenziell) kritischen Kraft."
> (Maurer 2005 zit. nach Maurer/Täuber 2010: 311)

In den Kapiteln 6, 7, und 8 werden Formen der Widerständigkeit mit und gegen somatisch-leibliche (geschlechtliche) Subjektivierungen besprochen. Widerständigkeit wird im Folgenden mit Bezug auf Nietzsche als eine Praxis des *aktiven Vergessens* thematisiert. Kann Geschlecht, wenn dies eine *Erinnerungstechnik* darstellt (vgl. Kap. 5.8), wieder *vergessen* werden? Das Vergessen ist bei Nietzsche (1988: 47ff.) ebenso wie das Erinnern eine Figur, die mit Subjektivierungen untrennbar verbunden ist. Das Vergessen bildet den *Counterpart* zur Erinnerung innerhalb der *mnemotechnischen* Ökonomie. Wenn man so will: Vergessen ist bei Nietzsche eine Form der Entsubjektivierung (vgl. Kap. 6). Ich greife diese Formel also nachfolgend auf, weil ich in ihr die genealogisch-philosophische Basisfigur der deleuzianischen/guattarianischen Idee der Deterritorialisierung, der Figur der Entsubjektivierung bei Foucault und Butler (und ebenso in ihr eine Vorform der Habitusaktualisierung, wie sie im Anschluss an Pierre Bourdieu von einigen Tanzwissenschaftler_innen verwendet wird) sehe (vgl. Kap. 8). Mit diesem zugegebenermaßen sehr weiten Rückgriff auf die Anfänge der genealogischen Philosophie soll deutlich werden, wie materiell und somatisch Entsubjektivierung denkbar ist.

Vergessen soll ebenso die Denkfigur sein, in die Peter Levines Theorie und Praxis zur Verarbeitung von traumatischen Erfahrungen als „Neuverhandlun-

1 | Maurer/Täuber (2010) verweisen hier auf eine vernunftskritische Perspektive und affirmieren eine mögliche neumaterialistische, vernunftskritische Perspektive, wie sie unter anderem von Elisabeth Grosz (1994) vorgetragen wird (ebd.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen“ (Levine 2006) philosophisch eingebettet wird, um eine re-individualisierende Lesart von Trauma zu vermeiden.

Ausgehend von den in diesem Kapitel zu erarbeitenden theoretischen Konzeptionen zu Widerständigkeit als Entsubjektivierung sollen in Kapitel 7, *Resisting Bodies I* (*RB I*), Ausschnitte aus der körperbezogenen, Traumaarbeit Arbeit *Somatic Experiencing*® vorgestellt werden. In Kapitel 8, *Resisting Bodies II* (*RB II*), geht es dann darum, die zeitgenössische Tanzform *Neuer Tanz* und deren Spielart *Contact Improvisation* auf ihr widerständiges Potenzial zu befragen. Wodurch und wie wird Widerständigkeit gegen machtvolle, genderspezifische Zuschreibungen im Rahmen beider Praktiken ermöglicht?

Sowohl die körpertherapeutischen[2] Beispiele als auch die Dokumentationen der Tanzformen *Neuer Tanz Improvisation* (NTI)[3] und *Contact Improvisation* (CI), die keine Therapiemethoden[4], sondern Kunstformen darstellen, werden darum neben den therapietheoretischen beziehungsweise tanztheoretischen Annahmen, unter anderen, mit bereits besprochenen oder im Weiteren darzulegenden philosophischen und soziologischen Konzepten diskutiert. Diese sind entsprechend: Nietzsches Theorie des aktiven Vergessens, darin die Figuren des leiblichen ‚Originaltextes‘ und der des Wanderers (Iwawaki-Riebel 2004), Gilles Deleuzes und Félix Guattaris Denkbewegungen zur Widerständigkeit des organlosen Körpers (der Figur des ‚Tier-Werdens‘) (2002), Foucaults Ausführungen zu Selbstpraxen (Existenztechniken) (2004), Bourdieus Habituskonzept (1982; 1987; 2005) und dem der Habitusaktualisierung von Friederike Lampert (2007) sowie mit den tanzwissenschaftlichen Überlegungen André Lepeckis (2001; 2006) und Harold Garfinkels These des *Common Sense Knowledge* (1984). In der Analyse der Körperpraxen geht es mir nicht im engeren Sinne darum, eine ‚psychotherapeutische‘ oder im Fall von CI/NTI eine tanzwissenschaftliche Forschung zu betreiben, sondern Erkenntnisse darüber zu gewinnen, wie sich die in diesen Praxen sichtbar werdenden, soziosomatischen und sozioaffektiven Dynamiken für ein erziehungswissenschaftliches und sozialwissenschaft-

2 | Eines der Beispiele stammt nicht aus einer therapeutischen Sitzung mit SE, sondern aus einer Gruppentherapie mit der Methode der *Integrativen Bewegungstherapie* (IBT). Der Begriff „Körpertherapie“ bildet an dieser Stelle ein Dach für SE und die IBT.

3 | Im *New Dance* (Neuen Tanz), etwa nach Lilo Stahl, werden sowohl Improvisationstechniken als auch Choreografien entlang von relativ festgelegten *movement patterns* gelehrt. Ich beziehe mich im Rahmen meiner autoethnografischen Tanzdokumentationen und deren Diskussion nur auf den Aspekt der Improvisation.

4 | Wenngleich es mir nicht um eine Analyse und Auswertung von Prozessen der ‚Heilung‘ im gesundheitspragmatischem Sinne geht, sondern um die Diskussion von Selbstverhältnissen, spreche ich dennoch von Therapien, therapeutischen Prozessen oder von mir als Therapeutin. Dies, weil es der beruflichen Realität in der praktischen Durchführung entspricht, aus der die Dokumentationen stammen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liches Verständnis von Selbstbildungen als Subjektvierungsprozesse fruchtbar machen lassen.[5] Ich gehe davon aus, dass die Auseinandersetzung mit Körperpraxen und Körperwahrnehmungsarbeit für eine kritische und emanzipatorische Haltung im Rahmen pädagogischer Praxis und Theorie bedeutsam ist[6], da der gerichtete Bezug auf Leiblichkeit und somatische Impulse zu einer besonderen Art der Reflexion über alltägliche Zumutungen und Anforderungen führen kann. Dies sollen die folgenden Ausführungen deutlich machen. Nichtsdestoweniger: Ob der leiblichen Verfasstheit des Menschen und der zunehmenden Vereinnahmung der Körper durch eine neoliberale Schönheits- und Optimierungsmacht (vgl. Wuttig 2014) erachte ich Körperachtsamkeitspraktiken als wirkungsvolles Mittel einer (feministisch) emanzipatorischen Strategie in Bildungsalltag und sozialpädagogischen Kontexten. Während in *RB I* die körperbezogene Traumaarbeit *Somatic Experiencing*® vorrangig mit Bezug auf die neumaterialistischen Konzepte, Nietzsche und Deleuze/Guattari als mögliche Strategie der Widerständigkeit diskutiert wird, und zwar als leibliche Zurückweisung im Sinne einer Ausleibung der in den Körper eingeschriebenen sozialen Ordnung, werden in *RB II Neuer Tanz Improvisation* und *Contact Improvisation* mit Garfinkels These vom *Common Sense Knowledge* und Bourdieus Habituskonzept beziehungsweise dem der tanzwissenschaftlichen Umarbeitung von Lampert (2004) als Habitusaktualisierung über Impuls- und Bewegungsemergenz neben anderen in den Blick genommen.

Bei der traumatherapeutischen Arbeit mit *Somatic Experiencing*® handelt es sich um eigene Falldokumentationen aus meinen Praxisjahren 2006-2014[7] und um ein Beispiel aus der bewegungstherapeutischen Praxis.[8] Die Ausschnitte beschreiben keinen vollständigen Therapieverlauf. Es werden lediglich die Abschnitte herausgegriffen, die meines Erachtens für die These der Inkorporierung von genderbezogenen Anrufungen (vgl. Kap. 2.21, 5.6 u. 5.7) und deren Zurückweisungspotenzial von Bedeutung sind. Es finden keine biografischen Narrationen über das zu Illustrierende hinaus statt. Die Namen sowie etwaige

5 | Zum Verständnis von Selbstbildungen als Subjektivierungsprozesse vgl. insbesondere Ricken 2012.

6 | Vgl. dazu auch Maurer/Täuber 2010.

7 | Ich bin derzeit in Stuttgart und in Frankfurt am Main nach der offiziellen und amtlichen Bezeichnung als *Heilpraktikerin für Psychotherapie* (HPT) in eigener Praxis tätig. Ich arbeitete, gemäß meinen psychotherapeutischen Ausbildungen, nach der Methode der personzentrierten Psychotherapie (Rogers) und nach der Methode *Somatic Experiencing*®.

8 | Letztere beziehen sich auf meine Arbeit als Tanz- und Bewegungstherapeutin der Stationen für Erwachsene sowie für Jugendliche und junge Erwachsene der Abteilung für psychosomatische Medizin einer Klinik in Süddeutschland. Um die Anonymität der Patient_innen verstärkt abzusichern, soll auch der Arbeitsort ungenannt bleiben.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

biografische Parameter sind zum Schutz der Klient_innen geändert worden. Die Analyse der Körperpraxen soll zeigen und folgt der These, dass die ‚Individuen' besonders über traumatische Affekte als starre Affekte an gesellschaftliche normative Muster gebunden sind. Somatisch-affektive Selbstaktualisierungen, wie sie im SE oder in den Tanzpraktiken möglich sind, können wiederum einen Abstand zwischen dem ‚Individuum' und der sozialen Ordnung schaffen, und darüber eine kritische Kraft bilden.

Die Diskussion des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* erfolgt in *RB II* entlang autoethnografischen Materials. Das Material besteht aus Gedächtnisprotokollen. Von 2002 bis 2013 dokumentierte ich Erfahrungen, die ich als Schülerin des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* machte. Es handelt sich dabei um Workshops, die ich sowohl im Vorfeld als auch im Anschluss an mein zweisemestriges Studium des *Neuen Tanzes* und der *Performancekunst* an dem privaten Dance Vision Institute (DVI) (San Francisco/ Stuttgart) bei Keriac besuchte.[9] Ich befand mich also auf unterschiedlichen Kenntnisständen, was den *Neuen Tanz/CI* angeht. Methodisch orientiere ich mich einerseits an Stephan Brinkmann (2013). Gemäß Brinkmann geht es in dieser Form der autoethnografischen Tanzdokumentation um den Versuch, „Teilnahme und Beobachtung" zu verbinden, und über die Dokumentation der Erfahrung „tanzpraktisches Wissen an Expertenwissen anschlussfähig zu machen" (vgl. Brinkmann 2013: 26). Dabei sind die Auszüge aus den Gedächtnisprotokollen für die (auto-)ethnografische Dokumentation stilistisch so verändert worden, dass sie im Sinne der Regeln der deutschen Grammatik lesbar sind. Das war nötig, denn die Dokumentationen, die meist im Anschluss oder während des Tanzunterrichtes stattfanden, waren zum Teil assoziativ, bruchstückhaft, verworren. Es handelt sich also im weitesten Sinne um inhaltliche Rekonstruktionen stichpunktartiger Aufschriebe.

Andererseits orientiere ich mich an dem Theoriekonzept Nietzsches, der *reflexiven Leibbeobachtung.*[10] *Dieses Konzept will ich praktisch umsetzen*. Die reflexive Leibbeobachtung kann laut Nietzsche eine Form der Kritik an der Vereindeutigung des Subjekts entlang sozialer Ordnungen und ihrer Deutungsschemata darstellen. Dabei geht es darum, „die Zeichen der Leiblichkeit" zu

9 | Siehe: www. dance vision institute.de. Letzter Zugriff am 26.08.2014.

10 | Nietzsches Fluchtpunkt des Entkommens der Vereindeutigung des Subjekts entlang sozialer Ordnungen und ihrer Deutungsschemata besteht in seiner buddhismusnahen Sehnsucht nach einem Zustand des ewigen Werdens und Vergehens (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 87ff.). Die *reflexive (vielperspektivische) Leibbeobachtung* ist dabei Nietzsches Schlüsselmoment der Kritik des Vernunftsmonismus: In einem radikalen Rückbezug auf die Impulse des Körpers sollen „die Zeichen des Leibliche[n] [...] erkannt werden" (ebd.: 88).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

erkennen (Iwawaki-Riebel 2004: 88). „Der Leib ist hierfür der Ort, in dem sich die perspektivische Interpretation ermöglicht." (Ebd.)

Somatische Impulse werden sozusagen aus der *Untiefe* des Erlebens beobachtet. *Untiefe*, weil es sich hier nicht um eine Methode der Hermeneutik handelt, auf der Suche nach dem Ureigensten des Subjekts, sondern um ein Aufspüren der Oberflächen gesellschaftlicher Existenz (vgl. Foucault 2004). Während in *RB I* meine Klient_innen ihre somatischen und leiblichen Impulse beobachten, bin ich es in *RB II* selbst, die ihr eigenes leibliches Tanzerleben beobachtet. Die leiblichen und somatischen Impulse sollen aus verschiedenen Perspektiven, mit verschiedenen theoretischen Bezügen reflektiert und diskutiert werden. Das heißt, einmal reflektiere ich über das Erleben anderer, wie im Fall von *RB I*, und lege den herrschaftsimplikativen Aspekt im Vorfeld der Diskussion offen (vgl. Kap. 6), ein anderes Mal über mein eigenes Erleben – *RB II*. Beide Male arbeite ich mit der Haltung, dass es sich dabei um *Perspektiven* handelt, und nicht um Erklärungen mit universellem Wahrheitsanspruch. Die in *RB I* diskutierten Erfahrungen der Klient_innen werden zudem aus einer gegenüber gängigen psychotherapeutischen Haltungen hegemoniekritischen theoretischen Perspektive – nämlich einer poststruktualistischen, genderdekonstruktiven beziehungsweise der Perspektive der *Neuen Materialismen* diskutiert. Dabei bin ich mir bewusst, dass meine Wahrnehmung leiblicher Situationen, wie auch der Blick auf das Material biografisch entlang meiner eigenen sozialen Positionierung, meines Subjektivierungsprozesses als *weiße, abled-bodied Frau*,* Akademikerin usw. geprägt ist. Die Diskussion des Materials aus der therapeutischen Arbeit mit meinen Klient_innen des *SomaticExperiencing*® wie auch die Analyse der autoethnografischen Tanzdokumentationen dient dazu, „Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und philosophische Spekulationen in der Praxis zu veranschaulichen" (Brinkmann 2013: 27), wie auch dazu, eine Denkmöglichkeit für ein praktizierbares Modell emanzipatorischer, leiblicher Wahrnehmungs- und Handlungsweisen zu skizzieren.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(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 einverleibte 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 Zustandebringen neuer Subjektivitäten denkvorausgesetzt 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 *Fachbreich 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 Augosto Boals *Theater der Unterdrückten* wie auch dem von Susanne Maurer im Anschluss an David Boadella entwickelten Konzept der somatischen Resonanz.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 jahrhundertelang 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).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 *mnemotechnisch*e 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 maximmale 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 R*eality 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 Anthroplogie zu machen ist.

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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Schmuddelecke 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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 denkbares 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: *Körper*gedächtniseffekte, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Wirbelkette[9]). 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 Vergangenem und Gegenwärtigem, 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 Boudieu 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 übereinstimmend[10] 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 Denkvoraussetzungen mit jenen Merleau-Pontys (1966) in diesem Punkt entlehne ich Iwawaki-Riebel (2004: 80).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Eben dieses nothwendig vergessliche Thier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der *starken* Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezüchtet, 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 praktizierbare 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-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 einverleibte 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 Reflexionkraft 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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 praktizierbares 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 einverleibten, 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 Interpretation[16] 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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" (*techne 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 „unhintergehbar" 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbsttechniken können „das Subjekt in seiner Unhintergehbarkeit – 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 wurde[19] 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.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 „vibirerende 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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Identitätsentwürfen. 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 eingeschreiben (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 Angriff[21], 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).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(*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 individuieren. Wir bemühen uns, unterkoppelte Aspekte zusammenzubringen, neue Verbindungen herzustellen und alle Erfahrungen miteinander zu integrieren." (Ebd.: B1.29)

Das könnte bedeuteten, 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 Subjektkonstitution 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Betreffenden 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 Vergangenem 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 Körperkonfiguration[29] 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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 letztliches 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 Fragetechnik[32] auf die ‚Subjekthaftigkeit' dieser dritten Dimension verweist. Zu diesem „Vokabular der Körperempfindungen" gehören zum Beispiel Worte wie: „bebend, flatternd, schaudernd, 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 Gedanken 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 Ordnung 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 Körperkonfigurationen (Empfindungen), diese womöglich eher transformieren. Emotionen scheinen das Individuum somit in einem stärkeren Maße an die soziale 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 körpernahe 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).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bedeutungen (*meanings*) belegt werden. Gefühle und Bedeutungen, die jeweils an gesellschaftliche Kontexte geknüpft sind, und die sich mit s*ensations* 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 praktizierbares 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 machtbesetzten 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 Transmission 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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 reterritorialisierten 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.,

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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. Reterritorrialisierung 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 Denkarchitektur 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 Reterritorialisung, 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 kolonialisiernde assymetrisierende 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).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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 praktizierbares 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).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. *Resisting Bodies I*: Körper(-Erfahrung) als Widerständigkeit am Beispiel von *Somatic Experiencing®*

Prozesse des *Somatic Experiencing®* (wie auch die in Kap. 8 thematisierten Tanzprozesse), sollen nachfolgend angeschlossen an Nietzsches Idee der Kraft der Vergesslichkeit und der Ausleibung von Gedächtnisspuren, Foucaults Konzept der Selbsttechnik sowie mit Deleuze und Guattari als Formen der Derritorialisierung des Organismus, als (Tier-)Werden aufgefasst werden. Traumaarbeit wie auch *Contact Improvisation* (Kap. 8) können als transformative Selbsttechnik als heterotopischer Raum konzeptionalisiert werden (vgl. Kap. 6.3), innerhalb desselben zunächst das eigene Geworden-Sein als Konstituierung eines Selbst- und Fremdverhältnisses innerhalb der politischen Bedingungen sichtbar werden kann, insofern man es bei diesen Verhältnissen immer mit Körperpolitiken zu tun hat. Körperpolitiken sind in den Körper eingeschriebene gesellschaftliche Bewertungen, Ideale, Subjekt-Positionierungen samt der traumatischen Dimension, die sie bilden.

Deleuze und Guattari verweisen nämlich, in meinen Augen, auf mögliche deterritorialisierbare physische Landkarten, die allzeit zu politischen Körperkartografien gerinnen. Bei ihnen lässt sich, wie bei Nietzsche, eine *Körperkraft* ausmachen, die dadurch, dass das Subjekt sich bestimmten Praktiken hingibt, sich gesellschaftlichen Identitätsentwürfen entgegenzustellen vermag. Bei Deleuze/Guattari ist das der Organismus, bei Nietzsche das Ich. Setzt das Subjekt sich Selbstpraktiken aus, wird es vielleicht von etwas überrascht, von einer Intensität, einem Werden, das von ihm selbst nicht *ohne weiteres* eingeholt werden kann – sich ihm entzieht[1]: Emergenz. Können Prozesse mikroskopischer Körperwahrnehmung, geschlechtlich und anders codiert, Reterritorialisierungen deterritorialisieren? Wie lässt sich das

1 | „Mann *oder* Frau zu sein, das gibt es in der Musik nicht mehr", schlagen sie darum vor (ebd.: 414, Herv.i.O.). Die Stimme gilt hier zunächst als physische Körperlandkarte: deterritorialisiert, während die dieser entgegengesetzte Frau- beziehungsweise Mann-Stimme die körperpolitische, reterritorialisierte Landkarte ist.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tier-Werden als Verhältnis von Ruhe und Bewegung verstehen? Die Neuverhandlung von Levines SIBAM-Elementen und Nietzsches Übersetzungsleistungen von Nervenimpulse in Bilder in Laute in Worte (vgl. Kap. 3.3.2) sollen, angeschlossen an Deleuzes und Guattaris Perspektive, als molekulare Neu-Zusammensetzungen von Gefügen betrachtet werden. Dabei ist es letztlich unerheblich, ob es sich im Sinne Levines (1998; 2006; 2011) um Überlebensmechanismen handelt. Schließlich sind dies ebenso Zuschreibungen an eine eigenwillige, zuckende und vibrierende Physis, eben nur *eine* Deutungsform derselben. Es geht vielmehr um das Spiel zwischen dem zuckenden Körper und den geschlechtlich oder anders codierten Bedeutungen. Die ‚Falldarstellungen' sollen also auch als Deterritorialisierungen, als Werden, Tier-Werden gelesen werden.

Dabei handelt es sich nicht um exakte Rekonstruktionen von „Behandlungsfällen" (es geht nicht darum, die Wirksamkeit oder Effektivität von Therapien oder einer Traumaarbeit im gesundheitspragmatischem Sinne nachzuweisen), es kann sogar sein, dass einzelne Parameter der Handlung erfunden sind – nicht zuletzt, um die Anonymität der Klient_innen zu gewährleisten. Es handelt sich zuweilen um undeutlich gewordene Erinnerungen an Behandlungssituationen, die durch Aufzeichnungen gestützt sind. Erinnerungen, die ‚meinen Stempel tragen', und somit subjektiv sind, in dem Maße wie die Autorin selbst als ‚weiblich', *weiß*, akademisch, westlich usw. subjektiviert wird – die zudem aus der Machtgefälle implizierenden Rolle der Therapeutin formuliert werden, somit Herrschaftserinnerungen sind. Da aber andere nicht zur Verfügung stehen, soll dies an dieser Stelle zumindest offen gelegt werden.

Ähnlich wie Deleuze und Guattari ihre Ausführungen zu „Intensiv-Werden", „Tier-Werden", „Unwahrnehmbar-werden" (Deleuze/Guattari 2002: 317) beginnen, nämlich mit den „Erinnerungen eines Kinogängers", sollen hier Ereignisse „undeutlich und in groben Zügen" wiedergegeben werden (ebd.: 318). Das geschieht programmatisch, um nicht den Eindruck zu erwecken, es handele sich bei der Wiedergabe der Klient_in-Therapeut_in-Begegnungen und der Geschehnisse um eine Art Erhebung ‚biometrischer Wahrheiten'. Es kommt hier also nicht darauf an, eine Biografie oder einzelne ‚traumatische Ereignisse' möglichst korrekt darzustellen, sondern ein Schlaglicht zu werfen auf die Momente des Neuverhandelns, der Reorganisation von Erfahrungen, Momente, in denen eine vibrierende Kraft der Vergesslichkeit sich den Raum nimmt, Momente der Deterritorialisierung, der Rückübersetzungen von kulturell konstruierten Bedeutungen in den Originaltext des Leibes, der Erneuerung von Wahrnehmungs- und Seinsweisen. 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

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu einem physiologischen geschlagen. *Unbehagen* spielt nämlich eine zentrale Rolle in der Initiation von Widerständigkeit, und alle Klient_innen formulieren ein Unbehagen.

7.1 Unbehagen (und Irritation)

Der Impuls zur Widerständigkeit speist sich nicht zuletzt aus dem *Unbehagen*.[2] Mareike Teigler, die sich (im Anschluss an Deleuze/Guattari) mit möglichen Fluchtlinien der Kontrollgesellschaft auseinandersetzt, schlägt vor, den Impuls widerständigen Handelns im *Unbehagen* zu sehen. Unbehagen, so verstanden, kann womöglich auf die Körperkraft einer (verinnerlichten) politischen Landkarte hindeuten. Unbehagen[3] kann mit Teigler zunächst als ein „Ort der Unsicherheit, der Irritation" (Teigler 2011: 8) verstanden werden. Unbehagen bildet den *Topos* „des Einstichs in die horizontalen Linien machtförmiger Strukturen" (ebd.: 8) und ist Ausgangspunkt für Widerständigkeit, der „emergente Entwicklungen in Gang setz[t]" (ebd.). Unbehagen verweist also stets auf das Eingebundensein der Einzelnen in machtförmige Strukturen. Unbehagen soll hier so gelesen werden, dass sich dieses bis zur Unerträglichkeit steigern kann, und somit auf das traumatische Eingebundensein, das mithin ausweglose Eingebundensein in Macht- und Herrschaftszusammenhänge verweist. Während Teigler die Variablen *Irritation* und *Unbehagen* synonym zu verwenden scheint, wie sie auch beide Begriffe eher abstrakt und spekulativ hält, möchte ich versuchen, die Begriffe *somatisch-leiblich* ‚zu erden' und zudem zwischen *Irritation* und *Unbehagen* zu differenzieren.

Irritationen können als die Vorstufe des Unbehagens verstanden werden. Irritationen sind noch kein Unbehagen. Wenn Irritationen aber zur Panik oder zur Rage anwachsen, und wenn Panik und Rage unerträglich werden, dann folgt häufig eine Dissoziation. Die Dissoziation kann mithin als eine Form stark gesteigerter *Irritation* verstanden werden.[4] In diesem Fall möchte ich an dieser Stelle von *Unbehagen* sprechen. Die Dissoziation als der mögliche und gesteigerte Fall der Irritation kann also in meinen Augen ein *somatisch-leibliches* Pendant zu der von Teigler mithin abstrakten geisteswissenschaftlichen Spekulation zu (Irritationen und) Unbehagen darstellen. Irritation wie Unbehagen verweist bei Teigler wie auch in dieser hier vorge-

2 | Zum Unbehagen als Impuls einer normativitätskritischen Kraft vgl. auch Maurer 1996: 1-12.

3 | Teigler (2011) skizziert im Rückgriff auf Helmuth Plessner und Gilles Deleuze eine Theorie des Unbehagens als Widerstand gegen die Kontrollgesellschaft.

4 | Levine (2006) sieht in der Irritation die Vorstufe zu extrem hohen Erregungszuständen und damit wahrscheinlichen Dissoziationen (vgl. Funke-Kaiser 2006).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlagenen Lesart auf Wahrnehmungsmöglichkeiten von Subjektivierungsformen, in die die Einzelnen eingebunden sind. Emergente Entwicklungen entstehen demnach durch *Irritation/Unbehagen* auf der Ebene des Subjekts. Sie sind der Anstoß für soziale Veränderungen. Das Unbehagen kann nun aber, anders als bei Teigler, die zwischen Irritation und Unbehagen nicht affekttheoretisch unterscheidet (vgl. ebd.), eine ‚Symptombildung' darstellen, die über einen längeren Zeitraum persistieren kann (zum Beispiel ‚Anorexie' oder das Gefühl, unbelebt zu sein). Die *Irritation* hingegen dauert in der Regel nur einen kurzen Augenblick an. In der Irritation scheint meist eine unbekannte Potenzialität der Intensitäten des Körpers *neben* der produktiven Einschränkung durch einverleibte Bilder und Glaubenssätze auf, und wird spürbar. Die erfahrene Koexistenz von Möglichkeitsraum und Beschränkungsraum sorgt, nach meiner Erfahrung, solange für Irritation, bis die neu ‚entdeckte' Potenzialität integriert wird. Irritation geht in der Regel nur mit einer kurzen gefühlten Handlungsunfähigkeit einher. In der augenblicklichen Koexistenz beider und der durch die scheinbare Inkompatibilität ausgelösten Irritation besteht meines Erachtens der Kernpunkt der Möglichkeit zur Transformation des Subjekts. Die Übergänge zwischen Irritation und Unbehagen sind aber fließend. So kann zum Beispiel das Gefühl der Schutzlosigkeit augenblicklich sein oder dauerhaft. Irritation wie Unbehagen können beide, momentan oder beständig, auf Repressionserfahrungen hindeuten, und damit einen Anstoß für Widerständigkeit darstellen. In manchen Fällen, wenn Unbehagen zu groß wird, kann allerdings die Handlungsmächtigkeit stark eingeschränkt sein. Das bedeutet: Dissoziative Zustände führen mithin zu einem stark eingeschränkten Handlungsspielraum (vgl. auch Kap. 8.6). Die Irritation ist in den meisten Fällen eine produktive Kraft zur Transformation und Reflexion von Selbstverhältnissen (vgl. auch Kap. 8.5). Das Unbehagen kann, insofern es sich nicht schon bis zur Zermürbung und Lähmung (Passivierung) gesteigert hat, *ein* Impuls für die Transformation von Selbstverhältnissen, von Herrschaftsverhältnissen als Repressionserfahrungen darstellen. Unbehagen eignet sich nicht zuletzt als *Topos* von Widerständigkeit, weil er sowohl auf die verletzende Kraft einer (verinnerlichten) politischen Landkarte hindeutet wie auch auf die *liminale verletzbare* Dimension von Körpern, die sich im Kontinuum aufspannen zwischen einem zugrunde gehen an verletzenden Reden (Sterben eines symbolischen oder sogar materiellen Todes) und lebendiger Widerspenstigkeit.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.2 Falldiskussionen

Die Dokumentation der ‚Fallbeispiele'[5] folgt bestimmten Fragestellungen, Abläufen und Bezügen. Es wird zunächst ein Ausschnitt aus einer Traumaarbeit-Sitzung wiedergegeben, der dann im zweiten Schritt mit Bezug auf die genannten Theorien sowie, je nach Fallbeispiel und hierin unterschiedlichen Interpretationsschwerpunkten, darüber hinaus mit weiteren körpersoziologischen Analysen wie der von Hilge Landweer zu *Scham und Macht* (1999), Laura Bieger *Zur Körperwerdung von Bildern* (2008), Béatrice Zieglers Analysen *zur Dominanz der Sexualität im feministischen Umgang mit Frauenkörpern* (2003), Jean Kilbournes Vorlesungen zur Gewaltsamkeit der medialen Produktion von Frauenkörpern (2010) sowie Raywn Cornells *Konzepten zu hegemonialer Männlichkeit* (2006). Die Auswahl der Theoretiker_innen erfolgt vor dem Hintergrund des in diesen Ansätzen vertretenen feministisch-kritischen beziehungsweise gendersensiblen Blicks auf Körperprozesse. Körperdynamiken sind in diesen Bezügen mit Macht- und Herrschaftsstrategien bereits in Bezug gesetzt. Da die Erfahrungen der Klient_innen, die diese in der therapeutischen Situation machen, daraufhin betrachtet werden sollen, wie geschlechtliche Subjektivierungen und vor allem Strategien und Dynamiken der Widerständigkeit sich verstehen lassen, bieten sie zusätzlich zu den poststrukturalistischen Metatheorien das *framework* der Analyse. Da es mir aber um die physiologischen Details gleichermaßen geht, ohne die in meinen Augen gar nicht gebührend verstanden werden kann, wie sich Machtverhältnisse in die Körper einschreiben, und welche Formen der Zurückweisung als Ausleibung es geben mag, und die bei den genannten Autor_innen kaum Eingang finden, werden hier zudem die therapeutischen Situationen vor dem Hintergrund motologischer Konzepte diskutiert.

Dabei soll erstens die Frage gestellt werden, um welche *Art eines traumatischen Hintergrundgeräusches* es sich jeweils handelt, und zweitens, wie sich das *Unbehagen* oder die *Irritation* als Impuls für Widerständigkeiten äußert, und drittens, worin genau jeweils die *widerständige Praxis* besteht. Die folgenden Beschreibungen sind meinen Dokumentationen der Therapiestunden (meist direkt im Anschluss an die jeweiligen Stunden/Sitzungen) nachgeformt. Stilistische Änderungen sind vorgenommen worden, inhaltliche Ergänzungen nur, insofern die Protokolle unvollständig waren. Auf eine genaue Zeitangabe wie den Behandlungsort (s.o.) wird dann verzichtet, wenn die Anonymität der Patient_innen beziehungsweise Klient_innen damit gefährdet wäre. Die ein-

5 | ‚Fall' oder ‚Fälle' schreibe ich in distanzierenden Anführungszeichen, um mich kritisch von der Verobjektivierungstendenz abzusetzen, die durch den Begriff „Fallbesprechungen" zum Ausdruck gebracht wird. Hier geht es letztlich um Erfahrungen von Menschen, nicht um Objekte – Fälle.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zelnen ‚Fallbesprechungen' sind jeweils unterteilt in erstens die Schilderung der Situation, und zweitens die Diskussion der Situation.

7.2.1 Lena:[6] „A leap into a new meaning", oder: *These legs are made for walking ...*

Situation

Es ist Bewegungstherapie,[7] *All-genders*-Gruppensetting[8] in einer psychosomatischen Klinik, Station für Erwachsene. Die Gruppe findet einmal wöchentlich für 50 Minuten statt. Es nehmen dort ‚Patient_innen' mit vielerlei ‚Diagnosen' teil.[9] Es sind einige ‚magersüchtige' Patient_innen darunter. Ziel der Gruppe ist es, die Patient_innen einzuladen, ihre Körperwahrnehmung zu intensivieren, weil viele darüber klagen, sich in ihrem Körper unwohl zu

6 | Die Namen der Klient_innen wurden allesamt geändert.

7 | Ich arbeitete in diesem Setting grundsätzlich nach der Methode der integrativen Bewegungstherapie. Die integrative Bewegungstherapie ist ein unter anderem von Hilarion Petzold entwickeltes bewegungs- und wahrnehmungsorientiertes Modell zur Behandlung psychischer Störungen auf der Basis eines ganzheitlichen beziehungsweise leibphänomenologisch inspirierten Weltbildes. Zu Methodik und Ablauf von integrativen Bewegungstherapien vgl. etwa Annette Höhmann-Kost (2002). Darüber hinaus ist meine Arbeit stark von Elementen meiner Ausbildung in *Neuem Tanz* bei Keriac (San Francisco) (2003), darin besonders Aspekten des *Body-Mind-Centering*® (BMC) nach Bonnie Bainbridge Cohen sowie meinen Weiterbildungen bei der Performancekünsterin Anna Halprin (San Francisco) beeinflusst. Zudem durch meine Weiterbildung zur stabilisierenden Traumaarbeit bei Luise Reddemann. Es werden im Weiteren Anmerkungen zu den Methoden und Praxen erfolgen, insofern dies für das Verständnis für die von mir hier zu illustrierenden Transformationsprozesse nötig ist. Eine ausführliche Darstellung der Methoden führt hier zu weit, weil die Konzentration in dieser Studie auf der körpertherapeutischen Methode *Somatic Experiencing*® beziehungsweise der Tanzform *Contact Improvisation* (Kap. 8) liegt.

8 | Eine Teilung der Gruppen nach Geschlechtern, die ich etwa im Falle von durch sexualisierte Gewalt traumatisierten Frauen ratsam finde, wird von der Klinikleitung erst zu einem späteren Zeitpunkt genehmigt.

9 | ‚Patient_innen' wie ‚Diagnosen' schreibe ich in Anführungszeichen, um mich von der medizinalisierenden vereindeutigenden Definition und Segregation von kranken und gesunden Menschen zu distanzieren. Vielmehr gehe ich mit Behnke (2002) und Bourdieu (2005) davon aus, dass es sich bei psychosomatischen Krankheiten im weitesten Sinne um Soziosomatisierungen gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse handelt. In diesem Sinne sind alle potenziell und je nach politischen Bedingungen der Existenz „somewhat shaken", wie Behnke es ausdrückt (2002: 14), und bedürfen der Solidarität.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fühlen, „sich nicht zu spüren". Der Zugang, den ich in diesem Fall verfolge, ist unter anderem von Bonnie Bainbridge Cohen inspiriert. Es geht hier neben anderen Aspekten darum, Anatomie entlang der Systeme Organe, Skelett, Flüssigkeiten, Drüsen, Hormone, Bänder, Faszien leiblich erfahrbar zu machen, und als Ausgangspunkt für Bewegungsforschung zu nehmen (vgl. Bainbridge Cohen 1993: 3f.). Bainbridge Cohens Tanzhilfestellungen sind meist programmatisch unterstrukturiert, um den explorativen Charakter zu gewährleisten. Deswegen kombiniere ich diese, um den kaum tanzerfahrenen Patient_innen Orientierung zu geben, mit strukturierenden Elementen und Bildern anderer Provenienz. Zum Erfahren der Systeme stelle ich den Teilnehmenden kinästhetische, visuelle, propriozeptive oder taktile Bilder zu Verfügung.[10] Die Bilder beziehen sich dabei immer konkret auf die ‚tatsächliche' Anatomie des Körpers beziehungsweise den derzeitigen Wissensstand über die Körpersysteme.[11] In der hier besprochenen Situation arbeite ich mit dem System „Skelett".[12] In einer Vorübung (*Warm-up*) lade ich zunächst dazu ein, durch den Raum zu gehen, und den Gang zu verlangsamen, dabei das Abrollen der Füße am Boden bewusst wahrzunehmen. In der darauffolgenden Übung geht es darum, das Zusammenspiel der Gelenke, das nötig ist, um gehen zu können, zu beobachten. In einem weiteren Schritt lasse ich die Patient_innen mit der Unterscheidung zwischen Scharnier- und Rotationsgelenken experimentieren: Fußgelenke, Hüftgelenke und Schultergelenke sind Rotationsgelenke, Knie- und Ellbogengelenke Scharniergelenke:[13] Dafür bringe ich in der Regel einen derzeitigen Anatomieatlas mit. Der Fokus wird dadurch auf die Wahrnehmung der eigenen Anatomie gelenkt. Der Experimentier- und Aneignungscharakter besteht in einem Abgleich: Wie sieht es aus, wie lässt es sich bewegen, und wie fühlt es sich an? [14] Während des Experimentierens

10 | Zur Differenzierung der Visualisierungsformen vgl. Franklin 2006: 76ff.

11 | Bainbridge Cohen geht davon aus, dass die Anatomieatlanten und die Medizin längst nicht ‚alles entdeckt haben'. So geht sie etwa von einem Steißbeinkörperchen aus, das sie in ihre eigenen Zeichnungen des Körpers integriert, welches von der Mainstream-Medizin nicht anerkannt wird. Bainbridge Cohen orientiert sich in ihren Forschungen zu experimenteller Anatomie unter anderem an dem, was menschenmöglich erfahrbar ist (vgl. Ka Rustler, persönliches Gespräch).

12 | Ich entscheide mich für das skelettale System, weil in der Gruppe einige dabei sind, die emotional instabil sind. Die Arbeit mit der Knochenstruktur stabilisiert häufig, während die Arbeit mit den Flüssigkeiten oder dem endokrinen System eher aufwühlend ist und meist Emotionales zu Tage bringt.

13 | Diese Übung stammt meines Wissens von Rudolf von Laban. Ich habe sie von Keriac übernommen.

14 | Begrenzungen etwa werden, über andere mögliche Begrenzungen ‚individueller' Art hinaus, besonders bei den Scharniergelenken deutlich. Hier zeigt sich die Liminalität

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gebe ich meist eine Musik dazu, so dass die ‚Patient_innen' bald und fast unmerklich in einen „Tanz der Gelenke" übergehen. Ich lade immer wieder ein, nicht ‚gegen den Körper' zu arbeiten, sondern ‚mit dem Körper'. Das bedeutet, die eigenen Grenzen zu respektieren, und die jeweiligen körperlichen oder andere Limitationen zu integrieren, wenn nötig erfinderisch zu sein, und die Übung so abzuwandeln, dass die Übungen mühelos durchführbar sind. Eine Abwandlung wird nicht als „falsch" bezeichnet, sondern als neue Form, als kreative Leistung. Es geht darum, Achtsamkeit und Wertschätzung für *alle* Körper auszudrücken. Danach ist Entspannungsphase, und dafür ist eine Körperachtsamkeitsübung im Liegen oder Sitzen an der Reihe. Ich leite eine „Reise durch den Körper" an, das heißt, die Patient_innen sind eingeladen, von den Füßen bis zum Kopf ihren Körper achtsam wahrzunehmen. Hierfür erwähne ich die Körperteile und attribuiere sie niemals! Ich sage: „Nehmen Sie bitte ihre Füße, Knie, Unterschenkel, Oberschenkel, Becken usw. achtsam wahr …"

Die Patient_innen werden am Ende gebeten, die Augen wieder zu öffnen (falls sie sie geschlossen hatten), und „mit der vollen Aufmerksamkeit wieder in den Raum zurückzukommen".[15] Am Ende der Gruppentherapiestunden führe ich in der Regel eine Feedback-Runde durch, eine gängiges psychotherapeutisches Ritual, in dem ‚Patient_innen' mit den Mitpatient_innen und mit dem/der Therapeut_in teilen können, welche für sie eventuell bedeutsamen Erfahrungen in der Stunde gemacht wurden, beziehungsweise wie die augenblickliche Befindlichkeit ist. In dieser von mir beschriebenen Stunde äußert eine junge Erwachsene, Lena, die wegen Anorexie in der Klinik ist, sie habe zum ersten Mal wirklich verstanden, dass ihre Beine ja zum Laufen da sind, und dass man mit ihnen Dinge tun kann, tanzen beispielsweise, sie habe immer geglaubt, ihre Beine müssten schlank sein und sie seien dazu da, halt sexy auszusehen.[16]

Lena nimmt zunächst eine unbehagliche *Irritation* wahr, die mit dem Auftauchen einer neuen erlebten Wirklichkeit verbunden ist, nämlich dass ihre Beine nicht nur zum Repräsentieren – zum „*Sexy-S*ein" da sind, sondern, dass man mit Ihnen Dinge tun kann. Die anfängliche *unbehagliche Irritation,* die mit dieser neuen Wirklichkeit verbunden ist, weicht bald einer Erleichterung. Lena beschreibt weiter, dass sie sich jetzt „etwas freier und leichter fühlt", dass

---

des Körpers; Scharniergelenke lassen sich nur in zwei Richtungen bewegen, überspannt man den Bogen, kommt es zu Verletzungen, die eigene Verwundbarkeit wird erfahrbar.

15 | Ich lehne mich hier an eine Körperwahrnehmungsübung von Luise Reddemann an. Vgl. Reddeman 2000: 33.

16 | Es handelt sich hier um eine genaue inhaltliche Wiedergabe des Gesagten in der indirekten Rede, laut meinem Protokoll.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie sich nun eher „ganz" wahrnimmt und nicht „so reduziert".[17] Was hat zu dieser Erneuerung der Erfahrung geführt?

Diskussion

Aus motologischer Sicht lässt sich die Situation mit Manfred Bechstein wie folgt diskutieren: Über die Übungssequenzen ist Lena in Kontakt mit Körperwissen, auch als „Körperkenntnis" (*Body Knowledge)* bezeichnet, gekommen.[18] Die Körperkenntnis bezeichnet „die faktische Kenntnis von Bau und Funktion des eigenen Körpers und seiner Teile" (Bechstein 2006: 4). Demgegenüber stehen die sogenannten „Körpereinstellungen (*Body Attitudes*)" (ebd.). Hiermit ist die „Gesamtheit der auf den eigenen Körper, insbesondere auf dessen Aussehen gerichteten Einstellung, speziell die (Un-)Zufriedenheit mit dem eigenen Körper (*Body Satisfaction)*" (ebd.: 1) gemeint. Gemäß Bechstein stehen nun „die Entwicklung der Vorstellung vom eigenen Körper in seinen *physikalischen* Gegebenheiten sowie die Einstellungen, Haltungen und Wertungen ihm gegenüber [...] in enger Wechselwirkung zur Entwicklung der Handlungskompetenzen" (ebd.). Beide Bereiche der Persönlichkeit bedingen sich gegenseitig.

Die Vorstellungen oder Einstellungen zum eigenen Körper strukturieren sich „in einem persönlichen Körperkonzept, welches unbewusst und bewusst die Möglichkeiten eröffnet, in bestimmter Weise am sozialen Leben teilzuhaben" (ebd.). Innerhalb eines neoliberalen Schönheitsregimes (vgl. McRobbie 2010) aber sind, so die hier zu vertretende These, die Parameter zugunsten der *Körpereinstellungen* verschoben, das bedeutet, der Körper, der repräsentiert (Repräsentationskörper), tritt zum Vorteil des Empfindungskörpers (Leibsein) und des funktionalen Körpers (Körperhaben) in den Hintergrund.[19] Im Zuge der Prägung der Körpereinstellungen – des Körperbildes – durch den medialen Bildersturm, wird das Körperhaben, die Vergegenständlichung des eigenen Körpers durch sich selbst, als Folge der Internalisierung von Fremdvergegenständlichungen zum zentralen *Modus Operandi* – das Leibsein (Empfindungskörper) wie auch der Bezug zum (eigenen) funktionalen Körper (Funktionskörper) werden in den Hintergrund gerückt. Die Amerikanistin Laura Bieger

17 | Hier und im Weiteren werde ich die Erfahrungen der Klient_innen nicht im Konjunktiv wiedergeben, wie dies im Rahmen von Fallbesprechungen im klinischen Kontext üblich ist. Die mit dem Konjunktiv zum Ausdruck kommende Distanzierung von Klient_innen und ihrem Erleben stellt in meinen Augen selbst einen Herrschaftsmechanismus dar wie auch ein potenzielles Absprechen der Erfahrungsrealität der Klient_innen und das Recht auf eine eigene Deutung des Erlebten durch die Kliniker_innen.

18 | Vgl. dazu Bechstein 2006.

19 | Die Unterscheidung zwischen „Repräsentationskörper, Empfindungskörper und Funktionskörper" stammt von mir. Ich habe dieses Konzept zur körper- und tanztherapeutischen Arbeit wie zur Performancearbeit entwickelt (vgl. Wuttig 2013b: 71f.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

formuliert in einer Kennzeichnungsbewegung des schönen Körpers, als Konstituens von Anerkennungsökonomien, eine doppelte Entrückung des Körpers. Eine doppelte Entrückung deswegen, weil der Körper zugunsten seiner ästhetischen Betrachtbarkeit (Repräsentation) sowohl aus der Dimension des Körperseins wie auch der Dimension des Körperhabens entrückt wird:

„Nicht nur schöne Körper tun dies, aber ihre Einladung zur ästhetischen Betrachtung und die mit ihr verbundene doppelte Entrückung des Körpers aus dem existentiellen Bereich des Körpers-Seins und dem funktionalen, nützlichen Bereich des Körpers-Habens lässt einen markanten Teil der Produktions- und Wirkungsmechanismen in den Vordergrund treten, um die es im Folgenden gehen soll." (Bieger 2008: 54)

Durch die Produktion ästhetisch betrachtbarer Körper wird es besonders für viele Mädchen und Frauen, die nach wie vor die Hauptadressatinnen des Schönheitsdiskurses bilden, wichtiger, wie sie aussehen, was sie repräsentieren, als eine faktische und letztlich erfahrbare Kenntnis über den Bau und die Funktion der Teile des eigenen Körpers zu erwerben. Indem die Individuen in einer bewussten wie unbewussten Abgleichungsbewegung versuchen, sich den Körperbildern anzupassen, ihnen ähnlicher zu werden, betrachtbar zu werden, und damit sichtbar, werden die existentiellen Körperdimensionen zugunsten der Ikonenhaftigkeit des Körpers eingeklammert. Bieger spricht, wenn auch im Kontext von Angleichungen durch Schönheitsoperationen, von einer „buchstäblichen Einverleibung beziehungsweise Körperwerdung von Bildern" (Bieger zit. nach Penz 2010: 25). Jedoch bedarf es meiner Ansicht nach keiner dramatischen Form der Angleichung, wie sie Schönheitsoperationen darstellen. Schon die unbewusste *Mimesis* – Imitation – von Bildern führt zur Körperwerdung von Bildern, wenn man darunter die Beschneidung der existentiellen Körperdimensionen versteht.[20] Im Fall der jungen Erwachsenen Lena ist ein westlich-moderner Schlankheitsdiskurs zum Körper geworden. Das Bild, die Repräsentationsaufgabe, hat sich bis tief in die Denk- und Empfindungsweisen – die Wahrnehmungsschemata – eingegraben. Dies ist möglich, weil die existentiellen Körperdimensionen in den Hintergrund rücken konnten. Bieger etwa, die sich mit der Wirkung von schönheitsnormativen Bildern auf das Subjekt in einem kritisch-affirmativen Bezug auf Lacan auseinandersetzt, betont, dass die Produktion idealisierender Körperbilder und die Anerkennungs- beziehungsweise Anpassungsdynamiken, die diese in west-

20 | Aus der jüngsten Embodimentforschung (Koch 2011) ist bekannt, dass Menschen mithin unbewusst Andere und Bilder von Anderen kopieren (Koch 2011: 53; Walsh 2014): Mimetische Verkörperungen, die immer auch ihr affektiv-symbolisches Pendant und Erinnerungsproblematiken tragen, bilden somit nicht einen Teilbereich, sondern ein Kernstück sozialisierender Prozesse (vgl. auch McDowall 2012: 5).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich-modernen Gesellschaften auslösen, nicht automatisch zu einer „Verwundung oder Zerstörung" (Bieger 2008: 64) führen müssen, aber durchaus „traumatisierte Körper" hervorbringen können (ebd.: 65). Dies gilt besonders für ein Schönheitsregime, innerhalb dessen Schlankheit zum wesentlichen Teil einer westlichen intelligiblen Form von ‚Weiblichkeit' wird.[21] Die Anorexie stellt in diesem Zusammenhang nur eine Extremform einer historischen Weiblichkeitsform dar. Susan Bordo schreibt mit Verweis auf Susie Orbach:

„For Orbach anorexia represents one extreme on a continuum on which all women today find themselves, insofar as they are vulnerable, to one degree or another, to the requirements of the cultural construction of femininity." (Bordo 2003: 47)

Der Rückbezug auf das in Schönheitsgesellschaften vernachlässigte Körperwissen (Körperkenntnis) (s.o.), im Folgenden als der Funktionskörper in Abgrenzung zum Repräsentationskörper (Körpereinstellungen) bezeichnet, kann, wie das Beispiel zeigt, ein Korrektiv zur einverleibten Schönheitsgesellschaft darstellen. Dies, indem in der Körperwahrnehmungsarbeit die existentiellen Körperdimensionen zuungunsten der massenmedial produzierten, bildhaften Dimension entfaltet werden. Während der massenmediale Schönheitsdiskurs den weiblichen Körper beständig attribuiert und damit seine Weiblichkeit markiert, etwa als: „smooth, soft, even, calm" usw.[22] Wird in der Arbeit mit imaginativem Anatomiewissen (s.o.) der Körper nicht attribuiert, sondern in Bezug auf seine mögliche anatomische Funktionsweise erläutert, etwa: Die Wirbel gleiten beweglich aufeinander, vom Steißbein bis zum Atlas. Anders als die Attribuierungen und sexualisierenden Parzellierungen von ‚weiblichen' Körperteilen (vgl. Penny 2012: 24; Kilbourne 2010), die sich einverleiben und zu einer verzerrten wie reduzierten Wahrnehmung des eigenen Körpers führen können, werden in der Arbeit mit erfahrbarem Körperwissen die Körperteile in Verbindung zu anderen Körperteilen visualisiert. (Das Zusammenspiel der Schulterblätter mit der Wirbelsäule und den Hüftgelenken zum Beispiel.) Dass eine junge Frau eine Irritation dadurch erleben kann, dass sie – wie „zum ersten Mal" – nicht nur kognitiv versteht, sondern erlebt und erfährt, dass ihre Beine zum Laufen da sind, kann als Verweis darauf gelesen werden, dass ein Schönheitsregime seine repressiv-produktive Kraft zumindest in diesem Körper entfaltet hat. Bilder, wie Laurie Penny sie nachfolgend treffend kennzeichnet, hatten sich dem Leib der jungen Frau wohl aufgeprägt:

21 | Zum Zusammenhang von medial produzierten Schönheitsidealen und Anorexie vgl. Bordo 2003: 50ff.

22 | Holly Porteous hat Attribuierungen des ‚weiblichen' Körpers als Körperproduktionen am Beispiel russischer Frauenzeitschriften herausgearbeitet (vgl. Porteous 2013: 144ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Dessous spannen über idiotisch überdehnten Leisten und überall, auf Buchdeckeln, Müslipackungen und Schachteln mit Damenbinden, symbolisieren rumpflose Beine in High Heels mit Stilettoabsätzen den wohldurchdachten, auf Frauen abzielenden Konsumimperativ, der danach drängt, genuin erotische Impulse zu ersetzen." (Penny 2012: 24)

Die Arbeit mit erfahrbarer Anatomie hat Lena womöglich unterstützt, wahrzunehmen, „wofür Körper da sind" (Orbach 2012: 167). Medial produzierte und inkorporierte Schlankheitsbilder konnten in diesem Fall einer Reflexion in Form einer noch möglichen (anderen) Erfahrung als der des verobjektivierten Körpers zurückgewiesen werden. *Damit wurde auch eine Spur einer Konstruktion weiblicher Identität zurückgewiesen.* Es ist, als ob eine physiologische Dimension ‚hinter' der sozialen oder kulturellen Form aufgetaucht ist (vgl. Lepkoff 2008) (vgl. Kap. 8.4.1), zumindest bekommt sie als eine weitere Dimension mehr Gewicht. Damit kann auch die Wechselwirkung zwischen der Vorstellung vom eigenen Körper und seinen physikalischen Gegebenheiten neu organisiert werden.

Die traumatische Dimension besteht hier in der Einverleibung von verobjektifizierenden Körperbildern, die im Fall von Lena zu einer selbstverletzenden Existenzweise – der anorektischen Existenzweise geführt hat. *Die widerständige Praxis* bestand in einer Deterritorialisierung. Der dem Körper und hier in besonderer Form den Beinen aufgeprägte *soziale* Sinn – erotisierende lange ‚Stiletto-Beine' – konnte zurückgewiesen werden, neben einer reterritorialisierenden dominanten körperpolitischen Landkarte (Attribuierungen: „*sexy* Beine") konnte eine deterritorialisierte *physikalische Körperlandkarte intensiviert* werden. Es konnten *Gelenke werden* – Deterritorialisierung –, wo der Organismus als gesellschaftlich gendercodiertes ‚Stiletto-Bein' seine Besetzung innehatte. Nicht zuletzt besteht die widerständige Praxis darin, die in den Hintergrund gerückte *Dimension des somatischen Erlebens des kinästhetischen Potenzials* zu intensivieren oder überhaupt zu beleben. Mit Elisabeth Behnke (2002) gedacht – (die sich in ihren Ausführungen zu *embodiment* unter anderem auf Husserl bezieht) –, gibt es eine anthroplogische Möglichkeit, die darin besteht, die eigenen Bewegungen nicht nur durchführen zu können, sondern sie empfinden zu können, was sie als *embodiment* bezeichnet. Jene „embodied" Dimension der somästhetischen Sensibilität (engl. *somaesthetic sensibility*)[23], die *gespürte* Gewissheit, sich bewegen zu können – das Husserl'sche „Ich kann" (engl. *I can*), die sich aus der sensorischen Wahrnehmung von Körperbewegungen, Berührung, Schmerz, Körperempfindungen, der Position der Gliedmaßen speist, gerät

23 | *Somaesthetic* ist im Englischen definiert als: „the sensory perception of bodily feelings, like touch, pain, position of the limbs etc" (Online-Wörterbuch, *www.collinsdictionary.com*, letzter Zugriff am 20.03.2013).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach Behnke in eine Krise, wenn Menschen Gewalterfahrungen wie zum Beispiel Vergewaltigungen ausgesetzt sind (Behnke 2002: 9). Es kann in diesem Fall zu einer Unterbrechung der Verbindung von Bewegung und Empfindung der Bewegung kommen. Behnke spricht in diesem Fall von einer dissoziativen Verkörperung des Gewalterlebnisses (engl. *dissociative embodiment* (ebd.: 5). Behnke gebraucht den Terminus „dissociation" in einer Erweiterung der klinischen Form. Sie will mit dem Begriff *dissociative embodiment* auch alltägliche Unterdrückungserfahrungen vieler Menschen umreißen, wenn sie Folgendes festhält:[24]

„I am not concernend with severe, pathological ‚dissociation' in the clinical sense of the term, but with more common type of experience: a ‚spacing out' or ‚switching off' in which one is physically present in the situation, but experientially absent, to a greater or lesser degree, in the sense that one is going through the motions, carrying on with the task or encounter, but without actually feeling one's own body." (Ebd.: 5, Herv.i.O.)

Die Verbindung zwischen Bewegen und Fühlen war auch im Fall von Lena unterbrochen. Damit ist ein menschenmögliches Potenzial, nämlich die Beine in der Bewegung wahrnehmen zu können, mit Kirkengen gesprochen „unmade" (Kirkengen 2001) (vgl. Kap. 5.1.3). Im Fall von Lena ist das *unmaking* nicht ohne weiteres auf einen ausgewiesenen, sexualisierten, gewaltsamen Übergriff rückführbar. Vielmehr wurde als ‚Ursache' in dem anschließenden Einzelgespräch der Wunsch formuliert, einem Schönheitsideal zu entsprechen. Es ist also denkbar, dass allein die Omnipräsenz der Bilder schlanker, sexualisierter und fragmentierter Körper den beschriebenen dissoziativen Effekt auf Frauen haben kann (vgl. dazu auch Kilbourne 2014). Wie bereits erwähnt, werden verobjektivierende Bilder über mimetische Prozesse einverleibt. Mimesis kann dabei mindestens vier Dynamiken erwirken, die zu einem dissoziativen Körpererleben führen können. Erstens: Über die Körperwerdung von Bildern und den damit verbundenen *Flächen*effekt wird die Wahrnehmung des Körpers in seiner *fleischlichen Dreidimensionalität*[25] verunmöglicht, genauer, es wird die Illusion erzeugt, man sei zweidimensional. Zweitens: Über die Identifikation mit einem Bild und den Blick von außen auf das Bild, das man selbst ist, wird eine kinästhetische Wahrnehmung potenziell erschwert. Drittens: Die Fragmentierung der Körper in Körperteile auf den Bildern erschwert eine auf den

24 | Behnke konzentriert sich auf die alltäglichen latenten und manifesten Gewalterfahrungen von Frauen in Form von Übergriffen und Vergewaltigungen, weitet den Geltungsbereich aber auf multiple Unterwerfungserfahrungen innerhalb von kapitalistischen Ökonomien aus (Behnke 2002: 14).

25 | Ich beziehe mich hier auf ein Lehrkonzept von Bonnie Bainbridge Cohen (vgl. Ka Rustler, persönliches Gespräch).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganzen Körper bezogene Wahrnehmung. Und viertens: Körperteile (in diesem Fall Beine) können, wenn sie den medial produzierten Idealen nicht entsprechen, mithin nur über den Preis eines Scham- oder gar Ekelgefühls in Bewegung gespürt werden.[26] Sich vom eigenen Körpererleben zu dissoziieren, kann dann eine Abwehrstrategie sein: in diesem Fall nicht gegen einen physischen Übergriff (wobei dieser nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann), sondern gegen die symbolischen Gewaltformen, die tagtäglich in Form idealistischer Körperbildproduktionen auf das Subjekt einprasseln.

Durch die Anwendung der oben skizzierten ‚bewegungstherapeutischen' Strategie, die darin besteht, den eigenen Körper bewusst zu erleben, konnten sich Bewegung und Bewegungsempfindung wieder verknüpfen. Die bewusste Hinwendung zum eigenen, theoretisch empfindbaren, aber häufig dissoziierten Körper über eine Vielzahl somatischer, achtsamer Körperpraktiken, die an keine partikulare Technik gebunden sein müssen, die das Erkunden von Bewegungsmöglichkeiten einschließen, das Initiieren und Variieren von Bewegungen, das Sich-Spüren usw., können, wie das Beispiel zeigt, eine Form der Ermächtigung im Falle von (alltags-)traumatisierten Körpersubjektivitäten darstellen.[27]

Über die Zurückeroberung des somästhetischen Potenzials, das „Beine-Werden" – nun mit den Worten Deleuzes – kann das passieren, was mit Peter Levine (2006) als eine „Neuverhandlung" der in den Leib eingeschriebenen traumatischen Bedeutungen bezeichnet werden kann (vgl. Kap. 7.2.1), oder mit den Worten Patoĉkas als „a leap into a new meaning" (Patoĉka zit. nach Behnke 2002: 3). Das Hervortreten einer ‚neuen' Bedeutung, in diesem Fall: „Die

26 | Viele Mädchen berichteten mir in den therapeutischen Bewegungsgruppen, dass sie sich schämen, wenn sie ihre Beine bei Laufen bewusst spüren, weil dies den Gedanken an Fettleibigkeit (auch bei nicht-‚adipösen' Mädchen) hervorruft.

27 | Siehe auch Behnke 2002. Behnke bezeichnet Körperachtsamkeitsarbeit (nicht nur) für Menschen nach erlebten Vergewaltigungen als „embodiment work" (ebd.: 1). In diesem hier besprochenen Fall ist, wie in allen Fällen, nicht auszuschließen, dass es in der Biografie von Lena Erfahrungen sexualisierter Gewalt gibt, die *zudem* zu einem „dissociative embodiment" geführt haben. Mit Behnkes wie auch Kilbournes Ansatz (2010) ist jedoch klar, dass der Übergang zwischen Vergewaltigungserfahrungen und alltäglichen Verobjektifizierungserfahrungen fließend ist (vgl. Behnke 2002: 14). Behnke spricht anders als Kilbourne (2014) nicht nur von Verobjektifizierungserfahrungen von Frauen, sondern von sozial-politisch geformten Körpern, von einer Krise der Wahrnehmung des eigenen Körpers: „In other words, the crisis of embodiment is not just something happening ‚elsewhere' and affecting certain unfortunate ‚others': rather, these overt violations are situated within a broader encompassing style of embodiment, and more research into the social shaping – and silencing – of alienated bodies is clearly called for." (Ebd.: 13, Herv.i.O.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Beine sind zum Laufen da." *Widerständigkeit ereignete sich hier nicht zuletzt dadurch, dass eine physikalische Dimension einer körperpolitischen Dimension gegenübergestellt wurde.*

7.2.2 Hannah: Bauch *werden*

Situation

Im folgenden Beispiel geht es um Hannah, 24 Jahre, Schülerin der *Lichtenberger*®-Stimmschulungspraxis.[28] Hannah kommt auf Anraten ihrer *Lichtenberger*®-Gesangslehrerin, die mit der Methode SE vertraut ist. Hannah äußert ihr Unbehagen wie folgt: Im Gesangsunterricht kommt es immer wieder zu Situationen, in denen sie in ihrem Lernprozess „stecken bleibt", sie fühlt sich häufig entweder „sensomotorisch blockiert", das heißt, sie findet keinen gefühlten Zugang zu ihrem Brust- und Bauchraum, oder aber emotionale Regungen (heftiges Weinen) überwältigen sie, und erschweren den Fortgang des Gesangstrainings.

Ihre *Lichtenberger*®-Lehrerin hatte den Verdacht, dass es sich um traumatische Erfahrungen handeln könnte, die im Körper (in den Faszien) gespeichert sind, und die im Rahmen der Durchführung der Gesangswahrnehmungstechniken, wie etwa „Sog im Gewebe" herstellen, wieder abgerufen werden.

Hannah erklärt mir, dass es nach der *Lichtenberger*®-Methode von großer Bedeutung ist, das Singen „geschehen zu lassen". Singen geschieht nicht so sehr aus dem Tun, aus einer sympathischen Enervierung heraus, weiß sie, sondern aus einem Zustand von Tiefenentspannung, in einer Balance von Entspannung und Anspannung: Wohlspannung. Wird im Gewebe zu viel Spannung festgehalten, ist dies für das Gelingen der Gesangstechnik hinderlich. Hannah berichtet, dass sie Schwierigkeiten hat, ihren Bauch zu entspannen. Sie habe eine enorme ‚Loslasshemmung', weil sie sich dann auch hässlich vorkommt. Schließlich sei sie „sehr dick" und sie schäme sich, wenn der Bauch „so dick nach vorne heraus steht". Das Loslassen sei aber wichtig für die Atmung und die Stimmbildung. Das Bauch-Einziehen sei bei ihr, weil sie sich immer dick fühle, zu einem Reflex geworden. Selbst wenn sie es jetzt nicht machen wolle, ist der „Bauch-einzieh-Reflex" schon automatisiert.

Hannah beobachtet in der bei mir stattfindenden *Somatic-Experiencing*®-Sitzung ihre Körperkonfigurationen. Nach einer kurzen Weile der Behaglichkeit nimmt sie die Anspannung im Bauch wieder deutlicher wahr. Bei dem Versuch, ihr Bauchgewebe loszulassen, merkt sie, wie sie wieder anfängt, sich zu schämen. Ich lade Hannah ein, die Scham im Körper wahrzunehmen. „Wo und wie nehmen Sie die Scham wahr? Beobachten Sie, bitte, diese Empfin-

28 | Die *Lichtenberger*®-Methode wurde 1982 von der Sängerin und Medizinerin Gisela Rohmert begründet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung ... wie sie sich eventuell verändert, eventuell kommen Impulse, geben Sie diesen behutsam nach."

Hannah nimmt zunächst eine unbehagliche Enge im Brustraum war. Nach einer Weile beginnt von den Fingern aus zunächst eine feine Bewegung, wie ein Wegschieben von etwas, von der Körpermitte weg. Daraufhin wird es Hannah sehr heiß, und ein feines Zittern entsteht in den Armen. Im Brustraum entsteht sodann mehr Weite, die sich behaglicher anfühlt. Die mit der Scham assoziierte Enge lässt sich durch die Schiebebewegung (unvollendeter Verteidigungsimpuls) und die darauffolgende Entladung lösen (vgl. Kap. 4.6.1-4.8). Auf der affektiven Ebene nimmt Hannah nun keine Scham mehr wahr. Stattdessen etwa Zorn, aber keine überwältigende Wut. Auf meine Frage, ob sie weitere gedankliche Assoziation zu den Körperkonfigurationen und der Wut hat, berichtet sie, dass ihr Vater oft ihren Körper kommentieren würde, sie sei dick usw. Jetzt, in diesem Moment, würde sie die Empörung darüber spüren, gleichzeitig bekämen diese Kommentare weniger Maßgeblichkeit – als ob sein Gerede von weiter weg kommen würde.

Auf meine Frage, ob sie das jetzt körperlich wahrnehmen kann, wenn das Gerede von weit weg her kommt, spürte sie mehr Weite um sich herum, und im Torso mehr Ruhe, der Bauchraum entspannte sich noch etwas mehr. Auf der affektiven Ebene äußerte sie jetzt Zuversicht – auch im Hinblick auf den Fortgang ihrer Ausbildung.

Diskussion

Gemäß der Theorien Levines (1998; 2006; 2011) ist hier eine motorische Verteidigungsbewegung abgeschlossen worden, die in der traumatischen Situation nicht durchgeführt werden konnte. Das Unbehagen, das Hannah äußerte, besteht in der Unmöglichkeit, das Bauchgewebe loszulassen, Zugang zu ihrem Bauch zu bekommen. Die traumatisierende Situation besteht in der Kommentierung des Körpers durch ihren Vater, aus seiner väterlichen Sprecherposition vor dem Hintergrund eines westlichen Schönheitsdiskurses, der sein Sprechen intelligibilisiert.

An Behnkes (2002) und Kirkengens (2001) Perspektive des *dissociative embodiment* angeschlossen (vgl. Kap. 5.1) wie an die im Anschluss an Gehring (2007), Herrmann/Kuch (2007) und Delhom (2007) getätigten Überlegungen zur symbolischen Gewalt als Alltagstrauma[29] lässt sich formulieren: Die Anpassungsdynamik an einen Schönheitsdiskurs, hier zusätzlich transportiert über die machtvolle Sprecherposition des eigenen Vaters, hatte auf der physiologischen Ebene dazu geführt, dass die Bauchmuskulatur von Hannah unter hoher Anspannung stand. Gemäß Elisabeth Behnke (2003) sind chronische Muskelanspannungen und damit geringe Durchlässigkeit (senso-somatische

29 | Vgl. Kap. 5.7.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Empfindung) ein zentrales Traumasymptom.[30] Das hängt damit zusammen, dass die Erleidenden sich unwillkürlich vor antizipierter Gewalt schützen. Da auch bei Hannah kein Fall von ‚konkreter Vergewaltigung' oder ‚physischer' Traumatisierung bekannt ist (dies kann trotzdem wie im ‚Fall' Lena nicht ausgeschlossen werden), sondern Hannah – in Zusammenhang mit ihrem Unbehagen, das darin besteht, die Anspannung im Bauch nicht lösen zu können, um in die für das Singen nach *Lichtenberger®* nötige Wohlspannung zu gelangen – die Erfahrung von symbolischer Gewalt schildert, die Erfahrung eines wiederholten verletzenden Sprechaktes durch ihren Vater, ist davon auszugehen, dass symbolische Gewalten, verletzende Sprechakte, sich vergleichbar einer physischen Traumatisierung – wie Behnke (2002) das etwa für die Vergewaltigung analysiert – in den Körper einschreiben und ähnliche muskuläre Schutzhaltungen (Muskelpanzerungen) hervorrufen, nach dem Motto: Diese Beleidigung, die mich mit einer Aufschlagsenergie treffen kann, soll nicht wie ein Projektil feststecken (vgl. Gehring 2007: 218) (vgl. Kap. 5.6), sondern an den Muskeln abprallen. Durch die *Embodiment*-Arbeit, die in diesem Fall aus einer Kombination aus *Lichtenberger®*-Gesangsstunden und *einer* Sitzung in *Somatic Experiencing®* bestand, konnte allmählich die sich dem Leib gewaltsam aufgeprägte Ikone, das vom „existentiellen Körper abgerückte Körperbild" (Bieger 2008: 54), zurückweisen werden. Die Zurückdrängung der existentiellen Körperrealität geschieht also nicht nur imaginär, sondern geht Hand in Hand mit physiologischen Vorgängen. Bieger beschreibt weiter, dass die existentielle Realität des Körpers mit einer „besonderen Konsequenz" (ebd.) zurückgedrängt wird. Diese besteht darin, dass seine „Schönheit [nach vorn tritt] und [sich] wie ein Überschuss ein Stück weit von ihm [dem Körper, B.W] ab[löst]" (ebd.). Genau auf diese Weise wird „im Auge des Betrachters [...] der Körper zum Körperbild" (ebd.). Aus der Perspektive einer Performancekünstlerin gesprochen weiß ich, dass dies der Moment ist, wo man Gefahr läuft, aus der kinästhetischen Wahrnehmung herauszufallen (vgl. Kap. 7.2.1 u. 8.6). Das kann bedeuten: Man steigt aus der eigenen Körperempfindung aus, und subjektiviert sich in eine Außenperspektive auf sich selbst hinein. In dem Fall: ein unbeatmetes, und damit unbewegliches Abziehbild.

Marc Walsh veranschaulicht in seinem Dokumentarfilm zu seinen Integrationtrainings *Bodies in the Media – Gender Stereotypes and Postures in theMedia* (2014) eindrücklich (anhand seines eigenen Körpers), wie das kaum vermeidbare und mithin unbewusste Kopieren medialer Darstellungen zu einer veränderten Atmung und Körperhaltung führt. Der Imperativ des allzeit flachen und schlanken Bauchs führt dazu, dass die Luft angehalten wird, dass die Atmung

30 | Bei Behnke heißt es: „A third way in which violation is ongoingly embodied involves heightened bodily tension, as when one is constantly tensing oneself in advance against violation." (Behnke 2002: 4)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf den obereren Brustbreich reduziert wird. Jenes ‚Anhalten' des Atems kann auf Dauer zu nervlichen Anspannungen, Angst, Unsicherheit und Aggressionen führen (vgl. Walsh 2014). Das an das Schönheitsideal angepasste Atmen verhindert nach Walsh ein *sense of o.k.-ness* (vgl. ebd.). Zusammengefasst kann man sagen, dass hier eine Geschlechter- und Schönheitsmacht so wirkt, dass sie bestimmte Zugänge zur sensomotorischen Wahrnehmung verschließt. Indem die Haltung sich der Akteurin einschreibt, sich habitualisiert, ist sie zu einem (vorübergehenden) Automatismus geworden, von dem die Betreffende sich nicht *ohne weiteres* distanzieren kann. Das *gesellschaftliche* Ideal ist zumindest vorübergehend zu einer leiblich-affektiven Realität geworden.

In der SE-Sitzung gelang die Zurückweisung eines hegemonialen Körperbildes über die Auseinandersetzung mit der somatischen Dimension des Gefühls, welches es im Gepäck hat und produziert. Hier die Scham: Hilge Landweer hat in ihrer Schrift *Scham und Macht* (1999) auf die machtproduktive Rolle der Scham zur Aufrechterhaltung sozialer Hegemonien, Machtstrukturen, sozialer Normen hingewiesen. Soziale Normen[31] werden von den Individuen eingehalten, weil die Nicht-Anerkennung der Norm mit unangenehmen Schamgefühlen verbunden ist. Da die Scham keine willentlich-intellektuelle Leistung ist, sondern eine leiblich-affektive Dimension erhält, können die Individuen sich ob des Gefangen-Seins in der eigenen leiblichen Dimension von ihr nicht ohne weiteres distanzieren.[32] Bei einem Normverstoß zeigt das sich schämende Subjekt „etwas [...] von sich, was nicht an diesen Ort gehört" (Landweer 1999: 37). Die Scham ist somit auch Hinweis auf ein Austreten aus den oder An-die-Grenze-Stoßen der von den regulativen und produktiven Macht- und Herrschaftsverhältnissen gesetzten Rahmen und Vorzeichen.

Besonders für Frauen ist ein westliches, neoliberales Körper*ideal* zum normativen *Standard* geworden, dem sich viele Frauen unterwerfen. Nicht aus Torheit, sondern weil damit die für das soziale Überleben verbundene soziale Anerkennung einhergeht (vgl. Wuttig 2014). Indem ein kollektives *Ideal,* hier des schlanken weiblichen Körpers, als *Standard* anerkannt wird, das

31 | Um eine soziale Norm handelt es sich nach Landweer dann, wenn eine Maxime von allen anerkannt wird, *nota bene* wenn die/der Betreffende, die/der sich schämt, unterstellt, dass diese Norm auch für andere relevant ist (vgl. Landweeer 1999: 68): Dabei reicht die implizite Präsenz des anderen: Bei Landweer heißt es: [...] [I]m Normbegriff [ist] selbst bereits der Aspekt der nur unterstellten oder tatsächlichen Perspektive anderer mitgedacht, die für die Schamerfahrung konstitutiv ist." (Ebd.)

32 | Landweer schreibt: „Scham lässt sich dadurch charakterisieren, dass man mit dem Schamgefühl selbst – allein dadurch, das man es hat – anerkennt, sich im weitesten Sinne falsch verhalten zu haben: Man hat gegen eine Norm verstoßen, der man sich nicht entziehen kann. Das heißt nicht, dass man diese Norm auch intellektuell anerkennen muss." (Ebd.: 37)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heißt zum internalisierten und einverleibten, persönlichen Standard wird, sind Individuen, wenn sie das *Ideal* nicht erfüllen, beschämbar – denn sie glauben ja, einen *Standard* nicht erfüllt zu haben (vgl. ebd.: 70). Die Kluft zwischen Standard und Ideal verschwimmt also. Auf diese Weise spielt auch bei der Inkorporation traumatischer Körperbilder Scham eine machtregulative Rolle. Die Beschämbarkeit und letztlich Hannahs Schamgefühl bestehen zunächst in der Überzeugung, dem Glaubenssatz (*meaning*), dass ein flacher, zusammengepresster Bauch ein Standard darstellt, den sie, wenn sie die Tiefenentspannung zulässt, nicht erfüllt. Hannah schämt sich, weil sie, wenn sie den Bauch gehen lässt, etwas, das gemäß der Norm sprichwörtlich nicht an diesen Ort gehört (s.o.), zeigt. Selbst nachdem die Schülerin die unbewusste Nacheiferung des Ideals mit der Gesangslehrerin reflektiert, fällt es ihr schwer, die Entspannung im Gewebe/in der Muskulatur zuzulassen – denn dann wölbt sich der Bauch wieder hervor. Das bedeutet, der Affekt der Scham und der darauf rasch folgende Einzieh-Reflex waren als Habitus in den Körper eingeschrieben. Scham hat eine sanktionierende Macht (vgl. ebd.: 199). Als affektives Bewusstsein fungiert sie als Bindeglied zwischen normativen Standards und den Wahrnehmungselementen, und bindet somit die Physikalität an die soziale Ordnung: Subjektivierung. Der Neuphänomenologe Hermann Schmitz schreibt dazu:

„Ohne affektives Bewusstsein wäre nämlich alles in Neutralität getaucht, als ein Komplex von Weltelementen, zu denen außer Temperaturen und elektrischen Ladungen freilich noch Gedanken, Empfindungen und Strebungen gehören könnten, aber nicht mehr jemand, *der* sie hätte." (Schmitz zit. nach ebd.: 158, Herv. B.W.)

Aus machtkritischer Sicht ist nun problematisch, dass affektive Bewusstseine sich entlang einer „sozialen Objektivität der Gefühle" herausbilden, und „zum Einsatz für Macht und Herrschaft werden können" (ebd.: 159). Anders gesagt: Gesellschaftlich produzierte Gefühle werden physisch wirksam, indem physische Impulse immer wieder gemäß den Vorzeichen der Norm interpretiert werden. Gefühle werden zum Macht- und Herrschaftsinstrument, weil sie die Selbstverhältnisse der Individuen entlang sozialer Normierungen ausrichten. Die soziale Objektivität der Gefühle muss aber meiner Ansicht nach für eine widerständige Praxis nicht nur reflektiert werden, sondern die Scham in Verbindung mit dem jeweiligen Vektor der sozialen Ordnung – hier des Schönheitsregimes samt Bilder – muss in ihrer Kontingenz in Bezug auf das somatische Erleben *wahrnehmbar* werden, sie muss aus ‚dem Körper, in dem sie steckt, herausgelöst werden'.

Das scheint mir genau möglich über das *versuchsweise* Experimentieren mit einem Zustand, den Schmitz als einen „ohne affektives Bewusstsein" (s.o.) beschreibt, und der vergleichbar der von Nietzsche proklamierten Kraft

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Vergesslichkeit, dem subjektlosen Zustand des Subjekts, das ‚sich ins Meer wirft', ist (vgl. Kap. 6.1.4). Genau darum scheint es in der von Behnke (2002) vorgeschlagenen *Embodiment*-Arbeit zu gehen, genau dies scheint Levines Idee der Traumatransformation zu sein, die ebenfalls als *embodiment work* begriffen werden kann. Konkret: Jedes Gefühl besitzt hiernach ein physikalisch wahrnehmbares Pendant. Scham beispielsweise wird häufig, aber nicht immer, als Gefühl des Vernichtetseins erlebt, welches oft ihr physikalisches Pendant im Zusammenziehen, im Schrumpfen und Versinken hat, beziehungsweise als leibliche Verengung erlebt wird (vgl. auch Landweer 1999: 43; Dinkel-Pfrommer 2008).

Indem dem physikalischen Pendant mit der Aufmerksamkeit gefolgt wird, wird versucht, den noch nicht mit Affekten aufgeladenen neutralen Körperempfindungen, den „elektrischen Ladungen", den „Temperaturen", den „Strebungen", den nicht vom Ich willentlich gesteuerten unwillkürlichen Impulsen auf die Spur zu kommen. Indem von Hannah die *Körperkonfigurationen* der Scham beobachtet werden, können Bewegungs-, Atemimpulse, Temperaturen sich unwillkürlich verändern. Im Falle von Hannah ergibt sich ein Impuls zum Wegschieben der Beleidigung, und eine „Entladungsreaktion" (vgl. Kap. 4.6.2) in Form des Zitterns. Im Anschluss an den physiologischen Prozess wechselt der Affekt von überwältigender Scham hin zu Zorn, der in einem nächsten Schritt Zuversicht und Ruhe weicht. Gemäß Landweer kann Scham als eine sekundäre Reaktion auf eine demütigende Unterwerfungssituation gedeutet werden. Scham stellt dabei eine Abwehr des Zornes dar, des Impulses, sich gegen die Unterwerfung zu wehren. Scham ist somit eine Überlebensstrategie im Schutz vor der Gefahr der Selbstprekarisierung – durch das Ausagieren des Zorns (vgl. Landweer 1999: 43 u. 51). Da aber auch die Wahrnehmung der Scham in Form einer Dissoziation (vom Körperempfinden und dem Affekt) weiter transponiert werden kann, weil Scham wahrzunehmen häufig unerträglich ist, ist es hilfreich, sich zunächst mit der physiologischen Erstarrung (*freeze*) zu beschäftigen (vgl. Kap. 4.6.1). Auch im ‚Fall' von Hannah war die Erstarrung an die Dissoziation des Affektes *Scham* geknüpft. Durch die Vollendung der motorisch-affektiven Abwehrbewegung gegen den Sprechakt und die Bilderflut konnte sich das ‚Festhalten', die Erstarrung des myofaszialen Bauchgewebes lösen. Damit wurden auch die Affekte Zorn und Scham in ihrer antipodischen Phänomenologie in einer Weise gegenwärtig, die nicht überflutend, also aushaltbar war (deswegen nicht wieder abgespalten werden mussten). Scham konnte sich in Zorn und später in Wohlspannung transformieren. Affektsoziologisch gesprochen: Das Verbindungsstück zwischen einer gendercodierten normativen Ordnung und dem Körper – die Scham – wurde sozusagen durch die Praktik der mikroskopischen Körperwahrnehmung und der damit verbundenen Gewährung unwillkürlicher motorischer Impulse herausgelöst.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der *Somatic-Experiencing®*-Situation wurde dafür zunächst Scham wieder zum Zorn zurückverfolgt, aber in der *decodierten* Sprache der Physikalität. Dies, weil – so die Annahme – hier die *Affekt*qualität Scham/Zorn stärker mit Machtverhältnissen, Normen, Werten verknüpft ist, den Vorzeichen der sozialen Ordnung, als die somästhetische Qualität. Technisch gesprochen: Während Affekte ‚transformationsphob' sind, sind Körperkonfigurationen ‚transformationsphil'. Der Bezug auf Körperkonfigurationen – als eine Art neutrale Physikalität – ist demnach, anders als die zur sozialen Objektivität gewordenen Emotionen, eher für individuelle wie auch für soziale Veränderungen zuträglich. Indem den unwillkürlichen Impulsen nachgegangen werden darf (zum Beispiel etwas wegzustoßen), können die Körperspannungen und -haltungen sich verändern – die Veränderung der Affekte und der Glaubenssätze (*meanings*) folgt quasi durch ‚die Hintertür' (vgl. Kap. 5.4.2).

Indem die motorische-verbale Abwehrbewegung der Demütigung, die in der repressiven Interaktion nicht begangen werden konnte, nachgeholt wird, konnte eine (Wieder-)Aneignung des dissoziierten Körperteils stattfinden.

Die Demütigung, die Hannah erlebt hat, ist sowohl direkter Art als auch indirekter Art. Während die direkte Art der Demütigung in den Sprechakten des Vaters bestand (s.o.), besteht die indirekte Demütigung in der Omnipräsenz der Bilderflut.[33] Die widerständige Strategie besteht auch hier in einer Deterritorialisierung: „Bauch-werden". Hannah löste sich von einem Organismus (*sensu* Deleuze/Guattari), der „immer in Form eines Sinns, einer Funktion und sozialen Ordnung auf den Körper einwirkt" (Pawe 2011: 34). Die Zurückweisung der symbolischen Gewalt wurde in ihrer motorisch-physiologischen wie affektiven Dimension möglich. Die widerständige Strategie besteht hier darin, sich den physikalischen Prozessen in ihrer Neutralität zuzuwenden, von den sozial codierten Bedeutungen der Gefühle und deren Bindung an Empfindungen zunächst abzusehen, um diese in einer decodierten Form – als Regungen, elektrische Ladungen, Temperaturen, als bewegliche physische Landkarten in eine neue körperpolitische Kartografie zu überführen; eine solche, die einen leiblichen Möglichkeitsraum eröffnen konnte, der zuvor eingeschränkt beziehungsweise verschlossen war. Die repräsentative Funktion der Körpermitte – den Identitätsentwurf – zurückweisend, konnte *Bauch werden,* wo unbelebte Zone war.

33 | Landweer unterstreicht dies folgendermaßen: „Menschen, die sich wegen ihres Körpergewichts, ihrer Gestalt oder Größe mit einer nur wenig modifizierbaren Ferne zu kulturell etablierten Körperidealen abfinden müssen, können in Bezug auf diese Stigma eine ausgeprägte Scham*disposition* entwickeln. Für deren Genese reicht offenbar eine Omnipräsenz der entsprechenden Bilder aus, ohne Erwartungen an andere – außer der, dass sie dieselben Ideale haben." (Landweer 1999: 71)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.2.3 Luise: Die Vorurteilslosigkeit des Leibes: Becken *werden*

Situation

Luise ist Mitte 20. Das Unbehagen, weswegen sie mich aufsucht, besteht darin, sich häufig in Zuständen, die sie als „wie abgetrennt von der Welt sein" beschreibt, zu befinden. Damit einhergehend beschreibt sie ein *Gefühl* von „wie verschwinden" und eine Körper*empfindung* von Dumpfheit, Schwere, „unbelebt sein".

Im Folgen der Körperkonfiguration bemerkt Luise ziemlich rasch, dass sich ihre Beine und das Becken „vital" und „lebendig" anfühlen, dass „da Energie durchfließt", der Nacken und der Rücken sich dagegen „zu" anfühlen, als seien sie „wie mit einer Platte zugenagelt" oder wie in ein Korsett eingeschnürt. Gemäß der *Somatic-Experiencing*®-Konzeption konzentriere ich mich zunächst auf die als angenehm wahrgenommenen und formulierten Empfindungen der Klient_in. Das hängt damit zusammen, dass unangenehme Empfindungen, – und Luise identifizierte das ‚Energie-Fließen' als angenehm, das wie „zu" und „mit einer Platte vernagelt sein" (das Korsett) als unangenehm, auf traumatische Ereignisse oder zumindest Unbehaglichkeiten verweisen können, und eine Fokussierung auf diese nach Levine eher die traumatischen Erlebnisqualitäten vertieft.[34] Deswegen frage ich Luise: „Und wenn Sie wahrnehmen, dass durch das Becken Energie fließt, was nehmen sie dann noch wahr?"[35] Nach

---

34 | Damit die im Nervensystem durch die traumatische Situation gespeicherte Aktivierung sich „entladen" kann (vgl. Kap. 4.6.1), ist es wichtig, zunächst eine Erlebensqualität zu vertiefen, die nach Levine auf stärkende Erfahrungen (Ressourcen) verweist. Erst durch eine Pendelbewegung zwischen ressourcierenden Erlebensqualitäten und traumatischen können traumatische Erfahrungen transformiert werden (vgl. Levine 1998: 198). Dabei verweisen die als unangenehm empfundenen Körperregungen in der Regel auf eine Imbalance von sympathischer und parasympathischer Enervierung, und damit auf eine mögliche ‚eingefrorene' Erstarrungsreaktion (ebd.). Damit nun die auf eine traumatische Erlebnisqualität hindeutenden Bilder, hier: „Rücken ist wie vernagelt", sich verändern können, bedarf es des Aufbaus eines inneren c*ontainments* (vgl. Bion 1990: 177). *Containment* bedeutet in diesem Zusammenhang zunächst die Haltekraft des Organismus (für belastende oder intensive emotionale Erlebnisqualitäten). *Containment* kann in der Perspektive Levines darüber erweitert werden, dass Zustände von Wohlspannung geübt und somit physiologisch verankert werden (unter anderem durch die bewusste Fokussierung auf diese). Dadurch erweitert sich etwa die Elastizität und Durchlässigkeit der Diaphragmen, welche unter anderem in der Perspektive Levines das „Halten" von intensiven Emotionen erweitern (Gattnar 2009).

35 | Es werden in der affirmierenden (also nicht der fragenden) Formulierung stets präzise die Begriffe aufgenommen, die die Klient_in verwendet, um in keinster Weise Empfindungen vorzuschreiben, zu manipulieren oder zu bewirken. Indem ich, wie hier

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Einladung, die angenehmen Empfindungen zu vertiefen, beginnt im Erleben von Luise noch mehr Energie durch das Becken zu fließen. Das Becken beginnt zu zittern und Mikrobewegungen ziehen sich durch das Becken, die immer stärker werden. Luise hörte nun auf zu sprechen und konzentrierte sich auf die achtsame Wahrnehmung der, wie sie mir mitteilt, als angenehm empfundenen Vibrationen. Ziemlich unvermittelt hält sie nach einer Weile inne, und reißt die Augen weit auf. Gemäß Levine (1998; 2006; 2011) deutet das auf eine „Aktivierung" hin, und auf eine potenziell traumatische Erlebnisqualität (vgl. Kap. 4.6.2). Ich frage sie: „Was geschieht gerade?"[36] Sie erklärt, sie sei beunruhigt, weil der Gedanke an Sexualität aufkommt. Eine innere sanktionierende Instanz würde das als „anrüchig" kommentieren, und das unterbrechen wollen. Ich schlage vor, die Beckenbewegungen als neutrale Beckenbewegungen, als Energie, Kräfte und Intensitäten (Nietzsche; Deleuze/Guattari) (vgl. Kap. 3.3.1) zu sehen, und die sanktionierende Stimme als einen Effekt eines Diskurses zu verstehen, der die Energien des Körpers mit Parametern wie „Sexualität" belegt hat. Die Klientin amüsiert sich über meine Umdeutung und lacht („Entladung"), und kann sich nun wieder den Vibrationen und Bewegungen im Becken widmen. Nach einer Weile weint Luise, was, in diesem Fall, auf eine weitere „Entladung" der im Beckenbereich dissoziierten Energie hindeuten könnte, die durch die unwillkürlichen motorischen Bewegungen, die womöglich zuvor inhibiert waren, frei werden konnten. Nachdem Luise den Weinimpuls nicht unterbricht, sondern geschehen lässt, äußert sie Traurigkeit über die Bewertungen, die mit dem Begriff „Sexualität" zusammenhängen. Sie fühlt sich dadurch in ihrer „Lebensenergie" beschnitten. Nachdem sie das ausgesprochen hat, ist sie erleichtert, wie sie mir sagt. Am Ende der Stunde fühlt sich ihr Körper „verbundener" an. Sie sagt, dass das ‚Korsett' zwar nicht ganz verschwunden, aber im Empfinden durchlässiger geworden sei.

Diskussion

Mit Foucault betrachtet, ist Sexualität keine natürliche Gegebenheit, die über Verbote unterdrückt wird, sondern, kurz gesprochen, ein Dispositiv mit Körperwirkung (vgl. Kap. 1.3.1 u. 1.3.2). Sexualität als Wissensdiskurs schreibt sich in die Körper ein, und bildet einen der Dreh- und Angelpunkte körperlich gewordener Machtbeziehungen, innerhalb und durch dieselben die Individuen sich selbst und gegenseitig regulieren. ‚Weibliche Sexualität' wird innerhalb eines westlichen Diskurses als eine Form der Unterwerfungssexualität unter

geschehen, die bereits vorhandene Wahrnehmung antizipatorisch mit einer weiteren Wahrnehmung verknüpfe, lade ich ein, sich auf ähnliche – also angenehme – Empfindungen und nicht auf andere, potenziell unangenehme zu fokussieren (s.o.).

36 | Die Frage: „Was *geschieht* gerade?" soll dazu einladen, die *unwillkürlichen* Reaktionen zu beobachten (vgl. Dinkel-Pfrommer 2006).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen nach wie vor persitierenden Keuschheitsimperativ produziert.[37] Gleichzeitig findet dabei eine Fixierung von ‚Weiblichkeit' auf das Sexuelle statt. Gemäß Béatrice Ziegler hat die Fixierung der Frauen* auf die sexuelle Dimension weitreichende Folgen:

„Es konstituiert sich so ‚die Frau' in erneuter Reduktion auf ihren sexualisiert begriffenen Körper, was die Möglichkeit einengt, körperliche Existenz in nicht-sexueller Aktivität, aber vergeschlechtlicht zu begreifen, wahrzunehmen, zu erfahren und darzustellen." (Ziegler 2003: 189, Her.i.O.)[38]

Ziegler beschreibt hier eines der Befreiungsdilemmata der feministischen Bewegung des letzten Jahrhunderts: Indem diese sich auf die angeblich reprimierte Sexualität von Frauen konzentriert hat, hat sie sich mithin noch tiefer in die Fallstricke der traumatischen Reduzierung von Frauen auf einen Sexualkörper begeben.[39] Die mit Pathologie assoziierte ‚weibliche Sexualität' bewirkt eine Einengung der Wahrnehmung von Körpern, die in ihrer Potenzialität, Intensität, Lebendigkeit über dasjenige hinausreichen, was ein jeweiliger Sexualitätsdiskurs ihnen aufprägen will. Mit diesen Überlegungen im Hintergrund: Worin bestehen nun in der beschriebenen Sitzung die Dynamiken der Widerständigkeit?

Zunächst: Es scheint, dass der über den dominierenden Sexualitätsdiskurs hinausreichende Überschuss an Intensität in der SE-Sitzung spürbar und kommunizierbar wurde. Über die Denkfigur, dass die Interpretation der Körpererregungen vor dem Hintergrund historisch spezifischer Begriffs- und Wissensdynamiken als ‚Sexualität' und als ‚weibliche Sexualität' arbiträr ist, konnte von mir die Intervention eines programmatischen Absehens von dieser Form der Körperpolitik gemacht werden. Dies hat womöglich einen transformierenden Effekt. Die alltagstraumatische Dimension besteht in diesem Falle darin, die

37 | In meiner Arbeit *Weibliches Begehren und Macht* (1999) habe ich unter anderem im Rekurs auf Andrea Maihofer auf die historische Sedimentierung jener Weiblichkeitskonzepte hingewiesen.

38 | Anders als Ziegler (2003) sehe ich den Fluchtpunkt aus den Verstrickungen mit den Machtbeziehungen nicht darin, dass eine vergeschlechtlichte, nicht-sexuelle Wahrnehmung möglich wird. Dies hieße ebenso Geschlecht zu ontologisieren. Geschlecht ist aber bereits wie Sexualität auch Effekt eines Wissensdiskurses. Nichtsdestoweniger ist Zieglers Hinweis auf die Fixierung von Sexualität zentral für das Verständnis der Einschreibung traumatisierender Diskurse in den Körper.

39 | Ziegler etwa, kritisiert in diesem Zusammenhang auch die feministische Wissenschaft der 1970er und 1980er Jahre, die jene Verknüpfung vorangetrieben hat. Sie konstatiert „eine obsessive Fixierung des Blicks auf die sexuelle Dimension des weiblichen Körpers", die „Frauen in ihrer Sexualisierung belässt" (Ziegler 2003: 189).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regungen und Intensitäten des Beckens als mit einer westlich-orchestrierten Sexualität – einem Sexualitätsdiskurs verknüpft wahrzunehmen. Die Scham, die auch hier wie ein Regulativ wirkt, funktionierte wie „ein Korsett im Kopf" (vgl. Posch 2009: 166). Vibrationen zuzulassen schien erschwert. Dadurch hätten wiederum ‚Entladungen' nicht stattfinden können, und das ‚Korsett' im Brustraum hätte sich nicht lockern können. Die Scham, die hier genau wie im Erleben von ‚Hannah' als ein Scharnier zwischen der sozialen Ordnung und dem sich an diese via Selbstregulierung angleichenden Individuum fungiert, konnte über die angebotene Umdeutung der Beckenregung als Intensität oder Kraft ausgehebelt werden. Die semantische Verknüpfung der Energien und Intensitäten, Impulse und Kräfte mit ‚Sexualität' konnte also über das strategische Zurückweisen der Bedeutung entkoppelt werden. Die sanktionierende, beschämende ‚innere Stimme' kann mit Nietzsche als eine *mnemotechnische* Kraft verstanden werden. Dissoziative Zustände, hier „wie abgetrennt von der Welt sein" (s.o.), konnten über eine strategische Fokussierung auf die neutralen Körperregungen, die noch nicht interpretiert sind, das Einnehmen einer Haltung der *Voruteilslosigkeit des Leibes* (s.o.), entmachtet werden. (Luise fühlte sich nach weiteren Sitzungen ähnlicher Art weitaus weniger dissoziiert.) Mit Nietzsche: Die *Mnemotechnik* ‚westliche Weiblichkeit' als Dispositiv geschlechtlicher Subjektivierungen konnte einem Prozess asymptotischer Ausleibung unterzogen werden. Was meine ich damit? Das, was Nietzsche den *originalen Text des Leibes* nennt, den noch nicht im Sinne der gesellschaftlichen Konventionen interpretierten Leib, hier „Vibrationen", wurde von seiner semiotisch machtvollen Besetzung „Sexualität" abgelöst, beziehungsweise es fand hier, mit Nietzsche perspektiviert, eine Rückübersetzung ver(er)innerlichter sozialer Ordnung in den Grundtext *homo natura* (vgl. Iwawaki-Riebel 2004: 82) (vgl. Kap. 6.1.3-6.2) statt. Es war *in situ* möglich, die „Nervenreize" (Nietzsche 2006) nicht gemäß der alten (traumatischen) Gewohnheit und fixierenden Form zu interpretieren. Am Beispiel der hier dargestellten Enteignung einer Körperregion durch einen gesellschaftlich dominanten Sexualitätsdiskurs kann verdeutlicht werden, wie die Fähigkeit des offenen Systems Körpers, sich in Bedeutungen integrieren zu lassen, ‚genutzt[40] wird, um eine historisch spezifische ‚Geschlechtlichkeit' zu erzeugen. Die Aufladung der Beckenregion mit einer gendercodierten *Sexualität* über die *mnemotechnische* Verknüpfung der Impulse im Becken mit den in einer westlichen Gesellschaft dazu passenden Gefühlsqualitäten und Wissensformationen kann als dasjenige identifiziert werden, was Nietzsche die Installierung sozialer Ordnungen in den Leib nennt (vgl. Kap. 3), und ich im Anschluss an ihn und Butler (1992; 1997; 2009) die Installierung einer binären Geschlechterordnung, samt der ‚weiblichen' Unterwerfungssexualität[41] in den

40 | Im Sinne einer Tat ohne Täter (vgl. Kap. 3.4).

41 | Vgl. dazu ausführlicher Wuttig 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Leib nenne. Luise konnte unter therapeutisch-machtsensiblen Bedingungen von den vertrauten, gewohnten Interpretationen eines „Nervenreizes" absehen. Die rasche und gewohnte Interpretation von Impulsen nach einem immer gleichen Schema hat Nietzsche als das Kernstück von Erinnerungsprozessen über die Etablierung von Körpergedächtnissen bezeichnet (vgl. Kap. 3.3.2). Als widerständige Kraft zur dominierenden Subjektivierungsweise Geschlecht setzt Nietzsche die Vergesslichkeit des Leibes. Vergessen werden konnten hier die in den Leib eingeschriebenen gesellschaftlichen Bedeutungen: Luise konnte vergessen, dass die Vibrationen im Becken Sexualität bedeuten. Die gewohnte Sinnkonstitution der gespürten Empfindungen wurde unterbrochen. Durch die Strategie der Widerständigkeit des *aktiven Vergessens, die in der reflexiven Leibbeobachtung gerahmt, in einem gendersensiblen semantischen Netz besteht,* konnten inkorporierte geschlechtliche Erfahrungen neu zusammengesetzt werden. Der vibrierende Körper hatte unter Zuhilfenahme einer nicht-hegemonialen Deutung von Impulsen die Macht ergriffen und „staubige Geschichte" (Lepecki 2000: 358), als Metapher für den in den Körper eingesickerten Stress, in einem Zustand der „vibrierenden Ruhe" (ebd.: 362) von den „betäubten Sinnen geblasen" (ebd.). Alltagstraumatischer Stress, der hier durch inkorporierte, hierarchische, geschlechtliche Bedeutungen generiert wird, durch und als Stress des *gendering oder ‚Geschlechtsstresses'*.[42] Dadurch konnte eine „radikale exemplarische Neuordnung des subjektiven Wahrnehmungsfeldes" (ebd.: 344) einsetzen. In Zuständen „vibirerender Ruhe", mit Levine weniger poetisch als „sympathikusenervierte unwillkürliche Entladungen" bezeichnet, können sich womöglich die Körper in einen unbekannten ‚Originaltext des Leibes' entlassen, kann die aktive Präsenz der gegenwärtigen und dennoch schon vergangenen Erfahrungen abfallen, kann die unablässige Maschinerie der Sinnproduktionen für einen Moment anhalten (vgl. Wuttig 2010: 361). Die traumatischen Inkorporierungsgestalten können einem *remake* ausgesetzt werden. Oder, wie Elisabeth Grosz (1994) postuliert, sie können „überschrieben"[43] werden. Deterritorialisierung: Wo ein Organismus war, kann Becken werden.

42 |Vgl. Wuttig 2010: Denkbar und wahrscheinlich sind ähnliche Formen von Stress, die sich mit vergeschlechtlichendem Stress überkreuzen: *racializing stress*, *aging stress*, *classing* stress usw.

43 | Elisabeth Grosz spricht in der Schrift *Volatile Bodies* (1994) von der Überschreibung (engl.: *reinscription*) von genderbasierten, inkorporierten Machtstrukturen: „If bodies are inscribed in a particular way, if these inscriptions have thus far served to constitute women's bodies as a lack relative to men's fullness [...], then these kinds of inscriptions are capable of reinscription." (Grosz 1994: XIII)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7.2.4 Said: Arm *werden*[44]: mit dem Foucault-Blick in die Therapie

Said ist Mitte 50. Er kommt in die Praxis und äußert sein Unbehagen wie folgt: Er ist seit längerem wegen Depressionen krank geschrieben. Er leidet an unkontrollierten Wutausbrüchen und einem Tremor im linken Arm. Er hat zudem Angst, seinen Zorn nicht kontrollieren zu können, und beschreibt seinen momentanen Zustand darüber hinaus als „gelähmt und abgestorben" und gleichzeitig „auf 180 sein". Der Tremor im Arm belaste ihn zudem sehr. Er sagt, es sei ihm unangenehm, er fühle sich dem unwillkürlichen, heftigen Zittern seines Armes ausgeliefert. Zu seiner Lebenssituation erzählt Said folgendes: Er sei vor 22 Jahren aus Syrien nach Deutschland gekommen, und arbeite seitdem als Maler und Lackierer bei einem internationalen Automobilkonzern bei Frankfurt.

Als wir die Arbeit mit dem achtsamen Wahrnehmen der Körperkonfigurationen beginnen, stellt sich heraus, dass Said trotz des „sich wie abgestorben Fühlens" recht bald seinen Körper auf angenehme Weise spüren kann. In diesem Zusammenhang benennt er ressourcierende Erinnerungen (s.o.) aus der Kindheit, der unterstützende körpernahe Umgang mit den anderen Männern in seinem Dorf, die Landschaft, die Gerüche, das Miteinander in der Gemeinde. Als Said ein Gefühl von Wohlspannung im ganzen Körper (außer dem linken Arm) äußert, beginnt der Tremor stärker zu werden. Auf meine Einladung hin, sowohl die angenehme Wohlspannung als auch den als unangenehmen wahrgenommenen Tremor gleichzeitig wahrzunehmen, und zu beobachten, was weiter geschieht[45], wird der Tremor abermals stärker und es taucht vor Saids innerem Auge eine typische Situation von seiner Arbeit auf. Als Karosserie-

44 | Es ist mir wichtig zu betonen, dass ich hier aus einer *weißen* Perspektive schreibe, um die Gefahr der Aneignung von Erfahrungen zu benennen, die *people of colour (men of colour)* im bundesdeutschen Arbeitsalltag machen können. Dennoch ist es mir wichtig, gerade diese Perspektive mitzubedenken und – zumindest durch meinen Filter – sichtbar zu machen.

45 | Die Intervention der Einladung zur Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung von unangenehmen und angenehmen Empfindungen zusammen mit der Frage: „Und was geschieht weiter/als nächstes?", soll eine Annäherung an die traumatischen Erlebnisinhalte an der Seite der ressourcierenden Qualitäten bewirken. Im *Somatic Experiencing®* wird der Annäherung an die traumatischen Qualitäten stets eine ressourcierende (angenehme oder stärkende) Erlebnisqualität an die Seite gestellt (s.o.). Entladungsreaktionen von durch traumatische Ereignisse hervorgerufenen nervlichen Aktivierungen können, gemäß Levine (1998; 2006; 2011), nur dann stattfinden, wenn die Haltekraft des Organismus, die sich aus physischen, emotionalen und kognitiven Dimensionen zusammensetzt (s.o.) – eines „Ressourcenvortex" –, stark genug ist, um den traumatischen Vortex (eine in die Erstarrung führende nervlich-emotionale Sogkraft) zu binden (vgl. Levine 1998: 202ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lackierer muss er sich häufig mit dem Rücken weit nach unten beugen, dazu die Knie am Boden aufsetzten, um den Unterboden der Fahrzeuge zu lackieren. Er erzählt, er braucht hierfür, wegen Schmerzen in den Knien, die dabei gelegentlich auftauchen, manchmal länger als früher. Während er dies erzählt, tauchen in diesem Moment zusätzlich zu dem Zittern krampfartige Schmerzen im Arm auf, und sein Herz beginnt stark zu klopfen (ein Zeichen für eine ansteigende sympathische Enervierung, und ein mögliches Annähern einer bedrohlichen Erlebnisqualität). Er berichtet weiter, dass er seit ca. drei Jahren einen neuen Vorarbeiter hat, der ihn dann vor allen unter Gebrüll und Anmerkungen über seine syrische Herkunft demütige und wegen seiner Langsamkeit „runtermache". Als Said das erzählt, nimmt die Aktivierung noch zu, er kann nun den Herzschlag in seinen Schläfen pochen fühlen, und auf der affektiven Ebene nimmt er Zorn wahr. Ich lade Said ein, sich nicht auf den Affekt Zorn zu konzentrieren, sondern auf die Empfindungen und besonders die motorischen Impulse. Ich frage: „Und wenn Ihr Körper jetzt die Lösung wüsste, und wenn es da irgendeinen Impuls gäbe, was wäre das?"[46] Dazu: Er solle nichts willkürlich machen, aber auch keine Impulse zurückhalten. Wenn diese auftauchten, sie aber nicht heftig, sondern wie in Zeitlupe geschehen lassen. Said bemerkt nun, wie das Handgelenk sich wie von selbst zu drehen beginnt (*behaviour*). Dabei lösen sich der Schmerz und die Verkrampfung etwas (*sensation*). Said beobachtet diese Bewegung. Ich frage, ob in seinem Erleben dazu ein Bild (*image*) auftaucht.[47] Nach einer Weile entsteht das Bild vor ihm, dass er die Sprühdose dreht und den Sprühknopf auf den Vorarbeiter richtet. Der Zeigefinger vibriert und zittert nun heftig, und auch der ganze Arm. Ich lade ihn ein, dieses Zittern, welches er nun als eher angenehm und nicht derartig verkrampft wie zuvor erlebt, nicht zu unterbinden, sondern zu beobachten. Said bemerkt eine Entspannung im

46 | Diese Intervention soll einladen, die in der traumatisierenden Situation nicht zu Ende geführten Verteidigungsimpulse verlangsamt durchzuführen (vgl. Kap. 6.5.1). Verlangsamt deswegen, weil Levine (1998; 2006; 2011) davon ausgeht, dass ein rasches kathartisches Ausagieren der motorischen Impulse eine hohe Affektintensität bedeutet. Eine hohe Affektintensität aber überfordert das Nervensystem in seiner Integrationsfähigkeit neuer Erfahrungen und führt deswegen auf lange Sicht eher weiter in eine traumatische Erlebnisqualität hinein. Starke Affekte sorgen, in dieser Perspektive, dafür, dass die neuronalen traumatischen Verknüpfungen bestehen bleiben, auch wenn eine Katharsis eine kurzfristige Erleichterung bringen kann. Durch die Verlangsamung der Impulse soll die vektoriale Aufschlagsenergie des Traumas für das Nervensystem bewältigbar werden.

47 | Diese Intervention dient dazu, die eventuell voneinander dissoziierten SIBAM-Elemente (vgl. Kap. 5.4.1) miteinander in Verbindung zu bringen. Hier zielt die Intervention darauf ab, *behaviour* (Handgelenk dreht sich) und *sensation* (Verkrampfung löst sich) mit einem *image* in Verbindung zu bringen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schultergelenk, und wie der Arm bei weiterem Zittern sich langsam etwas entspannen kann. Nach einer weiteren Weile lässt das Zittern nach und versiegt schließlich ganz. Said nimmt seinen ganzen Körper nun in einem Zustand der Wohlspannung wahr, und beschreibt eine angenehme Müdigkeit und „Stille" im Kopf. Er ist froh, teilt er mit, dass sein Arm zum ersten Mal seit langem nicht zittert. Als ich ihn einlade, dabei zu verweilen,[48] bemerkt Said, dass er seine Arme, aber auch den Rest seines Körpers wieder deutlicher spürt.

Diskussion

Was war passiert? Eine mögliche SE-basierte Deutung ist, dass Said einen Verteidigungsimpuls zu Ende geführt hatte, und deswegen die ‚traumatische Energie im Nervensystem' – die als Unbehagen erlebt wurde – ‚entladen' werden konnte. Indem dem *motorischen* Impuls, unter Einklammerung seiner affektiven Deutung samt sozialer und moralischer Bewertung, nachgegangen wurde, konnte sich das dissoziative Erleben auflösen. Der Arm, der besonders von der Dissoziation betroffen war[49], konnte wieder belebt werden.[50] Worin bestand in diesem Fall das *insidious trauma*? Mit einer marxistischen Lesart Foucaults[51] Machttheorie formuliert, wehrte sich Saids Leib gegen eine Disziplinarmacht kapitalistischer Produktion, gegen die Zumutung, die die Ergonomie der Arbeitssituation ihm abverlangte; gegen die Installierung der Produktionsformen und darin angelegten Zeitparameter in den Körper – gegen seine Durchdringung durch eine Disziplinarmacht (Foucault 1976: 173ff.), die nicht zuletzt dadurch regiert, dass sie alle Bewegungen des Körpers kontrolliert, ihn beobachtet und ihn fest an das Objekt, hier die „Sprühdose", bindet.[52] Die Zwangsbindung

48 | Diese Intervention dient dazu, angenehme Empfindungen zu fokussieren, und als gut empfundene Erfahrungen im Körpergedächtnis zu verankern, plus des Ausbaus eines Ressourcenvortex für eventuelles erneutes Annähern an weitere traumatische Erlebnisinhalte, im Sinne der transformativen Pendelwegungen. Zum Vortecis-Konzept Levines siehe Levine 1998: 194ff.

49 | Zur Möglichkeit der Dissoziation einzelner Körperteile bei van der Kolk et al. (2000).

50 | Krampfartiges Zittern ist aus der Perspektive Levines/*Somatic Expieriencing®* ein Modus der Erstarrung. In diesem Modus agieren zwei Impulse gleichzeitig, der eine, die Sprühdose als Waffe einzusetzen, der andere, diesen Impuls zurückzuhalten. Die widerstreitenden Impulse lösten die Symptome aus (vgl. Funke-Kaiser, persönliches Gespräch im Rahmen einer Supervision).

51 | Ich beziehe mich hier auf Foucaults Schrift *Überwachen und Strafen* (1976). Foucault argumentiert hier, in seiner Bewegung der Kennzeichnung der Verobjektivierung der Individuen und ihrer Körper am Beispiel von Strafpraktiken, dicht an der marxistischen Denkfigur der Entfremdungskritik durch (kapitalistische) Produktionsprozesse.

52 | Das Wirken der besonders seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzenden Diszplinarmacht beschreibt Foucault am Beispiel des Soldaten wie folgt: „Es

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an den Produktionsapparat und damit die für den Apparat nötigen „gelehrigen Körper“ (ebd.: 173) werden nicht nur über die Kontrolle der Bewegungen in der Zeit erreicht, sondern auch, indem der Körper mit dem Objekt (Waffe/Werkzeug/Maschine) zusammengeschaltet wird. Foucault hält fest:

„Die gesamte Berührungsoberfläche zwischen dem Körper und dem manipulierten Objekt wird von der Macht besetzt: die Macht bindet den Körper und das manipulierte Objekt fest aneinander und bildet den Komplex Körper/Waffe, Körper/Instrument, Körper/Maschine.“ (Ebd.: 197)

Jene Bindung des Körpers an den Produktionsprozess und die Besetzung der sprichwörtlichen gesamten Berührungsoberfläche des Körpers spiegelt dabei, nun wieder an die Perspektive der Traumastudien angeschlossen, den dissoziativen und zeitweise schmerzenden Zustand von Saids Körpers wieder.

Hätte Said seinen Körper während des Unterworfen-Seins unter den Produktionsprozess gespürt, so hätte er sich diesem wahrscheinlich nicht hingeben können, die Schmerzen, die mit dem Wahrnehmen der disziplinarischen Körperhaltung verbunden gewesen wären, die Unbehaglichkeiten hätten diese Verrichtung nicht länger zugelassen. Sich von der eigenen Körperempfindung abzuspalten war für Said eine Notwendigkeit und sicherte das Überleben innerhalb der ihm zur Verfügung stehenden politischen Bedingungen der Arbeitswelt. Zu dissoziieren sicherte seinen, ohne diese Arbeit prekären, Status. Das Beispiel zeigt in meinen Augen, wie kapitalistische Produktionsverhältnissse sich in Form von dissoziativem Körpererleben und Handeln in den Körper vorschieben. Als in den Körper vordringende Macht bekamen diese durch die Beleidigung durch den Vorarbeiter, den verletzenden Sprechakt, Auftrieb (vgl. Kap. 5.6-5.7). Die verletzende Schlagkraft der symbolischen Gewalt, die der Vorarbeiter wegen seiner dominanten Sprecherposition erzeugen konnte, traf Said mit einer derartigen Wucht, dass sie sich, ob der sich aus den ökonomischen wie symbolischen Machtverhältnissen speisenden Unmöglichkeit, diese zurückzuweisen, als ‚Symptombildung‘ (Tremor, Dissoziation, ‚Depression‘, unkontrollierbare Wut) in den Körper einschrieb. Die dominante Sprecherposition ergibt sich in diesem Fall nicht nur aus der Arbeitshierarchie, sondern es ist klar, dass darüber hinaus eine rassialisierende Dynamik am Werk ist, die negativen Zuschreibungen an Migrant_innen folgt.

---

formiert sich so etwas wie ein anatomisch-chronologisches Verhaltensschema. Der Akt wird in seine Elemente zerlegt; die Haltung des Körpers, der Glieder, der Gelenke wird festgelegt; jeder Bewegung wird eine Richtung, ein Ausschlag, eine Dauer zugeordnet; ihre Reihenfolge wird vorgeschrieben. Die Zeit durchdringt den Körper und mit der Zeit durchsetzen ihn alle minutiösen Kontrollen der Macht.“ (Foucault 1976: 195)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die (motorische) Zurückweisung der juxtapositionierenden Anrufung von Langsamkeit und Herkunft (s.o.) im Rahmen der SE-Sitzung führte zu einem Auflösen der inneren Erstarrung, zu einer wiedergewonnenen Behaglichkeit im eigenen Körper und zu einer Erneuerung von verlorengegangenen Empfindsamkeiten. Über die Einverleibung kapitalistischer und rassisialisierender Machtdynamiken hinaus, und mit dieser sich überkreuzend, ist der ‚Fall Said' als Exempel zu lesen für die Einverleibung der sozial konstruierten Männlichkeit. Relational zu Weiblichkeit ist Männlichkeit eine soziale Kategorie, die durch Einübungspraktiken an den Körpern der Individuen hervorgebracht wird (vgl. Bourdieu 1997; 2005; Connell 2006; Meuser 2007). Ebenso wie Weiblichkeit ist Männlichkeit demgemäß als soziale Kategorie zu verstehen, die in den Körper eingeschrieben wird, und Wahrnehmungsschemata der Individuen durchbuchstabiert. Körper sind dergestalt das Resultat einer machtvollen Unterwerfung. Sie bilden den Einsatz im Spiel um die geschlechtsbezogenen Positionierungen. Zwar gilt gemäß der profilierten Männlichkeitsforscherin Raewyn Connell die Dominanz von Männern über Frauen als die hauptsächliche Form männlicher Macht, diese Achse wird aber von einer zweiten Dimension sozialer Hierarchie überlagert, den hegemonialen Strukturen zwischen verschiedenen Ausprägungen von Männlichkeit. Sie unterscheidet zwischen „hegemonialen, komplizenhaften, untergeordneten und marginalisierten Männlichkeiten" (vgl. Connell: 2006: 92ff.). Connell geht in diesem Zusammenhang davon aus, dass in sozialen Interaktionen verhandelt wird, welche Männlichkeitsinszenierungen als anerkannt und legitim gelten und welche als abweichend und unmännlich – demnach ausgegrenzt werden. Als zugehörig und legitim gelten jene Männlichkeiten, die sich weitgehend gemäß den hegemonialen Erwartungen verhalten. Marginalisiert werden jene, die sich diesen gegenüber als abweichend verhalten. Körper sind in Connells Perspektive einerseits als Ergebnis von und andererseits als Beitrag zur Konstruktion von Männlichkeit(-en) zu sehen. Der Körper ist Objekt und Handelnder in der sozialen Welt. Ein Kennzeichen hegemonialer Männlichkeit ist nach Michael Meuser, der sich auf Connell bezieht, die Ausklammerung von verletzungsoffenem, nicht leistungsfähigem Körpererleben zugunsten eines leistungsstarken, sportiven, verletzungsmächtigen Körpers (vgl. Meuser 2013: 52f.). Die Körperkraft als Konstituens von legitimer Männlichkeit wird umso wichtiger, je mehr es sich um Männer handelt, die Männlichkeit nicht über am Arbeitsplatz gefragten Erfindungsreichtum, intellektuelles Können oder über Vermögensinvestitionen herstellen können. Dies gilt in stärkerem Maß für Arbeiter, sozial marginalisierte Männer.[53] In Bezug auf hegemonial männliche Körperlichkeit formuliert Connell:

53 | Connell dazu: „Genausowenig können dies [die mögliche Einschränkung der körperlichen Seite ignorieren, B.W.] Arbeiter, deren Verletzbarkeit dadurch bedingt ist, das

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Das männliche soziale Geschlecht bedeutet unter anderem ein bestimmtes Hautgefühl, bestimmte Formen und Spannungen der Muskeln, bestimmte Körperhaltungen und Bewegungen." (Connell 2006: 73)

Mit Connell (2006) und Bourdieu (1987) lässt sich Saids Unbehagen aus körperpolitisch-kritischer Perspektive wie folgt lesen: Solange Said den Anforderungen und Zumutungen von hegemonialer (westlicher) Arbeitermännlichkeit entspricht, in die der Konzern Said über den Sprechakt des Vorarbeiters wie auch über die alltäglichen disziplinarischen Praktiken ‚hinein'subjektivieren kann, befindet er sich mit Pierre Bourdieu gedacht in einer habituellen Abstimmung mit dem ihn umgebenden Feld (vgl. Bourdieu 1982; 1987; 1997). Die Abstimmung mit dem Feld bricht zusammen, als Said dem Konzept hegemonial-männlicher Körperlichkeit, im Zuge der ‚Depression' und des Tremors, nicht mehr Stand halten kann. Im therapeutischen Prozess findet demnach nicht nur eine Zurückweisung der verletzenden Anrufung als ‚langsamer Migrant' und ‚Untergebener' statt, sondern auch eine Zurückweisung eines gewaltvollen Männlichkeitskonzeptes. Dadurch, dass seine Empfindsamkeit in der Sitzung wieder einsetzt, findet auch eine praktizierte und gelebte Praxis der Kritik an hegemonialen Männlichkeitskonzepten und deren Inkorporation in Form von dissoziativem Erleben statt. Said konnte den Auftrag ‚westliche Männlichkeit' nur erfüllen, indem er seine Verletzungsoffenheit erstickte. Der Zusammenbruch seines physio-psychischen Systems (Lähmung, Kontrollverlust der Hand, wie abgestorben fühlen) ist ein Zeichen dafür, dass Körper sich nicht beliebig in gesellschaftliche Konzepte und Positionierungen hineindrängen lassen. Saids Zusammenbruch verweist auf die *liminale* Dimension von Körpern und damit auf die widerständige kritische Kraft (s.o.).

Das Unbehagen, dass Said ob seines Zusammenbruchs wahrnimmt, ist im Kontext dreier Achsen sozialer Positionierung zu betrachten: Männlichkeit, Klasse und *race*. Die traumatischen Verhältnisse seines Alltags hatten sich Said leiblich aufgeprägt und zu einem dissoziativen Erleben des Körpers und besonders des Armes geführt, der tagtäglich die Sprühdose halten musste. Die Enteignung und Produktion von Körperteilen entlang eines Vergesellschaftungsprozesses und darin die traumatisierende Dimension wird somit deutlich.

Das Unbehagen verweist zugleich auf die *liminale* Kraft des Körpers, auf sein Potenzial zur Widerständigkeit, das sich zunächst in Dissoziationen, in Tremoren, in rasender Wut, Ohnmachtsgefühlen usw. zeigen kann. Dass der Arm sich in den SE-Sitzungen wieder beruhigte, die Hautoberfläche wieder

sie ihre Männlichkeit über die Arbeit definieren. Schwere körperliche Arbeit erfordert Stärke, Ausdauer, eine gewisse Unempfindlichkeit und Härte, und Gruppensolidarität. Den männlichen Charakter der Fabrikarbeiter herauszustreichen dient [...] dazu, ausbeuterische Klassenverhältnisse zu überleben." (Connell 2006: 75)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

intensiver wurde, deutet darauf hin, dass die *mnemotechnischen* Ereignisse, die sich dem Leib aufgeprägt hatten, mithin wieder ausgeleibt werden konnten. Das Trauma konnte im Laufe weiter Sitzungen kognitiv erinnert werden, ohne aber seine *mnemotechnische* Macht in Form von ‚Symptombildungen' weiter ausüben zu können, weil der Leib sich der Erinnerung entledigt hatte. Vereinfacht gesprochen: Das Körpergedächtnis hatte aktives Vergessen praktiziert. Damit konnte eine Deterritorialisierung des zuvor geschlechtlich und *race*-bezogenen reterritorialisierten Körpers stattfinden. Wo ein Zittern war, ist wieder Arm geworden. Die Inkorporierungsgestalt in Form der symbolischen Gewalt des Vorarbeiters (und der nicht zu Ende geführten Verteidigungsbewegung), die den Arm „unmade" (Kirkengen 2001) hatte, konnte sozusagen ‚exkorporiert' werden. Die Identitätszuschreibung und Performanz eines ‚männlichen Arbeiters mit Migrationshintergund', im Sinne einer optimalen, soziale Normen bestätigenden Inszenierung von Differenz samt der zugewiesenen Unempfindlichkeit konnte in einem körperpolitisch sensiblen, therapeutischen Raum anhand der Wahrnehmung des leiblichen Empfindens einer Reflexion unterzogen werden, und damit entstand eine Potenzialität zur Zurückweisung jener unbehaglichen Identitätszumutungen samt der *Erinnerungs-Spuren* von Geschlecht (und anderen Zuweisungen), die da drohten, sich am Leib zu Identitäten zu verdichten.

7.2.5 Agnes: „Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst": Subjektivierung „weibliche Patientin" zurückweisen

Situation

Agnes ist 32 Jahre alt, sie kommt seit einem Jahr regelmäßig in die Praxis. Sie hat eine, im klassischen Sinne, traumatische Kindheit mit vielerlei Repressionserfahrungen durch die Eltern sowie Erfahrungen von sexualisierter Gewalt in Kindheit und Jugend durch einen nahen Verwandten. Agnes' Unbehagen besteht in einem riesigen Hass auf sich selbst und einer starken Ablehnung ihres Körpers. Zudem beschreibt sie schwere dissoziative Episoden, in denen sie das Gefühl hat, innerlich tot zu sein, und gleichzeitig panische Angst hat, verrückt zu werden oder zu sterben. In dieser hier zu thematisierenden Sitzung soll es nicht um die therapeutische Aufarbeitung der lauten, nach gängigen Traumaverständnissen offensichtlicheren Traumatisierungen gehen, wie etwa die sexualisierte Gewalt oder die Gewalt- und Vernachlässigungserfahrungen durch die Eltern, dazu existieren bereits viele Fallbeispiele in der Literatur[54], sondern um eine Form weniger offensichtlicher Gewalt, die Agnes zusätzlich zu den drastischen Formen der Gewalt erlebte – diese sollen dadurch nicht bagatellisiert werden. Im Gegenteil: Es soll einmal mehr deutlich werden, wie verdeckte Formen der Gewalt als *insidious trauma* mit ‚lauten', offensichtlicheren

54 | Siehe Levine 1998; 201; Reddemann 2000; Kirkengen 2001; Rode 2009 u.v.m.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Traumatisierungen Hand in Hand wirken können (Kap. 5.5.2). Es geht um eine unbehagliche Situation, die sich an der Haushaltsreinigung entzündet und Erinnerungen wachruft.

Agnes berichtet in der Sitzung, dass sie gestern das Bad geputzt hat, und danach „total dissoziiert" war (Agnes war bereits in einigen traumatherapeutischen Behandlungen und kennt sich sehr gut mit Traumakonzepten aus). Innerlich fühlte sie sich rasend, und äußerlich apathisch, den ganzen Nachmittag unfähig, sich von der Couch wegzubewegen, berichtet sie. Sie sagt, sie hat völlig am Sitz festgeklebt und nur noch die Wand angestarrt. Erst am Abend, als ihr Mann sie „da rausgeholt" hat, konnte sie langsam wieder klar denken und sich wieder bewegen. Im Gespräch mit ihrem Mann hat sie sich an folgende Situation erinnern können: Als sie vor zehn Jahren in stationärer psychiatrischer Behandlung war (auf einer Traumastation), hatte sie zur „Stabilisierung" in der Großküche den Putzdienst nach dem Kochen übernehmen müssen. Sie hatte dort bestimmten Anordnungen des Küchenchefs folgen müssen. Eine dieser Anordnungen lautete, den Küchenboden nicht mit einem Wischmopp zu wischen, sondern mit einem kleinen Spüllappen. Eine Begründung gab es nicht. Hierfür musste sich Agnes auf den Boden knien und der Küchenchef schaute ihr dabei zu. Diese Situation sei ihr sehr unangenehm gewesen, sie habe sich angestarrt und gedemütigt gefühlt. Die Situation habe sie – (das kann sie *heute* reflektieren) – an die sexuellen Misshandlungen durch ihren damaligen Freund erinnert.

Agnes erzählt weiter, dass es manchmal auf dem Badezimmerboden kleine schimmelige Stellen gibt, die sie dann mit einem Spülschwamm entfernt. In dem Gespräch mit ihrem Mann ist es ihr dann plötzlich „wie Schuppen von den Augen gefallen", dass das Schrubben mit dem Spülschwamm sie an die demütigende Situation in der Psychiatrie erinnert hatte. Die „Schrubberei" mit dem Spülschwamm und die Körperhaltung, das war der *Trigger,* sagt sie mir (vgl. Kap. 5.1).[55] Dass Agnes nun mit der Körpererinnerung an diese Form der sozialen Gewalt konfrontiert wurde, aktualisierte selbstdestruktive und selbstverletzende Impulse. Deswegen arbeiten wir in der Sitzung mit der Situation in der Psychiatrie. Agnes hat ob des chronisch dissoziierten Erlebens Schwierigkeiten, ihre Körperkonfigurationen (*sensations*) wahrzunehmen. Daher arbeiten sie und ich hauptsächlich mit Gedankenstrukturen (*meanings*) und Bildern (*images*). Im *Somatic Experiencing*® wird unter dem Stichwort: das „Trauma Neuverhandeln" auch ein Neuschreiben der erlebten Geschichte verstanden.[56]

55 | Eine Möglichkeit, mit Traumatisierungen umzugehen, ist, dass die Patient_innen lernen, die Trigger für dissoziative Zustände zu erkennen, dies geht über eine Schulung der achtsamen (Körper-)(Selbst-)Wahrnehmung.

56 | Mit Levine (2006) ist davon auszugehen, dass es für das Nervensystem und seine Funktionen ähnlich ist, ob ein angenehmes Ereignis direkt stattfindet, oder ob man eine Situation imaginiert. Imaginationen können genauso gut Entspannungen und da-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hier wird so gearbeitet, dass die Klient_in angeregt wird, sich vorzustellen, was sie in der Situation an Unterstützung gebraucht hätte, beziehungsweise was sie damals gerne getan oder gesagt hätte. Agnes weiß sehr schnell, dass sie gerne gesagt hätte: „Mit dem Spülschwamm? Das ist eine Zumutung. Ich nehme den Wischmopp oder Sie machen es selbst." Agnes lacht. Ihre zuvor stark angespannten Beine können sich etwas lösen. Sie bemerkt vage, dass sie nun etwas ruhiger ist, und sich ein klein wenig mehr anwesend fühlt.

Diskussion

Was war passiert? Agnes hatte auf der psychiatrischen Station eine Form der sozialen Gewalt erfahren. Es handelt sich dabei, nach meinen Erfahrungen, um eine nicht selten in Institutionen anzutreffende Form der vergeschlechtlichten Subjektivierungsgewalt. Agnes wurde in der Zuordnung zum Küchendienst (nur weibliche* Patienten wurden diesem zugeordnet) zum einen vergeschlechtlicht, zum anderen als ‚Patientin' angerufen, indem Putztätigkeit als „Stabilisierungsmaßnahme" rationalisiert wurde. Über die Anordnung einer ineffizienten Putztätigkeit, bei der Agnes sich auch physisch auf einer tieferen Stufe (Boden) befand und den Blicken des Küchenchefs ausgesetzt war, wurde die Hierarchie Mann–Frau, Personal–Patientin bis zu einem repressiven Gewaltverhältnis hin gesteigert und für Agnes zum Akt der Beleidigung und Demütigung. Die verdeckte sexualisierte Gewalt, die durch den panoptischen ‚männlichen' Blick (Foucault 1996) auf sie ausgeübt wurde (sie konnte ihn ob der Körperhaltung nicht sehen, wusste also nicht, wann er schaute und wann nicht), wirkte als eine Identitätszuschreibung im Sinne der Zuweisung einer inferioren Subjektposition. Diese wurde durch die verordnete demütigende Tätigkeit, die sich darin äußerte, eine große Fläche mit einem kleinen Spülschwamm zu putzen, samt der damit verbundenen Körperhaltung evoziert. Die Zuweisung der Subjektposition *weibliche Patientin* geschieht hier dadurch, dass die Tätigkeit vorab gegendert wird (Frauen putzen die Küche), und dass sie als ‚Maßnahme' der Traumabehandlung ausgewiesen wird (‚Stabilisierung'). Die mit der körperlichen Praxis verknüpfte Zuweisung der Subjektposition wirkt zudem *mnemotechnisch,* weil sie einerseits an eine frühere sexualisierte Gewalterfahrung, wie auch an eine massenmediale Ikone (westlich) weiblicher Unterwerfungssubjektivierung anknüpft. Um symbolische Gewalt handelt es sich, weil der Küchenchef sich über die durch die Institution angeordnete Rationalität „Frauen putzen die Küche" und „Putzen dient der Stabilisierung" in einer legitimen und damit dominanten Sprecherposition befindet (vgl. Kap. 5.6), während Agnes sich durch die mit dem Patient_innenstatus verbundene Pathologisierung und Subjektivierung in einer illegitimen untergeordneten Position befin-

---

mit Entladungen erwirken wie reale Erlebnisse (vgl. Szilvia Meggyesy, persönliches Gespräch im Rahmen eines Trainings für *Somatic Experiencing®* 2007).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

det. In der Neuverhandlung der Situation konnte Agnes die Subjektivierung als Patient*in* und die damit verbundene Auslieferung zurückweisen. Das Subjektivierungstrauma konnte zurückgewiesen werden, indem Agens sich gegen die unterwerfende Disziplinarmaßnahme zur Wehr setzte und dem Küchenchef *ganz konkret* auf Augenhöhe begegnete. Um ein *mnemotechnisches* Ereignis handelte es sich deswegen, weil eine Subjektivierungsweise sich in das Körpergedächtnis eingeschrieben hatte. Durch die Verknüpfung von Machtstrukturen mit der angeordneten Körperpraxis konnte sich diese subjektkonstitutiv einschreiben. Die Platzanweisung „Patientin" wurde ferner durch *perzeptive Synonyme* (vgl. Kap. 5.3) *immer wieder* aktualisiert und aufgerufen, nicht nur *einmal* während der Gewaltsituation, sondern nahezu jedes Mal, wenn Agnes diese Körperhaltung mit dem Schwamm in der Hand beim Putzen einnahm. Das Einnehmen der gleichen Körperhaltung und das Putzen mit dem gleichen Gegenstand und eine ähnliche architektonische Umgebung (Fliesenboden) riefen olfaktorische, kinästhetische und taktile Erinnerungen auf den Plan, die dem deklarativen Gedächtnis zunächst nicht zugänglich waren; Erinnerungen, die zur Aktivierung und damit zu dem dissoziativen Erleben führten. Wenn Agnes diese Tätigkeit ausführte, erinnerte sich der Körper an die Platzanweisung. Somit wirkte der symbolische Akt, der mit der Arbeitsanweisung verbunden war, noch Jahre nach dem Ereignis. Agnes wurde somit in einen Zwangserinnerungmodus versetzt. Die etablierte Hierarchie durfte nicht vergessen werden. *Das mnemotechnische Ereignis*. Darin besteht die traumatische Dimension. Durch die Praxis des Neuverhandelns und Überschreibens der Situation konnte eine teilweise Wiederaneignung des durch die Anrufung vereinnahmten Körpers einsetzen, und damit ein leibliches Vergessen des in den Leib eingeschriebenen Machtverhältnisses. Letzeres besteht konkret in dem hierarchischen Machtverhältnis zwischen dem Küchenchef und Agnes, in welches die Mächtigkeit und Hegemonie der instituitionellen Ordnung und die diese Ordnung vitalisierenden *Dispositive der Macht* (ein Gesundheitsdispositiv[57] in der Überschneidung mit dem bürgerlichen Geschlechterdispositiv)[58] eingeschrieben ist.

Darüber hinaus macht das Beispiel deutlich, welche Dimensionen alltägliche Zuweisungen und Gesten als verdeckte Gewaltformen haben können: nämlich das Aktualisieren von womöglich erlebten offenen Gewalten, in diesem Fall Vergewaltigungen. Deswegen ist ein achtsamer, das heißt *macht- und herrschaftssensibler* Umgang besonders innerhalb realiter bestehender hierarchischer Strukturen wichtig. Dazu gehört das Anerkennen von Machtstrukturen und deren Wirken. In keinem Fall dürfen diese bagatellisiert oder negiert werden. Dies würde der Persistenz von symbolischer Gewalt Vorschub leisten.

57 | Vgl. Kap. 4.9.

58 | Vgl. Kap. 1.3, 1.3.1, 1.3.2 u. 1.5.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die widerständige Praxis besteht in diesem Fall in einer Deterritorialisierung ihrer Sinne durch die imaginative Zurückweisung der mit der Anweisung verbundenen Anrufung und damit der Subjektivierung „weibliche Patientin". Die darauf einsetzende parasympathische Enervierung (die Beine ließen locker und sie fühlte sich etwas mehr präsent), lässt darauf schließen, dass der Leib einen kleinen Baustein an bereits geschluckten Subjektivierungen bereits im Begriff ist zu vergessen.

7.3 Traumatische Dimensionen, Unbehagen, Widerständigkeit: Zusammenfassung der Fallbeispiele

Sowohl in ‚Fallbeispiel' 1, *Lena,* als auch in ‚Fallbeispiel' 2, *Hannah,* besteht die traumatische Dimension in der Einverleibung verobjektifizierender Bilder über den ‚weiblichen' Körper. Das Unbehagen äußert sich im Falle von *Lena* als Irritation darüber, dass Beine (nicht) auf ‚Sexy-Sein' reduziert sind, und in der ‚Symptombildung' der Anorexie. Im Falle von *Hannah* äußert sich Unbehagen über eine Entspannungshemmung des Bauchgewebes (Faszien) und der Muskulatur. Während die Praxis der Widerständigkeit im Falle von *Lena* in der Zurückweisung von Attribuierungen an den Körper über die Praxis des Erlebens der funktionalen Anatomie besteht, gestaltet sie sich im Falle von *Hannah* etwas komplexer: Die Strategie der Widerständigkeit besteht hier darin, die mit den einverleibten Bildern verbundene, in den Körper installierte Scham als machtvolles Scharnier zwischen dem Subjekt und der sozialen Ordnung, über die Decodierung des Affekts als Körperkonfiguration (*sensations*) in Zorn zu transformieren, eine motorische Verteidigungsbewegung einsetzen zu lassen, und somit die mit dem einverleibten Körperideal verbundene nervliche Aktivierung (*sensu* Levine, s.o.) zu reduzieren. Über Vibrationen und Entladungen konnte der Bauch im Deleuze'schen Sinne deterritorialisiert werden. Sowohl im Falle von *Lena* als auch im Falle von *Hannah* kann mit Nietzsche von einer Rückübersetzung in den ‚Originaltext' des Leibes gesprochen werden, und von einem widerständigen *shift of meaning* in Bezug auf das Körperteil.

‚Fallbeispiel' 3, *Luise,* sollte illustrieren, wie die Einverleibung eines abendländischen Sexualitätsdiskurses eine Sexualität in *Termini* von Unterwerfung und Beschämung produziert, und eine traumatische Dimension für Frauen* erzeugen kann. Das Unbehagen besteht in dem Gefühl der Unbelebtheit und des Eingeschnürt-Seins, das Luise wie ein Korsett beschreibt. Die Irritation und damit der Ausgangspunkt für Widerständigkeit besteht in dem Bemerken des Hemmens der Energien und Intensitäten des Körpers über ein, ähnlich wie im Falle von *Hannah,* habitualisiertes Schamgefühl, welches an gängige Sexualitätsdiskurse gekoppelt ist. Die Strategie der Widerständigkeit besteht

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hier in einem Umdeuten der Beckenbewegungen von „Sexualität" weg und hin zu „Energien und Intensitäten" sowie der damit verbundenen Entladung der Anspannung und einer daran anschließenden Trauerarbeit über die bislang gelebten Einschränkungen. Dadurch, dass die Beckenbewegungen in einen neutralen Kontext gestellt wurden, wurde ein ‚Darfschein' ausgeschrieben, und die Bewegungen konnten, die Zensur passierend, zu Ende geführt werden, damit in ein zitterndes Vibrieren (Entladungen) übergehen. Auch bei dem ‚Fallbeispiel' *Luise* handelte es sich um eine Rückübersetzung kulturell codierter Bedeutungen in den „Originaltext des Leibes" (Nietzsche) sowie um eine Deterritorialisierung (Deleuze). Indem von dem einverleibten Symbolismus abgesehen wurde, konnte der Körper in einer „vibrierenden Ruhe" (Lepecki) die in ihn eingeritzten Bedeutungen aktiv vergessen.

‚Fallbeispiel' 4, *Said,* wiederum sollte die Überkreuzung verschiedener Differenzachsen[59] (Männlichkeit, *race,* soziale Schicht) und die Verobjektivierungskraft, die darin steckt, als Alltagstrauma illustrieren. Via symbolische Gewalt, verknüpft mit disziplinarischen, körperkartografierenden Praktiken (die Zusammenschaltung von Mensch und Instrument) im kapitalistischen Produktionsprozess wird eine traumatische Subjektivierung orchestriert. Das Unbehagen besteht hier in der ‚Symptombildung' *Tremor,* dem Gefühl, innerlich „abgestorben" zu sein, und der unkontrollierten Wut. Die Irritation als widerständiger Impuls in dem Bemerken der eigenen Empfindsamkeit und Verwundbarkeit. Die Strategie der Widerständigkeit besteht hier in dem ‚Tracken' der nicht zu Ende geführten Verteidigungsimpulse in mehrfachen, sich ähnelnden Situationen von Repression. Auch hier scheint, mit Lepecki gesprochen, ein „vibrierender Körper" sich diesmal den ‚kapitalistischen Männlichkeitsstress' von den betäubten Sinnen geblasen zu haben. In der „vibrierenden Ruhe" (Lepecki 2000, s.o.) schien das einzusetzen, was als Anti-Dissoziation beziehungsweise als Auflösen der Dissoziation, nach Levine als „Herauskommen aus der Erstarrung" (Levine 2006, s.o.) bezeichnet werden kann. Die (wiedergewonnene) Empfindsamkeit legt Zeugnis dafür ab. Die Zurückweisung der Anrufung als männlicher Arbeiter mit Migrationshintergrund ist hier als Lebendigkeitsstrategie wider den identitären Kohärenzzwang zu werten. Diese geht mit der Wiederaneignung der Körperempfindsamkeit als Anti-Dissoziativum einher.

‚Fallbeispiel' 5, *Agnes,* soll die bereits in Kapitel 4 herausgearbeitete *mnemotechnische* Dynamik von Identitätszuweisungen deutlich machen. *Mnemotechnik* wurde dort als *der* Dreh- und Angelpunkt zur Reproduktion sozialer Ordnungen klargestellt. Die traumatische Dimension besteht bei *Agnes* in der Zuweisung einer Identität als Patient*in* über die Anwendung symbolischer

59 | Zur Überschneidung der Differenzachsen im Konzept der Intersektionalität vgl. Degele 2009; Lutz et al. 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gewalt und die daran gebundene Zuweisung demütigender Körperhaltungen. Über die angeordnete Körperhaltung in der Verbindung mit symbolischer Gewalt wird besonders deutlich, wie sich Anrufungen ins Körpergedächtnis einprägen. *Agnes,* Unbehagen besteht in einer nach gängigen klinischen Schemata bezeichneten dissoziativen Störung (vgl. ICD10 2000: 173). Die Irritation und damit der Transformations- und Widerstandspunkt besteht in dem Aufscheinen einer neuen Deutungsmöglichkeit der erlebten Situation als soziale Gewalt, in einem Neuschreiben der Geschichte und einem darin enthaltenen Sich-zur-Wehr-Setzen gegen die Zuweisung einer Unterwerfungs- und Defizitidentiät. Damit konnte eine Entspannung einsetzen und die Körperempfindung (*sensation*) zumindest teilweise zurückkommen. Auch hier besteht die anti-dissoziative Strategie in der Zurückweisung einer dem Leib aufgeprägten Identität als Deterritorialisierung oder aktive Praktik des Vergessens. Die wiedereinsetzende Empfindung der Lebendigkeit scheint einmal mehr der Antipode zu einer Einordnungslust zu bilden.

7.4 Schlussbemerkung

Die Diskussion der Dokumentationen aus meiner therapeutischen Praxis sollen nicht nur illustrieren, wie gesellschaftliche Macht- und Kräfteverhältnisse mit Gefühlen in eine Komplizenschaft gehen und Körper affizieren können, sondern auch, wie es möglich sein kann, sich den in den Leib eingeschriebenen Ordnungen und Dynamiken zu entziehen. Soziale Ordnungen, ebenso die Geschlechterordnung, in ihrer Verknüpfung mit anderen aufgehaltenen Subjektpositionen (Butler), bedienen sich Kohärenz- und Identitätszwängen, die den Individuen mithin gewaltsam aufgeprägt werden. Die soziale Anerkennung, die über die Les- und Repräsentierbarkeit von Körpern gesichert wird, macht es mithin notwendig, sich immer wieder als das eindeutige Geschlecht, dass man sein soll, zu fühlen. Nichtsdestoweniger gehen soziale Ordnungen mit den Leibern, als empfundene Körper, keine totale Legierung ein. Ausbrüche und Fluchtlinien sind möglich. Es wurde hier vorgeschlagen, mit Bezug unter anderem auf Friedrich Nietzsches Leibkonzept sowie Gilles Deleuzes und Félix Guattaris (2002) Ausführungen zu De- und Reterritorialisierungen, zum organlosen Körper und zum Tier-Werden beziehungsweise André Lepeckis tanzwissenschaftlichen Ausführungen, zur *Mikroskopie der Ruhe* (2000) (die an Deleuze und Guattari anschließen), eine somatische Dimension zu kennzeichnen, die im Rahmen von bestimmten Körperwahrnehmungspraktiken geweckt werden kann. Die philosophischen Konzepte wurden mit den lebenswissenschaftlichen Thesen Levines (1998; 2006; 2011) verknüpft, um zum einen somatische Prozesse präzisieren zu können, zum anderen aber auch die gesellschaftliche Gemachtheit von Körpern im Sinne einer wechselseitigen

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Durchdringung von *Sema* und *Soma* zu illuminieren. Mit Levine (2006) wie auch etwa mit dem anatomiebezogenen Bewegungskonzept von Bonnie Bainbridge Cohen (1993) kann die somatische Dimension, wenn diese auch nicht abseits ihrer machtvollen Durchdringung vollends verstehbar ist, gleichermaßen in unwillkürlichen Impulsen des Nervensystems, Diaphragmen, Organen, Knochen usw. in den Vordergrund rücken. Damit können Körperprozesse, wenn auch mit lebenswissenschaftlichen Begriffen belegt, erst zum Gegenstand soziologischer und letztlich erziehungswissenschaftlicher Auseinandersetzungen werden. Widerständigkeit entlang und gegen inkorporierte Sozialstrukturen speist sich letztlich daraus, dass den Körpern einerseits ein Gegendiskurs zur Verfügung gestellt wird – eine Hinwendung zu einer womöglich weniger sozial-affektiv verwickelten Sprache – der Sprache der „Körperkonfigurationen" (Levine 2006) etwa – und andererseits gegebene Körper als „energetische Loci" (Grosz 1994), als plurale Intensitäten und Kräfte in der Lagen sind, Intensitäten zu entfalten, die sich mithin in unkontrollierbarer, überraschender Weise den Zuweisungen entgegenstemmen, krank werden, kollabieren, dissoziieren, zucken, weinen, lachen, zittern usw., und die somit eine liminale Dimension bilden, die sich nicht beliebig in soziale Prozesse integrieren lässt.

Diese somatische Dimension, in ihrer Kraft, sich sozial vereinnahmen zu lassen wie sich auch zu entziehen, ist Gegenstand dieser Studie und im Besonderen dieses Kapitels. Am Beispiel der Körpererfahrungen meiner geschätzten Klient_innen wurde hoffentlich deutlich, dass Körper zwar empfänglich sind, soziale Ordnungen anzunehmen, dass sie aber auch in der Lage sind, vorausgesetzt man nimmt den hier vorgeschlagenen soziosomatischen Blick ein (s.o.), Herrschaftsansprüche bloßzustellen, wenn diese ‚zu weit' gehen. Konkret: wenn Nerven dicht machen, Verwundbarkeiten unaushaltbar werden.

Widerständigkeit ergibt sich nicht zuletzt aus der Möglichkeit zur vielperspektivischen Interpretation des offenen Leibes. Dies bedeutet, in Bezug auf die Positionierungen innerhalb von Machtstrukturen, nicht-hegemoniale Interpretationen von Körperimpulsen vorzunehmen. Das bedeutet weiter, ‚Fallgeschichten' hegemoniesensibel und -kritisch in Bezug auf die mit der Konstruktion von Identitäten einhergehenden gängigen Diskursfiguren zu lesen. Deswegen wurden die ‚Fallgeschichten' nicht schwerpunktmäßig vor dem Hintergrund von im weitesten Sinne psychologischen Theorien gelesen, die sich letztlich allzu oft identitätsteleologischer Denkgebäude bedienen (vgl. Kap. 1.2), sondern vor dem Hintergrund genealogischer und poststukturalistisch informierter Macht- und Körpetheorien. Die in diesen Diskursen gängige Praxis der Kennzeichnung von Identitäten als Effekte von Machtverhältnissen und Zuschreibungen macht es möglich, ‚Symptombildungen' selbst als Zuweisung von Identitäten und Ausgeliefert-Sein an Kohärenzzwänge zu verstehen. Identitätsansprüche können darüber hinaus, weil sie über die Falldarstellungen als

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dasjenige sichtbar werden, das Leiber *realiter* zu affizieren vermag, als Gewaltverhältnisse dechiffriert werden. Als die traumatische Dimension des Subjekts. Wider die *mnemotechnische* Vereinnahmung von Körpern durch Identitätsentwürfe (vgl. Kap. 5.8) hilft, so Nietzsche, die Kraft der Vergesslichkeit. Dafür gilt es zu wandern. Während die Kraft der Vergesslichkeit keine reine Metapher ist, sondern es wirklich *um eine Ausleibung von Körpergedächtnisinhalten geht*, wie die Nietzsche-Lesart der ‚Fallbeispiele' zeigt, ist „der Wanderer" eine Metapher (Iwawaki-Riebel 2004). Wandern bedeutet, möglichst viele Perspektiven auf das eigene leibliche Geworden-Sein in einer rhythmisierenden Gleichzeitigkeit zuzulassen, bedeutet, sich auf ‚fremde' Erfahrungen einzulassen, um mit der neuen, einverleibten Erfahrung auf die alte zu blicken. Wandern als Fluchtpunkt betont die Leiblichkeit des Perspektivismus. Die Dimension der Erfahrung. Beim Wandern im rhythmisierenden Strudel von Erinnern und Vergessen setzt sich das Subjekt auch schon mal aufs Spiel.

Stefan Hirschauer, der zur „Unterbrechung des Konstruktionsprozesses von Geschlecht" rät (Hirschauer 2001: 209), so dass die Asymmetrie zwischen Männern und Frauen neu konzipiert werden kann (ebd.), kann hier sprichwörtlich verstanden werden. Wenn Nietzsche von der „gesunde[n] leibhafte[n] Vergesslichkeit" spricht (Nietzsche zit. nach Iwawaki-Riebel 2004: 63), dann hält Nietzsche hier einen Leib für möglich, der der gesellschaftlichen Interpretation vorgängig ist. In diesem Sinne sind weder Körper noch Leiber ‚geschlechtlich' oder ‚sexuell' gegeben, dies sind bereits mögliche Interpretation. Körper sind dennoch als eine niemals interpretativ vollständig einzuholende natürliche Dimension gegeben. Der soziale Entwurf „Geschlecht" als *mnemotechnische traumatische Subjektivierung* hinterlässt *Spuren* in und an dieser natürlichen Dimension. Ein Vergessen des Geschlechts ist demnach, das lässt sich nun aussprechen, ein zutiefst somatischer und leiblicher Vorgang – und im Sinne der Dekonstruktion von Geschlecht sehr nützlich. Das Vergessen des Geschlechts als Methode der Dekonstruktion kann also mit Nietzsche als zutiefst leiblich verstanden werden.

In Levines Differenzierung zwischen Emotionen und Körperkonfigurationen (Empfindungen) und dem Folgen der Körperkonfigurationen liegt – das will die Diskussion der Fallbeispiele deutlich machen – zumindest *ein* Schlüssel für eine widerständige Kraft der Vergesslichkeit, für die Ausleibung von Altem, für „ein wenig Stille, ein wenig *Tabula rasa* des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues" (Nietzsche 1988: 46). Indem Körperimpulse benannt werden, können soziale Konditionierungen der Körper sich auf der somatischen Ebene, als Empfindungen, weiterbewegen, sich transformieren. Die Fokussierung hingegen auf die Affekte würde gleichsam die traumatische Spur vertiefen, und damit wie ein Verstärker der sozialen Konditionierungen des Körpers wirken. *Somatic Experiencing®* kann vor dem Hintergrund eines machtsensiblen und körperpolitischen Verständnisses, und eingespannt in ein

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solches semantisches Netz, ein praktizierbares Modell für eine widerständige emanzipatorische Praxis, im Sinne der Ausleibung von *traumatisierenden Identitätsentwürfen,* darstellen. Praktiken der Widerständigkeit ergeben sich nicht zuletzt aus einem Decodieren der in den Leib hineingenommenen und zu Affekten gewordenen Bedeutungen, kurz: *Körper*gedächtniseffekte.

Die vibrierenden Kräfte der Vergesslichkeit können als Anti-Dissoziationsstrategie deterritorialisierend wirken. Dissoziationen können, an die Perspektiven Nietzsches und Deleuzes und Guattaris angeschlossen, sowohl als Schutzmechanismen vor Reterritorialisierungsversuchen gesehen werden als auch als Einfallstor für die Körpergedächtnisbildung selbst. Denn: Das Subjekt bildet, so kann man nun folgern, in dieser (Selbst-)Schutzbewegung sein Gedächtnis (*Mnemotechnik*). Dissoziationen sind somit einer der Dreh- und Angelpunkte für Vergesellschaftungen des Körpers wie auch für Widerständigkeiten.

Tier-Werden, hier von mir als zuckende, fauchende, vibrierende, weinende, lachende Körper diskutiert, ist womöglich eine Strategie in der Zurückweisung auferlegter Individualisierung (vgl. Foucault 1999: 171). Sich *als* Katze zu schütteln (nicht wie eine Katze), *als* Wolf zu knurren, *Es* zu werden, sich zu entsubjektivieren, bedeutet sich von sozial konstruierten vergeschlechtlichten Gefühlen zu befreien, die einen traumatischen Code bilden, der den Körper besetzt, ohne jemals davon eine totale Freiheit zu erlangen. Übersetzt in die Sprache der Empfindungen, sind sie – so will zumindest Levines Modell glauben machen – decodierbar und transformierbar. Vielperspektivisch wie hegemoniekritisch angelegte reflexive Leibbeobachtungen, wie sie am Beispiel von SE illustriert wurden, können mit Foucault als transformative Selbstpraktiken philosophisch eingeholt werden. Auf diese Weise kann die erfahrbare somatische Dimension von Vergesellschaftungen zu einer kritischen Kraft werden.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8. *Resisting Bodies II*: *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* als widerständige Praxis: Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung

„Wenn ich nicht tanze, kann ich über Tanz nachdenken. […] Es hilft mir, viele andere Dinge zu verstehen." (William Forsythe zit. nach Brinkmann 2013: 42)

In den vorangegangenen Kapiteln wurde Kritik an sozialen Identitätskonstruktionen laut, wurden mögliche somatische Dynamiken aufgezeigt und Widerständigkeit als deterritorialisierende Form des Vergessens von Identitäten nahegelegt. Die Einverleibungstendenz von Identitätsanforderungen wurde als traumatische Dimension gekennzeichnet. Am Beispiel von körperbezogenen Traumabehandlungssituationen wurde illustriert, wie Körperprozesse, eingeleitet durch ein Empfinden von Unbehagen, eine Form des widerständigen Handelns darstellen können, etwa: indem diese *strategisch,* nicht semantisch aufgeladen werden. Die die Kapitel *Resisiting Bodies I* und *Resisiting Bodies II* leitende Frage ist: Wie können Körperwahrnehmungsprozesse nicht – wie das in therapeutischen Settings häufig der Fall ist[1] – zur Individualisierung,

1 | Allgemein gesprochen sind psychotherapeutisches Setting wahrscheinlich eines der ‚Paradebeispiele' für die fortschreitende Individualisierungstendenz in den westlichen Gesellschaften, samt den Gefahren neoliberaler Vereinnahmungen, die damit verbunden sind. Zudem sind psychotherapeutische Heilmethoden an gesellschaftlich gemachte normative Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit qua Gesetz gekoppelt. Die Sorge um sich wird hier schnell zur ‚freiwilligen' Pflicht, um im Spiel der Konkurrenzanforderungen mitzuhalten und dem Druck der scheinbar unendlich steigerbaren Leistungsfähigkeit standzuhalten. So werden auch therapeutische Angebote, die sich der Achtsamkeit verschreiben, zu Selbstoptimierungsstrategien. Die Grenzen zwischen Krankheit und Optimierung sind zumindest fließend. Es scheint also widersprüchlich, Individualisierung am Beispiel von Psychotherapien zu problematisieren. Da aber davon ausgegangen werden kann, dass gesellschaftliche Felder postfordistischer Gesellschaften nicht frei

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern zur Bildung von widerständigen Bündnissen, Kollektiven, Heterotopien[2] beitragen – auch jenseits von hohen finanziellen Investitionen? Das Feld der *Neuen Tanz Improvisation* und der *Contact Improvisation* scheint eine solche Plattform zu bieten. (Wodurch) wird Geschlecht, als in den Körper eingeschriebene Form der Subjektivierung, in der Praxis der *Neuen Tanz Improvisation* (NTI) und der *Contact Improvisation* (CI) genau einer Refigurierung unterzogen? Welche sind hierbei die Dynamiken der Desidentifikation?

In diesem Kapitel soll es also nicht um therapeutische Techniken als mögliche Formen der Widerständigkeit gehen, sondern um die Kunstformen und Experimentierpraxis des zeitgenössischen Tanzes, des *Neuen Tanzes*[3] und der *Contact Improvisation*. Zum einen ist besonders die *Contact Improvisation* inklusiver als die meisten körpertherapeutischen Methoden, weil sie ökonomisch benachteiligten Menschen durch selbstorganisierte *Low-Budget-Jams*[4]

---

von Individualisierungstendenzen sind, kann hier nicht viel mehr erfolgen als der Hinweis darauf, dass Körperachtsamkeitsverfahren janusköpfig sind, das bedeutet, sowohl eine widerständige Praxis darstellen können, im Sinne einer Selbsttechnik, als auch Effekt neoliberaler Vereinnahmungen, im Sinne einer Herrschaftstechnik (vgl. Foucault 1993). Darum gilt es, die Erleidenden gesellschaftlicher Asymmetrien (das müssen nicht immer die in der vermeintlich dominanten Position sein) nicht zu Kranken zu machen und sie darüber ein zweites Mal zu marginalisieren. Der therapeutische Rahmen dient bei allen Gefahren der Normalisierung dennoch als Reflexionsort, als Ort des Bemerkens von Einverleibungstendenzen sexuierender, rassialisierender und klassenbezogener Markierungen. Es darf aber nicht hier ‚stehengeblieben' werden. Vielmehr muss sich auf der Ebene aller gesellschaftlichen Bereiche etwas verändern. Wie kann das strukturelle, das alltägliche und interaktive Miteinander sich als weniger ‚traumatisch' gestalten, und inwieweit kann und darf und soll der explizite Bezug auf den Körper, vielmehr die Körperwahrnehmung hier eine hilfreiche, Machtunterschiede aufspürende Rolle spielen? Kann Körperwahrnehmung in pädagogischen und alltäglichen Situationen bewusst eingesetzt werden, um als ein Barometer zu fungieren, das Unbehagen anzeigt, und somit auf eine spezifische Schutzlosigkeit hinweisen, die die Einzelnen innerhalb eines gesellschaftlichen Spiels erleiden, weil sie mithin unbemerkt darin eine prekäre Rolle zugewiesen bekommen? Und: Können therapeutische Techniken so weit vermittelbar gemacht werden, dass sie von den Einzelnen als Form des *Empowerment* eingesetzt werden können – in einer Form, die nicht an hohe ökonomische Investitionen gebunden ist, wie das in den nicht kassenärztlich zugelassenen Heilverfahren der Fall ist. Diese wichtigen Fragen können hier nicht erschöpfend beantwortet werden. Es ist dennoch wichtig, sie zu stellen.

2 | Siehe Kap. 8.8.

3 | Wenn hier die Rede von „Neuem Tanz" ist, meine ich immer den Aspekt der Improvisation.

4 | Selbstorganisierte Übungsräume, die in der Regel keinen oder wenig angeleiteten Unterricht beinhalten.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und kostenfreie oder kostengünstige Übernachtungsmöglichkeiten in Turnhallen oder bei Freund_innen einen Zugang gewährt. Zudem sind selbstorganisierte Experimentierräume – auch jenseits von *Jams* – unter Tanzfreund_innen, anders als in dem regulierten Feld der Psychotherapie, eher möglich und üblich. Die Auseinandersetzung mit den Tanzformen *Contact Improvisation* und *Neuer Tanz*[5] mit Blick auf die Frage der Refiguration oder der Neukonstituierung von Geschlecht, die nun hier begangen werden soll, hat zudem den Vorteil, dass die Kunstformen sich explizit in einem gesellschaftskritischen und Geschlechterrollen hinterfragenden Kontext verorten, beziehungsweise ihre Entstehungsgeschichte mit dem subversiven politischen Zeitgeist der 1970er Jahre zusammenfällt (vgl. Kap. 8.3). Ob das Nachdenken über Tanz hilft, viele andere Dinge zu verstehen (s.o.), und ob die philosophischen Spekulationen über eine mögliche somatische Widerständigkeit, die bereits in Kapitel 7 konkretisiert wurden, sich auch am Beispiel des *Neuen Tanzes* und der *Contact Improvisation* bewähren beziehungsweise welche Störungen, Ambivalenzen und Hindernisse sich zeigen, sollen folgende Ausführungen zeigen. Dabei wird es zum Teil essayhaft und unsystematisch zugehen. Es wird in Kauf genommen, dass der/die Leser_in manchmal aushalten muss, dass sie/er noch nicht genau weiß, wovon die Rede ist: Dies betrifft besonders die mögliche Beschreibung davon, was der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* sein können. Dies geschieht programmatisch, um dem/der Leser_in einen Eindruck von der gewinnbringenden Neugier, die das Noch-nicht-Wissen mit sich bringt, zu geben.

Unter Punkt 1 werden Vorbemerkungen zum Forschungsstand wie auch zum methodischen Vorgehen erfolgen. Dann werde ich darlegen, welche eigenen Erfahrungen mich dazu veranlasst haben, über *Neue Tanz Improvisation* und *Contact Improvisation* als widerständige Praxis nachzudenken (2). Punkt 3 wird mitten hinein in die philosophisch-politischen Ideen des *Neuen Tanzes* und damit auch der *Contact Improvisation* führen. Punkt 4 wird direkt an das vorangegangene Kapitel anschließen: die autoethnografischen Tanzdokumentationen (vgl. Kap. 8.1) der Situationen des *Neuen Tanzes* werden unter anderem auf die Möglichkeiten der Zurückeroberung physischer Körperlandkarten (vgl. Kap. 6.1.2 u. 6.6.1) als *Doing Physiology, Schwebende Zustände und die Überschreitung proxemischer Konventionen* hin diskutiert. Dabei spielt eine Rolle, dass sich darin ebenso wie in der Konzeption des *Somatic Experiencing*® ein Bezug auf die Neutralität von Körpervorgängen, in der die „Vorurteilslosigkeit des Leibes" (Nietzsche) (vgl. Kap. 6.1.2-6.3), als ein bewusstes Absehen von semantischen Inhalten, von Empfindungen

5 | Workshops im Bereich des *Neuen Tanzes* sind in der Regel für viele zumindest ab und an erschwinglich. Sie rangieren von 70 Euro bis ca. 250 Euro pro zwei bis drei Tage Vollzeit-Unterricht.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und Bewegungen findet. Die autoethnografischen Tanzdokumentationen von *Neuer-Tanz*-Situationen werden zudem zwecks Klärung des möglichen widerständigen Potenzials und seiner Störungen mit Friederike Lamperts Studien zur Tanzimprovisation, die sie als Praxis der Bewegungserneuerungen (Emergenz) beziehungsweise mit Bourdieu als Aktualisierung des Habitus bezeichnet (vgl. Lampert 2007: 141) versteht, besprochen. Das Konzept der Emergenz von Bewegungen als Habitusaktualisierung wird aber anders als bei Lampert auf die Aktualisierung habitueller einverleibter Gendercodes übertragen (vgl. dazu auch Wuttig 2013: 2015c). Darüber hinaus werden die neurowissenschaftlich basierten, tanzwissenschaftlichen Arbeiten zum Erinnern von Bewegungen von Stephan Brinkmann herangezogen, um zu zeigen, dass motorisches und semantisches Lernen, damit verbunden die Bildung von Vorstellungen, erinnert und vergessen werden können: Erneuerung also nicht zuletzt eine Frage der propriozeptiven Erinnerung und des Vergessens ist. Punkt 5 wird sich mit den Hemmnissen von Erneuerungsprozessen beschäftigen. Hier wird noch einmal auf die in den Kapiteln 4 bis 7 diskutierte traumatische Dimension Bezug genommen. Als Fall der Fixierung steht das Trauma zunächst Erneuerungen entgegen. Indem jedoch im *Neuen Tanz* über Release-Arbeit und Bewegungslernen, das auf einer Arbeit an der Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes beruht,[6] manchmal hartnäckig implizite mit expliziten Gedächtnisprozessen verbunden werden (vgl. Brinkmann 2013: 95), können Traumata in Tanzsituationen manchmal regelrecht zum Platzen gebracht werden. Körperarbeit wirkt hier mitunter wie ein ‚metamophosierender' Katapult – als starker Transformationspunkt für die in den Leib eingeschriebenen Vorstellungen (von Geschlecht). Abschließend wird unter Punkt 7 zusammengefasst, wodurch Körpererleben und -Prozesse in der NTI/CI einen politischen Akt darstellen können. Ich knüpfe hier unter anderem an Foucaults Überlegungen zu Heterotopien an, die ich mit Garfinkels Theorie der Irritation sozialer Interaktionen verbinde. Punkt 8 wird die Ergebnisse aus *Resisting Bodies I* und *Resisting Bodies II* zusammentragen, und dabei den Fokus auf die Gemeinsamkeiten der besprochenen Praktiken (SE und NTI/CI) als Formen der Desidentifikation zwischen Erinnern und Vergessen richten.

6 | Zum Zusammenhang von traumatischen Subjektivierungen, dem propriozeptivem Gedächtnis und der Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes vgl. Kapitel 8.6. Und ausführlicher: Wuttig 2015.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.1 Forschungsstand und methodisches Vorgehen

Contact Improvisation/Neuer Tanz als *Gender*-decodierende beziehungsweise *Gender*-refigurierende Praxis ist, was den Bereich der publizierten Arbeiten angeht, ein kaum beforschter Gegenstand.[7] Zwar gibt es innerhalb der Tanzszene immer wieder Workshops zu den Themen Rassismus/Sexismus/Körperpolitiken und CI, bislang wurden die Ergebnisse aber kaum systematisch-tanzwissenschaftlichen Zugängen zugeführt.[8] Die Ethnologin Cynthia Novack, die mit *Sharing the Dance* (1990) ein vielzitiertes ethnografisches Werk zur *Contact Improvisation* vorgelegt hat, setzt sich am Rande mit genderbezogenen Bewegungscodes in der CI in Abgrenzung zu anderen Tanzformen, besonders dem klassischen Ballett, auseinander (vgl. Kap. 8.3). Wenn Geschlecht aktuell in tanzwissenschaftlichen Schriften zur *Contact Improvisation* thematisiert wird, dann ist in den allermeisten Fällen die genannte Feldforschung von Novack Hauptrezeptionsquelle.[9]

In diesem Schlusskapitel möchte ich mich der Frage nach möglicher Desidentifikation von somatisch gewordenen Geschlechterzeichen und der Frage nach der Refiguration des Subjekts (nicht immer ist Geschlecht ein vordergründiges Thema, s.o.) über Diskussionen von Gedächtnisprotokollen von Tanzsituationen nähern. Methodisch lehne ich mich dabei an Stephan Brinkmanns

7 | Die Tanzform *Contact Improvisation* ist innerhalb der Tanzwissenschaft ebenso selten Gegenstand von Tanzforschung. Die meisten Forschungen, die es dazu gibt, stammen aus den Kulturwissenschaften (vgl. Novack 1990), der Philosophie (vgl. Alarcon 2009), der Soziologie (Gugutzer 2010), den *Performance Studies* (Little 2013) wie den Erziehungswissenschaften. Auch im Bereich der erziehungswissenschaftlichen Forschung zu CI ist *Gender* bislang ein Nebenthema. Eine Liste der erziehungswissenschaftlichen Publikationen findet sich unter http://www.stockkampfkunst.de/ci_arbeiten.shtml. Da *Contact Improvisation* nicht primär eine Performancekunst ist, sondern eine Forschungspraxis, die performt wird, scheinen Disziplinen, die stärker auf machtkonfigurative oder pädagogische Fragestellungen aus sind als auf im weitesten Sinne künstlerische, ein größeres wissenschaftliches Interesse an der Form zu haben.

8 | Die qualitative Forschung von Robert Gugutzer (2010) beschäftigt sich am Rande und implizit mit der Genderthematik. Es geht aber hier primär um den Aspekt der Leiblichkeit. Die aktuelle Forschung von Jasmin Scholle (2014) zu Machtverhältnissen, Leiblichkeit und *Contact Improvisation* führt genau in diese Richtung. Scholle nähert sich dem Thema qualitativ, über Focus Jams mit der Methode der *Grounded Theory*.

9 | Beispiele hierfür sind, neben Examensarbeiten wie der zu *Contact Improvisation* und Intimität von Steffen Naumann (1991), die Schrift von Friederike Lampert zu Tanzimprovisation (2007) sowie der Artikel von Elisabeth Behnke über *Contact Improvisation* und Lebenswelt (2003) und die Überblicksarbeit von Thomas Kaltenbrunner (2001).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

autoethnografische[10] Tanzdokumentationen an (2013) (s.o.). Ebenso wie Brinkmann, der seine Erfahrungen mit dem, was *was er ohnehin tat,* dokumentierte – nämlich in *Sacre du printemps* im Tanztheater Pina Bausch zu tanzen – dokumentierte ich von 2002 bis 2013 Erfahrungen als Schülerin (wie als Lehrende) in Form von Tagebüchern, meist im Anschluss an den Unterrichtstag.

Gemäß Brinkmann, der hierfür auf Ernst von Kardoff verweist, geht es in dieser Form der autoethnografischen Tanzdokumentation um den Versuch, „Teilnahme und Beobachtung" zu verbinden, und über die Dokumentation der Erfahrung „tanzpraktisches Wissen an Expertenwissen anschlussfähig zu machen".[11] Dabei bezieht sich „Beobachtung" hier besonders auf den Aspekt der *reflexiven Leibbeobachtung* und des *leiblichen (Viel-)Perspektivismus* (vgl. Kap. 6.1.5). Methodisch bedeutet das, nicht ‚andere' zu beobachten, sondern die eigenen Regungen und Impulse in Tanzsituationen zum Gegenstand der Analyse zu machen, wie auch sich immer wieder neuen Bedingungen auszusetzen, um so möglichst viele Perspektiven auf das eigene Werden zu entwicklen. Das heißt, zu *wandern* zwischen den leiblichen Erfahrungen, die man macht und gemacht hat, zwischen denen sich letztlich ein unendliches Reservoir an Perspektiven und Flüchtigkeiten für eine Analyse von Subjektivierungen auftut. Damit kann gleichsam eine relativ starre, an die eigene soziale Positionierung gebundene, gewohnte Seinsweise reflektiert und einer Veränderung zugänglich gemacht werden. Das bedeutet: Forschungsprozess und selbsttransformative Praxis sind nicht wirklich voneinander zu trennen. Dementsprechend besteht meine autoethnografische Haltung, die ich mit Brinkmann perspektiviere, der sich wiederum auf Roland Barthes bezieht, nicht in einem „ausschließlich [...] analytischen Blick der Wissenschaft, der auf Distanz geht", sondern in einer Haltung, einem Blick, „der an sich bindet, was er sieht" (ebd.). Das bedeutet demgemäß eine Forschungshaltung, die das „Zur-Welt-Sein" (Merleau-Ponty 1966) des Subjekts, innerhalb dessen Erkenntnis nicht von der leiblichen Existenz abgelöst werden kann, sondern stets *ob* des leiblichen Involviertseins des Subjekts möglich ist, anerkennt.[12] Die von mir genutzten Tanzgedächtnisprotokolle sind somit Zeugnisse erkenntnisbefördernden eigenleiblichen Erlebens.[13] Tanzethnografien be-

10 | Ich danke Nadine Wagener-Böck für ihre ethnografische Expertise und Einordnung.

11 | Die Dokumentation erfolgt nicht entlang „standardisierten Protokollverfahren", sie ist vielmehr „plural und spezifisch [...] eher fragmentarisch, vielfältig verzweigt und vernetzt als verschlossen" (Kardoff zit. nach Brinkmann 2013: 26).

12 | Vgl. dazu Wuttig 2015b. Mit Verweis auf den Leibphilosophen Merleau-Ponty sowie Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* habe ich versucht zu zeigen, dass Leiblichkeit nicht der Erkennntis im Weg steht, sondern deren Bedingung der Möglichkeit darstellt.

13 | Der Bezug auf ethnografische Basisliteratur allein (etwa Geertz 1983; Friebertshäuser 2003; Flick 2011) schien mir im Ansatz nicht ausreichend, da diese in meinen Augen dort an eine Grenze gerät, wo das leibliche Involviertsein nicht explizit als Res-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sitzen weder eine Allgemeingültigkeit, noch erfüllen sie das Kriterium der Objektivität, hierin schließe ich mich Brinkmann an (vgl. ebd.). Die ethnografische Tanzdokumentation und ihre Diskussion hat die Aufgabe, den mit der Praxis nicht Vertrauten Zugang zu *einer möglichen* Erfahrungsweise zu schaffen (vgl. Brinkmann 2013: 26) und Denkmöglichkeiten für Widerständigkeiten zu eröffnen (Maurer 2012) (vgl. Vorbemerkung zu Kap. 7 und 8).

Die Tanzdokumentationen werden vor dem Hintergrund der bereits genannten theoretischen Bezüge sowie weiterer diskutiert, und mithin in einen explizit genderbezogenen Kontext gesetzt. An Cynthia Novack (1990), Steve Paxton[14] und Nancy Stark Smith[15] anknüpfend, werde ich auf die Forschungsarbeiten von Friederike Lampert (2007) und Stephan Brinkmann (2013) Bezug nehmen. Weder Lampert noch Brinkmann beschäftigen sich ausdrücklich mit der Frage der Dekonstruktion von Geschlecht, beide Arbeiten sind dennoch nützlich, weil sie wie im Falle von Lampert zum Verständnis beitragen, wie Erneuerungen von Habitusformen im Tanz denkbar sind, und im Falle Brinkmann, als dieser neurophysiologisch argumentiert, wie Bewegungen gelernt werden können, nämlich als Körpergedächtnisprozess. Lampert werde ich folglich hinsichtlich ihrer Erörterung der Möglichkeiten von Emergenz im *Neuen Tanz* und der *Contact Improvisation* aufgreifen. In diesem Zusammenhang wird gefragt, ob Emergenz in den Ausdrucks- und Bewegungsformen eine Distanznahme von gendercodierten Seinsweisen bedeuten kann, aber auch wie und wo gesellschaftliche Normen in den Bewegungs- und Wahrnehmungsprozess hineinreichen. Letztes bildet genau genommen die Grundierung der Leinwand, vor der sich der ‚widerständige Vordergrund' zuallererst abzeichnen kann. Im Besonderen wird die Tanzdokumentationen *amöben* (Kap. 8.5*)* vor dem Hintergrund von Harold Garfinkels ethnomethodologischen Krisenexperimenten (1984) diskutiert. Die Krise, in die das improvisierende Subjekt geraten kann, indem es durch die Übungen (*scores*) radikal auf einen nicht-semantischen Körper zurückgeworfen wird, der mit dem Habitus eine konflikthafte Dimension bildet, wird beleuchtet. Transformationen passieren auch hier, indem Impulse, Haltungen, Bewegungen mit neuen Vorstellungen verbunden werden – so die These. Aber wie kann man sich das genau vorstellen? Um dieser These weiter nachzugehen, werden die Gedächtnisprotokolle vor dem Hintergrund der bereits in Kapitel 7 skizzierten Theorien

source intelligibilisiert ist, welches aber zur Erhebung dieser „besonderen Daten" eigener Tanzerfahrung zentral steht (Brinkmann 2013: 26).

14 | Siehe dazu Paxton zit. nach Kaltenbrunner (2001).

15 | Hier beziehe ich mich auf persönliche Gespräche im Mai 2004 in dem Zentrum für Tanz und Theater *Arlequi* nahe Girona, Spanien, im Rahmen des Workshops *States of Grace*, sowie auf ihre Aussagen in dem Dokumentarfilm *The Poetics of Touch: Nancy Stark Smith, a pathway into Contact Improvisation* von Sara Pozzoli und Germana Siciliani (2008).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu Widerständigkeit betrachtet. Zudem soll mit Brinkmanns Studie zum Bewegungserinnern argumentiert werden, dass Bewegungserfahrung als Selbsttechniken zu lesen sind, die das Subjekt transformieren können, darüber, dass Altes vergessen und Neues gelernt wird (vgl. Kap. 6.1.4). Hier geht es nicht zuletzt um die Frage des Zusammenwirkens von implizitem und explizitem Gedächtnis (s.o.). Jedoch sind es einmal mehr die traumatischen Dimensionen, die den Prozess von Vergessen und Erinnern stören können. Tanzpraktiken werde ich somit als Herausforderung für eine subjektivierende traumatische Dimension weiterspinnen (s.o.). Michel Foucaults philosophische Aufzeichnungen zur Heterotopie werden sodann herangezogen, um zu zeigen, dass es sich bei der Welt der *Contact Improvisation* und des *Neuen Tanzes* nicht um eine Utopie handelt, sondern um einen durchaus realisierbaren Topos.

In einem Fall wird eine Tanzdokumentationen nicht systematisch diskutiert, sondern dient dem Einblick in meine Forschungsmotivation (Kap. 8.2). Insofern es aufschlussreich für das Verständnis der somatischen Dimension von Subjektivierungen ist, werde ich über die eigenen Erinnerungen an Tanzsituationen hinaus Dokumentationen der Aussagen von Mittänzer_innen (anonymisiert) mit einfließen lassen, sowie auf ein persönliches Gespräches mit Daniel Lepkoff im Rahmen des Workshops *Following the Movement of your Attention* (Köln, Open Space Theater, 2008) ausführlicher zu sprechen kommen (Kap. 8.4.1).

Anders als Brinkmann geht es mir nicht um die Frage nach dem Gedächtnis im Tanz an sich, sondern um Möglichkeiten der Transformation von Geschlecht durch das Praktizieren des *Neuen Tanzes*, der *Contact Improvisation*, um widerständige Subjektivierungen. Dennoch habe auch ich, wie Brinkmann, mich an das Tanzen erinnert, und versucht, es in Sprache zu bringen. Dabei bin ich wie Brinkmann selbst als Tanzende mit dem Körper dergestalt an das gebunden, was ich erforschen will, als dass ich es selbst bin, die es erlebt hat. Das Erlebte zu beobachten und vor dem Hintergrund der skizzierten theoretischen Bezüge zu interpretieren, bedeutet sich gewissermaßen zu verdoppeln, sich aufzuteilen in eine, die beobachtet, und eine, die erlebt. Es ist ein hin- und herbewegen zwischen der Bindung an die Erfahrung und der Distanz zu derselben (vgl. Brinkmann 2013: 22ff.). Im Sinne Brinkmanns soll die Lebenswelt *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation,* beziehungsweise ein kleiner von mir erlebter Ausschnitt, „von innen heraus, aus der Sicht der handelnden Menschen" (ebd.: 25) beschrieben werden.

Die Autoethnografien werde ich in Anlehnung an Brinkmann kursiv schreiben. Somit soll der phänomenologische und subjektive Charakter deutlich werden, die „Sprache des Ausdrucks [...] die laut Barthes das Subjekt zu[m] Vorschein [bringt]" (ebd.: 27). An den Autoethnografien sollen Theoriebezüge, Thesen, Konzepte, Prinzipien veranschaulicht werden. Sie dienen der Illustration und dem Schaffen von Denkmöglichkeiten (s.o.). Meine Erfahrungen sind nicht verallgemeinerbar, nicht normativ, nicht universell; dennoch kön-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen sie insofern konzeptionell wirken, als dass meine Erfahrung eine menschenmögliche Erfahrung darstellt, die von anderen potenziell teilbar ist. Abschließend bleibt hierzu zu sagen, dass dieses Schlusskapitel sich nicht als fertige Forschung, sondern vielmehr als eine Anregung zu weiteren Studien der Zusammenhänge einverleibter sozialer Ordnungen und Möglichkeiten der Erneuerungen und Widerständigkeiten versteht. Ich habe das Gefühl, am Ende angekommen zu sein und gleichzeitig gerade erst anzufangen, die Wissensbestände und Perspektiven auf den Körper, Geschlecht und mögliche leibliche Widerständigkeiten scheinen unendlich. Es gilt weiter auszusuchen, zu vertiefen, Methoden zu finden, wie Bewegungskünste als transformative Körperpraktiken eingefangen werden können. Wenngleich der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* eine Performancekunst darstellen, geht es hier nicht darum, was die Form mit Blick auf *Gender* und Sexualität repräsentieren könnte, sondern um eine Anerkennung der radikalen Nicht-Repräsentation der Kunstformen. Anders: Wäre *Contact Improvisation* oder der *Neue Tanz* ein Bild, dann wäre es ein Barnett Newman. Es ist die pure Präsenz der radikalen Nicht-Repräsentation, die der Form ihr frisches Potenzial verleiht, und den Individuierten neue Möglichkeiten eröffnet, ihre Seinsweisen zu verändern.

8.2 Initialzündung: Warum *Neuer Tanz* als widerständige Praxis?

Arlequi, Banyoles, Spanien, August 2002, Workshop *Neuer Tanz und Stockkampfkunst*" mit Pia André[16]

Situation

Es ist heiß im Tanzstudio. André leitet eine Körperwahrnehmungsübung[17] an. Dafür sollen sich jeweils zwei der 24 Menschen im Raum spontan zusammenfinden. Die Aufgabe besteht darin, die Arme des/der anderen locker zu bewegen (in aufrechter Haltung) und dabei die biomechanischen Möglichkeiten und Grenzen des Körpers zu erkunden. Wie lässt sich ein Gelenk bewegen? In welche Richtung? In welche nicht? Die ‚Forschenden', sollen sich dabei möglichst wenig anstrengen und mit der Aufmerksamkeit zu gleichen Teilen „beim eigenen Körper" und „bei sich selbst" sein. Mein Partner führt zunächst mit mir die Übung durch (bevor wir tauschen sollen). Er bewegt meine Arme, und auf einmal fühlt es sich an, als ob ein riesiges Gewicht, das gefühlt so alt ist wie ich selbst, von meinen Schultern abfällt. All das geht nicht ohne Tränen, für die ich kein Narrativ habe. Später fühle ich mich seltsam energie-

16 | Tänzerin, Performancekünstlerin, Kampfkunstlehrerin, Lehrerin für Alexandertechnik (AT). Siehe www.pia-andre.com. Letzter Zugriff am 02.05.2014.

17 | Diese hier beschriebene Übung ist der AT entlehnt.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geladen und wie metamophorisiert – transformiert, als hätte ich „einen Berg von Geschichte" (Distelmeyer) von meinen Schultern geworfen. Mit dem neuen Sinn für die Beweglichkeit des Schultergürtels und der Arme kommt Stärke und Zerbrechlichkeit – gleichzeitig, und der Eindruck, meinen Körper zurück zu haben.

Kommentar

Als relativ frische Tanzschülerin war ich von diesem Erlebnis überwältigt. Ich fragte mich, wie es möglich war, dass eine scheinbar harmlose Körperarbeit derart starke physische, emotionale und zudem erkenntnisbefördernde Prozesse auslösen konnte. Später, vor allem aber während meiner Ausbildung in *Neuem Tanz und Performancekunst*[18], waren Momente des emotionalen Schmerzes, ausgelöst durch die intensive Beschäftigung mit den Körperprozessen, nicht nur bei mir, sondern bei allen Teilnehmer_innen an der Tagesordnung, was Keriac[19], die damalige Leitung (und Gründerin) des Instituts, immer wieder zu dem Ausspruch veranlasste: „Cry but keep on dancing" (Keriac 2003). Während der Ausbildung hatten viele von uns den Eindruck, den „Körper weinen lassen zu müssen"[20], um Beweglichkeit (wieder)[21] zu erlangen und die gefühlte Steifheit der Gelenke loszuwerden. Je mehr wir an Ballast abgeworfen hatten, umso flüssiger schienen die Bewegungen zu klappen.[22] Besonders im Umfeld des *848 Community Space*[23] gibt es immer wieder Gespräche darüber, dass sich nicht nur individuelle ‚Schicksalsschläge' im Körper, den Faszien, Zellen usw. archivieren, sondern auch politische Strukturen, Repressionserfahrungen des *empire of nationalizing, gendering, racing*, kapitalistischer Stress – um nur eine lose Ansammlung zu nennen.

---

18 | Es handelte sich um ein Studium in Vollzeit am DVI in San Francisco. Die Ausbildung beinhaltete zeitgenössische Tanztechniken (v.a. Laban, Bartenieff), Kompositionstechniken: *Instant Composition* (Tanzimprovisation) und strukturierte Improvisation ebenso wie *Contact Improvisation*, Partnering, Soft-Trapez-Arbeit und Bodywork-Praktiken wie Feldenkrais, Enegiearbeit und *Body Mind Centering*®.

19 | In respektvoller Haltung für Keriac (1941-2005) nenne ich sie, wie sie es sich wünschte, nur mit ihrem Künstler_in-Namen.

20 | Ich danke Ilka Szilagyi für diese Formulierung.

21 | Ich nehme hier Bezug auf die das Wissen der Körperwahrnehmungsschulung Alexandertechnik. Gemäß der Alexandertechnik wird Beweglichkeit im Laufe biografischer Ereignisse und gesellschaftlicher Disziplinierungen verlernt (vgl. dazu ausführlicher Wuttig 2013b).

22 | Hier beziehe ich mich auf Notizen, die ich im Rahmen meiner Ausbildung am DVI gemacht habe. Notizen, die sich in diesem Fall auf Feedback-Runden und geteilte Erfahrungen der Teilnehmer_innen beziehen.

23 | Ein selbstverwalteter Tanz- und Performanceort in San Francisco, unter anderem von Keith Hennessy mitbegründet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In dem tanzpolitischen Umfeld des *848* werden Körperarbeit und *Contact Improvisation* als widerständige Praktiken diskursiviert und performativ inszeniert.[24] Meinen Erlebnissen in San Francisco als Performancekünstlerin und Zuschauerin folgend, und in den weiteren Jahren als Praktizierende der Tanzform (s.o.) plus meinem Hintergrund in der dekonstruktivistischen Geschlechterforschung nachgehend, wurde ich neugierig: Was genau kann bei der *Contact Improvisation* und der hierin impliziten Körperarbeit passieren? Mit welchen Konzepten ließe sich das erschließen?

Aktuell nun, und bezogen auf die vorliegende Unersuchung: Wie lassen sich die hier ausgelösten leiblichen Prozesse in Zusammenhang mit der in den vorangegangenen Kapiteln thematisierten Inkorporationsthese sozialer Ordnungen denken? Kann die *Contact Improvisation*, der *Neue Tanz*, unter bestimmten machtsensiblen Vorzeichen ein weiteres Beispiel für eine Ausleibungsarbeit sein, wie ich es in Kapitel 7 für die Traumamarbeit SE herausgearbeitet habe? Um zu klären, welche Dynamiken genau wirken, soll weiter der These gefolgt werden, dass semantische Bezüge, körperpolitische Inhalte sich einer Überprüfung unterziehen lassen, wenn Körperprozesse in ihrer Neutralität belassen werden, das bedeutet, von einer gängigen Interpretation von Impulsen, Bewegungen und insbesondere Interaktionen (Begegnungen) abgesehen wird. Das bedeutet, Begegnungen etwa nicht im engeren Sinne sozial zu verstehen. Zudem soll der Aspekt der Schaffung von Durchlässigkeit auf der muskulären, der faszialen und der propriozeptiven Ebene in Zusammenhang mit Entspannungs- und Beruhigungselementen hervorgehoben werden. Was hat diese, damit verbundene, neu gewonnene Durchlässigkeit mit der Refiguration des Subjekts zu tun? Was genau führt zur Erneuerung und wie? Vorausgeschickt: Non-Symbolismus (*doing physiology*), schwebende Zustände (Gleichzeitigkeit von Impulsen), das Spiel mit der Proxemik, die Durchlässigkeit und das propiozeptive Wissen, die vibrierende Ruhe und der unwissende Raum sind Parameter, die sich überlappen, und um die sich Erneuerungen drehen könnten.

8.3 Postmoderner Tanz: Emergenz durch Non-Symbolismus

„Ich möchte nicht einmal, dass eine Tänzerin auch nur auf den Gedanken kommen könnte, dass eine Bewegung etwas bedeutet. Das war es, was ich wirklich nicht mochte, als

24 | Ein Beispiel dafür, neben vielen anderen, sind die von Jamie Mc Hugh durchgeführten Performances zum Zusammenhang von Patriotismus und der Marginalisierung von *queer people*. Siehe auch: www.somaticexpression.com. Letzter Zugriff am 10.03.2013.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ich mit Martha Graham arbeitete: Die Idee, die immer vorherrschend war, dass eine bestimmte Bewegung etwas bedeutet." (Cunningham zit. nach Kaltenbrunner 2001: 11)

Der US-amerikanische Choreograf Merce Cunningham und seine sich in Abgrenzung zum modernen Tanz etablierende Idee, „Bewegung als pure Bewegung jenseits von symbolischen Bedeutungen zu verstehen" (Lampert 2007: 57) und performativ umzusetzen, gilt als zentraler Inspirationsgeber der *Contact Improvisation* wie des *Neuen Tanzes*, wie er in Deutschland maßgeblich von Lilo Stahl vorangetrieben wird.[25] Cunningham läutete in den 1960er Jahren, neben anderen, eine Wende zum „nicht-narrativen" Theater ein (ebd.). Mit der Nicht-Narrativität begann sich ebenso eine Nicht-Linearität und eine improvisatorische Praxis als Performancekunst zu etablieren. Bewegungen, die im klassischen Ballett Geschichten erzählten oder im Ausdruckstanz der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts Gefühle ausdrückten, sollten in der radikalen Nicht-Repräsentation von semantischen Zwängen befreit werden. Ähnlich dem postdramatischen Theater, wo es gilt, die Sprache nicht länger entlang den „Prinzipien von Narration und Figuration" zu ordnen, sondern diese selbst als „autonome Theatralik" in Erscheinung treten zu lassen (Lehmann 2005:14) sollte der Körper aus der Enge der Semantik gelöst werden, indem er sich nicht länger einer Dramaturgie unterordnet, sondern selbst zum Dramaturgen wird. Die Tradition, die es im postmodernen Theater und somit im postmodernen Tanz zu überwinden gilt, skizziert Jacques Derrida als theologisch – wie folgt:

„Die Szene ist solange theologisch, als sie, der ganzen Tradition gemäß, folgende Elemente enthält: einen Autor-Schöpfer, der abwesend und aus der Ferne, mit einem Text bewaffnet, die Zeit oder den Sinn der Repräsentation überwacht, versammelt und lenkt, und der das *Repräsentieren* seiner selbst in dem, was man den Inhalt seiner Gedanken, seiner Absichten und seiner Ideen zu nennen pflegt, überlässt." (Derrida 1976: 355)

Die einem vorgefertigten Ziel „unterjochten Interpreten" galt es im postmodernen Tanz Cunninghams der „Geschlossenheit der Repräsentation" (ebd.: 351) zu entreißen – nun bezogen auf den Körper als Interpreten von Narrativen, Bedeutungen und Emotionen. Emotionen wurden in dieser Perspektive – anders im Ausdruckstanz bei Mary Wigman, Martha Graham oder Isadora Duncan – nicht als ‚frei' oder ‚authentisch' verstanden, sondern als kulturell konfiguriert. Konfigurationen, die die Tänzer_innen in den alten, das heißt habituellen Bewegungs- und Deutungsschemata von Bewegungen verharren ließen. Subjektive Tanzentscheidungen, die doch nur den ‚tradierten Logiken' erwachsen waren, sollten vermieden werden. Cunningham war auf der Suche nach dem „puren Tanz", nach „Bewegungsabläufen, die aus der Struktur der

25 | Siehe www.lilostahl.de. Letzter Zugriff am 02.05.2014.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bewegung entstehen" (Lampert 2007: 58). Im postmodernen Tanz und in der Tanzimprovisation besteht gemäß Lampert die zentrale Frage zudem darin, wie sich Emergenz erzeugen und der tänzerische Habitus[26] sich aktualisieren lassen (vgl. ebd.: 97). *Habitusaktualisierung* bedeutet mit Bourdieu gedacht, dass es niemals zu einer vollständigen Erneuerung, sondern zu einer Teilerneuerung kommen kann (vgl. ebd.: 141). Auch gemäß der Maßstäbe setzenden zeitgenössischen Choreografin Meg Stuart besteht Dramaturgie unter anderem in der „Annäherung an einen Körper, der jenseits von Konventionen und Diskursen liegt" (ebd.: 88). Es ist jener herrschafts- und machtkritische Kontext des postmodernen Tanzes, in den auch die *Contact Improvisation* hineingeboren wird. Dieter Heitkamp, Professor für zeitgenössischen Tanz und Dozent der *Contact Improvisation,* zeichnet die Idee der Praktik als demokratischen Gebrauch des Körpers nach: „Alte Hierarchien aufzulösen (oder zumindest abzuflachen) bedeutet Bewegung immer wieder neu zu denken. „Bewegung denken ist politisch denken." (Ebd.: 157; Heitkamp zit. nach ebd.) Die hierarchie-kritische Philosophie bezieht sich dabei einerseits auf die habitualisierten Bewegungsformen und Narrative, die einer Überprüfung unterzogen werden sollen, andererseits auch auf das Zusammenspiel der Tanzenden in Kompanien, welches nicht hierarchisch, aber auch nicht ohne Macht aufgebaut sein sollte. Steve Paxton, der von 1961 bis 1964 in Cunninghams Kompanie weilte (vgl. ebd.: 150) und als Begründer der Tanzform CI gilt,[27]entwirft einen beweglichen und flottierenden Machtbegriff, der ähnlich wie bei Foucault sich von dem statischen, Hierarchie-implizierenden Begriff der Herrschaft absetzt (vgl. Kap. 2.2):

„I'd say there were a lot of hierachies going on. [...] There was a mixture of things going on that sort of balanced each other. I wouldn't say there was a hierarchy though. I'd say there was a lot of power mixing in and out." (Paxton zit. nach ebd.: 154)

Indem es keinen „Autor-Schöpfer" (Derrida) gibt, sondern die Kompositionen im Augenblick entstehen, und indem die Reflexe und nicht das lineare Denken Bewegungen orchestrieren, sollte Macht in Form physischer Impulse zwischen den Individuen zirkulieren können, als reine Handlungen, statt in einer Person, die sich die Handlung im voraus ausdenkt, konzentriert zu sein.

26 | Lampert spricht von einer Habitusaktualisierung, und verweist auf Bourdieu, wenn sie sagt, dass die vollständige Überwindung des Habitus nicht möglich ist (vgl. Lampert 2007: 141).

27 | Die Begründer_innen formierten sich im *Judson Church Theater Collektive* (New York City) zusammen. Diese CI-prägende Generation stellte aber im Grunde die Nachfolge des wesentlich älteren Steve Paxtons dar. Diese waren neben anderen: Nancy Stark Smith, Nita Little, Daniel Lepkoff, Kurt Sidall usw. Gründungszeitpunkt: 1972.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die auf der Interaktionsebene, durch die Improvisationsstruktur eingeleitete Enthierarchisierung von Raumnahme und Bewegungsform wurde mit der expliziten Egalisierung von Körpern verknüpft. Ein physischer Aushandlungsprozess zwischen Körpern im Spiel mit der Schwerkraft, statt dem Imitieren vorgegebener (tradierter) emotionaler Narrative und Semantiken, sollte das Feld demokratisch machen. Meiner Ansicht nach kann diese Form der Demokratisierung des Tanzes zu einer Strategie der Desidentifikation werden, insofern sie drei Aspekte vereint: a) die Minimierung/Desavouierung von Zuschreibungen emotionaler oder kategorieller Art (*sex, race, ability*) an Körperprozesse, b) das Überwinden codierter Bewegungsgewohnheiten und c) die Entsubjektivierung von Körpern *allgemein* (im Sinne von nicht *Ich* als Autor-*Mind* tanzt, sondern *Es* als Impuls, als Reflex, als Atem tanzt). Diese drei Aspekte werden nachfolgend immer wieder auftauchen – wenn auch eine vollständige systematische Analyse hier nicht erfolgen wird.

8.4 Körperarbeit und *Neuer Tanz*

Im Folgenden soll die *Neue Tanz Improvisation* auf ihre normenkritischen Wirkungen hin befragt werden. Dabei geht es im ersten Beispiel um eine in der NTI wie auch in der CI häufig gelehrte Körperarbeit. Körperarbeit bezieht sich hierbei auf allerlei Übungen des W*arm-ups,* die alleine oder zu zweit durchgeführt werden, und unter anderem der Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit dienen.[28] Der *Neue Tanz* wird zunächst unter dem Aspekt des transformativen Potenzials des Solotanzes und später unter dem Aspekt „Gruppenimprovisation im Raum" beleuchtet.

8.4.1 *Doing physiology* und *proprioceptive knowledge*: die Distanzierung von emotional-semantischen Inhalten in der Praxis des physischen Dialogs nach Daniel Lepkoff[29]

„Emotionen sind nichts weiter als Interpretationen von physischen Zuständen, beruhend auf Alltagswahrheiten und Alltagserklärungen. In meiner Arbeit Following the movement of the attention geht es darum, Alltagswahrheiten zu dekonstruieren. Dazu gehört, unaufhörlich seine Denk- und Fühlkonzepte zu hinterfragen: Ist das wirklich Traurigkeit, was ich da fühle? Es ist ein Druck in der Brust, o.k. Dann spüre den Druck

28 | Eine ausführliche Schilderung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

29 | Siehe www.daniellepkoff.com. Letzter Zugriff am 02.05.2014. Bei diesem Workshop handelt es sich zwar um einen Workshop der *Contact Improvisation*. Da aber Lepkoff tatsächlich mehr Raum- und Gruppenimprovisationen und Körperarbeit lehrt als Duo-Situationen evoziert, wird diese Situation hier unter *Neuer Tanz* eingeordnet.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Brust, und wohin will es sich bewegen? Bewege Dich von dieser Empfindung aus (engl. move from that sensation!) Für mich geht es darum, die Physikalität unterhalb jedweder kulturellen oder sozialen Form zu finden (engl. for me the whole thing is about finding some kind of physicality beneath any kind of cultural or social form)." (Daniel Lepkoff, pers. Gespräch, März 2008, Open Space Theater, Köln, Übersetzung B.W.)

Open Space Theater, Köln, März 2008, Workshop *Contact Improvisation: „A physical dialogue"* mit Daniel Lepkoff

Situation

Daniel Lepkoff leitet eine Bewegungsimprovisation an. Die rund 30 Teilnehmer_innen werden zunächst eingeladen, durch den Raum zu gehen. Lepkoff schlägt vor, den Boden nicht als Objekt wahrzunehmen, sondern als Subjekt. Er ergänzt, dass dies nicht bedeutet, sich selbst mit dem Boden und den anderen, der Umgebung, dem Raum zu verbinden, da alles bereits verbunden ist. Es sei lediglich die Sprache, die Grammatik, die ein Konzept des Getrenntseins unterstellt. Lepkoff lädt dann ein, der Bewegung der Aufmerksamkeit zu folgen. Wahrnehmen ist lernen, der Bewegung der Aufmerksamkeit zu folgen. Dafür ist es nötig, sprachlich vermittelte Konzepte loszulassen. „To let go of concepts." Eine neue Erfahrung lässt sich nur dann machen, wenn man einen Schritt zurück tritt – von dem allzu Bekannten, weiß Lepkoff. Er räsoniert: „to step back from the all to familiar – to deconstruct the familiar concepts means to take them away!" Für Daniel ist die dekonstruktive Wahrnehmungsarbeit die Voraussetzung für Wahrnehmungserweiterung. Wahrnehmungserweiterung ist die Voraussetzung für Begegnungen. Begegnungen im Sinne von Instant Composition Performances, die nicht lediglich Altes reproduzieren sollen, sondern die Frische des Augenblicks einfangen.

Es folgt die Anleitung einer Körperarbeit zur Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit: Wir sollen paarweise zusammengehen. ‚A' darf einfach locker durchlässig, doch in sattem Kontakt mit dem Boden stehen, ‚B'. reibt ‚A' mit der Hand und/oder dem Arm ab. Dabei soll nicht nur die Körperoberfläche abgerieben werden, sondern ‚B' soll ‚A' mehr in den Körper hinein abreiben, bis tief ins Gewebe „eindringen/durchdringen" (engl. penetrate*). ‚A' hat nun die Aufgabe, dort Spannung aufzubauen, wo die Penetration stattfindet (nur so viel als nötig) und dagegenzuhalten. Dann werden die Rollen getauscht. Am Ende der Bewegungseinheit (zur Mittagspause) gibt es eine Besprechungsrunde. Hier gibt es die Gelegenheit für alle zu sagen, was sie bewegt. Einige der Teilnehmer_innen äußern, sie hätten mit der Aufgabe, in das Gewebe des/der anderen einzudringen, Schwierigkeiten gehabt. Sie äußerten Angst, die Grenzen des/der anderen zu überschreiten. Viele assoziierten sowohl mit dem Wort als auch der Handlung des ins Gewebe Hineingehen eine sexuelle Handlung. Deswegen gaben einige an, sich bei ihrem/ihrer Partner_in zurück zu versichern, ob es sich o.k. anfühlt. Daniel und ich sprechen hinterher in der Pause über die Situation. Er stellt fest, dass soziale, emotionale und sexuelle Konzepte häufig Emotionen*

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

*hervorrufen, die die Möglichkeiten eines physikalischen Dialogs einengen: Traurigkeit zum Beispiel. ‚Traurigkeit' entsteht häufig in der Arbeit mit dem Körper. Er schlägt vor, die alltäglichen Bedeutungen, die Gefühle zu haben scheinen, zu dekonstruieren und darüber hinaus die Körperempfindung (*sensation*) nicht in der gewohnten Weise als eine bestimmte Emotion zu interpretieren, sondern beständig zu fragen: „Is it really …?" Er merkt weiter an, dass ‚Traurigkeit' beziehungsweise zu denken „I am sad" bereits eine Interpretation einer Empfindung (engl.* sensation*) darstellt. Er sei auf der Suche nach einem nicht-interpretativen, physischen Dialog. Das würde bedeuten, die Bewegung sich von der Empfindung her entwickeln zu lassen, sich transformieren zu lassen, statt in Emotionen zu verharren und diese zu interpretieren. Die Bewegung transformiert die Empfindung und die Emotion.*

Lepkoff und ich vermuten, auch im Anschluss an das in der Feedback-Runde Gesagte, dass die Aufgabe zu penetrieren, ein kulturell konstruiertes Penetrationstabu für Frauen aktualisiert haben könnte, beziehungsweise dadurch, dass Penetration gemeinhin mit Übergriffigkeit assoziiert ist, auch einige Teilnehmer_innen mit dem Wort und die an dieses gekoppelte Aufgabe Schwierigkeiten hatten.*

Diskussion

Die Körperarbeit zur Förderung der propriozeptiven Durchlässigkeit von Lepkoff kann in meinen Augen einen Impuls zum Abbau vertrauter Körperbilder, Körperkonzepte, Körperdenkweisen, Körperpolitiken geben. Indem Lepkoff dazu einlädt, die Bedeutungen von Worten und Bildern aus den kulturellen Kontexten zu lösen, und sie im Augenblick neu zu verstehen, bilden sich emergente Einfallstore dafür, wie sich Körper begegnen können. Der Rückbezug auf die Körperlichkeit *in situ* und die Ebene der *sensations* statt der Emotionen stellt in Lepkoffs erfahrungsbezogener Perspektive einen Schlüssel zur Transzendenz von Erfahrungen und Wahrnehmungsweisen bereit. Das erinnert an Bourdieus Charakterisierung des emotionalen Habitus als Mimesis: „Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt." (Bourdieu 1987: 135) Bourdieu erteilt damit, wie Lepkoff auch, eine Absage an die Authentizität von Emotionen, in ihrer kulturellen Vorgängigkeit. Wie bereits am Beispiel der Scham besprochen, sind Emotionen ein wirkmächtiges Scharnier zu Reproduktion der sozialen Ordnung (vgl. Kap. 7.2.2). Auch in der Aufgabe, das Gewebe des anderen zu penetrieren, spielt Scham eine zunächst hemmende Rolle. Erst die Einladung, von der sozialen wie sexuierten Bedeutung des Wortes abzusehen, konnte mithin auch die Bewegung aus der geschlechtlichen (sexuierenden) Zuordnung lösen. Indem Lepkoff einlädt, sich auf die ‚pure' körperliche Empfindung, die ‚pure' Bewegung und die ‚pure' Biomechanik des Körpers zu konzentrieren, eröffnete er die Möglichkeit zu einer Bewegungs-, Erfahrungs- und Handlungsweise, die sich mitunter den geschlechtlichen Kodierungen entzieht. Da sich soziale Ordnungen, so auch die Geschlechterordnung, über die Einschreibung von Bewegung und Bewegungserfahrungen performativ reproduziert (vgl.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dazu auch Klein 2010: 133), wird Transformation sowohl auf der individuellen Ebene als auch auf der Ebene der sozialen Ordnung ermöglicht. Dies erfolgt nicht zuletzt darüber, dass Berührung aus ihrer alltäglichen semantischen (sozialen) Aufladung herausgelöst wird. Semantisch neu oder anders eingebundene Berührungserfahrungen sind der Schlüssel zur Habitusaktualisierung. Diese Dynamik erinnert auch an dasjenige, was ich im Anschluss an Levine und Nietzsche als die Transformationsträgheit von Emotionen herausgearbeitet habe. Emotionen scheinen anders als *sensations* Veränderungen nicht so zugänglich und sozial stabiler zu sein (vgl. Kap. 6.5.3).

Die (Nicht-)Verknüpfung einer Berührungs- und Bewegungserfahrung mit kulturell codierten Emotionen kann hier, so scheint es, emergente Prozesse in Gang setzen. Dabei spielt das Zusammenspiel von implizitem und explizitem Gedächtnis eine bedeutende Rolle. Brinkmann weist in seinen Ausführungen zum impliziten und expliziten Bewegungslernen darauf hin, dass sowohl in den Tanz- als auch in körper(psycho)therapeutischen Wissenschaften gerne und ungenau von einem Körpergedächtnis die Rede ist (vgl. Brinkmann 2013: 71f.). Die Präzisierungen des gängigen neurophysiologischen Diskurses durch Brinkmann ergeben, dass es im Grunde genommen aber ein ‚Körpergedächtnis' nicht gibt (vgl. ebd.). Dasjenige, was hier als Körpergedächtnis genannt wird, ist genau genommen ein propriozeptives Gedächtnis als Teil des *impliziten Gedächtnisses*.[30] Ein in diesem Diskurs häufig unterstelltes Gedächtnis der Muskeln, der Gelenke, der Haut existiert nicht.[31] Erinnerung findet immer im Gehirn statt (vgl. ebd.: 75). Das ‚Körpergedächtnis' *alias* propriozeptives Gedächtnis zeichnet Brinkmann wie folgt auf: „Bei der Propriozeption werden die eigenen Muskelbewegungen gefühlt, indem Rezeptoren, die sich in Gelenken, Muskeln, Sehnen, der Haut oder den Augen befinden, Informationen an das Gehirn senden." (Ebd.: 71) Dort findet die Informationsverarbeitung statt. Ein Körpergedächtnis gibt es also nur insofern, als das Gehirn auch Körper ist, aber nicht im Sinne eines Körper-Geist-Dualismus (vgl. ebd.). Entscheidend aber für die Frage der Habitusaktualisierung über Tanzimprovisation ist, dass die propriozeptiv-kinästhetischen Gedächtnisbildungen, wie die anderen Dimensionen des impliziten Gedächtnisses auch, darüber erfolgen, dass die Einzelnen sich über die

30 | Außer auf propriozeptiv-kinästhetischem Weg kann die Verarbeitung von Informationen implizit auch visuell, auditiv, olfaktorisch oder gustatorisch erfolgen (vgl. Brinkmann 2013: 72).

31 | Siehe dazu etwa: Teshigawara/Siegmund (1994) und Babette Rothschild (2002). Letztere stellen fest: „Besonders die Gelenke, Haut und Muskeln haben schon ein Gedächtnis, selbst wenn wir uns dessen nicht bewusst sind. Meinem Verständnis nach hat jedes Gelenk, jeder Knochen ein starkes Gedächtnis." (Teshigawara/Siegmund zit. nach Brinkmann 2013: 71)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wahrnehmungen, Bedeutungen und Vorstellungen erschließen (vgl. Kap. 4). Vorstellungen und Bedeutungen sind aber – menschenmöglich – nicht ein für allemal fix, sondern in einer „anhaltenden Umbildung" (vgl. ebd.: 95). In diesem Punkt ähneln sich Neurowissenschaften und die genealogische Leibphilosophie Nietzsches (wie auch die poststrukturalistische Philosophie als unter anderem eine Philosophie der Nachfolge Nietzsches) mitunter: In beiden Ansätzen wird das Subjekt nicht als fertiges, sondern als anhaltend *werdendes* vorgestellt, einzig eine traumatische Fixierung (an eine Identität) bindet das Subjekt an rigide Vorstellungen seiner selbst und anderer. Neurowissenschaften philosophisch rückbindend kann man sagen, dass Nietzsche eben genau dies mit seinen Ausführungen zum menschenmöglichen *originalen Text des Leibes* als leiblichem *Vielperspektivismus,* in dem die *Leibesregung noch nicht (fix) interpretiert ist,* sagen will. Die *mnemotechnische* Gedächtnisbildung – *das traumatisierte Subjekt* – besteht vor diesem Hintergrund in einem *leibhaftigen Angriff auf* diese anhaltenden Umbildungen, orchestriert durch ein punistisch-produktives, diskursives Regime. Macht-produktiv deswegen, weil es – wenn auch nicht total und absolut über die symbolische und soziale Existenz, und damit letztlich auch über die physische Existenz entscheidet (wer als anerkanntes Subjekt gilt oder nicht) (vgl. Butler [in Kap. 2.3 u. 5.5.5] u. Nietzsche [in Kap. 6]). Nach Nietzsche besteht ja dann auch die „starke Gesundheit" in der Kraft der Vergesslichkeit, der aufgezwungenen, imaginären im Sinne von illusorischer Selbstidentität (vgl. Kap. 6.1.4). In tänzerischen Prozessen kann es in stärkerem Maße als im Alltagshandeln, so behaupte ich, zu einer Umbildung und Uminterpretation der bereits gemachten Erfahrungen als relativ fixe Vorstellungen kommen. Erneuerungen sind hier eher möglich. Warum? In der tänzerischen Aktivität findet Bewegungslernen darüber statt, dass die implizite Dimension, im Besonderen die kinästhetisch-propriozeptive, mit einer expliziten, Gedächtnis-bildenden Aktivität verwoben wird (vgl. Brinkmann 2013: 95f.). Für das Lernen von *combinations*[32] etwa bedeutet das: Implizites Wissen wird durch die Bewegungs*ausführung* erworben und explizites Wissen durch die *Analyse* der Bewegung. Auf die oben beschriebene Körperarbeit im *Open Space Theater* mit Daniel Lepkoff zurückgeführt: Auf der impliziten Ebene werden die Bewegungen ausgeführt (das Penetrieren des myofaszialen Gewebes), auf der expliziten Ebene können die gängigen Assoziationen zu der motorischen Handlung reflektiert werden. (Die Analyse der Bewegung erfolgt, anders als beim *combinations* lernen, nicht mit dem Ziel der exakten Reproduzierbarkeit, sondern, wie Lepkoff anregt, zur Dekonstruktion alltäglicher Wahnehmungs- und Bewegungsgewohnheiten. Dadurch, dass qua Kursprogrammatik ein Dekonstruieren gängiger sozialer Bedeutungsschemata angestrebt wird, und es während und im Anschluss

32 | Festgelegte Bewegungsabfolgen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an die Übung einen Reflexionsraum für in diesem Fall vergeschlechtlichte Bedeutungen gibt, können auf der impliziten Ebene neue Bewegungs- und Wahrnehmungsweisen geübt und auf der explizten Ebene ‚verstanden' werden. Neue Erfahrungen können über die Verknüpfung von implizitem mit explizitem Gedächtnis alte Bedeutungen und Vorstellungen überschreiben. Damit neue neuronale Verknüpfungen und somit Bewegungslernen *nachhaltig* entstehen können, müssen, so der derzeitige Kenntnisstand[33] der Neurologie, Bewegungen vom Kurzzeit- ins Langzeitgedächtnis überführt werden (vgl. ebd.: 95). Dies geschieht mittels Wiederholungen. Mein Eindruck, im Anschluss an meine Tanzerfahrung ist, dass der tänzerische Habitus sich durch wiederholtes Praktizieren – sei es über das Lernen von *combinations* und neuen *movement patterns,* oder über Körperarbeit und Improvisationen aktualisieren kann. Dies betrifft im Besonderen die Verknüpfung bestimmter Handlungsweisen wie das Abreiben eines anderen Körpers, Rollen über einen anderen Körper, sich gegeneinander lehnen und Gewicht anvertrauen, wie es für die CI typisch ist, *einhergehend* mit der *Physis* immanenten Vorstellungen (Schwerkraft, *alignment*[34]) statt mit sozialen, emotionalen, psychologischen Vorstellungen, wie dies in vielen antizipatorisch-expressiven Tanzrichtungen der Fall ist (vgl. Cunningham in Kap. 8.3). Noch einmal an die in Kapitel 6.6.1 im Anschluss an Deleuze und Guattari (2000) entwickelte Sprache angeschlossen: Körperpolitische Landkarten können durch wiederholtes Praktizieren und Assoziieren mit den der Physikalität immanenten Konzepten (s.o.) in physische Landkarten zurücküberführt werden. Den der *Physis* immanenten Sinn zu betonen, den Körper als ‚Dramaturgen' auftreten zu lassen, kann, zumindest in Tanztrainings, einen potenziellen Raum für das Erfahren von Anatomien, von Physio-Logik, physischen Landkarten, jenseits ihrer Aufladung durch körperpolitische Kontexte (*sexing, racializing, aging, bodying, abeling*) wahrscheinlich machen – auch wenn dieser Erfahrungsraum mithin nur augenblicklich aufblitzt und störanfällig ist. Jedenfalls scheint es, dass durch das, was hier ich im Anschluss an Lepkoffs Anleitungen als ein *doing physiology* oder *doing proprioceptive knowledge* bezeichne, *doing sexuality* und *doing gender als* ein *claiming physiology,* im Sinne eines ‚reversiblen' Einschreibens von *Gendercodes* und Erfahrungsweisen in die somatische Dimension unterlaufen werden

33 | Nicht zuletzt ändern sich Begrifflichkeiten, die neurologische Prozesse beschreiben, auch entlang philosophischer Konzepte. Während die Archiv- oder Speichermetapher noch häufig in den 1980er und 1990er Jahren verwandt wurde, spricht man heute stärker von der Plastizität und anhaltenden Veränderung von neuronalen Prozessen. Zudem wird vieles im Konjunktiv belassen, weil besonders in der Frage, welche Hirnbereiche für welche Aktivitäten zuständig sind, große Unklarheiten persistieren.

34 | Übungen zur Aus- und Aufrichtung im Raum, zum Beispiel über die Visualisierung der Kopf-Steiß-Verbindung.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann (vgl. dazu auch Wuttig 2013a; 2015c). Der/die Tänzer_in ist, in Nietzsches Worten gesprochen, ein(e) Wander_in (vgl. Kap. 6.2), sie/er begibt sich in eine ‚fremde Kulturlandschaft', und „die Empfindungen, Wahrnehmungen und deren psychophysiologische Überlegungen, die er* in den Fremderfahrungen" einverleibt hat (Iwawaki-Riebel 2004: 89, *B.W.), gehen ein in einen Vielperspektivismus, eine „Vorurteilslosigkeit des Leibes" (Nietzsche zit. nach ebd.: 67).

8.4.2 *Nicht den ersten Impuls nehmen*: schwebende Zustände in der improvisatorischen Praxis

Studio von *Bewegungsart*[35], Freiburg im Breisgau, Januar 2013, Workshop: *Neuer Tanz – Technik und Improvisation* mit Lilo Stahl

Situation

*18 Menschen sind im Tanzstudio. Wir arbeiten paarweise. ‚A' bewegt sich und ‚B' schaut zu. Die Aufgabe lautet, aus den gewohnten Bewegungsmustern auszubrechen, indem wir den ersten Impuls zur Bewegung wahrnehmen sollen, das bedeutet, wahrnehmen sollen, von welcher Stelle im Körper aus die Bewegung initiiert würde. Genau diesem Impuls sollen wir aber nicht folgen. Folgen sollen wir dem zweiten, dritten oder vierten Impuls. Später wird die Übung dergestalt modifiziert, dass es auch in Ordnung ist, dem ersten Impuls zu folgen. Wichtig ist, wahrzunehmen, dass es einen Moment von „*choice*" gibt, sagt Stahl, dass Bewegungsimpulse nichts Zwangsläufiges haben. Es erfolgt weiter die Aufforderung, weder den ersten Impuls zu nehmen, noch allzu lange zu warten. Stahl sagt: „Warten kann zu einer Erwartung werden." Und sie fährt fort: „Wenn man zu lange verharrt, kann sich die Perspektive nicht ändern und es besteht die Gefahr, in immer gleichen Beziehungen (zur räumlichen Umgebung usw.) zu verharren." In diesem Moment wird mir klar (während des Bewegens), dass ich bislang nur in eine Richtung geschaut habe, dass ich, wenn ich meine Position im Raum ändern kann (ich kann die Ebene wechseln, mich mit einem anderen Körperteil im Boden ankern, eine Spirale formen), sich auch die Blickrichtung ändert. Ich muss nicht die graue Wand anschauen, ich kann etwas verändern, ich muss nicht warten, erwarten, ich kann sogar es sich verändern lassen.*

Diskussion

Der *Neue Tanz* ist eine Tanzform, die, zumindest im deutschsprachigen Raum, maßgeblich von Lilo Stahl konzipiert und vorangetrieben wird. Der *Neue Tanz*

35 | Siehe www.bewegungs-art.de. Letzter Zugriff am 03.05.2014. *Bewegungsart* ist ein Ausbildungszentrum für Neuen Tanz, Theater und Improvisation in Freiburg im Breisgau.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

orientiert sich am zeitgenössischen Tanz. Das Erlernen von *combinations* (s.o.) und funktionalen Bewegungsbildungen ist ebenso Bestandteil des Tanzes wie *instant compositions* (Improvisationen). Improvisation (lat.) heißt „unvorhergesehen, unvermutet", oder „aus dem Stegreif" (Lampert 2007: 13) erfolgend, und bezieht sich auf Bewegungsimpulse, nicht so sehr auf Stimm- oder Sprechimpulse. Spannend ist für Tänzer_innen der Form, ähnlich wie in Lepkoffs *Physical Dialogue* (s.o.), Wege zu finden, mit alten Bewegungsgewohnheiten zu brechen, oder diese zumindest zur Disposition zu stellen. Das Alte gilt dabei zwar nicht per se als „schlecht" oder „langweilig", es geht aber darum, zu merken, wann man Unterworfene_r der habitualisierten, erlernten Bewegungs- und Interaktionsmuster ist,[36] und daher, sich neue Entscheidungs- und Spielräume zu schaffen. So kann es beispielsweise vorkommen, dass jemand immer das gleiche *pattern* nutzt, um zu Boden zu gehen, mit dem gleichen Bein, dem linken Arm, den Blick dabei an den Boden geheftet hat usw. Um den tänzerischen Habitus zu erweitern, wird in der *Neuen Tanz Improvisation*, neben dem Erlernen neuer Bewegungsabfolgen, die vorgegeben sind, auch die Technik der *Limitation* angewandt.[37] So auch in der oben beschriebenen Situation. In der Übung besteht die Limitation zunächst darin, nicht dem ersten Impuls folgen zu sollen. (Manchmal besteht die Limitation auch darin, nur ein oder zwei Körperteile bewegen zu dürfen, oder ein Körperteil nicht zu bewegen.) Zusätzlich wird von Stahl die Dimension des Tempos eingebracht: „Nicht zu lange zu warten." In der Dialektik von bewussten Entscheidungen und ‚sich treiben lassen' beziehungsweise sich vom Tempo und der Schwerkraft überwältigen zu lassen, entstehen immer wieder Dynamiken von Ordnung und Chaos: „Ordnungen herstellen und wieder auflösen – das ist Improvisation" (Stahl a.a.O.). In der Arbeit mit Limitationen, innerhalb von *improvisational composition scores*[38], sei es alleine, zu zweit, zu dritt oder in der Gruppe, werden häufig zunächst Limitationen gesetzt, um, wie Halprin sagt, aus dem allzu Vertrauten auszubrechen, und dann die Limitationen wieder sukzessive zurückzunehmen. Damit wird unter anderem eine erhöhte

36 | Vgl. Stahl (2013), Notizen zu diesem Workshop.

37 | Die Technik *working with limitation* geht auf Anna Halprin zurück, die als zentrale Inspirationsgeberin der Tanzimprovisation gilt. Halprin äußert sich zur Praxis der Limitation als Weg zum Ausbrechen aus alten Gewohnheiten wie folgt: „The more you limit yourself you have to push the edges out to get at more material. See, if I were just to improvising I'd go up to a certain point and I might just leave it and go to something else. An exploration requires that you stay on that particular path, focused on dealing with a particular element, for a given length of time. And that you can't just run off. Or you can't just move into some more familiar way of doing things." (Halprin zit. nach Lampert 2007: 60)

38 | *Scores* sind Aufgaben, die gestellt werden, um eine Improvisation zu strukturieren. Vgl. auch Lampert 2007: 36.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

visuell-kinästhetisch-propriozeptive Sensibilisierung geschaffen, für das, was Kent de Spain mit Bezug auf die Quantenphysik schwebende Zustände nennt (Lampert 2007: 134). *Schwebende Zustände* finden am Wechselpunkt zur neuen Bewegung statt – dem Punkt des Innehaltens. De Spain bezeichnet diese auch als „Superpositionen der Zustände", innerhalb derer die „Gleichzeitigkeit aller Möglichkeiten" existiert (ebd.). Das Besondere an den *schwebenden Zuständen* ist, dass sich sonst ausschließende Möglichkeiten überlagern, in „Mikrosekunden von Innehalten, in der der Körper eine muskuläre Spannung erzeugt und in jede Richtung gehen könnte – bevor diese Spannung sich in der nächsten Bewegung löst" (ebd.). *Schwebende Zustände* sind gleichsam und deshalb Zustände, die den Dualismus von Ordnung und Chaos, Linearität und Non-Linearität für einen Moment zu überschreiten vermögen (vgl. ebd.: 133). In der Sensibilisierung für die Koexistenz unendlicher Entscheidungsmöglichkeiten besteht, neben der Schulung des Berührungssinns und der Nicht-Repräsentation von Körperprozessen, ein wichtiges bewegungs- und haltungstransformatorisches Potenzial der Form. *Schwebende Zustände* können auch als ein radikales „Sein und Werden" (ebd.) oder, wie ich es mit Nietzsche (und Brinkmann 2013, s.o.), anlehnend an meine eigene Tanzerfahrung bezeichnen möchte, als ein Durchgangspunkt von Erinnern und Vergessen gedeutet werden. So passiert es in *schwebenden Zuständen*, dass die Erinnerung an das alte Muster noch für einen Augenblick präsent ist, bevor es durch eine neue Entscheidung überschrieben wird. Es handelt sich um Augenblicke, in denen das tanzende Subjekt das Gefühl hat, überrascht worden zu sein und *getanzt, bewegt* worden zu sein. Keriac bezeichnet diese Überraschungsmomente als „the art of forgetting".[39] Vergessen geschieht hier, indem das Subjekt einen unbekannten Raum betritt, der den alten überschreibt. Der unbekannte Moment ist der schwebende Zustand, eine Lücke in der allzu vertrauten Handlungskette, als ob die Zeit hier stillsteht: unendliche Koexistenz von Möglichkeiten, (noch) keine Entscheidung. Das subjektive Handeln ist in einer Art kosmischer Hingabe aufgespannt, und der Tanz wird selbst zum Akteur. *Es* tanzt. Oder wie Ruth Zapora ihrem Perfomancegefühl Ausdruck verleiht: „Ruth wasn't there. Instead the dance had danced itself." (Zaporah 2003: 24) Dies ist, mit Nietzsche perspektiviert, der Kernpunkt der Philosophie vom dezentrierten Subjekt: „Es denkt." (Nietzsche 1988: 22) (vgl. Kap. 1.1) In diesen Kernpunkt ist die Möglichkeit der Widerständigkeit bereits als Entsubjektivierung/Entunterwerfung (Foucault/Butler), als Gegenbewegung zum *assujettissemen*t eingeschrieben (vgl. Kap. 2.1.2). Das Subjekt refiguriert sich in der Anerkennung des „Es denkt" dadurch, dass *es sich tanzen lässt*. Genauer: Das Gewahrwerden der Spannung aus „weiter" und Innehalten mit dem ‚Wissen' um die unendlichen Entscheidungsmöglichkeiten erzeugt einen Zustand des ‚ich kann', ‚ich habe

39 | Vgl. Keriac 2003. Notizen im Rahmen der Ausbildung „*New Dance* und Performancekunst" am DVI San Francisco.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Wahl', *jenseits von Auto-Schöpfertum. Es* verhält sich eher wie *ein* Schachzug im großen Ganzen aller anderen Zustände in einem vergänglichen Raum. Diese Tanzerfahrung ist eine Erfahrung des *Zwischen*. Zwischen Ordnung und Chaos, Vergangenheit und Zukunft, zwischen Erinnern und Vergessen, zwischen Wissen und Nicht-Wissen, ein Raum zwischen den Dualismen: Emergenz speist sich aus dieser Zwischenerfahrung. Entunterwerfung ist eine Erfahrung des *Zwischen*, eine Erfahrung der leiblichen Existenz im Zwischen.

In Kent de Spains Perspektive steht nun die kulturelle Erfahrung für den Begriff der Ordnung. Lampert verknüpft Kent de Spains These der schwebenen Zustände mit Bourdieus Habituskonzept (vgl. Lampert 2007: 135). Die kulturelle Erfahrung steht gemäß Lampert für den Habitus. Lampert postuliert, dass der Habitus beibehalten wird, wenn die Entscheidung eher in Richtung Ordnung fällt, und aktualisiert wird, wenn die Entscheidung in Richtung Chaos geht, das heißt, etwas Anderes, Unerwartetes passiert (vgl. ebd.). In Momenten des Betretens des ungewissen Raumes, der von Nancy Stark Smith[40] auch als *gap* bezeichnet wird, und der subjektiv meist ein Unbehagen[41] erzeugt, entgleist der Habitus. Es sind Momente der Diskontinuität, in denen das tanzende Subjekt aus seiner bekannten Ordnung herausfällt. Überraschungsmomente steigern sich in der Regel noch, wenn Menschen miteinander improvisieren, in Duos, Trios, Gruppen, und neben den Interaktionen untereinander die Dimension des zu gestaltenden Raumes dazu kommt. Es ergeben sich dadurch neue ungewohnte proxemische Verhältnisse, in die das Subjekt sich einbindet.

8.4.3 An den ‚falschen' Ort gehen: konventionelle proxemische Muster durchbrechen

Studio von *Bewegungsart*, Freiburg im Breisgau, August 2010, Workshop *Neuer Tanz – Technik und Improvisation* mit Lilo Stahl

Situation

Studio von Bewegungsart*: Gruppenimprovisation: Die Hälfte der Gruppe (neun Personen) wird eingeladen, eine Position im Raum zu finden, und von dort aus zu*

40 | Workshop *States of grace*, Arlequi, Spanien, Mai 2004. Workshop-Notizen zur *Underscore-Practice*.

41 | Schwindel, Verwirrung, jenseitig, entrückt, fliegend, kosmisch, komisch, unwirklich, überflutend sind einige der Beschreibungen dieser *Gaps*, von Teilnehmer_innen des Workshops *States of Grace* mit Nancy Stark Smith. Stark Smith rät deswegen, wenn das Unbehagen zu groß wird, den „Idiot Button" zu drücken, und die Wahrnehmung bewusst auf eine Sache zu lenken, zum Beispiel den Kontakt des eigenen Körpers mit dem Boden (Workshop-Notizen).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

starten. Nichts weiter ist vereinbart. Stahl schlägt vor, als Idee mitzunehmen, „wach für für den Augenblick zu sein". Wir sollen merken, wenn „etwas anbrennt", oder „vergammelt", wenn wir stagnieren und den nächsten Schritt nicht tun, den kompositorisch nötigen nächsten Impuls nicht aufgreifen. Die Improvisation beginnt. Zunächst wirkt alles, von innen wie von außen (wie die anderen später rückmelden), verkrampft. Ich habe den Eindruck, dass die meisten damit beschäftigt sind, es möglichst richtig zu machen, das heißt, nicht wirklich wach sind für den wandernden Moment der Möglichkeiten. Die Improvisation ist irgendwie angespannt, dröge, die Begegnungen im Raum höflich und ‚wie gemacht'. Stahl scheint das ähnlich zu sehen. In einer Ahnung, was die Improvisation jetzt braucht, sagt sie: „Geh' an den falschen Ort" und „wenn du bis jetzt immer in einem Contact-Duett warst[42] *gehe in Solo, wenn du immer im Solo warst, gehe in Berührung … In diesem Moment passiert ein innen wie außen spürbarer Shift. Die Improvisation kommt endlich in Gang. Es ist, als ob Impuls auf Impuls folgt. Molekulare Teilchenreaktionen, statt Ichs, die sich begegnen: Physikalische Kräfte wirken, Körper begegnen sich im Raum: springen, fliegen, schießen durch die Luft, klappen ineinander, fallen übereinander – wieder auseinander, entfernen sich, rutschen zu zweit, dann wieder alleine: es scheint nur noch eine feste Größe zu geben: den Atem.*

Diskussion

Diese Dokumentation ist ein Beispiel dafür, dass es in Improvisationen nicht darum geht, wie häufig angenommen, den ‚Kopf auszuschalten'. Im Gegenteil: *Instant compositions* sind *mindful activities of the body*. Sie verlangen den Tänzer_innen eine hohe Präsenz für die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft gleichzeitig ab: vergangene Bewegungen, die Augenblicksarchitektur der Komposition samt Raumgestaltung,[43] Möglichkeiten (Zukünfte). Darin: Aufmerksamkeit für die eigene Position im Raum, die der anderen. Raumebenen: Boden, Mitte, obere Ebene (Stand). Proxemik, kinästhetische, energetische und taktile Verbundenheit, Blick(e). Diese Simultanität erfordert eine hohe Wachsamkeit für das Zusammenspiel der Sinne – Fähigkeiten, die

42 | In einer freien Improvisation werden Praktiken der *Contact Improvisation* mithin aufgegriffen. Ein Duett kann bedeuten, sich aufeinander zu beziehen, ohne im physischen Kontakt miteinander zu sein.

43 | Raumgestaltung ist ein besonders anspruchsvoller Punkt. Während in kompositorischen Stücken die Raumgestaltung vorgegeben ist, Tanzende nicht im engeren Sinne ‚architektonisch' tätig sein müssen, geschieht dies in *Instant Composition* simultan. Das bedeutet, tanzend wird *in situ* eine Bühnenarchitektur entworfen. Diese setzt sich nicht zuletzt daraus zusammen, dass die Tänzer_innen zueinander Beziehungen im Raum aufbauen. Sich nah sind, sich verteilen, sich in Soli, Duos, Trios usw. in Bezug zu den anderen gruppieren, so dass eine interessante Raumgestaltung entsteht. Dies erfordert viel Erfahrung und Gleichzeitigkeitspotenzial.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich trainieren lassen. *Folglich ist Improvisation eine erlernbare Technik*. Susan Leigh Foster schreibt, das Vorurteil der kopf- oder verstandeslosen Improvisation entkräftend:

„Rather then suppress any functions of the mind, improvisations, bodily mindfulness summons up a kind of hyperawareness of the relation between immediate action and overall shape, between that which is about to take place or is taking place and that which has and will take place." (Leigh Foster 2003: 7)

Und sie fährt fort:

„Improvisation makes a rigorous technical demand on the performer. It assumes an articulateness in the body through which the known and the unknown will find expression. [...] Improvisation also demands a reflexive awareness of when the known is becoming a stereotype." (Ebd.)

Bei der NTI handelt es nicht um eine Technik, die, einmal erlernt, die Abrufbarkeit und schon gar nicht die Reproduzierbarkeit einstiger Situationen gewährleistet, sondern um eine Technik, die die Wachsamkeit trainiert und damit das Potenzial zur Komposition des Augenblicks, zur Emergenz und zur Überwindung eines Stereotyps bereitstellt. Wenn Stahl vorschlägt, an den falschen Ort zu gehen, in der Verbindung mit ihren weiteren Anmerkungen zu Solo- und Duettformationen, spielt sie darauf an, proxemische Beziehungen zueinander nicht in der habitualisierten Weise zu arrangieren – ob eine Alltagsgewöhnung, oder eine tänzerische Gewöhnung, oder eine Mischung, sei dahingestellt. Stahl ermutigt, an einen ungewohnten, sich zunächst falsch *anfühlenden* Ort zu gehen. Die Formulierung „falscher Ort" spricht dabei eine entlang kultureller Codes verinnerlichte Instanz direkt an. Der „falsche Ort" ist ein eventuell zunächst *irritierender* Ort, einer, der vom Subjekt zunächst als konflikthaft erfahren werden kann. Der „falsche Ort" ist eine Einladung zu einer Habitusaktualisierung, weil falsch sich auf das bezieht, was dem Habitus zuwiderläuft. Die Improvisation wird für Tanzende und Betrachtende meist dann interessant, wenn proxemische Konventionen überschritten werden können. Konventionen bezüglich der Nähe, der Ferne, der Raumebene, der Dauer von Kontakten. Auf jemandes Schoß zu springen und dort zu verweilen, jemanden mit zu Boden reißen, alleine mit dem Gesicht abgewandt in eine Ecke zu schauen, jemanden mit dem Handrücken über das Gesicht streichen. Allesamt Handlungen, die in radikaler Weise konventionelle proxemische[44] Muster durchbrechen. Dies

44 | Ich beziehe mich hier auf Steffen Naumann (1991). Naumann hat in Bezug auf die *Contact Improvisation* gewinnbringend herausgearbeitet, inwiefern in der CI die Perzeption des Raumes als kulturell codiertem Begegnungsraum irritiert werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschieht nicht dadurch, dass die Tanzenden ihre Handlungen nicht bewerten oder zensieren, wie Leigh Foster (2003) feststellt[45], sondern indem, in einem Zustand von achtsamer Präsenz, *andere* Bewertungsparameter als die in alltäglichen sozialen Beziehungen gängigen angesetzt werden, etwa die der Bewegungsarchitektur.

Wenn soziale Parameter ins Spiel kommen, fängt der Fluss der Improvisation in der Regel an zu stocken. Das bedeutet etwa: Wenn ich aus kompositorischen Gründen den Raum rasch durchqueren sollte, und mich an x Körper anlehnen könnte, aber dabei vielleicht denke: „Die Claudia hat ihren Tomatensalat in der Pause nicht teilen wollen", oder für das Thema der heteronormativen Subjektpositionierungen brisanter: „Wenn ich mich an Peter anlehne, denkt er noch, ‚ich will was von ihm'", dann ist der Impuls wahrscheinlich gebremst und verpasst. Mit anderen Worten: Wenn innerhalb von Improvisationen emergente proxemische Muster entstehen können, solche von unkonventioneller Nähe und Distanz, und proxemische Praktiken ihrerseits Aspekte des *doing gender* sind (vgl. Wuttig 2013a; 2015c), dann können in der Augenblicksökonomie von *instant compositions* heternormative Gendercodes und mithin andere Bias-bezogene Codes unterlaufen werden. Durch die Praxis des *not doing gender* in Improvisationen kann mithin eine Ökonomie des *undoing gender* entstehen. Gelungene Performancearbeit erfordert mehr als das Einhalten der Spielregeln des alltäglichen und in anderen Tanzpraktiken üblichen *doing femininity* beziehungsweise *doing masculinity* (vgl. Wuttig 2013a; 2015b). Mit ausgebreiteten Armen und weitem Blick in die Mitte des Raumes zu gehen, kann etwa mit dem alltäglichen *doing und somatizing femininity* kollidieren.[46] Gerade dafür sind Körperarbeit-*Warm-Ups* (vgl. Kap. 8.4) als eine Art Eingangsrituale hilfreich, um die Schwelle vom gendercodierten Alltag zu den *instant compositions* zu überwinden. Eine Lösung der psycho-physischen Dimension aus alltäglichen Gefügen. Gelungenes Improvisieren erfordert beständige Habitusaktualisierung. Diese ist kaum mit der normativen Verkörperung von Subjektpositionen kompatibel. *Gendercodes* werden zwar in *instant compositions* nicht ad hoc überwunden, dennoch hat die beständige Habitusarbeit transformative Effekte.

Naumann bezieht sich dabei maßgeblich auf E.T. Halls Theorie von den sozialen Räumen (1976).

45 | „If, then, bodily articulation is mindful, what quality of mindfulness does improvisation hope to transcend? The capacity to evaluate enad censor? Even these faculties remain active during improvisation." (Leigh Foster 2007: 7)

46 | Zum möglichen Konflikt der Rationalitäten *Gendercodes* und Alexandertechnik vgl. Wuttig 2013b.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

8.5 AMÖBEN[47]: GESCHLECHTLICHE ENT-SUBJEKTIVIERUNG IN DER *CONTACT IMPROVISATION*

Nachdem der *Neue Tanz* in Bezug auf seine möglichen widerständigen Aspekte bezüglich der in den Körper eingeschriebenen geschlechtlichen Subjektivierungen befragt wurde, soll die *Contact Improvisation* ebenso daraufhin befragt werden. Die CI halte ich unter Aspekten des hier stattfindenden interkinästhetischen Dialogs und der direkten propriozeptiven Stimulierung für brisant, wenn es um die Frage der *mnemotechnischen* Abrufbarkeit von ‚Geschlecht im Körper' geht. Wie kann Geschlecht, diesen Fokus im Hintergrund, in der Praxis CI einer Refigurierung unterzogen werden? Hierfür werde ich ein Gedächtnisprotokoll eines Workshops von Dieter Heitkamp und Wiebke Dröge aus dem Jahr 2002 diskutieren. Dieses habe ich zum einen ausgewählt, weil ich zu dieser Zeit Anfängerin der CI war. Als Anfänger_in ist in meinen Augen der „*going-native*-Effekt" noch nicht ausgeprägt, und Irritationen und Überraschungen in und mit der ‚neuen Welt' sind intensiver (Friebertshäuser 2003: 513). Der Aspekt der produktiven Irritation kann somit gewinnbringender herausgearbeitet werden (s.u.). Zum anderen, weil der visuelle Sinn hier, durch die in der Übung erzeugte ‚Blindheit', in den Hintergrund tritt. Die produktiv-irritierenden Aspekte innerhalb der tänzerischen Begegnung erzeugen – so argumentiere ich im Weiteren – eine *potenziell genderqueere* Interaktions-Ökonomie, eine auf der Wahrnehmungsebene sich einstellende „Veruneindeutigung vergeschlechtlichter Subjektpositionen" (Engel 2013).

Steve Paxton, inspiriert von Cunninghams non-symbolischen Produktionsformen, mit-begründete in den frühen 1970er Jahren das *Judson-Church-Theater-Collective*, eine Gruppe avantgardistischer Tänzer_innen an der Ostküste der USA. Die Tänzer_innen experimentierten dort mit der Cunningham'schen Idee des ‚puren' Körpers in Bewegung (s.o.). Zentrales Vorzeichen war dabei – dem Aikido entlehnt – der zwischenleibliche Kontakt, neu darin: das Spiel mit der Schwerkraft, ohne die Absicht zu haben, den anderen zu besiegen (wie in der Kampfkunst). Die Tänzer_innen versuchten eher miteinander in einen kontinuierlichen Bewegungsfluss zu kommen. Man kann sich den Tanz wie ein Perpetuum Mobile vorstellen. Einmal angestoßen, bewegt sich der Tanz zwischen zwei Tanzenden immer weiter: Steve Paxton entwirft eine mögliche Perspektive auf *Contact Improvisation:*

„Contact Improvisation ermöglicht es, mit einer fremden Partner_in zu tanzen, ohne vorher abzusprechen, wie es geht. Die Hälfte des Namens ist Improvisation. Es ist Bewegen ohne Ziel oder Planung. Das In-Berührung-Sein mit einer Partner_in, das Spüren

47 | Kleinschreibung, weil es um das ‚*doing* Amöben' geht.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beider physikalischer Gewichte und die Hingabe an die physikalischen Kräfte ermöglicht eine gegenseitige Freiheit zu einer körperlichen und geistigen Bewegung." (Paxton zit. nach Kaltenbrunner 2001: 39)

In einer CI-Workshopanleitung heißt es, die Form etwas konkreter beschreibend:

„C.I. ist eine spielerische Bewegungsform von zwei oder mehreren Tanzenden, denen ein gemeinsamer, sich ständig verlagernder Körperkontaktpunkt als Basis zum Tanz dient. Der gemeinsame Tanz entwickelt sich allein aus der Kommunikation. [...] Durch Gewichtsverlagerung, Balance und Schwung ergeben sich neue Bewegungsmöglichkeiten: übereinander abrollen, miteinander drehen, zusammen fallen oder schweben; ganz nah oder weit voneinander entfernt: von zart, verspielt und sinnlich bis zu kraftvoll, kämpferisch und akrobatisch."[48]

Für die Frage nach einem möglichen Gegenentwurf zu genderbinären alltäglichen Körperwahrnehmungsweisen ist bedeutsam, dass es qua Perspektiven der Gründer_innengeneration der CI weder ein festgelegtes noch ein geschlechtlich codiertes Bewegungsvokabular gibt. Die Ethnologin Cynthia Novack gibt das von den Begründer_innen vertretene Geschlechterarrangement der Praktik wie folgt wieder:

„The contact improvisation duet, on the other hand, may take place between a man and a woman, two women, or two men, and it does not attempt to represent romantic love or any other narrative content. The dance form has no gendered codification of movement vocabulary; the vocabulary that exists (such as rolling, falling, counterbalancing) is available for both men and women." (Novack 1990: 128)

Nicht nur sollten Bewegungsformen offen für alle und genderunabhängig sein, Paxton ging es streng genommen auch darum, dass kein(e) Tanzende_r die Führung übernimmt und kein(e) Tanzende_r folgt. Eine beliebte Übung/Hinführung zum ‚weder noch' und ‚sowohl als auch' des Führens ist beispielsweise folgende: Während eine_r zunächst führt, hat der/die andere die Augen geschlossen. Die Rollen werden dann gewechselt. Im nächsten Schritt wechselt die Führung unausgesprochen hin und her, solange, bis nicht mehr klar ist, wer eigentlich führt. Rollen werden in den Übungen oft zunächst vergeben, um die Teilnehmenden sich darin üben zu lassen, Rollen diffus werden zu lassen, es ‚auszuhalten' zu lernen, wenn es keine klare Orientierung gibt, bis ein Gefühl von „es tanzt", oder „der Tanz tanzt" entsteht.

48 | Einem Flyer zu einem Einführungsworkshop in *Contact Improvisation* im Jahr 2005 entnommen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dazu sollte die Reduzierung des Körpers auf die Gesetze der Schwerkraft eine radikale Demokratisierung der Interaktionen erwirken. Lampert gibt Paxton wie folgt wieder: „Der Körper wurde auf die Schwerkraft reduziert [...] Und wollte weder Konkurrenten noch Führenden [...] Ich wollte eine wirklich demokratische Form erfahren." (Paxton zit. nach Lampert 2007: 154) Um der Schwerkraft des Körpers gefahrlos folgen zu können, ist neben anderen technischen Fertigkeiten wie Beweglichkeit, Reflextraining und mitunter Kraftaufbau die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung nötig (vgl. Kap. 8.4 u. 8.6). Nicht die visuelle Form, sondern die interkinästhetische Kommunikation leitet den Tanz. Es gibt kein Subjekt und kein Objekt, sondern eine bewegliche Körpergrenze, die insoweit durchlässig ist, dass die Körper miteinander in einem gemeinsamen Fluss erlebt werden, und physikalisch wie ein Körper agieren können.[49] Wie kann diese Qualität dazu verhelfen, genderbinäre Wahrnehmungsweisen des eigenen Körpers und anderer Körper zu durchkreuzen, und wie können dadurch einverleibte Gendernormen überschritten werden?

Gemäß Harold Garfinkel (1984) wirken Normalitätskonstruktionen dadurch, dass wir vergangene Erfahrungen zu *typischen Erfahrungen* verallgemeinern (McDowall 2012: 5). Rückblickend wie vorausdenkend verdichten sich diese typischen Erfahrungen zu einem Erwartungsschema, welches als eine Art „Common Sense Knowledge" in die Sozialstruktur eingeht (Garfinkel 1984: 53). Die in der inneren Welt der Wahrnehmung erzeugten Normativitätsmuster bringen den ethnomethodologischen Zirkel von Subjekt und Struktur in Gang. Bei Bourdieu wiederum wird die Abstimmung des Subjektes mit der sozialen Ordnung über die Denkfigur des in Körper eingeschriebenen *praktische Sinns* (praktischer Glaube) (vgl. Bourdieu 1987: 122) gesichert. Der praktische Sinn gilt als das intuitive, präreflexive Wissen über den gesellschaftlich richtigen, im Sinne von zugewiesenem Ort (vgl. ebd.), in der englischen Übersetzung treffend als „sense of one's place"[50] bezeichnet. Der in den Körper eingeschriebene „sense of one's place" wird etwa dann deutlich spürbar, wenn der vertraute soziale Platz verlassen wird, und eine Grenze des gesellschaftlich konfigurierten Raumes überschritten wird. Das *Unbehage*n, das zuweilen auf die Irritation folgt, wenn der sozial richtig geglaubte Ort für längere Zeit nicht aufgesucht wird (McDowall 2012: 2), verweist mithin auf die *mnemotechnische* Formel. Nicht selten müssen die Einzelnen in All-

49 | Die Performancewissenschaftlerin Nita Little nennt diesen Zustand „to be in communion" (Little 2013: 6). Sie schreibt diesem Zustand eine Kraft zu, verfestigte Identitäten zu verflüssigen (vgl. ebd.: 3).

50 | In Zusammenhang mit der Praktik der CI (Neuer Tanz) nutze ich zudem den englischen Terminus *sense of ones place*, weil dieser in meinen Augen deutlicher auf den im Tanz maßgeblichen konkreten Orts- und Raumbezug verweist. Der Terminus *sense of one's place* findet sich zum Beispiel bei Richard Nice (1984).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tagsinteraktionen bei Überschreitung mit Ausschluss rechnen, weswegen der praktische Sinn und seine Vorzeichen der Einhaltung und Überschreitung in meinen Augen eine potenziell traumatische Dimension haben (vgl. Kap. 4, 5 u. 6). Das (traumatische) Unbehagen im Falle seiner Irritation sorgt dafür, dass die Akteur_innen die Verhaltens- und Wahrnehmungsbahnen entlang ihrer vertrauten sozialen Positionierung (*sex, race, class, ability, age*) nicht ohne weiteres verlassen. Widerstand kann demzufolge in einer Unterbrechung des ‚richtigen' *sense of one's place* liegen, in der Irritation der sozialen Stimmigkeit wie der damit verbundenen Körperbilder. Anders: Wenn eine Praxis des Widerstandes darin liegt, auferlegte (traumatische) Identitäten zurückzuweisen, wie in Kapitel 6 ausführlich dargelegt, und dies mit Engel auch als eine Kritik an der „Zurichtung" zu einer „Entweder-oder-Körpersubjektivität […]" (Engel 2013) als Modus des *genderqueering* (vgl. ebd.) verstanden werden kann, dann, so behaupte ich, ist das Erzeugen von produktiver Irritation, von Veruneindeutigungen von Geschlecht auf der Wahrnehmungsebene eine Form des Widerstandes mit und wider dieser traumatischen Dimension von Subjektivierungen. Dafür muss die/der Individuierte sich mitunter in die Nähe der *Wahrnehmbarkeit der traumatischen Dimension* begeben (vgl. Kap. 8.6 u. 8.7). Bevor auf diesen Punkt genauer eingegangen wird, sollen diese philosophischen Spekulationen an der Diskussion der folgenden Tanzdokumentation illustriert werden.

amöben

Turnhalle des Institut für Sportwissenschaften, Frankfurt am Main, November 2002, Workshop *Contact Improvisation* mit Dieter Heitkamp und Wiebke Dröge

Situation

Ungefähr 80 Teilnehmer_innen bewegen sich am Boden durch den Raum. Heitkamp lädt uns dazu ein, uns vorstellen, der Boden sei voll mit Farbe und wir wollen uns damit überall am Körper anmalen. Wir rollen in der Farbe. Dann sollen wir die anderen mit Farbe besudeln: „Die anderen brauchen etwas von deiner Farbe." Wir sollen den ganzen Körper dafür einsetzen. Wir sind Amöben. Einzeller bestehend aus Wasser, die nicht wissen, was sie als nächstes machen, wo sie hin wollen; der nächste Moment ist ungewiss. Die Amöbe hat eine semi-permeable Membran. Eine Haut. Die Haut grenzt sie von den anderen Amöben ab, sie ist Schutz und gleichzeitig Kontaktpunkt – Kontaktfläche.

Ich tanze heute zum ersten Mal Contact Improvisation. *Anfänglich bin ich damit beschäftigt, mich zu fragen, was ich hier eigentlich mache, ob der Boden eventuell dreckig ist, oder wie das wohl die anderen finden, wenn ich über sie ‚drüber rolle' – vielleicht bin ich zu schwer? Doch nach und nach bin ich immer mehr damit*

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beschäftigt, die Farbe, die ich mir inzwischen als rote Farbe vorstelle, auf meinem Körper zu verteilen, und dann die anderen damit einzurollen. Dann werde ich immer mehr zum Einzeller, ich bestehe aus Wasser, die anderen sind auch Amöben, wir amöben umeinander herum, aufeinander, übereinander, alles ist sehr weich, fließend und begrenzt gleichzeitig, und geht ganz leicht. Ich habe so etwas vorher noch nie erlebt –, es ist ein ständig sich veränderndes Getragen-Sein und Tragen, mal oben, mal unten …

Am darauffolgenden Tag:

Heitkamp und Dröge haben Tücher und Ohrenstöpsel dabei. Wir sollen uns die Augen verbinden und Ohrenstöpsel benutzen. Wir greifen das Thema „Amöbe sein" von gestern wieder auf und bewegen uns wie Lurche durch den Raum – begegnen einander. Diesmal ist es noch intensiver. Ich kann meinen eigenen Herzschlag hören, sonst nichts. Als Amöbe spüre ich nur noch Haut, Druck, gleiten, Schwung, oben, unten. Ich rieche Haare, liege auf etwas Weichem mit meinem Kopf, es atmet und bewegt sich, ich bin äußerlich mühelos bewegt und innerlich ruhig … ich identifiziere (meistens) keine anderen Menschen, nicht mal Körperteile … das Bewusstsein ist völlig in den Kontaktpunkt gesunken, und ist auf diesen beschränkt – die Begegnung an der Hautgrenze … das gemeinsame Atmen … irgendwann bemerke ich, dass ich schon lange mit einer anderen Amöbe tanze. Ich bin mir irgendwie sicher, dass es eine männliche Amöbe ist … Als Dieter die Übung beendet, und wir gebeten werden, die Augenbinden abzunehmen, lehne ich Rücken an Rücken mit einer Frau … ich bin sehr überrascht darüber … mir fällt auf, wie anders meine Wahrnehmung von mir selbst und anderen ist, wenn ich sie nicht sehe und höre, sondern nur spüre …*

Diskussion

In dieser Dokumentation der Unterrichtseinheit wird besonders die *Überschneidung* zweier, bereits thematisierter Unterrichtsaspekte deutlich: die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung, also des Empfindens des eigenen Körpers in Ruhe und Bewegung (s.o.), und die Provokation von *schwebenden Zuständen* (de Spain), in denen die Tänzer_innen nicht wissen, was als nächstes geschieht, und in der es gilt, die Ungewissheit, die sich aus der Koexistenz unendlich vieler Möglichkeiten ergibt, auszuhalten. Beide Aspekte sind nicht-alltäglich in dem Sinne, dass der Alltag der allermeisten sehenden Menschen visuell dominiert ist, wie auch, dass Handlungen häufig von langer Hand geplant oder zumindest kurzer Hand vorausgedacht werden. Wie am Beispiel der Übung „Gehe an einen falschen Ort" deutlich wurde (Kap. 8.4.3), konfigurieren gesellschaftlich gemachte *Gendercodes* (s.o.) den Umgang miteinander im Alltag. Gendercodes vorstrukturieren proxemische Verhältnisse. Daran ist eine intuitive (präreflexive) Sicherheit geknüpft, sich an einem ‚stimmigen' Ort zu

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

befinden: *the sense of one's place*. In Improvisationsaufgaben wird dieser immer wieder radikal, mithin im Microsekundentakt irritiert, beziehungsweise ist Gegenstand beständiger Aushandlung. Zwar gibt es auch in der CI-Praxis (inzwischen) Codes wie etwa erlernbare und abrufbare Hebefiguren, sogenannte *lifts* wie es auch *dos* und *don'ts* gibt. Beides muss jedoch erst einmal durchschaut und *embodied* werden. Während Geschlechterbinaritäten alltäglich maßgeblich über Kodifizierungen des Blickes (Blickregime) hergestellt werden (vgl. Wuttig 2013a: 2015c), sind nicht nur in ‚blind exercises', wie hier beschrieben, sondern auch in sehenden Begegnungen propriozeptive und taktile Impulse in der CI entscheidungsleitend. Mittänzer_innen werden kaum über eine spezifische Aufmerksamkeit (*specific attention*), wie es mithin der kulturellen Norm westlicher Kommunikation entspricht, sondern über eine diffuse Form der Aufmerksamkeit (*diffuse attention*), das bedeutet eher schemenhaft adressiert.[51] In *diffuse attention* treten Alltagskriterien der Kontaktaufnahme in den Hintergrund, weil sie kaum erfasst werden können. Statt etwa andere nach Geschlecht, Alter, Status usw. einzuordnen, gehen in den meist reflexartigen Bewegungen eher Wortfetzen durch den Kopf wie: Hand, Schulter, Halt, weich, fallen, Drehung usw. – wenn überhaupt.

Die Einladung von Heitkamp und Dröge, sich mit geschlossenen Augen durch den Raum zu bewegen, sich dabei ‚mit Farbe einzurollen', sich vorzustellen, man sei eine Amöbe, soll den Fokus auf die propriozeptive Wahrnehmung erleichtern, und eine ‚Legitimation' für die nicht-konventionelle Verhaltensweise liefern. Eine solche Legitimation hilft, sich nicht komisch dabei zu fühlen, als erwachsener Mensch über den Boden zu rollen, und dabei potenziell viele unbekannte Menschen zu berühren. Die Aufgabe zu ‚amöben' und die Projektion auf Amöben, dass diese nicht wissen, was sie als nächstes machen, ist eine Hilfestellung, mit der manchmal schwierig auszuhaltenden Gewissheit umzugehen, nicht zu wissen, was als nächstes geschieht (s.o.). Zudem hilft die Vorstellung, man müsse, wie Amöben Anheftungspunkte zum Untergrund bilden, um sich fortzubewegen, und man bestehe zu einem großem Teil aus in den Körper ein- und ausdiffundierendem Süßwasser (über eine semi-permeable Membran), in Kontakt mit den anderen zu gehen. Diese ‚sind' zunehmend nicht mehr andere, sondern ebenfalls Einzeller. Die gelungene Inkorporation der Amöbenvorstellung kann ein Eintauchen in einen nicht-alltäglichen Wahrnehmungs- und Begegnungsraum bedeuten. Ein Raum, in dem nicht ‚Ich' entlang ‚meiner' Subjektposition Kontakt *aufnehme*, sondern ‚Ich' als Einzeller bereits in Kontakt *bin*. Während das Übereinanderrollen bei Erwachsenen im Alltag wahrscheinlich entweder sexuellen Charakter oder

51 | Ich beziehe mich hier auf Nita Little 2013 und meine Unterrichtsmitschrift zum CI-Workshop *Dancing the the Bodymind in Contact Improvisation* in Freiburg im Breisgau vom 29.07.-02.08. 2013.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kämpferischen hat[52], und somit auf gesellschaftliche Konventionen und Positionen verweist, ist dies hier eine Praxis, die über die Imagination ‚Amöbe, aus den üblichen sexualisierten oder aggressiven Symboliken entlassen wird. Es entsteht ein produktiv irritierender Hiatus zwischen der Verkörperung einer Amöbe und einer Vorstellung von Geschlecht: Während der *Augenblick* der gelungenen affektiven Inkorporation *und* Verkörperung des entsubjektivierten Amöbenbildes sich darin ausdrückt, dass ich schrieb: *„aufeinander, übereinander, alles ist sehr weich, fließend und begrenzt gleichzeitig, und geht ganz leicht [...] es atmet und bewegt sich [...] das Bewusstsein ist völlig in den Kontaktpunkt gesunken, und ist auf diesen beschränkt, die Begegnung an der Hautgrenze ... das gemeinsame Atmen*" (s.o.) zeigt sich die alltägliche genderbezogene Wahrnehmung in einem habitualisierten Bedürfnis nach Einordnung meiner Kontaktpunkte nach dem *einem oder anderen* Geschlecht: *„Ich bin mir irgendwie sicher, dass es eine ‚männliche' Amöbe ist.*" Bevor aber ‚Ich' und die ‚andere Amöbe' wieder klar als umrissene Subjekt-Objekt-Relationen auftauchen, ist dennoch – wenn auch nur für Mikrosekunden – ein *„gemeinsames Atmen"*, ein Moment der Uneindeutigkeit von Subjekt und Objekt, von männlich und weiblichen Subjektpositionen wahrnehmungspraktisch möglich. Die Überraschung, die ich zum Ausdruck bringe, als ich mich irre: *Als Dieter die Übung beendet, und wir gebeten werden die Augenbinden abzunehmen, lehne ich Rücken an Rücken mit einer Frau ... ich bin sehr überrascht darüber* verweist letztlich auf den desorientierenden Effekt, den eine *blind jam* mit einer Anleitung zum performativen Verlassen der menschlichen Gestalt als Ort hegemonialer Subjektpositionierungen haben kann, wie auch auf die Relevanz, die eine stimmige Einordnung nach dem ‚richtigen' Geschlecht auf der affektiven Ebene bedeuten kann.

Es ist nicht zuletzt das Paradigma interkinästhetischer Kommunikation statt des visuellen Alltagsparadigmas, in Kombination mit dem Irrelevant-Setzen gesellschaftlicher Subjektpositionierungen und der expliziten Wertschätzung des unbekannten Ortes, das CI zu einem potenziell heterotopischen Ort und damit zu einer subversiven Praxis macht. Indem der Tanz von psychologischen Konzepten befreit wird, wird er potenziell auch von genderbezogenen heteronormativ-dichotomen Männlichkeits- und Weiblichkeitskonzepten befreit, die die Stützpfeiler vieler unkritisch-psychologischer Theorien bilden (vgl. Kap. 1.2). Indem die Bewegungen und der Körper keinen romantischen Narrativen unterworfen werden, können weibliche und männliche Rollenkonstruktionen unterlaufen werden.

Der *genderqueere* Effekt, als veruneindeutigende Wahrnehmungsökonomie, erfolgte hier am Kontaktpunkt zwischen einem alltagsweltlichen Subjektverständnis und dessen leiblicher (Selbst-)Wahrnehmung und der imaginativ erzeugten Welt – hier der geschlechtslosen Amöben – und ihrer Einverleibung.

52 | Vgl. Stark Smith (s.u.).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Einverleibung der neuen Welt als irritierende Spuren führte dazu, dass Geschlechternormen für einen Augenblick überschritten werden konnten. Unterstützt wird der Prozess einer widerständigen Augenblicksökonomie durch den radikalen Bezug auf eine nüchterne Physikalität der leiblichen Kommunikation. (Es ist etwa die Rede von Membran, Haut, Zellen, Knochen, Faszien, Momentum, Gewicht, Schwerkraft. Romantisierende Semantiken werden programmatisch eingeklammert [s.o.].) Durch das Eintauchen in die Welt der ‚Amöben' und das situative Stören dieser Welt durch habitualisierte Wahrnehmungsschemata werden *common sense knowledges* (s.o.) bloßgestellt und der praktische Sinn irritiert. Über das situative Aussetzen der gendercodierten Wahrnehmungsweise des eigenen und des anderen Körpers in der imaginativen Praxis wird im Sinne Stefan Hirschauers ein potenzieller Ort des „Vergessens des Geschlechts" als Unterbrechung im Konstruktionsprozess von Geschlecht möglich (Hirschauer 2001: 208). Allerdings kann es dabei auch Störungen, Hemmnisse und Schwierigkeiten geben.

8.6 Knirschen: Responsive Körper in der *Contact Improvisation* und Trauma

Um der Schwerkraft des Körpers gefahrlos folgen zu können, ist die Schulung der interkinästhetischen Kommunikation zentral. Neben anderen technischen Fertigkeiten wie Beweglichkeit, Reflextraining, und mitunter Kraftaufbau, muss dafür die Schulung der propriozeptiven Wahrnehmung und Durchlässigkeit stattfinden (s.o.). Die propriozeptive Wahrnehmung ist dabei an die Durchlässigkeit besonders des myofaszialen Gewebes geknüpft. Die Tanzwissenschaftlerin Nita Little weist in ihrer Unterrichtspraxis der *Contact Improvisation,* die sie auch als *Another Politcs of Attention* (2013) kontextualisiert, darauf hin, dass durchlässige Faszien die Basis für einen gelingenden Tanz darstellen. Wenn Menschen physische oder psychische Verletzungen erlebt haben, kann das in vielen Fällen zu einer chronischen Kontraktion der faszialen Struktur führen. Für Little stellt die Verletzung der Faszien ein Politikum dar, insofern hiermit ein bestimmter Körpermodus (kapitalismuskompatibel und singulär) produziert wird, eine Einschreibung eines politischen Systems in die somatische Dimension (vgl. Little 2013a; vgl. Wuttig 2015). Deswegen besteht ein großer Teil des Trainings aus Release-Techniken.[53] Um einen Zustand zu erreichen, in

53 | Hiermit meine ich nicht im engeren Sinne die Joan-Skinner-Release-Technik, sondern sämtliche Praktiken, entlehnt aus unterschiedlichsten Körperarbeiten, wie Feldenkraisarbeit, BMC®, Joan Skinner, Irmgard-Bartenieff-Arbeit, Alexandertechnik, Shiatsu, Arbeit mit den Chakren und andere Formen der Energiearbeit, die zu höherer Durchlässigkeit des myofaszialen Gewebes und zur Wohlspannung führen können.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem, in der Eigenwahrnehmung, eine bewegliche Körpergrenze entsteht, statt klar abgegrenzte Subjekt-Objekt-Entitäten, auch als *flow*[54] bezeichnet, müssen die Tanzenden eine Ansprechempfindlichkeit (engl. *responsiveness*) entwickeln; *responsiveness,* die sich auf den Körper bezieht. Die Tanzenden müssen mit dem ‚Körper' zuhören und antworten lernen. Mit dieser Formulierung umschreibe ich dasjenige, was Elisabeth Behnke (2003) in ihrer phänomenologischen Betrachtung zu CI im Anschluss an Novack (1999) den responsiven (Tanz-)Körper (engl. *responsive body*) nennt. Behnke sagt: „The [C.I., B.W.] dancing body is not only a responsive body but the responsive body listening to another responsive body." (Behnke 2003: 42) Das mühelose Gleiten, Rutschen, miteinander Fliegen, Drehen, ist nur dann wirklich möglich, wenn beide oder mehrere dem rollenden Kontaktpunkt folgen (s.o.). Dafür muss der eigene Körper, wie Elisabeth Behnke betont, von innen heraus erfahren werden können, der Tanzende darf nicht empfindungslos an der Oberfläche des Körpers sein, sondern der Tanzende muss sich im kinästhetischen „Ich kann" (Husserl) befinden (vgl. Behnke 2002: 9) (vgl. Kap. 4.6.1 u. 7.2.1). Es geht dabei nicht um einen rein nach innen gerichteten Fokus, sondern um die Fähigkeit zur Gleichzeitigkeit, einer *fragenden* Wahrnehmung im Sinne von „Was spüre ich innen?" (*inquiry*) und einer nach außen gerichteten, fragenden Wahrnehmung „Was ist außen?" (*enquiry*).[55] Während in westlichen Gesellschaften die Alltagswahrnehmungspraxis in der Regel dualistisch ist, im Sinne von „Ich" und „Du" oder „Ich oder Du", erfordert CI-Tanzen ein augenblicksökonomisches IchDu.[56] Die Dominanz des visuellen Sinns über den kinästhetischen Sinn beziehungsweise der spezifischen Aufmerksamkeit gegenüber der diffusen Aufmerksamkeit entlang westlicher Wahrnehmungshegemonien[57] sieht Behnke in direktem Zusammenhang mit der Reproduktion der Geschlechterordnung. Sie argumentiert,

54 | Zum *Flow*-Erleben in der *Contact Improvisation* vgl. Schmid (2007).

55 | Ich beziehe mich hier auf Nita Little. Gemäß Little ist für einen gelungenen CI-Tanz eine Form des physischen Fragens nötig. Sie nennt dies „physical quiry". *Physical quiry* unterscheidet sie abermals in *enquiry* und *inquiry*. Während es sich qua Wörterbuch um Synonyme handelt, schlägt Little vor, *inquiry* für das Fragen nach innen zu verwenden – im Sinne des *felt sense* und *enquiry* für die fragende Haltung nach außen (*space*) (Little 2013a).

56 | Little bezeichnet diesen Zustand des ‚sowohl Ich als auch Du' als „being in communion" (ebd.).

57 | Gemäß Little werden kulturelle Normen über Formen der Aufmerksamkeit strukturiert. Entsprechend kann die Erweiterung der Aufmerksamkeit wie das Wertbeimessen einer anderen als der gängigen Form der Aufmerksamkeit ein Schlüssel für die Transformation gesellschaftlicher Macht- und Kräfteverhältnisse sein. Little stellt fest: „Politics has to do with power. And if I value something that hasn't been valued before then I give power to it – that is political." (Ebd.)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dass Geschlechterbinaritäten als Subjekt-Objekt-Relationen entlang von visuellen Wahrnehmungsökonomien auftreten, innerhalb derselben ‚Weiblichkeit' über das ‚männliche' Blicken konstituiert wird. Die *Contact Improvisation* bildet durch ihre Hinwendung zu einem kinästhetischen Paradigma eine widerständige *Gender*-transformierende Kraft. Sie stellt fest:

„C.I. [...] undermines traditional gender roles. [...] it is not a form that perpetuates the objectification of women, but one that offers alternatives to such objectification. [...] The emphasis in C.I. on the kinaesthetic rather than the visual is coupled with the turn away from the entire motif of domination." (Behnke 2003: 51)

CI wirkt also einem sozialen Berührungstabu entgegen, für welches Zweigeschlechtlichkeit konstitutiv ist. Die Herauslösung von Berührungen aus dem alltäglichen sexualisierten und sexuierenden Interaktionskontext (s.o.) kann nicht nur zu neuen nährenden Berührungserfahrungen führen, sondern auch emergente Subjektivierungsweisen hervorbringen, in dem Maße, wie das Subjekt sich über Berührungserfahrungen als Formen der Bildung des impliziten Gedächtnisses konstituiert (vgl. auch Kap. 4-7). Das Experimentieren mit dem Überschreiten der Berührungstabus kann insofern vielfältigste psycho-physische Schmerzen auf den Plan rufen, sprich eine Annäherung an die traumatische Dimension bedeuten, weil es das Subjekt mit seinem Potenzial zur leiblichen Vielheit und den gewaltvollen Einschränkungen, die es (auch) auf einer somatischen Ebene erfährt, konfrontiert.

Damit das Subjekt innerhalb der Praxis der *Contact Improvisation* eine es selbst refigurierende Erfahrung machen kann, die es dann auf die Rückkehr von der Wanderschaft zu den gewöhnlichen kulturellen Orten mitnehmen kann (vgl. Kap. 6.2), muss es sich in einem Leibeszustand befinden, der kinästhetische Erfahrungen überhaupt möglich macht (s.o.). Der Körper muss als Möglichkeitsbedingung für den Tanz von innen heraus erfahren werden (vgl. ebd.: 41) (s.o.). Die interkinästhetische Kommunikation gelingt aber in einem Zustand rigiden Selbsterlebens wie es eine eindeutige Subjektivierungsweise abverlangt (vgl. Kap. 4-7) kaum. Das traumatisierte Subjekt ist tendenziell ein von seiner fluiden lebendigen Intensität abgelöstes Subjekt.

Dazu kommt, dass gerade Bewegungen und Berührungen, wie sie sich im Kontext der *Contact Improvisation* ereignen, weil sie Biografie-gesellschaftlich Gefahr bedeutet haben mögen (s.o.), ein Trigger einer materiellen und/oder symbolisch-traumatischen Erfahrung sein können, und womöglich eine Dissoziation (unterschiedlicher Stärke) hervorrufen, wie die Diskussion der ‚Fallbeispiele' in Kapitel 7 zeigt, und wie auch die theoretischen Ausführungen von Anna Luise Kirkengen (2001) deutlich machen. Das bedeutet, durch die auf Berührung bezogene Tanzform können dissoziative Zustände noch gesteigert werden, symbolisch-materielle Traumata abgerufen werden. Allerdings kön-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen in tanzimprovisatorischen Körperpraxen, und besonders in der CI, genau durch dieses ‚Triggering' die in den Körper eingeschriebenen Spuren von Subjektivierungen (von Geschlecht) manchmal sehr plötzlich der Wahrnehmung zugänglich werden, sie können manchmal regelrecht ‚zum Platzen gebracht werden': Selbsttransformationen sind dann eher spektakulär und dynamisch. Wann das eine passiert, also noch größerer Rückzug in den eigenen, angespannten, politischen Leib, und wann das andere, eine Selbsttransformation, die hier mit Befreiung in Verbindung gesetzt wurde, ist eine Frage komplexer Wechselwirkungen, unkalkulierbarer Faktoren und Kontexte.[58]

Das Sich-durchlässig-machen-Können für die Berührung und die Möglichkeit des Erlebens unterschiedlicher Nähe-Modi, auch in nicht-physischen Duos, ist für viele Menschen so oder so und *ob all dieser Bearbeitungen des Körpers durch die Macht* zunächst herausfordernd. Zudem ist das Tanzstudio bei allen praktischen Bemühungen und Reflexionen kein Hegemonie-freier Raum, so dass Identitätszuschreibungen und Ausschlüsse die Individuen auch hier erreichen und affizieren. Zuweilen und nicht selten aber besteht die Chance, dass traumatische Erfahrungen und Dissoziationen in der Praktik, in dem Rahmen, den eine relativ achtsame und geschützte Atmosphäre eines CI-Workshops in der Regel bietet, transformiert werden können. Ähnlich wie im SE können sich mitunter durch das Folgen der sich immer verändernden Körperkonfigurationen, überraschende Verknüpfungen von impliziten mit expliziten Gedächtnisinhalten ereignen. Die in den Körper eingeschriebenen *leftovers*[59] können manchmal explosionsartig den Körper verlassen. Dann wird *die Macht bei ihrer Arbeit überrascht*. Das ist der Fall der Tränen: Einmal mehr *Cry. but keep on dancing*!

8.7 Schlussbemerkung: Körpererleben und Körperprozesse als politische(r) Akt(e)

Contemporary Dance Practices, wie sie die der *Neue Tanz* und die *Contact Improvisation* sind, bieten Zugang zu einem besonderen Spüren und Erleben des eigenen Körpers. Dies kann nicht nur unter performerischen Gesichtspunkten oder unter Gesichtspunkten von Selbsterfahrung und ‚persönlicher' Entwick-

58 | Zu einer hieran anknüpfenden Schilderung zum möglichen Zusammenhang von *Release*-Arbeit und dem Aufbrechen traumatisierender Subjektivierungen als *mnemotechnische* Einverleibungen in der Praxis CI siehe Wuttig 2015.

59 | Ich beziehe mich nochmals hier auf die Solo-Performance von Josh Martin anlässlich des *Internationalen Solo Tanz Theater Festivals* in Stuttgart 2014. Martin setzt sich in *Leftovers* mit den in den Körper eingeschriebenen Traumatisierungen auseinander (vgl. Wunderlich 2014) (vgl. Vorwort).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung interessant sein, sondern birgt vielmehr politisches Potenzial, in dem Maß, wie Transformationsprozesse des individualisierten Subjekts politische Prozesse sind. Letztlich wird dies auch dadurch möglich, dass das Subjekt in eine andere Zeitlichkeit eintritt: Deutlich wird dies am Beispiel der von Steve Paxton entworfenen Stehmediation *The Small Dance (still act*). Der *Small Dance* verkörpert eine langsamere Ontologie, und eröffnet einen sehr spezifischen Zugang zur somatischen Dimension. Gemäß dem Tanzwissenschaftler André Lepecki zeigt der *still-act* „einen Moment an, in dem das Subjekt den historischen Fluss unterbricht und das Infragestellen der Geschichte *praktiziert*" (Lepecki: 2006: 27, Herv.i.O.). Und Lepecki fährt fort: „Der *still-act* [...] verweist auf die Möglichkeit des eigenen Handelns innerhalb der beherrschenden Systeme von Kapital, Subjektitivität, Arbeit und Mobilität." (Ebd., Herv.i.O.) Wie auch in Kapitel 6 aufgegriffen, sieht Lepecki die Möglichkeit des Handelns und damit der Widerständigkeit in einer Körperkraft, die den Tanzenden aus „dem Staub der Geschichte hinaustreten" (ebd.) lässt. Der Staub der Geschichte ist dabei mehr als eine einfache Metapher. Die Trennung zwischen dem Sensorischen und dem Sozialen, dem Somatischen und dem *Mnemotechnischen,* dem Sprachlichen und dem Körperlichen, dem Bewegten und dem Unbewegten scheint für Lepecki, der sich in der neumaterialistischen Denkarchitektur von Deleuze/Guattari bewegt, künstlich. Lepeckis hoffnungsvoller Widerstandspunkt liegt in der Unterbrechung der Subjektkonstitution, in einem Rückbezug auf den vibrierenden Körper der Ruhe (vgl. dazu auch Wuttig 2010). Lepecki (2000; 2006) kann so gelesen werden, dass der Körper als offenes System in der Lage ist, aus seinem Geworden-Sein herauszutreten, und sich der in den Körper hineingearbeiteten Identität zu verweigern vermag. Durch einen radikal nicht-repräsentativen Bezug auf den Körper, durch das *doing anatomy,* ist so womöglich ein *Tier-Werden* (Deleuze und Guattari) und damit eine ‚Osteopathie' der politischen Verhältnisse am Körper möglich. Der Körper tritt hier mitunter selbst wie ein Akteur auf. Dabei ist es nicht zuletzt das Wandern – im Sinne Nietzsches (s.o.) in das ‚Land' *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation,* das eine kritische Perspektive auf das leibliche eigene Geworden-Sein eröffnen kann. Dadurch wird ein viel-perspektivischer Raum eröffnet. In diesem kann mithin das vormals eigene – als ein Durchgangssein – hervortreten. Ein Spielraum inmitten des des So-*oder*-so-Seins klafft auf. Das vormals allzu Selbstverständliche kann durch die physio-psychische Erfahrung, ‚die der Wanderer* macht', überhaupt erst zur Disposition gestellt werden. Die *mnemotechnische* Komponente tritt hier deutlich hervor. Tanzende befinden sich womöglich in dem heiklen Prozess schmerzhafter *mnemotechnischer* Überschreibungen, möglicher Ausleibungen und dem Scheitern: an der traumatischen Dimension. Sie oszillieren zwischen Stagnieren, Festwerden und Vibrieren. Der Tanz enerviert, berührt in der Tiefe, erreicht die Physis, bringt sie zum Zittern. Praktiken *Neuer-Tanz-Improvisation* und *Contact Im-*

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

provisation gehen auf eine Weise unter die Haut, die das traumatisierte Subjekt selbst vergessen lassen, dass es Subjekt ist, und *somit* auch Geschlecht vergessen lassen (vgl. Kap. 8.5). Der Gewinn der NTI/CI besteht darin, dass *Gender* in seiner politischen Dimension erkannt und experimentell eingeklammert wird. Indem der Körper in der NTI/CI als dramaturgischer, purer Körper jenseits von symbolischen Bedeutungen, Narrativen verstanden wird, kann Entunterwerfung möglich werden. Die Contact Improvisation, *in der Form der von Cunningham beeinflussten Gründer_innengeneration*, ist meines Erachtens eine radikale Liebeserklärung an den noch nicht genderisierten, rassialisierten, einander entgegengesetzten Körper, den Deleuze und Guattari als Denkmöglichkeit ins Feld führen. In meinen Augen handelt es dabei zudem um einen realutopischen, im Sinne eines von Foucault als heterotopischen Raum bezifferten echten Ort. Gemäß Foucault ist der heterotopische Raum, anders als der utopische Raum, kein illusorischer, ortloser, unwirklicher Ort, sondern ein „wirkliche[r] […] und wirksame[r] Ort, eine tatsächlich realisierte Utopie […], in [der] die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind" (Foucault 1999: 149). Heterotopische Orte sind gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können (ebd.). Heterotopische Räume sind in der Lage, die von den „gewöhnlichen kulturellen Orten" (ebd.: 151) bezeichneten Verhältnisse zu reflektieren, zu suspendieren, zu neutralisieren oder gar umzukehren (vgl. ebd.: 149). Um dies genauer zu verstehen, ist eine Verknüpfung mit Garfinkels These des Normen-aushebelnden „Krisenexperiments" (Garfinkel 1984) hilfreich (s.o.). In der Heterotopie werden nicht zuletzt *Common Sense Knowledges* und die damit verbundene Erwartungshaltung irritiert. Dadurch werden Normalitätskonstruktionen sichtbar.[60]

Das Spiel mit unerwarteten Aktionen und Reaktionen in Improvisationen sorgt immer wieder für erkenntnisbefördernde Irritationen. Etwa in sogenannten *blind jams* nicht zu wissen, mit wem man tanzt, unklar über den Subjekt-

60 | Bei Garfinkel heisst es: „Common Sense Knowledge of the facts of social life for members of society is institutionalized knowledge of the real world. Not only does common sense knowledge portray a real society for members, but in a manner of a self-fulfilling prophecy the features of the real society are produced by the persons' motivated compliance with these background expectancies." (Garfinkel 1984: 53) Und in Bezug auf die bloßlegende Wirkung der Irritation auf die Normalitätskonstruktion: „[T]he operations that one would have to perform in order to multiply the senseless features of perceived environments; to produce and sustain bewilderment, consternation, and confusion; to produce the socially structured affects of anxiety, shame, guilt, and indignation; and to produce disorganized interaction should tell us something about how the structures of everyday activities are ordinarily and routinely produced and maintained." (Ebd.: 37)

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

status des anderen zu sein, kann eine irritierende Erfahrung sein – eine kleine Krise, die die wirkliche Welt, in der Zuordenbarkeit das Herzstück orientierender Normalitätskonstruktionen darstellt, herausfordert. Die Erfahrung der Irritation und die damit einhergehende Verwirrung (vgl. ebd.: 37) kann innerhalb der Praxis *Neuer Tanz/der Contact Improvisation* wiederum zur ‚normaleren' Erfahrung werden. Besonders, wenn die Einübung non-semantischer Bewegungsinhalte und Raumpositionierungen und das Spiel mit der Antizipierung selbstverständlicher werden, und als neugewonnene propriozeptive Seinsweise in den ‚Alltag' mitgenommen werden. *Durch das Wandern* kreuzt sich die Heterotopie mit den „gewöhnlichen kulturellen Orten" (Foucault 1999: 151). Die Durchlässigkeit der Körper, das Einnehmen einer mittleren Muskelspannung, das Loslassen des sonst aufgeblasenen Brustkorbes, das nicht-semantische Zuordnen der Raumebenen (untere, mittlere, obere) zu sozialen Hierarchien, und damit die Neuverknüpfung der Raumebenen mit etwa architektonisch-ästhetischen, das Aussetzen des machtgeladenen Nähe-Distanz-Spiels der Geschlechter kann eine Form der lebendigen widerständigen Kraft entgegen dem mithin gewaltsamen, brutalen, undurchlässigen, dualistischen Miteinander der ‚wirklichen Welt' sein.[61] Anders: Tanzende können im heterotopischen Tanzraum im günstigen Fall entscheiden, wie nah, wie weit weg der andere sein soll, sie können, je nach *score*, jederzeit die Raumebene wechseln, die Perspektive, den Stand- und Bewegungspunkt. Diese Form der Entscheidungsfreiheit schreibt sich womöglich in das propriozeptive Gedächtnis ein. Das Alltagshandlungs- und Wahrnehmungspotenzial kann somit erweitert werden. Wenn es möglich ist, im Tanzstudio wahrzunehmen, wie nah jemand kommt und welche Impulse aufkommen, wenn das so ist, und wenn es dort möglich ist zu lernen, dass Ebenen gewechselt werden können, dann wird diese Art der Schulung der propriozeptiven Flexibilität womöglich helfen, die Zuweisungen in Form von beispielsweise *genderbezogenen Körpercodes* an den gewöhnlichen kulturellen Orten zu reflektieren, zu suspendieren, zu neutralisieren und umzukehren (vgl. ebd.). Mit anderen Worten: Das sich in den wirklichen Räumen und den Verhältnissen konfigurierende Subjekt refiguriert sich in dem „anderen Raum" (Heterotopie) (ebd.: 149) in dem Maß, wie es neue Sinneseindrücke erhält und neue semantische Verknüpfungen setzt. Körpererleben und Körperprozesse sind nicht immer notwendigerweise politisch, aber sie tragen po-

61 | Natan Gardah, deutsch-israelischer Tanz- und Feldenkrais-Lehrer, der lange in der Gesellschaft von Beduinen lebte, spricht davon, dass ‚wir' hier in Mitteleuropa mithin in einer brutalen Gesellschaft leben, und macht dies an dem hohen Muskeltonus fest. Er beschreibt, dass er nach der Rückkehr von seinem Aufenthalt nach Deutschland beim Händedrücken Schmerzen hatte und spürte, wie jeglicher mögliche ‚Energiefluss' zwischen den Menschen durch den hohen Tonus abgewürgt wird (persönliches Gespräch, Ludwigsburg, Januar 2013).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

litisches Potenzial. Die Reflexion der politischen Verhältnisse am Körper, das eigene Geworden-Sein, kann zu mehr Handlungsspielraum führen. Das sich anderen Räume auszusetzen, das sich affizieren zu lassen, und den Impulsen des Körpers zuzuhören, kann im Sinne von Befreiung und Widerständigkeit mit und gegen das allzu Selbstverständliche ins Spiel gebracht werden.

8.8 Resümee: *Resisting Bodies I* und *Resisting Bodies II*

Wie die in *RB I* besprochene körpertherapeutische Praktik *Somatic Experiencing*® (SE), so können auch die in *RB II* diskutierten Tanz- und Experimentierformen *Neuer Tanz* und *Contact Improvisation* einen Raum zur Desidentifizierung von geschlechtlichen Zuschreibungen und *mnemotechnischen* Verinnerlichungen als Entunterwerfung ermöglichen. Anrufungen, Zumutungen, die mit Subjektivierungsweisen einhergehen, können hier leiblich spürbar werden, in den Vordergrund treten, bevor sie einem Wandel unterzogen werden. Wandel oder Transformation des Selbst scheint in beiden Fällen durch die systematische Einbeziehung einer vorkognitiven somatischen Dimension möglich. Entsubjektivierung wurde in dieser Studie als *mnemotechnische* Überschreibung konzipiert, und an beiden Praktiken veranschaulicht. Im somatischen Kaleidoskop von Erinnern und Vergessen werden sowohl in den zeitgenössischen Tanzformen als auch im *Somatic Experiencing*® Bilder erzeugt, die dem Subjekt die Desidentifikation mit den Genderstereotypen erlauben, und Deterritorialisierungsprozesse in Gang setzen. Damit wird auch gleichzeitig einer leiblichen Vielheit des Subjekts Raum gegeben; diese erteilt eine Absage an die Einheit des Subjekts im Sinne einer kohärenten Identität. Wenngleich die Praktiken sich in der Zielrichtung unterscheiden (einmal eine Heilungsabsicht, ein anderes Mal eine Performancekunst), verfolgen sie doch meines Erachtens eine Gemeinsamkeit, einen Bezug auf Körperprozesse, die erst einmal nichts repräsentieren müssen, sondern sich selbst weiterbewegen dürfen. Widerständigkeit taucht hier beide Male als aktive Desidentifikation von Zuschreibungen auf. Dissoziative Zustände sind dabei eine Form des Erleidens, das ihrerseits zu den transformativen Kräften des Subjekts widerständig sein kann. Leiden, Unbehagen, Irritationen (etwa durch *gaps* in Improvisationen) können ein Hinweis auf die *mnemotechnische* Macht einer sozialen Ordnung sein, die sich am Leib droht, zu einer Identität schmerzhaft zu verfestigen. Emotionen haben in *mnemotechnischen* Prozessen und somit in denen der Widerständigkeit eine Scharnierfunktion. Sie binden die zu Individuierenden an die normativen Muster einer sozialen und moralischen Ordnung. Widerständigkeit ist somit nicht zuletzt dadurch möglich, dass das Scharnier „Gefühle" zwischen der somatischen Dimension und den sozialen und diskursiven Identitätszwängen gelockert wird. Nichtsdestoweniger kann es sich dabei

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

immer nur um eine Einladung handeln, die *traumatisierte* Körper ablehnen können, indem sie sich kinästhetisch entziehen; indes das Individuum sich selbst – als möglich – ein gleiches bleibt.[62]

62 | Hier spiele ich noch einmal auf Nietzsche an: Für Nietzsche ist die „reifste Frucht" der *Mnemotechnik* das „souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche" (Nietzsche 1988: 48).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Schlussbemerkung: traumatisierte Subjekte – somatische Dimensionen

Das Anliegen dieser Studie ist es zu zeigen, wie der soziale Entwurf Geschlecht in die Körper kommt. Dabei wurde *Geschlecht* als *eine* mächtige Zuschreibung und Subjektivierungsweise betrachtet. In diesem Zuge konnte gemäß der These der traumatischen Einverleibung der Geschlechterordnung gezeigt werden, dass und wie Körper auf traumatische Weise in soziale Zuschreibungen eingebunden sind, und wie sie diese annehmen.

Es galt zu erhärten, dass Geschlecht keine präformative Kategorie darstellt, sondern sich an den Körpern *tagtäglich mnemotechnisch* materialisiert. Geschlecht wird also nicht nur eingeübt, performiert, diskursiv hervorgebracht, schon gar nicht frühkindlich definitiv erworben, sondern Geschlecht, genauer vergeschlechtlichte *Bedeutungsspuren werden erinnert*. Geschlecht stellt eine *Erinnerungstechnik* dar, wie ich es im Anschluss an und in Erweiterung von Nietzsches *mnemotechnischer* Subjektvorstellung benenne.

„Heute müssen wir versuchen, alles [...] zu überdenken", so Michel Foucault, wenn auch in einem anderen Zusammenhang.[1] In dieser Schrift wurde manches überdacht: der selbstverständliche Bezug auf den Terminus Identität in den Gesundheitswissenschaften, der unerkannt so viel Subjektierungsgewalt in sich trägt, die Theorie der Performativität von Geschlecht und die der psychischen Identifikationen mit den Geschlechternormen: Sagt letzteres wirklich alles darüber, wie aus Menschen vergeschlechtlichte Subjekte gemacht werden? Ist hier nicht das Subjekt erneut an ‚sein' Geschlecht gebunden worden, insofern das Psychische (das Unbewusste) selbst nun in den Status des Metaphysischen gerät? Wird eine somatische Dimension hier nicht ausgeklammert, und somit eine Realutopie nicht gestohlener, einander entgegengesetzter Körper (vgl. Deleuze/Guattari 2002: 376) vergeben?

Es wurde ebenfalls im Rekurs auf Nietzsche die Bindung der Leiblichkeit an eine soziale Ordnung neu-materialistisch konzipiert. Mit dem Verweis auf

1 | Foucault schreibt dies im Zusammenhang mit dem seines Erachtens notwendigen Überdenken der Strafgesetze (vgl. Foucault 2005c: 247).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine somatische Dimension, die niemals vollends diskursiv eingeholt werden kann, wurde von einem (de-)konstruierbaren Verhältnis von *Körper, Bild und Zeichen* ausgegangen. Die Inkorporation von Geschlechternormen wurde, mit Verweis auf Nietzsches *Mnemotechnik* und gestützt durch ein neurowissenschaftliches Verständnis der Einschreibungen von traumatischen Erfahrungen in die Körper, als *traumatische Dimension* enttarnt.

Indem der in den Lebenswissenschften verwandte Begriff Trauma überdacht wurde, und vorgeschlagen wurde, von einer *traumatischen Dimension* zu sprechen, die kennzeichnen soll, dass Identitätsdispositive und die damit verbundene Individualisierung in Subjektivierungsweisen bereits eine potenzielle Form der Traumatisierung darstellen, konnte ‚Trauma' als *insidious trauma* zum Ausgangspunkt einer kritischen Theorie der Identitätsgewalt, einer *Theorie der Inkorporation von sozialen Entwürfen* werden. Damit verbunden ist auch, auf menschenmögliches Leiden, das gemäß medizinischer Diskurse in einer Sprache der Symptomatik entäußert wird, nicht als individuelles Leiden zu blicken und dies entsprechend den hier transportierten normativen Vorstellungen von Gesundheit und Krankheit zu pathologisieren, sondern vielmehr diese ‚Symptome' als Zeichen von Schmerzerfahrungen zu deuten, die im Raster der sie erzeugenden Macht- und Herrschaftsverhältnisse unterschiedliche Ebenen und Grade einnehmen können.

Sowohl in Nietzsches Leib- und Subjekttheorie als auch in den neurowissenschaftlich inspirierten Traumawissenschaften wird zumindest eines sichtbar: *der Körper als Topos von Verletzbarkeit*. Damit bleibt auch der Blick auf die materielle Dimension von verletzbaren Körpern nicht länger verstellt, und damit wird die *Anerkennung* von am Leib wahrgenommenen Schmerzen der Individualisierung möglich gemacht. Dies halte ich für den wahrscheinlich wichtigsten Gewinn der Liaison aus poststrukturalistischer Machttheorie und ‚konventionellen' Traumatheorien.

Körper sind ‚von sich aus' nicht ‚geschlechtlich'. Geschlecht ist ein sozialer Entwurf, eine diskursive Praktik. Der Blick auf den Körper ist bereits gesellschaftlich verstellt. Körper konnten mit Nietzsche als gegebene Energien, Kräfte, Intensitäten denkbar werden, als eine Vielheit des Leibes, die eingebunden in Macht- und Herrschaftsverhältnisse über die Einverleibung eben dieser Verhältnisse vereinheitlicht und auf diese Verhältnisse abgestimmt werden soll. Diese ‚Abstimmungen' finden stetig statt, sie sind prozesshaft, mithin unmerklich schmerzhaft, volatil und umkehrbar. Darüber, dass Menschen ‚Körpergedächtnisse' bilden können, werden Leiber zu *Durchgangspunkten* von Subjektivierungsweisen, auch der geschlechtlichen. Der traumatische Aufprallpunkt ist gegeben, wenn eine soziale Gewalt ‚es schafft', dass sich die Einzelnen ganz authentisch in ihrem Geschlecht (oder gemäß einer anderen gesellschaftlichen Positionierung) ‚fühlen'. Sie wirkt aber auch genau dann und darüber, wenn Menschen das nicht können, und die normativen Mus-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter Defiziterfahrungen hervorrufen (‚ich bin gar kein(e) richtige/r …'). Indem Geschlecht als *Erinnerungstechnik* sichtbar wurde, als eine Subjektivierungsweise, die erinnert wird, rückt also unweigerlich eine *somatische Dimension* ins Zentrum der Debatte. Die somatische Dimension in ihrer Offenheit bildet die Voraussetzung zur Annahme sozialer Ordnungen, *das Trauma oder die traumatische Dimension bildet ein Scharnier zwischen Gesellschaft, Subjekt und Körper.* Sie erwirkt Individualisierung, und ist zugleich deren Effekt. Die somatische Dimension und die gesellschaftlichen Macht- und Kräfteverhältnisse in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu analysieren, und diese Analyse für eine Theorie der Subjektivierungen geltend zu machen, ist Anliegen der von mir als Forschungsrichtung vorgeschlagenen *Soma Studies*. Diese schließt oder soll an bereits existierende Ideen zum Neuen Materialismus anschließen, innerhalb derer es gilt, den Körper als gegeben und zugleich durch soziale Prozesse werdend zu verstehen, wie *Soma Studies* auch an die in den Sozial- und Erziehungswissenschaften bereits artikulierten Forderungen nach einer Verknüpfung von Machttheorie mit lebenswissenschaftlichen Perspektiven anschließen will, mit dem Ziel, die Einbindung der Einzelnen in Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu rekonstruieren. Meines Erachtens befindet man sich hier noch am Anfang. So hat einerseits die Diskussion um *Neue Materialismen* zumindest im deutschsprachigen sozialwissenschaftlichen Kontext gerade erst Fahrt aufgenommen,[2] wie auch ein systematisches Anschließen der Traumaforschung an die Geisteswissenschaften, oder ein Einarbeiten von lebenswissenschaftlicher Wissensproduktionen in sozialwissenschaftliche Konzepte – *beides mit dem Ziel einer Praxis der Kritik an Macht- und Herrschaftsverhältnissen* – noch nicht weit vorangeschritten ist. Das bedeutet, die Möglichkeiten der Verknüpfung von Lebenswissenschaften mit Machttheorien zwecks Destabilisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen, wie auch die Analyse vielfältigster sozialen (Körper-)Praxen auf ihr Potenzial hin, soziale Ordnung zu irritieren, sind methodisch und faktisch unausgeschöpft.

Ein somatisch-materialistischer Dekonstruktivismus, wie ich ihn hier vorschlage, hilft zumindest zu fassen, dass und wie genau Adressierungen (Anrufungen als diese oder jener) faktisch und spürbar Individualierungsschmerz(-en) hervorrufen können: Die Einzelnen erstarren wortwörtlich an den Aufprallpunkten der Individualisierung. Wenn diese traumatisierende Identitätsgewalt in ihrer metonymischen Dynamik verständlich werden kann,

2 | Beispielhaft hierfür die Konferenz: *Material Matters in Times of Crisis Capitalism: Transnational Feminist and Decolonial Approaches* vom 13.-15.11.2014 am Institut für Soziologie der Justus-Liebig Universität Gießen, sowie die Debatten zu den Arbeiten zum queer-feministischen Materialismus im Anschluss an die kritische Theorie von Eva von Redecker am Cornelia Goethe Centrum. Siehe: http://www.cgc.uni-frankfurt.de/download/Booklet_gu100.pdf. Letzter Zugriff am 23.08.2014.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das bedeutet, wenn deskriptiv rekonstruierbar wird, wie genau sich eine Zuweisung in den Leib hinein übersetzt, dann kann nach den Praktiken der Widerständigkeit als Ausleibung, beziehungsweise der Rückübersetzungen dieser ‚traumatischen' Aufprallpunkte und des Widerhalls im Subjekt gefragt werden, davon ausgehend, dass Subjektivierungen ob der Plastizität der Materialität immer nur Durchgangscharakter haben können. Meines Erachtens reicht es hier nicht, wie in den Sozialwissenschaften derzeit meist vorgenommenen, kursorisch auf die sinnliche Dimension von Diskursen sowie deren unvollständige Machtwirkungen zu verweisen. Ohne ein Wissen um die Physio-Dynamiken der vielzitierten ‚Körperlichkeit', ist die Frage nach der (gesellschaftlichen) Existenz, den Einpassungen und dem Aufbegehren kaum zu fassen. Methodisch bedeutete und bedeutet das: Eine Theorie zu implementieren, *die das Subjekt mit den Begriffen des Körper neu zu denken vermag*. Die materialistische Theorie der Subjektivierung und der Widerständigkeit, insbesondere von Nietzsche und Deleuze/Guattari, *not abene*, eine neumaterialistische Lesart derselben macht dies möglich. Sie spannt eine Ontologie des sozial widerständigen Körpers als *Kräfte* des Körpers, Intensitäten, unendliche und ambiguide Energieimpulse auf; Energieimpulse, die immer wieder faktisch einer sozialen Formierung gegenüberstehen und sich ihr auch immer wieder entziehen. Mit den philosophischen Materialismen wird es zudem möglich, die Neurowissenschaften zu binden, und sie darüber, dass mögliche Lebensäußerungen nun philosophisch rekonstruier- und beschreibbar sind, zu entthronen und auf den Platz neben den Geisteswissenschaften zu verweisen.

Bei alldem war letztlich zielführend, Prozesse der Ausleibungen von inkorporierten Machtverhältnissen zu fokussieren, und praktizierbare Formen und Modelle der Ausleibungen und der Widerständigkeiten zu zeigen. Ausleibungen geschehen nicht ‚aus dem Nichts heraus'. Es bedarf hierfür, Körpersubjektivitäten einer machtsensiblen Ökonomie der Hinsicht auf den Leib auszusetzen; einer Ökonomie, die anerkennt, dass Macht- und Herrschaftsverhältnisse Spuren in der somatischen Dimension hinterlassen, die zugleich eine Haltung der *Vorurteilslosigkeit des Leibes* (des leiblichen Vielperspektivismus), die die Mehrdeutigkeit von leiblichen Regungen und Körperimpulsen zulässt, beinhaltet.

Nur wenn leibliche Regungen nicht nach den gängigen, sozial hergestellten, konventionellen, vergeschlechtlichten Schemata und Raster interpretiert werden, *vor dem Hintergrund eines Wissens um Interpretatioskonventionen*, können die Machtverhältnisse am Leib in Bewegung kommen. Machtsensible Räume können als heterotopische Räume der Neuanordnung und der Ausleibung von inkorporierten Machtverhältnissen fungieren. Am Beispiel der machtsensibel umgeschriebenen, körperbezogenen Traumaarbeit *Somatic Experiencing®*, wie ich sie versuche zu praktizieren und versucht habe darzulegen, und am Beispiel der *Judson Church Dance Practices*, die eine machtkri-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tische Perspektive auf Körpersubjektivierungen zumindest theoretisch ‚schon mitbringen', habe ich gezeigt, dass *neue Erfahrungen* möglich sind. Eine neue Erfahrung zu machen bedeutet mit Nietzsche die Rückübersetzung der bereits interpretierten somatischen Impulse in ihren ‚originalen Text' (Kraft der Vergesslichkeit). Neue Erfahrung zu machen ist bei Nietzsche gleich *Prozessen* der Entsubjektivierung: als das Zurückweisen der auferlegten traumatischen Identitäten. Dies gelingt dann, wenn die in den Leib bereits installierten Macht- und Herrschaftsverhältnisse am Leib – im Horizont heterotopischer sozialer KörperPraxen – selbst dekonstruiert werden können. Das bedeutet wiederum, das Verhältnis von eingefahrenen somatischen Impulsen und deren Zeichenhaftigkeit kreativ zu verstören. Genau darüber refiguriert sich das traumatisierte Subjekt – sehr somatisch: Es zittert, lacht, weint, tanzt.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur und andere Quellen

Abels, Heinz (2010): *Identität*. Lehrbuch. Wiesbaden: VS.

Abraham, Anke (2002): *Der Körper im biographischen Kontext*. Ein wissenssoziologischer Beitrag. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Abraham, Anke (2006): „Der Körper als Speicher von Erfahrung. Anmerkungen zur übersehenen Tiefendimension von Leiblichkeit und Identität." In: Gugutzer, Robert (Hrsg.): *Body Turn*. Perspektiven der Soziologie und des Sports. Bielefeld: transcript, S. 119-141.

Abraham, Anke/Müller, Beatrice (2010): „Körperhandeln und Körpererleben – Einführung in ein ‚brisantes Feld'." In: Dies. (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 9-39.

Abraham, Anke (2010a): „Körpertechnologien, das Soziale und der Mensch." In: Dies. (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S.113-139.

Abraham, Anke (2010b): „Mut zur Intervention – zentrale Forschungsfragen und ein empirisches KörperTheorie-KörperPraxis-Projekt." In: Dies./Müller, Beatrice (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 365-385.

Abraham, Anke (2012): „Emanzipatorische Ambivalenzen in den Körperpraxen von Mädchen und Frauen. Plädoyer für ein alternatives Emanzipationsverständnis." In: Birkle, Carmen/Kahl, Ramona/Ludwig, Gundula/Maurer, Susanne (Hrsg.): *Emanzipation und feministische Politiken*. Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 283-300.

Ackermann, Stefanie (2004): *Selbstverletzung als Bewältigungshandeln junger Frauen*. Frankfurt am Main: Mabuse.

AG Feministisch Sprachhandeln der Humboldt-Universität zu Berlin (2014): *Was tun? Sprachhandeln – aber wie?* W-Ortungen statt Tatenlosigkeit. www.feministisch-sprachhandeln.org/wp-content/uploads/2014/03/onlineversion_sprachleitfaden_hu-berlin_2014_ag-feministisch-sprachhandeln.pdf. Letzter Zugriff am 29.08.2014.

Alarcón, Mónica (2009): *Die Ordnung des Leibes*. Eine tanzphilosophische Betrachtung. Würzburg: Königshausen & Neumann.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alkemeyer, Thomas (2012): „Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umrisse einer praxeologischen Analytik." In: Ders./Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hrsg.): *Selbst-Bildungen*. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld: transcript, S. 33-69.

Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Positionen. Hamburg: VSA.

Apelt, Maja/Dittmer, Cordula (2007): „‚Under Pressure' – militärische Männlichkeiten im Zeichen Neuer Kriege und veränderter Geschlechterverhältnisse." In: Bereswill, Mechthild/Meuser, Michael/Scholz, Sylka (Hrsg.): *Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 68-84.

Appiano, Lisa (2013): „Die Dinge, die geschehen sind. Zu Echo als Figur der Zeit des Performativen." In: Guggenheimer, Jacob/Isop, Utta/Leibetseder, Doris/Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): *„When we were gender..."* Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Geschlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld: transcript, S. 77-89.

Austin, John L. (1986): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*. Stuttgart: Reclam.

Bainbridge Cohen, Bonnie (1993): *Sensing, Feeling and Action*. The Experiential Anatomy of Body-Mind-Centering. Northhampton, MA: Contact Editions CQ.

Barad, Karen (2007): *Meeting the Universe Halfway.Quantum Physics and the Entaglement of mater and Meaning*. London: Duke University Press.

Barlösius, Eva (2006): *Pierre Bourdieu*. Frankfurt am Main: Campus.

Baum, Antonia (2011): *Vollkommen leblos, bestenfalls tot*. Hamburg. Hoffmann & Campe.

Bechstein, Manfred (2006): *Praxis der Motopädie – Psychomotorik*. 6. Körperkonzept – Körperschema – Körperbild. www.mbechstein.de/reader_pm/theorie_themen/06_koerperkonzept.pdf. Letzter Zugriff am 12.04.2014.

Becker, David (2003): „Migration, Flucht, Trauma. Der Trauma-Diskurs und seine politischen und gesellschaftlichen Bedeutungen." In: Forster, Edgar/Bieringer, Ingo/Lamott, Franziska (Hrsg.): *Beiträge zu einer reflexiven Flüchtlingsarbeit*. Münster: LIT, S. 17-38.

Becker, David (2006): *Die Erfindung des Traumas*. Verflochtene Geschichten. Freiburg: Edition Freitag.

Behnke, Elisabeth (2002): *Embodiment Work for the Victims of Violation*. In Solidarity with the Community of the Shaken. www.opo-phenomenology.org/essays/BehnkeArticle.pdf. Letzter Zugriff am 29.08.2014.

Behnke, Elisabeth (2003): „Contact Improvisation and the Lived World." In: Diaconu, M. (Hrsg.): *Kunst und Wahrheit*. Festschrift für Walter Biemel zu seinem 85. Geburtstag. Bukarest: Humanitas.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Benjamin, Jessica (1990): *Die Fesseln der Liebe*. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main: Roter Stern.

Benjamin, Walter (2006): *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bergold-Caldwell, Denise (2010): *Individuen fokussierende Diagnosen in der sozialen Arbeit*. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg.

Bergold-Caldwell, Denise (2014): „Der *weiße* Blick – Rassifizierungen Schwarzer Frauen über und durch Imaginationen des Sexuellen." In: Grubner, Barbara/Ott, Veronika (Hrsg.): *Sexualität und Geschlecht: Feministische Annäherungen an ein unbehagliches Verhältnis*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 69-86.

Bergold-Caldwell, Denise/Wuttig, Bettina/Scholle, Jasmin (2016 i.E.): „*Always placed as the other*. Rassialisierende Anrufungen als Trauma-Erleben im Kontext Schule." In: Jäckle, Monika/Fuchs, Christian/Wuttig, Bettina/Bendel, Beate (Hrsg.): *Handbuch TraumaPädagogik und Schule*. Bielefeld: transcript (im Erscheinen).

Bieger, Laura (2008): „Schöne Körper, hungriges Selbst – Über die moderne Wunschökonomie der Anerkennung." In: Geiger, Anette (Hrsg.): *Der schöne Körper*. Mode und Kosmetik in Kunst und Gesellschaft. Köln: Böhlau, S. 53-69.

Bion, Wilfried R. (1990): *Lernen durch Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boeder, Heribert (1997): *Seditions*. Heidegger and the Limit of Modernity. New York: State of New York Press.

Boeder, Heribert (2006): *Die Installationen der Submoderne*. Zur Tektonik der heutigen Philosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Bohleber, Werner (2007): „Identität." In: Mertens, Wolfgang (Hrsg.): *Handbuch Psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 328-332.

Böhme, Gernot (2008): *Ethik leiblicher Existenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhme, Gernot (1996): „Selbstsein und derselbe sein. Über ethische und sozialtheoretische Voraussetzungen von Identität." In: Barkhaus, Annette/Mayer, Matthias/Roughley, Neil/Thürngau, Donatus (Hrsg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität*. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 322-341.

Bordo, Susan (2003): *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. Los Angeles: University of California Press.

Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn*. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bourdieu, Pierre (1997): „Die männliche Herrschaft." In: Dölling, Irene/Krais, Beate (Hrsg.): *Ein alltägliches Spiel*. Geschlechterkonstruktionen in der sozialen Praxis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153-217.

Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brähler, Elmar/Scheer, Jörn (1984): Ärztliche Maßnahmen aus psychologischer Sicht – Beiträge zur medizinischen Psychologie. Berlin: Springer.

Brennan, Teresa (2004): *The Transmission of the Affect*. Ithaca: Cornell University Press.

Brinkmann, Stephan (2013): *Bewegung erinnern*. Gedächtnisformen im Tanz. Bielefeld: transcript.

Broden, Anne/Mecheril, Paul (2010) (Hrsg.): *Rassismus bildet*. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript.

Brown, Laura S. (1995): „Not Outside the Range. One Feminist Perspective on Psychic Trauma." In: Caruth, Cathy (Hrsg.): *Trauma*. Explorations in Memory. Baltimore: John Hopkins University Press.

Brunner, José (2004): „Politik der Traumatisierung. Zur Geschichte des verletzbaren Individuums." In: *WestEnd*. Neue Zeitschrift für Sozialforschung. 1. Jg., Heft 1, S. 7-24.

Bublitz, Hannelore (2002): *Butler zur Einführung*. Dresden: Junius.

Budde, Jürgen (2007): „Der Körper als Feld der Aushandlung von Männlichkeit zwischen Schülern." In: Junge, Torsten/Schmincke, Imke (Hrsg.): *Marginalisierte Körper*. Beiträge zur Soziologie und Geschichte eines anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 155-171.

Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1991): „Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault." In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.): *Weibliche Moral*. Die Kontroverse um eine geschlechtspezifische Ethik. Frankfurt am Main: Campus, S. 56-76.

Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1997a): „Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung – eine feministische Kritk an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung." In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag, S. 166-187.

Butler, Judith (1998): *Hass spricht*. Zur Politik des Performativen. Berlin: Berlin.

Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht*. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (2007): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Butler, Judith (2009): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Butler, Judith (2009a): *Krieg und Affekt*. Zürich: Diaphanes.
Butler, Judith/Scott, Joan W. (1992) (Hrsg.): *Feminists theorize the Political*. New York: Routledge.
Bührmann, Andrea D. (1995): *Das authentische Geschlecht*. Die Sexualitätsdebatte der Neuen Frauenbewegung und die Foucaultsche Machtanalyse. Münster: Westfälisches Dampfboot.
Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): *Vom Diskurs zum Dispositiv*. Eine Einführung in die Dispositivanalyse. Bielefeld: transcript.
Breitenbach, Eva (1998): *Mütter missbrauchter Mädchen: Eine Studie über sexuelle Verletzung und weibliche Identität*. Herbolzheim: Centaurus.
Bröckling, Ulrich/Krassmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart*. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Caduff, Corina (2010): *Kränken und Anerkennen*. Basel: Lenos.
Caruth, Cathy (1996): *Unclaimed Experience*. Trauma, Narrative, and History. Baltimore: John Hopkins University Press.
Chodorow, Nancy (1978): *Das Erbe der Mütter*. München: Frauenoffensive.
Connell, Robert W. (2006): *Der gemachte Mann*. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten. Wiesbaden: VS.
Coole, Diana, Frost, Samantha (2010): *New Materialisms*. Ontology, Agency, and Politics. Durham: Duke University Press.
Cvetkovich, Ann (2003): *An Archieve of Feelings*. Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures. Durhan. Duke University Press.
Dalsimer, Katherine (1993): *Vom Mädchen zur Frau*. Literarische Darstellungen – psychoanalytisch betrachtet. Berlin: Springer.
Damasio, Antonio (2004): *Descartes Irrtum*. Fühlen, Denken und das menschlich Gehirn. Berlin: List.
Dammasch, Frank (2009): *Männliche Identität*. Psychoanalytische Erkundungen. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
de Beauvoir, Simone (2007): *Das andere Geschlecht*. Hamburg: Rowohlt.
Degele, Nina (2008): *Gender/Queer Studies*. Paderborn: UTB.
Deleuze, Gilles (1993): *Unterhandlungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1977): *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (2002): *Tausend Plateaus*. Berlin. Merve.
Delhom, Pascal (2007): „Die geraubte Stimme." In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hrsg.): *Verletzende Worte*. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, S. 229-249.
Derrida, Jacques (1972): *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Descartes, René (1996): *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Felix Meiner.
Descartes, René (2001): *Discours de la Méthode*. Bericht über die Methode. Stuttgart: Reclam.
Dilling, H., Mombour, W./Schmidt, M.H. (2000) (Hrsg.): *Internationale Klassifikation psychischer Störungen 10 (ICD10), klinisch-diagnostische Leitlinien*. Göttingen: Hans Huber.
Ding, Ulrike (2013): „Trauma und Schule. Was lässt Peter wieder lernen? Über unsichere Bedingungen und sichere Orte in der Schule." In: Bausum, Jacob/Besser, Lutz Ullrich/Kühn, Martin/Weiß, Wilma (Hrsg.): *Traumapädagogik*. Grundlagen, Arbeitsfelder und Methoden für die pädagogische Praxis. Weinheim: Juventa, S. 56-68.
Duchrow, Ullrich/Bianchi, Reinhold/Krüger, Rene/Petracca, Vincenzo (2006): *Solidarisch Mensch werden*. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege der Überwindung. Hamburg: VSA.
Duden, Barbara (1987): *Geschichte unter der Haut*. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart: Klett-Cotta.
Duden, Barbara (2004): „Vom ‚Ich' jenseits von Identität und Körper." In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.): *Körper und Identität*. Gesellschaft auf den Leib geschrieben. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 16-32.
Ebeling, Smilla/Schmitz, Sigrid (2007): *Geschlechterforschung und Naturwissenschaften*. Studien interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: VS.
Eggers, Maisha Maureen/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (2005) (Hrsg.): *Mythen, Masken und Subjekte*. Kritische Weissseinsforschung in Deutschland. Münster: Unrast.
Ehlers, Hella/Linke, Gabriele/Milewski, Nadja/Rudol, Beate/Trappe, Hieke (2013) (Hrsg.): *Körper – Geschlecht – Wahrnehmung*. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürch: LIT.
Eickelpasch, Rolf/Rademacher, Claudia (2004): *Identität*. Bielefeld: transcript.
Enders, Ursula (1995): *Zart war ich, bitter war's: Handbuch gegen sexuelle Gewalt an Mädchen und Jungen*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
Erikson, Erik H./von Eckardt-Jaffé, Marianne (1965): *Kindheit und Gesellschaft*. Stuttgart: Klett-Cotta.
Erikson, Erik H. (1973): „Das Problem der Ich-Identität." In: Ders./Hügel, Käte (Hrsg.): *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 123-212.
Erikson, Erik H. (1975): *Dimensionen einer neuen Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Fanon, Frantz (2008): *Black Skin White Masks*. Northhampton: Pluto Press.
Fast, Irene (1996): *Von der Einheit zur Differenz*. Heidelberg: Springer.
Fausto-Sterling, Anne (2000): *Sexing the Body*. Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York: Basic Books.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fischer, Gottfried, Riedesser, Peter (2009): *Lehrbuch der Psychotraumatologie*. Stuttgart. UTB.

Fischer-Homberger, Esther (1997): *Hunger-Herz-Schmerz-Geschlecht*. Brüche und Fugen im Bild von Leib und Seele. Bern: EfeF.

Fisher, Linda (1997): „Phänomenologie und Feminismus." In: Stoller, Silvia/ Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Weinheim: WUV, S. 20-47.

Flaake, King (2004). „Körper, Sexualität und Geschlecht. Studien zur Adoleszenz junger Frauen." In: Rohr, Elisabeth (Hrsg.): *Körper und Identität. Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 47-69.

Fohler, Klaus Peter (2010): *Die Bedeutung veränderter Bewusstseinszustände in der psychosozialen Beratung: Voraussetzungen und Strategien der Beratungsarbeit vor dem Hintergrund neuerer Entwicklungen in den Humanwissenschaften*. Dissertationschrift. http://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/bitstream/urn:nbn:de:hebis:34-2010120935072/7/DissertationFohler.pdf. Letzter Zugriff am 11.08.2013.

Foucault, Michel/Köppen, Ullrich (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft*. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1976a): M*ikrophysik der Macht*. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen*. Sexualität und Wahrheit 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986): *Der Gebrauch der Lüste*. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1993): „About the Beginning of the Hermeneutics of the Self. Two Lectures at Dartmouth." In: *Political Theory*, Jg. 21, Heft 2, S. 198-227.

Foucault, Michel (1999): „Warum ich die Macht untersuche: die Frage des Subjekts." In: Engelmann, Jan (Hrsg.): *Foucault*. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, S. 161-172.

Foucault, Michel (1999a): „Die Maschen der Macht." In: Engelmann, Jan (Hrsg.): *Foucault*. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, S. 172-186.

Foucault, Michel (1999b): „Die Ordnung des Diskurses." In: Engelmann, Jan (Hrsg.): *Foucault*. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, S. 54-73.

Foucault, Michel (1999c): „Dies ist keine Pfeife." (Gekürzte deutsche Version) In: Engelmann, Jan (Hrsg.): *Foucault*. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, S. 111-127.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault, Michel (1999d): „Andere Räume." In: Engelmann, Jan (Hrsg.): *Foucault*. Botschaften der Macht. Reader Diskurs und Medien. Stuttgart: DVA, S. 145-157.

Foucault, Michel (2001): „Botschaft oder Rauschen?" In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.718-732.

Foucault, Michel (2001a): „Das Denken des Außen." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 670-697.

Foucault, Michel (2002): „Nietzsche, die Genealogie und die Historie." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 166-191.

Foucault, Michel (2002a): „Macht und Körper." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 932-941.

Foucault, Michel (2002b): „Irrenanstalten. Sexualität. Gefängnisse." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 955-970.

Foucault, Michel (2003): „Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über (Gespräch)." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 298-309.

Foucault, Michel (2003a): „Das Leben der infamen Menschen." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 309-332.

Foucault, Michel (2003b): „Die Gouvernementalität (Vortrag)." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 796-823.

Foucault, Michel (2003c): „Die Macht ein großes Tier (Gespräch)." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 477-495.

Foucault (2003d): „Die Gesundheitspolitik im 18. Jahrhundert." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkam, S. 19-38.

Foucault, Michel (2004): *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2005): „Das wahre Geschlecht." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S 142-152.

Foucault, Michel (2005a): „Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 909-924.

Foucault, Michel (2005b): „Technologien des Selbst." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 966-999.

Foucault, Michel (2005c): „Michel Foucault: Wir müssen alles überdenken, das Gesetz und das Gefängnis." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 245-248.

Foucault, Michel (2005d): „Strukturalismus und Poststrukturalismus." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 521-555.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Foucault, Michel (2005e): *Analytik der Macht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Foucault, Michel (2005f): „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit." In: Ders.: *Schriften in vier Bänden*. Bd. 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 875-902.
Foucault, Michel (2006): *Die Geburt der Biopolitik*. Geschichte der Gouvernementalität II. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Foucault, Michel (2011): *Die Geburt der Klinik*. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. Frankfurt am Main: Fischer.
Fraisel, Bettina (2003): „Psychoanalytische Konzeptionen von Geschlechtsidentität." In: *Newsletter Moderne*, Sonderheft 3. www-gewi.kfunigraz.ac.at. Letzter Zugriff am 10.10.2010.
Frei Gerlach, Franziska (2003): „Schmerzgedächtnis: Erfahrung, Diskurs, Literatur." In: Dies./Kreis-Schinck, Annette/Opitz, Claudia/Ziegler, Béatrice (Hrsg.): *Körperkonzepte*. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster: Waxmann, S. 89-101.
Freud, Sigmund (1923): *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
Freud, Sigmund (1953): *Abriss der Psychoanalyse*. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt am Main: Fischer.
Freud, Sigmund (1958): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Frankfurt am Main: Fischer.
Freud, Sigmund (1969): „Die Weiblichkeit." In: Ders.: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 544-565.
Freud, Sigmund (1971): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
Freud, Sigmund (1972): „Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes." In: Ders.: *Sexualleben*. Studienausgabe, Bd. V. Frankfurt am Main: Fischer, S. 254-266.
Freud, Sigmund (1975): „Der psycho-physische Parallelismus." In: Ders.: *Psychologie des Unbewussten*. Bd. III, Studienausgabe. Frankfurt am Main: Fischer, S. 165-173.
Freud, Sigmund (1975a): „Zur Einführung des Narzißmus." In: Ders.: *Psychologie des Unbewussten*. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer, S.36-118.
Freud, Sigmund (1975b): „Das Unbewußte." In: Ders.: *Psychologie des Unbewussten*. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer, S. 119-272.
Freud, Sigmund (1975c): „Das Ich und das Es." In: Ders.: *Psychologie des Unbewussten*. Bd. III. Frankfurt am Main: Fischer, S.273-330.
Freud, Sigmund (2003): „Die Fixierung an das Trauma. Das Unbewusste." In: Mitscherlich, Alexander/Strachey, James/Richards, Angela (Hrsg.): *Sigmund Freud*. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe, Bd. 1. Frankfurt am Main: Fischer, S. 273-284.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Friebertshäuser, Barbara (2003): „Feldforschung und teilnehmende Beobachtung." In: Dies. (Hrsg.): *Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim: Juventa, S. 503-535.

Fröhling, Ulla (2003): *Leben zwischen den Geschlechtern. Intersexualität – Erfahrungen in einem Tabubereich*. Berlin: LinksDruck.

Gahleitner, Silke Birgitta (2005): *Sexuelle Gewalt und Geschlecht. Hilfen zur Traumabewältigung bei Frauen und Männern*. Gießen: Psychosozial.

Gahleitner, Silke Birgitta/Lenz, Hans-Joachim (2007) (Hrsg.): *Gewalt und Geschlechterverhältnis*. Interdisziplinäre und geschlechtersensible Analysen und Perspektiven (Geschlechterforschung). Weinheim: Juventa.

Garfinkel, Harold (1984): *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: John Wiley & Sons.

Gehring, Petra (2007): „Über die Körperkraft von Sprache." In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hrsg.): *Verletzende Worte*. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, S. 211-229.

Gregor, Anja (2015): *Constructing Intersex*. Zur Rolle von Körper, Geschlecht und Biographie in intergeschlechtlichen Erfahrungsaufschichtungen. Bielefeld: transcript.

Guggenheimer, Jakob (2013): „Vorwort." In: Ders./Isop, Utta/Leibetseder, Doris/Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): *„When we were gender … "* Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Geschlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld: transcript, S. 9-19.

Gugutzer, Robert (2002): *Leib, Körper und Identität*. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Gugutzer, Robert (2004): *Soziologie des Körpers*. Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2005): „Der Körper als Identitätsmedium: Essstörungen." In: Schroer, Markus: *Soziologie des Körpers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 323-356.

Gugutzer, Robert (2006) (Hrsg.): *Body turn*. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports. Bielefeld: transcript.

Gugutzer, Robert (2010): „Soziologie am Leitfaden des Leibes. Zur Neophänomenologie sozialen Handelns am Beispiel der Contact Improvisation." In: Böhle, Fritz/Weihrich, Margit (Hrsg.): *Die Körperlichkeit sozialen Handelns*. Soziale Ordnungen jenseits von Normen und Institutionen. Bielefeld: transcript, S.165-185.

Grosz, Elisabeth (1994): *Volatile Bodies*. Toward a Corporeal Feminism. Indianapolis: Indiana University Press.

Hacking, Ian (1996): *Multiple Persönlichkeit*. Zur Geschichte der Seele in der Moderne. München: Carl Hanser.

Halder, Alois (2008): *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Hall, Edward T. (1976): *Die Sprache des Raumes*. Düsseldorf: Schwann.

Hall, Stuart (2004): „Introduction. Who needs Identity?" In: Ders./du Gay, Paul (Hrsg.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, S. 1-17.

Halprin, Anna (2000): *Tanz, Ausdruck und Heilung*. Wege zur Gesundheit durch Bewegung, Bilderleben und kreativen Umgang mit Gefühlen. Essen: Synthesis.

Hamacher, Klaus (1984): „Ethik als Affektenlehre (Einleitung)." In: Descartes, René: *Die Leidenschaften der Seele*. Hamburg: Felix Meiner, S. XV-LXXXIX.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2010): „Ambivalenzen der Sichtbarkeit – Einleitung zur deutschen Ausgabe." In: McRobbie, Angela: *Top Girls*. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS, S. 7-16.

Hasler, Felix (2012): *Neuromythologie*. Eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung. Bielefeld: transcript.

Hastedt, Heiner (2005): *Gefühle*. Philosophische Bemerkungen. Stuttgart: Reclam.

Haucke, Kai (2000): *Plessner zur Einführung*. Dresden: Junius.

Hauskeller, Christine (2000): *Das paradoxe Subjekt*. Unterwerfung und Widerstand bei Judith Butler und Michel Foucault. Tübingen: Edition Diskord.

Henley, Nancy M. (1993): *Körperstrategien:* Geschlecht, Macht und nonverbale Kommunikation. Frankfurt am Main: Fischer.

Herman, Judith (2003): *Die Narben der Gewalt*. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden. Paderborn: Junfermann.

Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes (2007): „Verletzende Worte. Eine Einleitung." In: Herrmann, Steffen K./Kuch, Hannes/Krämer, Sybille (Hrsg.): *Verletzende Worte*. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, S. 7-31.

Hilmer, Brigitte (2003): „Die Macht der Gewohnheit." In: Frei Gerlach, Franziska/Kreis-Schinck, Annette/Opitz, Claudia/Ziegler, Béatrice (Hrsg.): *Körperkonzepte*. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster: Waxmann, S. 199-215.

Hirsch, Matthias (2010): *Mein Körper gehört mir … und ich kann mit ihm machen, was ich will*. Gießen: Psychosozial.

Hirschauer, Stefan (1989): „Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit." In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 18, Heft 2, S. 100-118.

Hirschauer, Stefan (1993): *Die soziale Konstruktion der Transsexualität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hirschauer, Stefan (2001): „Das Vergessen des Geschlechts. Zur Praxeologie einer Kategorie sozialer Ordnung." In: *Geschlechtersoziologie*, Sonderheft 41 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, S. 208-235.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Höhmann-Kost, Annette (2002): *Bewegung ist Leben*. Einführung in Theorie und Praxis der Integrativen Bewegungstherapie. Paderborn: Junfermann.

Hollerbach, Thomas (2006): „Turnvater Jahn – Gouvernementalität der Ertüchtigung." In: Weber, Susanne/Maurer, Susanne (Hrsg.): *Gouvernementalität und Erziehungswissenschaft*. Wissen – Macht – Transformation. Wiesbaden: VS, S. 265-281.

Hollerbach, Thomas (2008) „Liebe ist kälter als der Tod – der Patriotismusdiskurs in der frühen deutschen Nationalbewegung am Beispiel des ‚Turnvaters' Friedrich Ludwig Jahn." In: Krüger, Michael (Hrsg.): *„mens sana in corpore sano" – Gymnastik, Turnen, Spiel und Sport als Gegenstand der Bildungspolitik vom 18. bis zum 21. Jahrhundert*. Hamburg: Czwalina, S. 29-40.

Honegger, Claudia (1996): *Die Ordnung der Geschlechter*. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750-1850. Frankfurt am Main: Campus.

Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung*. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horney, Karin (1984): *Die Psychologie der Frau*. Frankfurt am Main: Fischer.

Huber, Michaela (2003): *Trauma und die Folgen*. Trauma und Traumabehandlung. Bd. 1 u. 2. Paderborn: Junfermann.

Huschka, Sabine (2002). „Merce Cunningham! – oder die Frage nach den Kennzeichnungen des Modernen." In: Klein, Gabriele/Zipprich, Christa (Hrsg.): *Tanz, Theorie, Text*. Jahrbuch Tanzforschung 14. Münster: LIT, S. 67-83.

Husserl, Edmund (1907): *Ding und Raum 4*. Husserliana Bd. XVI. Hamburg: Felix Meiner.

Husserl, Edmund (1966): *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana Bd. XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Hüther, Gerald (2001): *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hüther, Gerald (2002): *Biologie der Angst*. Wie aus Stress Gefühle werden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

ICD10 (2013): *ICD10-WHO*. Version 2013. www.dimdi.de/static/de/klassi/icd-10-who/kodesuche/onlinefassungen/htmlamtl2013. Letzter Zugriff am 03.05.2014.

Igney, Claudia (2009): „Kleine Mädchen und starke Beschützer? Geschlechtsidentitäten bei Menschen mit dissoziativer Identitätsstruktur." In: Rode, Tanja (Hrsg.): *Bube, Dame, König – DIS*. Dissoziation als Überlebensstrategie im Geschlechterkontext. Köln: Mebes & Noack, S. 24-37.

Illouz, Eva (2007): *Der Konsum der Romantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Illouz, Eva (2009): *Die Errettung der modernen Seele:* Therapien, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Irigaray, Luce (1979): *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. Berlin: Merve.
Irigaray, Luce (1980): *Speculum, Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Iwawaki-Riebel, Toyomi (2004): *Nietzsches Philosophie des Wanderers*. Interkulturelles Verstehen mit der Interpretation des Leibes. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Jäckle, Monika (2008). *Schule M(m)acht Geschlechter: Eine Auseinandersetzung mit Schule und Geschlecht unter diskurstheoretischer Perspektive (Theorie und Praxis der Diskursforschung)*. Wiesbaden: VS.
Jäckle, Monika/Wiater, Werner/Schnell, Meta/Schneider, Kyra (2015): *Doing genderdiscourse*. Subjektivationen von Mädchen und Jungen in der Schule. Wiesbaden: VS.
Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hrsg.) (2016 i.E.): *Handbuch TraumaPädagogik und Schule*. Bielefeld: transcript (im Erscheinen).
Jäckle Jäger, Ulle (2004): *Der Körper, der Leib und die Soziologie*. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer.
Janet, Pierre (1989): *L'automatisme Psychologique*. Paris: Alcan.
Jessel, Holger (2010): „Leib – Körper – Gewalt. Zur Relevanz leib- und körpertheoretischer Überlegungen für die Gewaltprävention." In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 317-333.
Joachim, Ingeborg (2006): „Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen." In: Griese, Karin (Hrsg.): *Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen*. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main: Mabuse, S. 56-93.
Jullien, François (2006): *Sein Leben nähren*. Abseits vom Glück. Berlin: Merve.
Jungwirth, Ingrid (2007): *Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften*. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman. Bielefeld: transcript.
Kafka, Franz (2010): „In der Strafkolonie." In: Ders.: *Die Erzählungen*. Frankfurt am Main: Fischer.
Kalb, Christoph (2000): *Desintegration*. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Kaltenbrunner, Thomas (2001): *Contact-Improvisation*. Bewegen, tanzen und sich begegnen. Aachen: Meyer.
Karras, Nick (2010): *Das weibliche Geschlecht*. Eine ziemlich ungenierte Bildersammlung. Berlin: Rogner & Bernhard.
Karremann, Isabell (2008): *Männlichkeit und Körper*. Inszenierungen eines geschlechtsspezifischen Unbehagens im englischen Roman des 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer.
Keck, Anette (2007): *Buchstäbliche Anatomien: vom Lesen und Schreiben des Menschen; Literaturgeschichten der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kessler, Suzanne J./McKenna, Wendy (1978): *Gender*. An Ethnomethodological Approach. New York: Wiley.

Keupp, Heiner (1999): *Identitätskonstruktionen*. Das Patchwork der Identitäten der Spätmoderne. Reinbeck: Rowohlt.

Khan, Masud R. (1988): *Selbsterfahrung in der Therapie*. Magdeburg: Klotz.

Kirkengen, Anna Luise (2001): *Inscribed Bodies*. Health Impact of Childhood Sexual Abuse. Doordrecht: Kluwer Academic.

Klein, Gabriele (2010): „Bewegung denken. Ein soziologischer Entwurf." In: Wetterer, Angelika (Hrsg.): *Körper Wissen Geschlecht: Geschlechterwissen und soziale Praxis II*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S.118-141.

Kleiser, Christina (2010): *Trauma*. Die Spirale zwischenmenschlicher Gewalt aus feministisch-psychotherapeutischer Perspektive. Rezension zu Michael Hubers Doppelband: *Trauma und die Folgen*. www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/389/397. Letzter Zugriff am 28.02.2014.

Knoblauch, Hubert A. (2001): „Erving Goffmans Reich der Interaktionen – Einführung von Hubert A. Knoblauch." In: Goffmann, Erving: *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt am Main: Campus, S. 7-50.

Koch, Sabine C. (2011): *Embodiment: Der Einfluss von Eigenbewegung auf Affekt, Einstellung und Kognition*. Empirische Grundlagen und klinische Anwendungen. Berlin: Logos.

Krais, Beate (2008): „Zur Funktionsweise von Herrschaft in der Moderne: Soziale Ordnungen, symbolische Gewalt, gesellschaftliche Kontrolle." In: Schmidt, Robert/Woltersdorff, Volker (Hrsg.): *Symbolische Gewalt*. Herrschaftsanalyse nach Pierre Bourdieu. Bielefeld: transcript, S. 45-59.

Kraß, Andreas (2003): *Queer Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kristeva, Julia/Jardine, Alice/Blake, Harry (1981): „Women's Time." In: *Signs*, Jg. 7, Heft 1, S. 13-35.

Kristeva, Julia (1984): *Powers of Horror*. An Essay on Abjection. New York: Columbia University Press.

Krüger-Kirn, Helga (2010): „Weiblichkeit zwischen Körper und Leib. Zur Bedeutung des Mutterkörpers in der weiblichen Identitätsentwicklung." In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 333-351.

Kuch, Hannes/Herrmann, Steffen K. (2007): „Symbolische Verletzbarkeit und sprachliche Gewalt." In: Herrmann, Steffen K./Krämer, Sybille/Kuch, Hannes (Hrsg.): *Verletzende Worte*. Die Grammatik sprachlicher Missachtung. Bielefeld: transcript, S. 179-211.

Kucklick, Andreas (2008): *Das unmoralische Geschlecht*. Zur Geburt der Negativen Andrologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kühner, Angela (2008): *Trauma und kollektives Gedächtnis*. Gießen: Psychosozial.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lacan, Jacques (1991): *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*. Das Seminar Buch II. Berlin: Quadriga.

Lamby, Elena (2010): *Geschlechtsidentität und Trauma*. Unveröffentlichte Hausarbeit am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaften und dem Zentrum für Gender Studies der Universität Marburg.

Lamott, Franziska (2003): „Vermintes Gelände. Paradoxien des Trauma-Diskurses." In: Forster, Edgar/Bieringer, Ingo/Dies. (Hrsg.): *Beiträge zu einer reflexiven Flüchtlingsarbeit*. Münster: LIT, S. 55-73.

Lampert, Friederike (2007): *Tanzimprovisation*. Geschichte – Theorie – Verfahren – Vermittlung. Bielefeld: transcript.

Landweer, Hilge (1987): „Weibliche Identität: Selbstaffirmation als Geschlecht." In: *Zeitschrift für Psychologie und Gesellschaftskritik* 11, S. 83-102.

Landweer, Hilge (1999): *Scham und Macht: Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls (Philosophische Untersuchungen)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Langford, Carol A./Gilliland, Bruce C. (2008): „Fibromyalgia." In: Fauci, Anthony/Braunwald, Eugene, Kasper (Hrsg.): *Harrisons's Principles of Internal Medicine*. Bd. 2. New York: Mcgraw-Hill, S. 2175.

Langford, Elisabeth (1998): *Mind and Muscle*. Antwerpen: Garant.

Laqueur, Thomas (1992): *Auf den Leib geschrieben*. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Frankfurt am Main: Campus.

Lehmann, Hans-Thies (2005): *Postdramatisches Theater*. Frankfurt am Main: Verlag der Autoren.

Leigh Foster, Susan (2003): „Taken by Surprise. Improvisation in Dance and Mind." In: Cooper, Albright/Gere, David (Hrsg.): *Taken by Surprise*. A Dance and Improvisation Reader. Middletown, Conneticut: Wesleyan University Press, S. 3-13.

Lepecki, André (2000): „Am ruhenden Punkt der kreisenden Welt. Die vibrierende Mikroskopie der Ruhe." In: Brandstetter, Gabriele/Völckers, Hortensia/Mau, Bruce (Hrsg.): *ReMembering the Body: Body and Movement in the 20th Century*. Ostfildern: Hatje Cantz, S. 334-366.

Lepecki, André (2006): *Option Tanz*. New York: Theater der Zeit.

Levine, Peter (1998): *Trauma-Heilung*. Das Erwachen des Tigers. Unsere Fähigkeit traumatische Erfahrungen zu transformieren. Essen: Synthesis.

Levine, Peter (2006): *Trainingsmanual zur Weiterbildung in der körperorientierten Traumaarbeit Somatic Experiencing®*. Murnau: Akademie für somatische Integration.

Levine, Peter (2011): *Sprache ohne Worte*. Wie unser Körper Trauma verarbeitet und uns in die innere Balance zurückführt. München: Kösel.

Leys, Ruth (2000): *Trauma*. A Genealogy. Chicago: University of Chicago Press.

Lichtenberg, Ulrike (2007): „Mein Körper ist ein Fremdkörper." In: *Energie und Charakter*. Zeitschrift für Biosynthese, Bd. 32.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Liedtke, Marlene (2014): *Welche widerstandspraktischen Elemente lassen sich in der Somatischen Resonanz und im Theater der Unterdrückten für eine politisch-pädagogische Körperarbeit finden und verbinden?* Unveröffentlichte Hausarbeit am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaft der Philipps-Universität Marburg.

Lindemann, Gesa (1993): *Das paradoxe Geschlecht*. Frankfurt am Main: Fischer.

Lindemann, Gesa (1994): „Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion." In: Wobbe, Teresa/Dies. (Hrsg.): *Denkachsen*. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lindemann, Gesa (1995): „Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrungen." In: Friedrich, Jürgen/Westermann, Bernd (Hrsg.): *Unter offenem Horizont*. Anthropologie nach Helmuth Plessner. Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 133-139

Lindemann, Gesa (1996a): „Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz." In: Koch, Gertrude (Hrsg.): *Auge und Affekt*. Frankfurt am Main: Fischer.

Lindemann, Gesa (1996b): „Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib." In: Barkhaus, Annette (Hrsg.): *Identität, Leiblichkeit, Nomativität*. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 146-176.

Little, Nita (2013). A*nother politics of attention: Shifting Self-Sense, shifting Time*. www.nitalittle.com. Letzter Zugriff am 10.07.2014.

Little, Nita (2014): *Restructuring the self-sensing: Attention training in Contact Improvisation*. In: *Journal of Dance & Somatic Practises* 6/2, Dez. 2014, S. 247-260.

Little, Nita (2015 i.E.): *The Articulation of Presence: Creative actions of embodied attention in Contemporary Dance*. Davis: University of California Press (im Erscheinen).

Lorey, Isabell (1996): *Immer Ärger mit dem Subjekt: Theoretische und politische Konsequenzen eines juridischen Machtmodells: Judith Butler*. Tübingen: Edition Diskord.

Ludewig, Karin (2002): *Die Wiederkehr der Lust*. Körperpolitik nach Foucault und Butler. Frankfurt am Main: Campus.

Ludwig, Katrin (2005): *Sichtbare Seelenkratzer – selbstverletzendes Verhalten als Ausdrucksmöglichkeit und Bewältigungsversuch innerpsychischer Konflikte in der weiblichen Adoleszenz* (SR, Heft 8), Marburg: Zentrum für Gender Studies und Feministische Zukunftsforschung.

Lutz, Helma/Herrera Vivar, Maria Teresa/Supik, Linda (2010) (Hrsg.): *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Wiesbaden: VS.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Maalouf, Armin (2000): *Mörderische Identitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Maihofer, Andrea (1995): *Geschlecht als Existenzweise*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer.

Manning, Erin (2007): *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Markus, Sharon (1992): „Fighting Bodies, Fighting Words: A Theory and Politics of Rape Prevention." In: Butler, Judith/Scott, Joan W. (Hrsg.): *Feminists theorize the Political*. New York: Routledge, S. 385-403.

Martín Alcoff, Linda (1997): „Phänomenologie, Poststrukturalismus und feministische Theorie – zum Begriff der Erfahrung." In: Stoller, Silvia/Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag, S. 227-249.

Maurer, Susanne (1996): *Zwischen Zuschreibung und Selbstgestaltung*. Feministische Identitätspolitiken im Kräftefeld von Kritik, Norm und Utopie. Tübingen: Edition Diskord.

Maurer, Susanne (2005): „Emanzipation." In: Otto, Hans-Uwe/Thiersch, Hans (Hrsg.): *Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik*. München: Ernst Reinhardt.

Maurer, Susanne, Täuber, Lars (2009): „Körperbezogene Wahrnehmung – zur Übersetzung neurowissenschaftlicher Erkentnisse in die (sozial)pädagogische Praxis." In: Behnisch, Michael/Winkler, Michael (Hrsg.): *Soziale Arbeit und Naturwissenschaft*. Einflüsse, Diskurse, Perspektiven. München: Reinhardt, S. 153-166.

Maurer, Susanne/Täuber, Lars (2010): „Körperbezogene Wahrnehmung in pädagogischen und therapeutischen Settings. Ein Seminarprojekt." In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (2010): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 119-141.

Maurer, Susanne/Birkle, Carmen/Kahl, Ramona/Ludwig, Gundula (2012): „Emanzipation und feministische Politiken: Verwicklungen, Verwandlungen, Verwerfungen. Eine Einleitung." In: Dies. (Hrsg.): *Emanzipation und feministische Politiken*. Verwicklungen Verwerfungen Verwandlungen. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 75-93.

Maurer, Susanne (2012a): „Utopisches Denken statt Utopie? Gedankenexperiment und (unbestimmte) Grenzüberschreitung als feministische Politik." In: Birkle, Carmen/Kahl, Ramona/Ludwig, Gundula/Dies. (Hrsg.): *Emanzipation und feministische Politiken*. Verwicklungen Verwerfungen Verwandlungen. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer, S. 75-93.

Maurer, Susanne/Marburger Autor*innengruppe (2014): „(Wie) Kann sich feministische Mädchenarbeit heute noch auf „Mädchen" beziehen? Ein Küchengespräch." In: Franke, Yvonne/Mozygemba, Kati/Pöge, Kathleen, Ritter, Bettina/Venohr, Dagmar (Hrsg.): *Feminismen heute*. Positionen in Theorie und Praxis. Bielefeld: transcript.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mattheis, Regine (2000): „Mädchenkulturarbeit und die Selbstsorge einer Ästhetik der Existenz." In: Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung (Hrsg.): *Kulturarbeit mit Mädchen: Konzepte, Erfahrungen und Schlussfolgerungen für die Praxis kultureller Bildung*. Bd. 53. Remscheid, S. 31-37.

McDowall, Franziska (2012): *Bruch mit den Erwartungen*. Ein Experiment im öffentlichen Raum mit geschlechtsuntypischer Körpersprache. Bachelorarbeit am Fachbereich Erziehungs- und Bildungswissenschaften der Philipps-Universität Marburg. femarburg.de/wp-content/uploads/2014/03Franziska-McDowall-2012-Bruch-mit-den-Erwartungen.pdf. Letzter Zugriff am 09.07.2014.

McRobbie, Angela (2010): *Top Girls*. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Wiesbaden: VS.

Mead, George, H. (1968): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mead, George, H. (1983): *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.

Mertens, Wolfgang (1992): *Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität*. Bd. 1. Berlin: Kohlhammer.

Meuser, Michael (2007): „Männerkörper. Diskursive Aneignungen und habitualisierte Praxis." In: Bereswill, Mechthild/Ders./Scholz, Sylka (Hrsg.): *Dimensionen der Kategorie Geschlecht: Der Fall Männlichkeit*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 152-169.

Meuser, Michael (2013): „Defizitäre Körperlichkeit? Der Männerkörper als umkämpftes Terrain." In: Ehlers, Hella/Linke, Gabriele/Milewski, Nadja/Rudol, Beate/Trappe, Hieke (Hrsg.): *Körper – Geschlecht – Wahrnehmung*. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürich: LIT, S. 43-65.

Mischowski, Gabriela (2006): „Sexualisierte Gewalt im Krieg – eine Chronik." In: Griese, Karin (Hrsg.): *Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen*. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main: Mabuse, S. 94-114.

Moir, Anne/Jesse, David (1997): *Brainsex*. Der wahre Unterschied zwischen Mann und Frau. Berlin: Admos.

Muñoz, José Esteban (1999): *Disidentifications*. Queers of Colour and the Performance of Politics. Minneapolis: University of Minnesota.

Müller, Brigitte (2002): „Dekonstruktion, Körper, Bewegung." In: Klein, Gabriele/Zipprich, Christa (Hrsg.): *Tanz, Theorie, Text*. Jahrbuch Tanzforschung 14. Münster: LIT, S. 351-367.

Nagl-Docekal, Herta (2001): *Feministische Philosophie*. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt am Main: Fischer.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naumann, Steffen (1991): *Die Wahrung der Intimsphäre in der Kontaktimprovisation*. Unveröffentlichte Diplomarbeit am Fachbereich Psychologie der Universität Bremen.

Nice, Richard (1984): *Distinctions: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Conclusion. Harvard: Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1988): *Zur Genealogie der Moral*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1988a): *Jenseits von Gut und Böse*. Stuttgart: Reclam.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1993): *Also sprach Zarathustra*. Berlin: dtv.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1997): *Nietzsche für Gestresste*. Berlin: Insel.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1999): *Die Geburt der Tragödie*. Unzeitgemäße Betrachtungen. Berlin: dtv.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2006): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Hörbuch. Bergisch-Gladbach: RioloMedia.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2007): *Der Wille zur Macht*. Paderborn: Voltmedia.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2010): *Gedichte*. Stuttgart: Reclam.

Nijenhuis, Ers (2008): „Das verfolgte Selbst. Strukturelle Dissoziation der Persönlichkeitsstruktur, traumatischer Ursprung, phobische Residuen." In: Reddemann, Luise/Hofmann, Arne/Gast, Ursula (Hrsg.): *Psychotherapie der dissoziativen Störungen*. Stuttgart: Thieme, S. 47-72.

Nothomb, Amelie (2010): *Der japanische Verlobte*. Zürich: Diogenes.

Novack, Cynthia (1990): *Sharing the Dance*. Contact Improvisation and American Culture. Wisconsin: University of Wisconsin.

Orbach, Susie (2012): *Bodies*. Schlachtfelder der Schönheit. Zürich: Arche.

Ott, Cornelia (1998): *Die Spur der Lüste: Sexualität, Geschlecht und Macht*. Opladen: Leske & Budrich.

Pamuk, Orhan (2006): *Der Blick aus meinem Fenster*. Frankfurt am Main: Fischer.

Pasero, Ursula/Braun, Friederike (2001): *Konstruktion von Geschlecht*. Herbolzheim: Centaurus.

Pawe, Andre (2011): „Wanna be oK! Über den organlosen masochistischen Körper." In: *Paradigma*. Zeitschrift für Menschen und Diskurse, Nr. 3, S. 33-48.

Penneman, Anja (2000): „Fliegende Mädchen mit Gewicht – ein Körper- und bewegungsorientierter Ansatz in der Mädchenkulturarbeit." In: Bockhorst Hildegard (Hrsg.): *Kulturarbeit mit Mädchen: Konzepte, Erfahrungen und Schlussfolgerungen für die Praxis kultureller Bildung*. Bd. 53. Remscheid: Bundesvereinigung Kulturelle Jugendbildung, S. 184-194.

Penny, Laurie (2012): *Fleischmarkt*. Hamburg: Nautilus.

Petzold, Hilarion G./Wolf, Hans Ulrich/Landgrebe, Birgit/Josic, Zorica (2000): „‚Integrative Traumatherapie' – Modelle und Konzepte für die Behandlung

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Patienten mit ‚posttraumatischer Belastungsstörung'." In: van der Kolk, Bessel A./McFarlane, Alexander C./Weisaeth, Lars (Hrsg.): *Traumatic Stress*. Grundlagen und Behandlungsansätze. Theorie, Praxis und Forschung zu posttraumatischem Stress sowie Traumatherapie. Paderborn: Junfermann, S. 445-580.

Plessner, Helmuth (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: de Gruyter.

Porteous, Holly (2013): „‚There are no ugly women, only lazy ones' – The duty of beauty labour in contemporary Russian women's magazines." In: Ehlers, Hella/Linke, Gabriele/Milewski, Nadja/Rudol, Beate/Trappe, Heike (Hrsg.): *Körper – Geschlecht – Wahrnehmung*. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürich: LIT, S. 133-157.

Posch, Waltraud (2009): *Projekt Körper*. Wie der Kult um die Schönheit unser Leben prägt. Frankfurt am Main: Campus.

Povinelli, Elisabeth A. (2011): *Economies of Abandonment*. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism. Durham: Duke University Press.

Precht, David (2009): *Liebe ein unordentliches Gefühl*. München: Goldmann.

Prechtl, Peter (2000): *Descartes zur Einführung*. Dresden: Junius.

Proust, Marcel (1981): *In Swanns Welt*. Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Quindeau, Ilka (2008): *Verführung und Begehren*. Die psychoanalytische Sexualtheorie nach Freud. Stuttgart: Klett-Cotta.

Raab, Heike (1998): *Foucault und der feministische Postsrukturalismus*. Dortmund: Edition Ebersbach.

Rabelhofer, Bettina (2006): *Symptom. Sexualität. Trauma*. Kohärenzlinien des Ästhetischen um 1900. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Reckwitz, Andreas (2008): „Subjekt/Identität. Die Produktion und Subversion des Individuums." In: Moebius, Stefan/Ders. (Hrsg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 75-93.

Reddemann, Luise (2000): *Imagination als heilsame Kraft*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Reinhard, Antje (2007): „Das Umstülpen des Handschuhs – Gewalt und Geschlechterverhältnis aus Sicht der ästhetischen Praxis." In: Gahleitner, Silke Birgitta/Lenz, Hans-Joachim (Hrsg.): *Gewalt und Geschlechterverhältnis: Interdisziplinäre und geschlechtersensible Analysen und Perspektiven (Geschlechterforschung)*. Weinheim: Juventa, S. 95-113.

Rhode-Dachser, Christa (1991): *Expedition in den dunklen Kontinent: Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse (Psychoanalyse der Geschlechterdifferenz)*. Berlin: Springer.

Ricken, Norbert (2012): „Anerkennung als Adressierung. Über die Bedeutung von Anerkennung für Subjektivationsprozesse." In: Alkemeyer, Thomas/Budde, Gunilla/Freist, Dagmar (Hrsg.): *Selbst-Bildungen*. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung. Bielefeld: transcript, S. 69-101.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ricken, Norbert/Balzer, Nicole (2012): *Judith Butler: Pädagogische Lektüren*. Wiesbaden: VS Springer.

Riegler, Julia/Ruck, Nora (2011): „Dressur des Körpers und Widerstand des Leibes? Der schöne Körper und der sexuelle Leib als Orte gegenwärtiger Selbstdisziplinierungen." In: Wiedlack, Maria Katharina/Lasthofer, Katrin (Hrsg.): *Körperregime und Geschlecht*. Innsbruck: Studienverlag, S. 35-59.

Rode, Tanja (2009): „Eine Überlebensstrategie nach sexuellen Gewalterfahrungen im Geschlechterkontext." In: Dies. (Hrsg.): *Bube, Dame, König – DIS*. Dissoziation als Überlebensstrategie im Geschlechterkontext. Köln: Mebes & Noack, S. 18-24.

Rohrmann, Eckhard (2010): „Zur gesellschaftlichen Konstruktion von Normalität und Anders-Sein." In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 139-165.

Rothschild, Babette (2002): *Der Körper erinnert sich*. Die Psychophysiologie des Traumas und der Traumabehandlung. Essen: Synthesis.

Sachsse, Ulrich (1998): „Selbstverletzendes Verhalten: Psychodynamik und Psychotherapie offener Selbstbeschädigungen der Haut." In: Hirsch, Matthias (Hrsg.): *Der eigene Körper als Objekt: Zur Psychodynamik selbstdestruktiven Körperagierens*. Gießen: Psychosozial, S. 94-117.

Sarasin, Philipp (2001): *Reizbare Maschinen*. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sarasin, Philipp (2005): *Michel Foucault zur Einführung*. Dresden: Junius.

Sartre, Jean-Paul (1985): *Das Sein und das Nichts*. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbeck: Rowohlt.

Scarry Elaine (1985): *The Body in Pain*. The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press.

Schmid, Jörg Lemmer (2007). „Flow-Erleben und Achtsamkeit. Neue Paradigmen psychomotorischer Gesundheitsförderung." In: *Motorik* 30/3, S. 130-134.

Schmitz, Herrmann (1992): *Die entfremdete Subjektivität*. Von Fichte zu Hegel. Bonn: Bouvier.

Schmitz, Herrmann (1998): *System der Philosophie*. Bd. 1-5. Bonn: Bouvier.

Schmitz, Herrmann (2007): Der *Leib, der Raum und die Gefühle*. Bielefeld: Edition Sirius.

Scholle, Jasmin (2011): *Die Andere und der deutsche weiße feministische Diskurs*. Schritte in Richtung einer gleichberechtigten Wissenschaft. Schriften-Reihe 14. Zentrum für Gender Studies und feministische Zukunftsforschung der Philipps-Universität Marburg.

Scholle, Jasmin (2014): *Machtverhältnisse in Bewegung bringen*. Vom Zusammenhang zwischen Gesellschaft, Leib und Kommunikation. Contact Improvisation als körperpolitisches Lern- und Experiementierfeld leiblicher Kommunikation/Verständigungs- und Aushandlungspraxis? (Arbeitstitel).

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unveröffentlichtes Exposé zum Dissertationsprojekt am Fachbereich Bildungs- und Erziehungswissenschaften der Universität Marburg.

Schopenhauer, Arthur (2007): *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. 2. Teilbd. Zürich: Diogenes.

Seiffge-Krenke, Inge (2012): *Therapieziel Identität*. Veränderte Beziehungen, Krankheitsbilder und Therapie. Stuttgart: Klett-Cotta.

Sloterdijk, Peter (1989): *Eurotaoismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): „Can the subaltern speak?" In: Nelson, Carry/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan, S. 271-313.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the subaltern speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulationen. Wien: Turia und Kant.

Stemann-Acheampong, Susanne (1996): *Der phantastische Unterschied*. Zur psychoanalytischen Theorie der Geschlechtsidentität. Göttingen: Sammlung Vandenhoeck.

Teigler, Mareike (2011): *Unbehagen als Widerstand*. Fluchtlinien der Kontrollgesellschaft bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze. Bielefeld: transcript.

Teuber, Kristin (2004) „Hautritzen als Überlebenshandlung. Selbstverletzendes Verhalten von Mädchen und Frauen." In: Rohr, Elisabeth*: Körper und Identität, Gesellschaft auf den Leib geschrieben*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer, S.128-144.

van der Kolk, Bessel A./McFarlane, Alexander C./Weisaeth, Lars (2000) (Hrsg.): *Traumatic Stress*. Grundlagen und Behandlungsansätze. Theorie und Praxis und Forschung zu posttraumatischem Stress sowie Traumatherapie. Paderborn: Junfermann.

Velho, Astride (2010): „(Un-)Tiefen der Macht. Subjektivierung unter den Bedingungen von Rassismuserfahrungen in der Migrationsgesellschaft." In: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hrsg.): *Rassismus bildet*. Bildungswissenschaftliche Beiträge zu Normalisierung und Subjektivierung in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript, S. 113-141.

Villa, Paula-Irene (2000): *Sexy Bodies*. Eine soziologische Reise durch den Geschlechtskörper. Opladen: Leske & Budrich.

Villa, Paula-Irene (2008): „Einleitung – Wider die Rede vom Äußerlichen." In: Dies. (Hrsg.): *Schön normal*. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 7-21.

Villa, Paula-Irene (2008a): „Habe den Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung." In: Dies. (Hrsg.): *Schön normal*. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: transcript, S. 245-273.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Neumann-Cosel, David (2002): *Die süße Schwere der Körper*. Contact-Improvisation als Methode der Tanztherapie. Unveröffentlichte Diplomarbeit. Fachhochschule für Sozialpädagogik Alice Salomon, Berlin.

Voss, Heinz-Jürgen (2011): *Geschlecht*. Wider die Natürlichkeit. Stuttgart: Schmetterling.

Waldschmid, Anne (2007): „Behinderte Körper: Stigmatheorie, Diskurstheorie und Disability Studies im Vergleich." In: Junge, Torsten/Schmincke, Imke (Hrsg.): *Marginalisierte Körper*. Beiträge zur Soziologie und Geschichte eines anderen Körpers. Münster: Unrast, S. 27-45.

Walker King, Debra (2000): *Body Politics and the Fictional Double*. Bloomington: Indiana University Press.

Weedom, Chris (1991): *Wissen und Erfahrung*. Feministische Praxis und poststrukturalistische Theorie. Wettingen: eFeF.

Weigert, Andrew J./Smith Teitge, J./Teitge, Dennis W. (1986): *Society and Identity: Toward a Sociological Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weil, Simone (2011): *Krieg und Gewalt*. Essays und Aufzeichnungen. Zürich: Diaphanes.

Weiß, Wilma (2013): „Selbstbemächtigung – ein Kernstück der Traumapädgogik." In: Bausum, Jacob/Besser, Lutz-Ulrich/Kühn, Martin/Dies. (Hrsg.): *Traumapädagogik*. Grundlagen, Arbeitsfelder und Methoden für die pädagogische Praxis. Weinheim: Juventa, S. 167-182.

Weiß, Wilma (2015 i.E): „Traumapädagogik: Entstehung, Traditionen und Konzepte." In: Jäckle, Monika/Fuchs, Christian/Wuttig, Bettina/Bendel, Beate (Hrsg.): *Handbuch TraumaPädagogik und Schule*. Bielefeld: transcript.

Wiesse, Jörg (2000): *Identität und Einsamkeit*. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehungen. Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht.

Wilk, Nicole, M. (2002): *Körpercodes*. Die vielen Gesichter der Weiblichkeit in der Werbung. Frankfurt am Main: Campus.

Winker, Gabriele/Degele, Nina (2010): *Intersektionalität*. Zur Analyse sozialer Ungleichheit. Bielefeld: transcript.

Wittig, Monique (1992): *The Straight Mind and other Essays*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Wuttig, Bettina (1999): *Weibliches Begehren und Macht*. Eine psychoanalytische Betrachtung im Licht der poststrukturalistschen Wende. Stuttgart: ibidem.

Wuttig, Bettina (2009): „Zwischen geschlechtlichen Zuschreibungen und Transformation. Beitrag zu einer gendersensiblen Körperarbeit mit Traumatisierten." In: Rode, Tanja (Hrsg.): *Bube, Dame, König, Diss*. Dissoziation und Geschlecht – eine Überlebensstrategie nach sexuellen Gewalterfahrungen im Geschlechterkontext. Köln: Mebbes & Noack, S. 98-107.

Wuttig, Bettina (2010): „Der traumatisierte Körper, die vibrierende Ruhe und die Kraft der Vergesslichkeit. Zum Verhältnis von Körper, Trauma und Ge-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schlecht." In: Abraham, Anke/Müller, Beatrice (Hrsg.): *Körperhandeln und Körpererleben*. Multidisziplinäre Perspektiven auf ein brisantes Feld. Bielefeld: transcript, S. 351-365.

Wuttig, Bettina (2013): „Der Fall des Traumas: Nietzsches Leibphilosophie als Weg zur Rekonstruktion erinnerbarer Geschlechterordnungen. Geschlecht als Erinnerungstechnik denken." In: Guggenheimer, Jakob/Isop, Utta/Leibetseder, Doris/Mertlitsch, Kirstin (Hrsg.): *„When we were gender …"*. Geschlechter erinnern und vergessen. Analysen von Geschlecht und Gedächtnis in den Gender Studies, Queer-Theorien und feministischen Politiken. Bielefeld: transcript, S. 41-67.

Wuttig, Bettina (2013a): „Kann man anders wahrnehmen als man wahrnimmt? Alexandertechnik als querliegende Rationalität zu gendernormativen Körperinszenierungs- und Wahrnehmungsweisen am Beispiel hegemonialweiblicher Körpercodes." In: Ehlers, Hella/Linke, Gabriele/Milewski, Nadja/Rudolf, Beate/Trappe, Heike (Hrsg.): Körper – Geschlecht – Wahrnehmung. Sozial- und geisteswissenschaftliche Beiträge zur Genderforschung. Zürch: LIT, S. 65-83.

Wuttig, Bettina (2013b): „Körperinszenierungen von Mädchen* und jungen Frauen*. Normierungen des ‚weiblichen' Körpers am Beispiel von Intimrasuren und ‚Schamlippenkorrekturen'." In: *Mädchenpolitisches Forum*, S. 58-72.

Wuttig, Bettina/Scholle, Jasmin/Askin, Ceyda (2013c): *Bodyminds as Agency*. Theorieperformance anlässlich der Tagung „Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrums für Gender Studies der Universität Marburg vom 25.-26.10.2013.

Wuttig, Bettina/Scholle, Jasmin (2016 i.E.): „How do you let go of gender? Eine performative Untersuchung." In: Dreit, Karolina/Schuhmacher, Nina/Abraham, Anke/Maurer, Susanne (Hrsg.): *Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft*. Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer (im Erscheinen).

Wuttig, Bettina (2014): *Körperliche Selbstoptimierungen und das postfeministische Subjekt*. www.nationales-netzwerk-frauengesundheit.de. Letzter Zugriff am 02.11.2015.

Wuttig, Bettina (2015): „That me is a multiplicity. Passing in between the spaces of traumatic identities in Contact Improvisation." In: Zink, Veronika/Fernández, Johanna/Gallo Gonzáles, Danae (Hrsg.): *W(h)ither Identity*. Positioning the Self and Transforming the Social. Trier: WVT.

Wuttig, Bettina (2015a i.E.): „amöben: transgressing incorporated Gendernorms in Contact Improvisation? Versuch eines autoethnografischen Zugangs zu Tanzerfahrung." In: Amelang, Katrin/Bergmann, Sven/Binder, Beate/Vogel, Anna-Carolina/Wagener-Böck, Nadine (Hrsg.): *Körpertechnologien*. Gen-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen. Berlin: Berliner Blätter (im Erscheinen).

Wuttig, Bettina (2015b): *Der Fall des Traumas: zur somatischen Dimension geschlechtlicher Subjektivierungen*. Eine Schrift zur Einführung in die Soma Studies. archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2015/0225/pdf/dbw.pdf. Letzter Zugriff am *09.11.2015*.

Young, Allan (1997): *The Harmony of Illusions*. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder. Princeton: Princeton University Press.

Zaporah, Ruth (2003): „A Body with a Mind of its Own." In: Cooper Albright, Ann/Gere, David (Hrsg.): *Taken by Surprise*. A Dance and Improvisation Reader. Middletown, Conneticut: Wesleyan University Press, S. 21-27.

Zeus, Andrea (2005): *Leibliche Zugänge zur Verinnerlichung gesellschaftlicher Strukturen – am Beispiel bewegungsorientierter Erfahrungsangebote in Deutschland und Südafrika*. Unveröffentlichte Dissertation am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Marburg.

Ziegler, Béatrice (2003): „Arbeit als Körpererfahrung: Zur Dominanz der Sexualität im feministischen Umgang mit Frauenkörpern." In: Frei Gerlach, Franziska/Kreis-Schinck, Annette/Opitz, Claudia/Dies. (Hrsg.): *Körperkonzepte*. Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung. Münster: Waxmann, S. 189-199.

Zimmermann, David (2016 i.E.): „Die innere und äußere Beziehungsstörung – eine (psychoanalytisch-)pädagogische Perspektive auf das Phänomen Trauma." In: Jäckle, Monika/Fuchs, Christian/Wuttig, Bettina/Bendel, Beate (Hrsg.): *Handbuch TraumaPädagogik und Schule*. Bielefeld: transcript (im Erscheinen).

Vortragsmitschriften

Abraham, Anke (2010c): *Körperpraxen von Mädchen und Frauen – emanzipatorische Ambivalenzen körperbezogenen Handelns in Zeiten der (technologischen) Machbarkeit des Körpers*. Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung des Zentrums für Gender Studies der Philipps-Universität Marburg am 27.05.2010, Vortragsmitschrift.

Abraham, Anke (2013): *Normative und Normativität in Körperdiskursen*. Vortrag anlässlich der Tagung „Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrums für Gender Studies der Philipps-Universität Marburg vom 25.-26.10.2013, Vortragsmitschrift.

Brensell, Ariane (2013): *Trauma als Prozess – Wider die Pathologisierung struktureller Gewalt und ihrer innerpsychischen Folgen*. Vortrag anlässlich der Tagung „Trauma und Politik" vom 24.01.2013 in Frankfurt am Main, Vortragsmitschrift.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dhawan, Nikita (2013): *Normativity, Violence and Vulnerability*. Vortrag anlässlich der Tagung „Ambivalenzen der Normativität in feministisch-kritischer Wissenschaft" des Zentrums für Gender Studies vom 25.-26.10.2013 an der Philipps-Universität Marburg, Vortragsmitschrift.

Dinkel-Pfrommer, Elfriede (2006, 2007, 2008): *Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine*. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE in Hinterzarten bei Freiburg, Vortragsmitschrift.

Engel, Antke (2011): *Chronopolitiken und ästhetische Strategien des Queering*. Vortrag anlässlich der Tagung: „When we were gender ... Geschlecht erinnern und vergessen" des Zentrums für Frauen- und Geschlechterstudien der Alpen Adria Universität Klagenfurt vom 30.09.-01.10.2011, Vortragsmitschrift.

Engel, Antke (2013): *Queere Politik der Paradoxie: Widerstand unter Bedingungen neoliberaler Vereinnahmung*. Vortrag anlässlich der Tagung „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 02.-04.10.2013 in Wuppertal, Vortragsmitschrift.

Farris, Sara (2013): *Femonationalism: The politics and economics of gender and migration*. Vortrag anlässlich der Tagung „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 02.-04.10.2013 in Wupptertal, Vortragsmitschrift.

Funke-Kaiser, Ursula (2006, 2007, 2008): *Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine*. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE in Hinterzarten bei Freiburg, Vortragsmitschrift.

Gattnar, Heike (2009): *Einführung in die Traumaarbeit Somatic Experiencing® (SE) nach Peter Levine*. Vortrag im Rahmen des Ausbildungsprogramms zum Practitioner in SE in Hinterzarten bei Freiburg, Vortagsmitschrift.

Hirschauer, Stefan (2011): *Die Praxis der Geschlechter(in)differenz und ihre Infrastrukturen*. Vortrag anlässlich der Interdisziplinären Vortragsreihe „Geschlecht, wo steckst Du? Eine Spurensuche zwischen Struktur und Subjekt" des Promotionskollegs *Geschlechterverhältnisse – im Spannungsfeld von Arbeit, Organisation und Demokratie* der Philipps-Universität Marburg, Vortragsmitschrift.

Klinger, Cornelia (2013): Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Vortrag anlässlich der Tagung „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 02.-04.10.2013 in Wupptertal, Vortragsmitschrift.

Levine, Peter (2014): *Trauma – Emotions – Memory*. Vortrag anlässlich der Weiterbildung „Trauma – Emotions – Memory" vom 06.-19.06.2014 in Bad Boll, Vortragsmitschrift.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Marchart, Oliver (2014): *The Groundless Ground of Identity: Political Implications of Social and Cultural Identity*. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz „W(h)ither identity – Positioning the Self and Transforming the Social" des Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) vom 23.-24.1.2014 in Gießen, Vortragsmitschrift.

Maurer, Susanne (2011): *Emanzipation*. Vortrag anlässlich der Tagung „Emanzipation: Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen" des Gender Zentrums der Universität Marburg, vom 29.-30.4.2011, Vortragssmitschrift.

Maurer, Susanne (2011a): *Utopisches Denken statt Utopie?* Gedankenexperiment und (unbestimmte) Grenzüberschreitung als feministische Politik. Vortrag anlässlich der Tagung „Emanzipation: Verwicklungen, Verwerfungen, Verwandlungen" des Gender Zentrums der Universität Marburg, vom 29.-30.04.2011, Vortragsmitschrift.

McCormack, Donna (2011): *Heterosexual romance, gender normativity and organ transplantation in The Unit and Never let me go*. Vortrag anlässlich des 3. Interdisziplinären Kolloquiums zur Gender-Forschung der Universität Rostock „Geschlecht – Körper – Wahrnehmung", vom 24.-26.11.2011, Vortragsmitschrift.

Palm, Kerstin (2009): *Was kann die biologische Forschung über Geschlechterunterschiede aussagen?* Vortrag am Genderzentrum der Universität Marburg, 17.11.2009.

Radl-Philipp, Rita (2010): *Symbolische Gewalt gegen Frauen und Medien*. Gastvortrag im Rahmen der Ringvorlesung des Zentrum für Genderstudies der Universität Marburg, 15.07. 2010.

Robson, Garry/Olavarria, Christian (2014): *Creating and Broadcasting Disembodied Identities on Social Media*. Vortrag anlässlich der internationalen Konferenz „W(h)ither identity. – Positioning the Self and Transforming the Social" des Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) vom 23.-24.01.2014 in Gießen, Vortragsmitschrift.

Roscher, Monika (2011): *Gender als Erfahrung*. Die Überschreitung von weiblichem und männlichem Ausdruck im Sport. Antrittsvortrag am Institut für Sportwissenschaften der Universität Marburg vom 15.02.2011, Vortragsmitschrift.

Schmitz, Hermann (2010): *Die Labilität der Person*. Vortrag anlässlich des philosophischen Kolloquiums der Philipps-Universität Marburg am 09.11.2010, Vortragsmitschrift.

Schröder, Arne (2013): *Zur Materialität des Körpers in virtuellen Spielwelten*. Vortrag anlässlich der Konferenz „Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen" der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, des Instituts für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie der Universität Göttingen vom 12-14.07.2013, Vortragsmitschrift.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Soiland, Toive (2013): *Die Ungreifbarkeit postfordistischer Geschlechterhierarchie*. Vortrag anlässlich der Tagung „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 02.-04.10.2013 an der Bergischen Universität Wuppertal, Vortragsmitschrift.

Thon, Christine (2013): *„Vereinbarkeit von Familie und Beruf" – ein neoliberaler Diskurs?* Vortrag anlässlich der Tagung „Geschlecht in gesellschaftlichen Transformationsprozessen" der DGFE, Sektion Frauen- und Geschlechterforschung vom 02.-04.10.2013 an der Bergischen Universität Wuppertal, Vortragsmitschrift.

Villa, Paula-Irene (2011): *Steckt das Geschlecht im Körper?* De/Konstruktive somatische Impulse für die Geschlechtertheorie. Vortrag anlässlich der Interdisziplinären Vortragsreihe „Geschlecht, wo steckst Du? Eine Spurensuche zwischen Struktur und Subjekt" des Promotionskollegs „Geschlechterverhältnisse – im Spannungsfeld von Arbeit, Organisation und Demokratie" der Philipps-Universität Marburg, Vortragsmitschrift.

Wagel, Karin (2013): *Körperpraktiken bei der Arbeit – Trans*-Perspektiven auf vergeschlechtlichte Arbeitswelten*. Vortrag anlässlich der Konferenz „Körpertechnologien. Gendertheoretische und ethnografische Perspektiven auf die Refiguration des Körperlichen" der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde, des Instituts für Kulturanthropologie/Europäische Ethnologie, der Georg-August-Universität Göttingen vom 12-14.07.2013, Vortragsmitschrift.

Windheuser, Jeannette (2011): *Geschlecht ist Körper? Körper ist Geschlecht?* Zur Dekonstruktion der Wahrnehmung von Körper und Geschlecht im Forschungsprozess. Vortrag anlässlich des 3. Interdisziplinären Kolloquiums zur Gender-Forschung, der Universität Rostock mit dem Titel „Geschlecht – Körper – Wahrnehmung"vom 24.-26.11.2011, Vortragsmitschrift.

Internetquellen

Affect Studies – Politik der Gefühle (2003). Call for Papers Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien. www.zag.uni-freiburg.de/fzg. Letzter Zugriff am 22.12.2013.

Bourcillier, Patricia (2006): *Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit*. www.magersucht.com. Letzter Zugriff am 09.09.2010.

Eva von Redecker (2014): *Cornelia Goethe Centrum*. www.cgc.uni-frankfurt.de/download/Booklet_gu100.pdf. Letzter Zugriff am 23.08.2014.

Feel Tank Chicago. www.feeltankchicago.net. Letzter Zugriff am 03.03.2014.

Material Matters in Times of Crisis Capitalism: Transnational Feminist and Decolonial Approaches. www.wi.uni-giessen.de/wps/pgn/news/det/cultdoc/834/cfp-

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

international-conference-material-matters-in-times-of-crisis-capitalism. Letzter Zugriff am 23.08.2014.
Dolińska-Rydzek, Magda/Neufend, Maike: *W(h)ither Identity – Positioning the Self and Tranforming the Social*. www.uni-giessen.de/fbz/faculties/gcsc/newsboard/conference-report-on-w-h-ither-identity-2013-positioning-the-self-and-transforming-the-social. Letzter Zugriff am 29.08.2014.

Filme

Judith Butler, Philosophin der Gender: F 2006, R: Marie Mandy, arte-Produktion, L: 00:52 Min.
Durch Vergewaltigung bekehren: F 2011, R: Catherine Monfajon/Roger Motte/Bertrand Manzano, L. 42 Min.
Killing us softly. Advertising's Image of Women: USA 2010, R: Margaret Lazarus/Renner Wunderlich/Patricia Stallone/Joseph Vitagliano, L: 00:30 Min. Video: www.jeankilbourne.com/videos. Letzter Zugriff am 29.08.2014.
The Poetics of Touch: Nancy Stark Smith, a pathway into Contact Improvisation: I 2008, R: Sara Pozzoli/Germana Siciliani, L: 00:42 Min.
Bodies in the Media – Gender Stereotypes and Postures in the Media: xx 2014, R: Marc Walsh, L: 09:20 Min. Video: http://www.integrationtraining.co.uk. Letzter Zugriff am 12.04.2014.

Radiosendungen

Krug, Uli (2012): *Antideutsche Wertarbeit: Begriff des Subjekts*. Marx, Freud, Adorno und der Wert des Ich. Freies Radio Stuttgart, 30.12.2012., http://audioarchiv.blogsport.de/2012/12/30/antideutsche-wertarbeit/. Letzter Zugriff am 26.11.2015.

Sonstige Quellen

Little, Nita (2003): *In touch*. Skills on Contact Improvisation. Workshop. Freiburg im Breisgau, 05.-11.08.2003, Notizen.
Little, Nita (2013a). *Dancing the Bodymind in Contact Improvisation*. Workshop. Freiburg im Breisgau, 29.07.-02.08.2013, Notizen.
Stahl, Lilo (2013): *Neuer Tanz – Technik und Improvisation*. Workshop. Freiburg im Breisgau, 02.-05.01. 2013, Notizen.

https://doi.org/10.14361/9783839431542 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -