

## 2. Expositionen

---

Das folgende Kapitel bildet den theoretischen wie methodologischen Grundstein der vorliegenden Arbeit. Aufgebaut entlang meiner eigenen hermeneutischen Bewegung durch das beforschte Material, werden hier zunächst die drei zentralen Momente Körper, Raum und Zeit besprochen und theoretisch eingeordnet. In zirkulärer Bewegung zum Material zurückkehrend, schließen sich an diese theoretischen Erörterungen meine methodischen wie methodologischen Überlegungen zu einer reflexiv hermeneutischen und historisch-praxeologisch informierten Lesart von Reiseberichten an, die als Überleitung zur empirischen Analyse der Reiseberichte fungieren.

### 2.1 Exponierte Körper – Der Mensch ›in der Welt‹

Während zirkulärer Lektüren zeichneten sich insbesondere zwei wiederkehrende Muster innerhalb der Reiseberichte ab, denen ich ob ihrer semantischen Dichte im Rahmen meiner Untersuchung nachzugehen suche. So zeigt sich zum einen das Muster der Handlungsbeschreibungen: Die Reisenden beschrieben etwa wie sie das Dampfschiff bestiegen, zum Abschied mit Hüten oder Taschentüchern winkten oder sich im Salon zum Abendessen versammelten. Zum anderen wird das Muster der Empfindungsbeschreibungen erkennbar. Hier berichteten die Reisenden von Schwindel, Trauer und Freude oder Angst. Beide Muster vereinen sich im Moment des (geschriebenen) Körpers.<sup>1</sup>

Den Körper zunächst in seiner Materialität, in seinem materiellen ›in der Welt-Sein‹ betrachtend, erweist er sich in Bezug auf den Untersuchungsgegenstand als das Reisemedium, das die Reisebewegung(en) und Reiseerfahrung(en) sowie die Konstruktion von (Nicht-)Zugehörigkeit(en) überhaupt erst möglich machte. Mittels des Körpers konnten die Reisenden beispielsweise den Ozean riechen und hören, die sich verabschiedenden Menschen am Ufer sehen, Handlungen vollziehen.

---

<sup>1</sup> Auf den Umstand, dass es sich bei einer Analyse historischen Quellenmaterials stets um eine Analyse *geschriebener* Körper handelt bzw. handeln muss, gehe ich in Kapitel 2.4 näher ein.

Neben dieser Ermöglichung wirkte der Körper jedoch gleichzeitig als Begrenzung, wurde er doch insbesondere auf Reisen im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht nur »ins Spiel«, sondern ebenso »in Gefahr gebracht [...], dem Risiko der Empfindung, der Verletzung, des Leids, manchmal des Tods ausgesetzt [...]« (Bourdieu 1997a: 180). Ob seiner »exponierten Position« offenbarte sich der (reisende) Körper innerhalb der Berichte demnach als »der Welt gegenüber offen«, was gleichzeitig bedeutete, dass er ihr ebenso »ausgesetzt« (ebd.: 171) und deshalb gezwungen war, »die Welt ernst zu nehmen« (ebd.: 180).

Dieses »Offen- und Ausgesetzt-Sein« umfasst neben einer vulnerablen Dimension zudem eine soziale:

»Wir lernen durch den Körper. Durch diese permanente, [...] dem affektiven Austausch mit der gesellschaftlichen Umgebung viel Platz einräumende Konfrontation dringt die Gesellschaftsordnung in die Körper ein.« (Ebd.: 181)

Indem die Körper sich also in einer ständigen Interaktion mit dem Außen befinden, das von der Regelmäßigkeit sozialer Handlungen geprägt ist, inkorporieren sie die vorherrschenden sozialen Ordnungen (vgl. Bourdieu [1998] 2005: 46). Gemäß Pierre Bourdieu erwerben Menschen hierdurch ein »System von Dispositionen« (Bourdieu 1997a: 174), entlang dessen sie körperliche Handlungen vollziehen (s. o. Besteigen des Schiffes etc.). Dieser Vollzug erweist sich in den jeweiligen Handlungssituationen insofern als angemessen, als das System von Dispositionen ihn vorab reglementiert, ohne jedoch dabei notwendigerweise »zu expliziten Normen oder Geboten erhoben worden« zu sein (ebd.: 183). Hier zeigt sich eine Art »vorreflexiv[es] und verkörpert[es] Handlungswissen« (Böth 2018: 256), das ein gesellschaftskonformes Handeln hervorbringt. Für den vorliegenden Kontext ist zudem von Bedeutung, dass auch Denken und Wahrnehmung zwar ebenso wie das Handeln »nicht vollständig determiniert« (Kalthoff/Rieger-Ladich/Alkemeyer 2015: 13), aber dennoch beeinflusst sind von derartigen inkorporierten Dispositionen.

Vor diesem Hintergrund wird der Unterschied von Handlung bzw. Praxis und Praktik bedeutsam:

»Eine Praktik ist [...] weder identisch mit einer Handlung, noch mit bloßem Verhalten: Praktiken enthalten in sich Handlungsakte, die wiederholt hervorgebracht werden, aber während das Konzept der ›Handlung‹ sich punktuell auf einen einzigen Akt bezieht, der als intentionales Produkt eines Handelnden gedacht wird, ist eine Praktik von vornherein sozial und kulturell, eine geregelte, typisierte, von Kriterien angeleitete Aktivität, die von verschiedenen Subjekten getragen wird.« (Reckwitz 2010: 38)

In der Praxis, also im »unmittelbaren Handlungsvollzug« (Böth 2018: 255), offenbart sich damit, dass der Körper in einer Art zirkulären Bewegung zeitgleich zum »Produkt und Produzent seiner ihm vertrauten Wirklichkeit« avanciert

(Bockrath/Boschert/Franke 2008: 10): Denn während Menschen Praktiken gemäß ihres Systems von Dispositionen vollziehen, erzeugen bzw. stabilisieren sie erneut die Handlungsordnung(en) innerhalb einer Gesellschaft. Diesen Überlegungen zufolge kann der Körper nicht länger »nur als Mittler zwischen Ich und Welt verstanden« werden: »Ich und Welt sind immer schon körperlich vermittelt, das heißt, der Körper ist Teil der sozialen Welt und diese ist in ihm körperlich angelegt« (ebd.: 12). Hierdurch wird »[d]ie inkorporierte Dynamik sozialen Zusammenlebens [...] als gesellschaftliches Gedächtnis zur ›zweiten Natur‹« (Meyer-Drawe 2001: 449); ein ›Naturalisierungseffekt‹, der noch dadurch verstärkt wird, dass Praktiken auch »material verankert« sind (Freist 2015a: 15), das heißt »auch in den Artefakten« (Reckwitz 2008: 191f.). Häufig hat dies zur Folge, dass »sich soziale Hierarchien trotz reformerischer Bemühungen hartnäckig halten« (Meyer-Drawe 2001: 449), da den Akteur\_innen meist überhaupt nicht in den Sinn kommt, über die Legitimität von Handlungs(an)ordnungen nachzudenken (vgl. Barlösius [2006] 2011: 110). Durch ihren Anschein von ›Natürlichkeit‹ verdecken Praktiken damit »ihre historische Entstehung, ihre prinzipielle Veränderbarkeit und die ihnen« innewohnenden Herrschaftsverhältnisse (Wulf/Göhlisch/Zirfas 2001: 13). Diese Überlegungen erweisen sich als unmittelbar verflochten mit dem gesellschaftlichen Zusammenleben, kann dieses doch »nur funktionieren, wenn die Ordnungsregeln des Zusammenlebens nicht äußerlich bleiben«, sondern vom Individuum »einverleibt und so als ein Teil des Eigenen angenommen werden« (Hasse 2005: 41). Es handelt sich demnach um eine implizite Disziplinierung der Körper, die sich unaufhörlich in diese einschreibt. Dabei kommt auch Kleidung zentrale Bedeutung zu, da sie den Tragenden die gesellschaftliche Ordnung stetig in Erinnerung ruft, indem sie deren »körperliche Bewegungsfreiheit und [...] Fortbewegungsmöglichkeit beschneidet« (Bourdieu [1998] 2005: 54). Folglich umfasst die implizite Disziplinierung der Körper auch eine »Einprägung von Körperhaltungen« (ebd.: 52), die von der Gesellschaft als ›adäquat‹ empfunden werden.<sup>2</sup> In seiner Studie *Die männliche Herrschaft* (2005) schlägt Bourdieu in diesem Kontext eine Brücke zwischen Körperhaltungen und deren moralischer Bedeutung innerhalb einer Gesellschaft, indem er herausarbeitet, welche Körperhaltungen (in der ›westlichen‹ Gesellschaft) vermeintlich von (›tugendhafter‹) ›Weiblichkeit‹ zeugen und welche wiederum nicht – »die Beine zu spreizen ist vulgär, einen dicken Bauch zu haben zeugt von Willensschwäche usf.« (Ebd.: 54).

Im Gegensatz zur impliziten Disziplinierung der Körper entlang der sozialen Ordnung, die sich unaufhörlich in diese einschreibt,<sup>3</sup> bedarf es nur in wenigen

2 Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von der *hexis*.

3 Bourdieu konstatiert: »Diese Lehrzeit ist umso wirkungsvoller, als sie im wesentlichen [!] still-schweigend verläuft.« (Bourdieu [1998] 2005: 52).

Fällen »einer expliziten und ausdrücklichen pädagogischen Form« der Hervorbringung gesellschaftskonformer oder ›adäquater‹ Verhaltensweisen (ebd.: 46). Und wenn doch, dann häufig unter dem ›Deckmantel der Bedeutungslosigkeit‹, der das herrschaftswahrende Moment dieser pädagogischen Aussage verschleiert (vgl. Bourdieu [1972] 1979: 200f.).<sup>4</sup> Durch diese implizite wie explizite Disziplinierung werden demzufolge in der Gesellschaft erwünschte bzw. ›erlaubte‹ Praktiken überliefert und explizit gemacht, während unerwünschte gehemmt werden. Da sich die Exponiertheit des Körpers auch und vor allem in seinen Praktiken zeigt, die – als von außen sichtbar – beurteilt und kategorisiert werden können, avanciert er in diesem Geschehen zum Austragungsort gesellschaftlicher Konstruktions- und Aushandlungsprozesse. Dabei kommt dem Gesehen-Werden(-Können) bzw. dem Sehen zentrale Bedeutung zu, denn im Kontext impliziter wie expliziter Disziplinierung »übernimmt das Auge sowohl Kontroll- als auch Selbstkontrollfunktion« (Flach 2001: 49). Und da es sich auch beim Sehen um einen »sozial [...] konditionierte[n] Prozess« handelt, der »aus einer Reihe von Filtern, von sozialen Normen und kulturellen Idealen [besteht], die zwischen Sehendem und Gesehenem wirksam werden« (Flach 2003: 297), wird deutlich, dass innerhalb unterschiedlicher Gesellschaften unterschiedliche Praktiken als ›erlaubt‹ bzw. ›unerlaubt‹ *angesehen* werden können. Demnach ergibt sich Zugehörigkeit auch und vor allem aus einem gemeinsam geteilten »System zentraler Unterscheidungen und Klassifikationen«, wobei sich die hierfür angewendeten Codes als »kontingent[], konventionalisiert[] [und] historisch-lokal« erweisen (Reckwitz 2010: 36). Diese »›Code-Ordnungen‹ [wiederum], die den Rahmen dafür liefern, ›was praktizierbar erscheint und was nicht‹, sind ›in sozialen Praktiken enthalten und geben diesen ihre Form bzw. kommen in den Praktiken zum Ausdruck und ermöglichen diese« (Jonas 2009, zit. n. Freist 2015a).

Hier öffnet sich der Blick einerseits auf die Ordnung erhaltende Funktion von Praktiken, andererseits auch auf das ihnen innewohnende Subjektivierungspotenzial. Denn:

»im Vollzug der Praxis werden aus handelnden Akteur\_innen Subjekte im Sinne [...] einer versteht- und deutbaren Existenz im sozialen Kontext. [...] Indem eine Person bestimmte Praktiken ausführt, ist sie [...] unweigerlich mit den kollektiven Bedeutungen assoziiert, die den Praktiken in einem bestimmten Wissensmilieu anhaften.« (Böth 2018: 256f.)

In einer Art zirkulärem Verlauf werden Akteur\_innen durch den Vollzug einer bestimmten Praktik demnach als ein bestimmtes Subjekt verstanden und positioniert, wobei diese Subjektpositionierung erneut an soziale Erwartungen – also ›(un-)erlaubte‹ Praktiken – geknüpft ist. Vor seiner Subjektwerdung – und dies

---

4 Denkbar sind hier insbesondere Appelle wie ›Sitz gerade‹ oder ›Geh anständig‹.

scheint lediglich in der Theorie denkbar – ist der Mensch also nur »ein körperlicher Mechanismus (einschließlich neurophysiologischer Strukturen)« (Reckwitz 2010: 40). In diesen Kontext fügt sich auch »die analytische Kategorie ›Geschlecht‹ ein, die ich, Böth folgend,

»nicht etwa als Merkmal oder essentielle Eigenschaft von Personen [verstehet], sondern [...] als durch Handlungen in sozialen Interaktionen zwischen Menschen hervorgebrachte, soziale Beziehungen strukturierende und somit folgenreiche Unterscheidung.« (Böth 2015a: 37)<sup>5</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint die Verwendung des Begriffes der Vergeschlechtlichung sinnvoll, verweist er doch darauf, dass »Handlungsweisen und Tätigkeiten bestimmte Bedeutungszuschreibungen als geschlechtstypisch anhafteten«, denen gemäß heteronormativ strukturierter Wissensbestände »bestimmte normative Ansprüche und Erwartungen inne[wohnen], denen sich eine Person nur um den Preis bestimmter sozialer Konsequenzen bzw. Sanktionen entledigen kann« (ebd.: 37f.). Es sind folglich die Praktiken, auf deren Ebene die »symbolischen Ordnungen« zu verorten sind (Reckwitz 2010: 35) und entlang derer eine Person zu einem »verstehbaren« Subjekt wird. Soziale Realität bzw. das Soziale wird also als »praktische[s] Zusammenspiel sehr unterschiedlicher Akteure – Menschen, Körper, Artefakte, Dinge, Diskurse – in je spezifischen Settings« lesbar, wobei sich Fragen »nach den Bedingungen der Möglichkeiten von Subjektwerdung« anschließen (Freist 2015a: 19f.). Demnach werden im Folgenden »Subjekte nicht ontologisch vorausgesetzt, sondern der Blick richtet sich auf den performativen Vollzugscharakter von Selbst-Bildungen und den Eigenanteil der Akteure an diesem als offen und unsicher verstandenen Prozess« (ebd.: 20).

Diesen Annahmen folgend, kann sich der Mensch auch selbst durch den Vollzug von Praktiken als spezifisches Subjekt zu positionieren suchen, was meine Überlegungen auf das aus den Theaterwissenschaften stammende Konzept der *performance* lenkt, das für die vorliegende Arbeit insofern ergiebig ist, als es den Blick auf die Inszenierung<sup>6</sup> und damit Inszeniertheit von Körperpraktiken zu richten ver-

5 Sowohl Bourdieu als auch Gesa Lindemann verweisen auf die Inkorporiertheit von Zweigeschlechtlichkeit, die sich ebenfalls als Produkt eines ›Naturalisierungsprozesses‹ offenbare (vgl. Lindemann [1993] 2011: 39; Bourdieu [1998] 2005: 22). Die inkorporierte »Einteilung in Geschlechter scheint in der ›Natur der Dinge‹ zu liegen« und stellt den Körpern damit gewissermaßen »systematische Schemata der Wahrnehmung, des Denkens und Handelns« zur Verfügung (Bourdieu [1998] 2005: 19f.), die sich beispielsweise in einem »habitualisierte[n] Sehen« äußern (Lindemann [1993] 2011: 39).

6 Aufführung und Inszenierung können keineswegs synonym verwendet werden, »denn einer Aufführung geht eine Inszenierung voraus« (Fischer-Lichte 2010: 27). Es handelt sich bei Inszenierungen sozusagen um den Prozess der Festlegung von »Zeitpunkt, Art und Weise des Erscheinens und Verschwindens von Menschen, Dingen und Lauten im Bühnenraum« bevor

mag (vgl. Kapitel 2.4). Während der Begriff der *performance* »zunächst auf die Aufführung eines Stücks, im Gegensatz zu dessen schriftlich fixiertem Text« verwies, weitete sich dessen Bedeutung auf »alles [aus], was durch theatricalische Zurschaustellung, durch Inszeniertheit geprägt ist, bis hin zu den Inszenierungen der Politik oder des Lifestyle« (Nünning [1998] 2013: 590). So ist es beispielsweise auch die *cultural performance* (vgl. Singer 1959), die sich »in Festen, Umzügen, Wettkämpfen, Aufführungen, Konzerten, Initiations-, Hochzeits- oder Begräbnisriten« zeigt und anhand derer Kulturen ihre Spezifität zu inszenieren suchen (Nünning [1998] 2013: 590). Es zeichnen sich also sehr deutlich die »points of contact between anthropology and theater« ab (Schechner 1985: 3): Während Handelnde bestimmte Praktiken mit ihren Körpern ausführen bzw. aufführen (*performen*), werden sie mittels der an diese Praktiken geknüpften Bedeutungen und Erwartungen von Anderen als bestimmte Subjekte positioniert bzw. suchen, sich selbst entlang eines expliziten wie impliziten Wissens um vorherrschende Code-Ordnungen als solche zu positionieren. Eine derartige Selbstpositionierung umfasst laut Goffman zudem eine »moralische Forderung, wonach die anderen ihn [den Handelnden; L. R.] so einzuschätzen und zu behandeln hätten, wie es Personen seiner Art [hier also Subjekte; L. R.] erwarten dürften« (Goffman [1959] 1969: 16). Praktiken können damit als Teile verkörperter Inszenierungen von Subjektpositionierungen gelesen werden:

»Menschen inszenieren sich, ihre Beziehungen zu anderen und schaffen das Soziale, indem sie es aufführen. In der Inszenierung und Aufführung des Sozialen erzeugen sie es; sie schaffen Ordnungen; diese sind oftmals hierarchisch, denn in ihnen drücken sich Machtverhältnisse aus – zwischen den Angehörigen verschiedener Schichten, zwischen den Generationen und zwischen den Geschlechtern. Indem sie in körperlichen Arrangements aufgeführt und ausgedrückt werden, geben sie sich den Anschein, als seien sie natürlich und allgemein akzeptiert.« (Wulf/Zirfas 2004: 8)<sup>7</sup>

Beispielsweise hätte eine europareisende Angehörige der lateinamerikanischen Oberschicht im 19. Jahrhundert beim Ablegen des Schiffes von der Reling des Decks

ein Stück aufgeführt wird (ebd.). Diese begriffliche und auch konzeptionelle Unterscheidung ist ebenso im Rahmen dieser Arbeit sinnvoll, verdeutlicht sie doch – wie die Unterscheidung von Praxis und Praktik – die divergierenden zeitlichen Dimensionen. Demnach ließe sich der Reisebericht als Inszenierung lesen, während er im Moment der Lektüre zur Aufführung avanciert.

<sup>7</sup> Interessant sind in diesem Zusammenhang Lindemanns Überlegungen in Anlehnung an Garfinkel zu »Genitalien als einem ›kulturellen Ereignis‹« (Garfinkel 1967: 123, zit. n. Lindemann [1993] 2011: 29). Lindemann konstatiert, dass »Personen [Genitalien] unterstellt werden«, und da der Besitz bestimmter Genitalien »zu bestimmten Geschlechtsdarstellungen verpflichtet«, handele es sich auch bei Genitalien um »Resultat[e] von Darstellungsleistungen« (Lindemann [1993] 2011: 29).

der ersten Klasse aus den an Land Gebliebenen vermutlich mit einem Taschentuch zugewunken. Im Rahmen des Praxisvollzugs hätte sie damit den sozialen Erwartungen entsprochen, die ihr ob ihrer sozialen Stellung und ihres Geschlechts entgegengebracht wurden. Aufgrund eines expliziten wie impliziten Wissens um diese Erwartungen hätte sie sich demnach einerseits in einer Weise inszeniert, die gewährleisten sollte, dass sie auch als das Subjekt gelesen und verstanden wurde, als das sie verstanden werden wollte. Andererseits hätte ihre Praxis des Winkens mit einem Taschentuch die von Goffman erwähnte ›moralische Forderung‹ impliziert, ihr in ebenso ›adäquater‹, das heißt ihrer Subjektpositionierung entsprechenden Weise zurückzuwinken.

Anhand dieses Beispiels wird in einem ersten Schritt

»die häufig genug als Zumutung empfundene Anforderung an Personen [deutlich], ein – und nur ein – bei der Geburt aus dem anatomischen Körper abgeleitetes Geschlecht kontinuierlich über den gesamten Lebenslauf hinweg glaubhaft darstellen zu müssen.« (Böth 2015a: 37f.; Herv. L. R.)

In einem zweiten Schritt zeichnet sich die zentrale Bedeutung der Zuschauenden für den auf Praxisvollzügen basierenden Subjektivierungsprozess ab:

»[P]erformances do not have an independent life: they are related to the audience that hears them, the spectators who see them. The force of the performance is in the very specific relationship between performers and those-for-whom-the-performance-exists.« (Schechner 1985: 5f.)

Diese in ›theatralischer‹ Metaphorik beschriebene Interaktion von *performers* und *those-for-whom-the-performance-exists* unterstreicht nochmals die Exponiertheit des Körpers bzw. der mit ihm und durch ihn vollzogenen Praktiken. Diese unterliegen einer Außenorientierung,<sup>8</sup> das heißt einer »Überprüfung [...] im Lichte der Anderen« (Reckwitz 2010: 41), wobei deutlich wird, dass auch dem Zuschauen an sich eine performative Funktion zukommt. Erika Fischer-Lichte konstatiert: Dem Zuschauer eröffne sich

»die Möglichkeit, die vor seinen Augen und Ohren ablaufenden Aktionen als Material zu betrachten und die Art ihres Vollzugs zu beobachten oder auch

<sup>8</sup> Neben dem Grad an Außenorientierung der den Praktiken zugrundeliegenden Dispositionen findet auch deren Grad an Innenorientierung Erwähnung. Dabei handelt es sich laut Andreas Reckwitz um Praktiken der »Selbstbefragung« und Reflexion, beispielsweise beim autobiografischen Schreiben, was er als »selbstreferentielle Praktik« bezeichnet (Reckwitz 2010: 39). Marvin Carlson betont, dass das Publikum durchaus auch ›das Selbst‹ sein kann: »Performance is always performance for someone, some audience that recognizes and validates it as performance even when, as is occasionally the case, that audience is the self.« (Carlson 1996: 6; Herv. i. O.).

den einzelnen Handlungen Bedeutungen beizulegen, die ihm aufgrund seiner spezifischen Wahrnehmungsmuster, Assoziationsregeln, Erinnerungen, Diskurse u. a. einfielen. Zuschauen wurde so seinerseits zur Tätigkeit, als ein Handeln bestimmt und in den Blick gebracht.« (Fischer-Lichte 2002: 281)

Der Vollzug und im vorliegenden Kontext das Beschreiben bzw. Verschriftlichen von Körperpraktiken durch Reproduktion und Wiederholung tradierter Praktiken tragen also insofern zur Inszenierung von Subjektpositionen bei, als diese tradierten Praktiken mit Bedeutungen aufgeladen und mit Erwartungen der Zuschauenden – auch sie ›machen‹ etwas mit den Praxen, denen sie beiwohnen – sowie ›moralischen Forderungen‹ an die Zuschauenden verbunden sind. Als »Produkt[e] einer erfolgreichen Szene« zeichnen sich Subjektpositionen folglich durch ihre Situations- und Kontextabhängigkeit aus (Goffman [1959] 1969: 231) und entfernen sich von einem Verständnis fixer Produkte.<sup>9</sup> Begreift man Subjektpositionen nun also als strukturierte Zusammenhänge performativer Einzelelemente, die mit bestimmten Bedeutungen und Erwartungen assoziiert sind, »so verlagert sich das Interesse auf die Tätigkeiten des Produzierens, Herstellens, Machens und auf die Handlungen, Austauschprozesse, Veränderungen [und] Dynamiken« (ebd.: 293), also auf Prozesse des *Doing*.

Innerhalb der für die vorliegende Studie untersuchten Reiseberichte zeichnet sich allerdings immer wieder ab, dass die Körper der Reisenden eben nicht »jederzeit für zielgerichtetes Handeln instrumentalisierbar« waren, was das Einbeziehen »der sozialen Relevanz des passiven Erlebens und Erleidens« in die Analyse notwendig macht (Gugutzer 2014: 102; Herv. i. O.). In diesem Zusammenhang erscheint eine Annäherung an das Konzept des Leibes sinnvoll, wobei ich mich Robert Gugutzer anschließe, dass es sich dabei lediglich »um eine analytische Trennung handelt, die im realen Lebensvollzug des Menschen nicht oder nur in (z. B. pathologischen) Ausnahmefällen vorliegt« (Gugutzer [2004] 2015: 20). Während es sich beim Körper um den »Zeichen- bzw. Bedeutungsträger« handelt, also um das von außen Sicht- und Bewertbare, »bezeichnet Leib [...] alles das, was ich (und nur ich) von mir spüren kann« (Götte 2017: 90). Damit handelt es sich beim Leiblichen stets um »etwas Subjektives«, beim Körperlichen hingegen um »etwas Objektives« (Gugutzer [2004] 2015: 20), das beispielsweise von anderen sinnlich wahrgenommen werden kann. Gugutzer konstatiert, »dass bei der Geburt eines Menschen ein Körper auf die Welt

---

<sup>9</sup> Insbesondere in Bezug auf die im Rahmen dieser Arbeit untersuchten Reiseberichte ist die mit dem Subjektivierungspotenzial von Praktiken verbundene Konstruktion von (Nicht-)Zugehörigkeit(en) bedeutsam. Geteilte Praktiken können die jeweiligen Handelnden als einander zugehörig – zumindest in diesen Praktiken – positionieren. Einer Analyse von Körperpraktiken wohnt damit enormes Potenzial zur Vermeidung von Universalisierungen inne, da sie sich den Subjekten (Performende und Zuschauende) und ihren jeweiligen Positioniertheiten zuwendet. Vgl. dazu u. a. Füssel 2015; Böth 2015a; Böth 2015b.

kommt, der bestimmte objektive Merkmale wie Kopf, Arme, Beine etc. aufweist« (ebd.: 21). Wenn sich Personen dann beispielsweise einen Arm brechen, würde dieser stets »auf dieselbe unpersönliche Weise operiert [...] wie jeder andere Armbruch auch« (ebd.: 21). »Ob mir mein Armbruch [allerdings] weh tut oder nicht, ist hingegen rein subjektiv wie auch die Tatsache, dass niemand meinen Schmerz empfinden und ihn mir nehmen kann« (ebd.), was Schmerz genauso wie »Angst, [...] Scham, Ekel, Wut, Freude oder Lust [...] [als] leibliche Regungen« offenbart (Gugutzer 2014: 97). Demnach handelt es sich beim Leib keineswegs um eine »abgrenzbare materielle Einheit oder Substanz, sondern [vielmehr um] einen spürend-affektiven Modus des Zugangs zur Welt« (Kalthoff/Rieger-Ladich/Alkemeyer 2015: 19). Petra Götte empfiehlt daher in Anlehnung an Gugutzer einen Verzicht »auf das Substanziv Leib« und legt stattdessen die Verwendung der Begriffe »leibliche[s] Befinden und leibliche[s] Spüren« nahe, um »nicht ›auf den Weg fragwürdiger Substantialisierungen [...] zu geraten« (Götte 2017: 90f.).

Wie bereits betont, handelt es sich bei dieser Unterteilung lediglich um eine analytische, weshalb die Hervorhebung der *Verschränkung* von Körper und leiblichen Empfindungen in diesem Kontext unverzichtbar ist. Wenn im Folgenden also die Rede von Körpern ist, so sind diese stets als »leiblich und körperlich dimensioniert« zu lesen (ebd.: 91). Beim menschlichen Körper handelt es sich demnach um »eine Einheit in Zweiheit« (Gugutzer [2004] 2015: 14), wobei sich Körper und leibliches Empfinden wechselseitig formen. Zum einen normiert der Körper insofern das leibliche Spüren, »als das kulturell geprägte Wissen vom Körper [...] die eigenleibliche Erfahrung« prägt: »Wie ich mich spüre, gibt mir das Wissen vor, das ich vom Körper habe« (ebd.: 22; vgl. dazu Lindemann 1996: 166ff.). Damit erweist sich »auch die eigenleibliche Erfahrung [...] [als] soziokulturell geformt« (Götte 2017: 91) und als »vom jeweiligen historischen Wissen über den Körper« abhängig (Kalthoff/Rieger-Ladich/Alkemeyer 2015: 19). Zum anderen, und dies klang bereits kurz an, beeinflusst das eigenleibliche Spüren auch den Körper, zeigt es sich doch »mitunter eigensinnig und widerständig« (Gugutzer 2014: 102). In den Momenten, in denen sich der Körper aufgrund eines widerständigen eigenleiblichen Spürens nicht ansteuern bzw. kontrollieren lässt (beispielsweise beim Leiden an der Seekrankheit während der Atlantiküberquerung), offenbaren sich leibliche Empfindungen gewissermaßen als »asozial« (vgl. ebd.: 97). Gleichzeitig sind »soziale Ordnung [...] und soziale Kontrolle [...] am wirkmächtigsten auf einer leiblich-affektiven Ebene«:

»Wenn soziale Kontrolle spürbar erfahren wird, weil und insofern sie auf die eine oder andere Weise nahe geht und betroffen macht, manifestiert sich darin die Realität sozialer Ordnung. Und sofern der Einzelne und viele andere mit ihm diese Kontrolle wiederholt erleben, produzieren sie fortdauernd die jene spezifische soziale Ordnung, die sich dadurch stabilisiert. [...] Oder mit [Barbara; L. R.] Duden

(1987) gesprochen: Der spürbare Leib *ist* die Gesellschaft unter der Haut und aufgrund dieser Intimität *der* Garant von gesellschaftlicher Wirklichkeit und sozialer Ordnung.« (Ebd.: 129f.; Herv. i. O.)

Doch gerade weil es sich bei (eigen)leiblichen Empfindungen um etwas radikal Subjektives handelt, bedarf es einer »Verkörperung«, um diese mitzuteilen, was es insbesondere im Kontext der vorliegenden Studie zu berücksichtigen gilt: Da »[d]ie leibliche Wahrnehmung des Gegenübers [...] nur durch ihre Vermittlung in Körpersprache oder ihre Verbalisierung zugänglich« ist (Windheuser 2018: 213), handelt es sich bei den »Leiberfahrungen« der hier zu den Berichten gehörigen Reisenden »ausschließlich [um] verbalisiert[e] und somit diskursiv formiert[e]« (Böth 2015a: 26).<sup>10</sup>

»Untersucht werden kann also [...] ausschließlich die Verschränkung von Leib und Körper, indem gelebte leibliche Erfahrung mit ihren aktiven wie passiven Momenten historisiert und im Zusammenhang mit dem diskursiv produzierten Wissen bzw. der wissensförmigen Praxis in die Analysen einbezogen wird.« (Ebd.)

Gemäß dieser Logik verkörpern sich leibliche Empfindungen wie beispielsweise »Ängstlichkeit, Schüchternheit und Scham« in der Praxisgegenwart einerseits in Form von »Rötungen im Gesicht, verstärkte[r] Schweißentwicklung, auffällige[n] Hitzeflecken, eine[r] eigentlich belegte[n] Stimme oder deutliche[m] Zittern« (Alkemeyer/Rieger-Ladich 2018: 112), die dann andererseits beim (schriftlichen wie mündlichen) Verbalisieren verkörpert und damit für die Analyse zugänglich gemacht werden (vgl. Götte 2017: 91f.).

## 2.2 Von Orten und Räumen auf Reisen – Raumkonstituierende Körperpraktiken

Im Rahmen der Analyse erweisen sich innerhalb der Reiseberichte die *ge-* bzw. *beschriebenen* Körper nicht nur im Prozess der Subjektivation als bedeutsam. Vielmehr offenbart sich ebenso ihre Bedeutung im Prozess der Konstitution von Raum, denn »Handlungen und Raum [zeigen sich als] stets aufeinander bezogen« (Bernardy/Klimpe 2017: 178).<sup>11</sup> Um diese Annahme im Folgenden weiter ausführen zu können, erscheint zunächst eine Unterscheidung in Ort und Raum sinnvoll, die sich an Überlegungen Michel de Certeaus anlehnt. An seiner Aussage, dass ein Raum insgesamt »ein Ort [ist], mit dem man etwas macht« (de Certeau [1980] 1988:

<sup>10</sup> Diese Annahme bildet einen Grundpfeiler der insbesondere im gesamten Kapitel 4 erörterten Überlegungen zum Schreiben als Praktik.

<sup>11</sup> Ein ähnliches Verständnis zeigt sich bei Schatzki vor allem im Rahmen seines Konzeptes des »[t]imespace of Human Activity« (2010); vgl. hierzu auch Berdelmann/Reh 2015.