

3.3 KREISEN II²⁵

»What matters is itself an effect of proximities: we are touched by what comes near, just as what comes near is affected by directions we have already taken. [...] Orientations shape how the world coheres around me. [...] To be oriented in a certain way is how certain things come to be significant, come to be objects for me.«

(Ahmed 2010: 234f.)

Ahmeds Aussage birgt viele Anschlusspunkte für die Analyse der Anfangsrunde. Nach der Phase des Kreuzens und Ankommens im Raum, gibt es ein gemeinsames ›Anfangen‹ mit der Gruppe. Ein Kreis konstituiert sich wie automatisch, fast magnetisch, nach den ersten 15 Minuten im Zentrum des Raums, entweder durch das Abklingen der Musik oder weil Teilnehmer*innen auch die Uhr ›im Blick‹ haben und sich selbstständig zusammensetzen. Der so initiierte Austausch ist ein lange bestehendes Ritual, das von den Teilnehmer*innen wertgeschätzt und auch eingefordert wird. So wurde ich als Teilnehmer*in, wie alle neuen Teilnehmer*innen, in der ersten Begegnung damit bekannt und wurde auch als Leiter*in darauf hingewiesen, dass es diesen Austausch braucht. Zum Teil noch im Gespräch, zum Teil still werdend, setzen sich alle und ich begrüße die Teilnehmer*innen. Manchmal ist Organisatorisches zu klären, meist aber frage ich direkt in die Runde: »Wie seid ihr heute da? Was bringt ihr mit?« Daraufhin entsteht ein kurzer Moment der Stille und des abwartenden Schauens. Die Teilnehmer*innen sitzen in verschiedenen Positionen, im Schneidersitz, auf den Schienbeinen, mit ausgestreckten Beinen aufrecht, seitlich abgestützt etc., jedoch alle die Körperfront und das Gesicht der Kreismitte zugewandt. Nach dem freien Bewegungsbeginn sind die Bewegungen der Einzelnen in der Kreisformation sichtbar reduziert: eine dreht sich noch auf den Zehen in der Hocke, eine andere kreist die Schultern, eine andere dehnt sich leicht im Sitzen und doch zeigt sich eben durch die verhältnismäßig kleineren Bewegungen und in den vermehrten Blickkontakten ein intensivierter Fokus auf das Kreisgeschehen. Im ersten Moment nach der Frage entstehen viele Blickbewegungen: Jede* richtet ihren Blick auf verschiedene andere im Kreis, lässt den Blick unbestimmt ›weich‹ werden und entzieht sich so jedem Blickkontakt oder blickt mich als Fragesteller*in an – bis eine der Teilnehmer*innen das Wort ergreift. Nachdem eine Teilnehmer*in das Wort ergriffen hat, wandert es meistens in einer Runde durch den Kreis.

Das Sprechen selbst ist ein sinnlich-leiblicher Vorgang, in dem das Befinden des eigenen Körpers in symbolisierende, kommunikative Laute geformt wird. Es ist zugleich ein sinnlich-leiblicher Wahrnehmungsprozess, nicht nur des Sprechens, auch des (sich selbst) Zuhörens, des (Sich-)Berührens oder des gestisch-mimischen Ausdrucks. Es kann als körperlicher Vorgang mit seinen klanglichen, mimisch-gestischen, Blick-

25 Deses Kapitel ist eine neu bearbeitete Version des bereits veröffentlichten Beitrags »Des/Orientierung« (vgl. Spahn 2019).

und Ganzkörper-Bewegungen wahrgenommen bzw. beobachtet werden.²⁶ Seitens der Zuhörer*innen lässt sich gleichzeitig und re-aktiv ein ›Ver-Halten‹, ein Halten zu der Sprecher*in oder dem Gesagten oder ein ›Haltung einnehmen‹ wahrnehmen. Ein Prozess, in dem konstant (minimale) Bewegungsveränderungen zu beobachten sind. Wohlgleich nach der ersten Äußerung eine Person nach der anderen einsetzt – sprechend und bewegend in den Fokus gerät –, wiederholt sich die zu beobachtende Abfolge durch den Kreis, sodass die Abfolge mehr als Rhythmus von Orientierungen erscheint: alle Augen schauen in die Richtung der Sprecher*in, orientieren sich hin zu diesem Körper, der dadurch kollektiv fokussiert wird. Die Sprache setzt ein, die Augen der Sprecher*in blicken Einzelne an, wandern durch die Kreisform oder bleiben auf einen Ort im Raum gerichtet. Das Gesprochene löst durch das Gestikulieren und Blicken eine körperliche Resonanz aus. In der Gruppe der Hörenden entsteht eine Blickrichtung, Körper lehnen sich vor oder entspannen sich in eine neue Position, lachen auf oder fokussieren einzelne Körperteile – es entsteht eine Aufmerksamkeit, die auf die Einzelnen der Gruppe gerichtet ist und zugleich wandert. Was die Einzelne äußert, sprechend und bewegend, macht sie dadurch zum Aufmerksamkeitsfokus einer Mehrzahl von Wahrnehmenden, die durch den kreisenden Rhythmus der Situation selbst auch zum Fokus von Wahrnehmung werden (oder bereits waren). Es ist eine Situation wechselseitiger Wahrnehmung, jedoch nicht auf zwei Seiten beschränkt. Die Gruppensituation macht es zu einer Situation von Vielheit; einerseits, da die Blicke und Gesten eine wechselnde Gerichtetheit zeigen. Diese Vielheit impliziert andererseits eine Situation von Differenz, gedacht als Wahrnehmungs-Unterscheidungen. Unterscheiden markiert Momente von Differenz auf der Ebene sinnlich-leiblicher Wahrnehmung. Dies ist relevant, insofern das sich ausdrückende, sich veräußernde ›Da-Sein‹ der Einzelnen in der sinnlich-leiblichen Ko-Präsenz mit Anderen performativ zur Aufführung kommt. Erst die Ko-Präsenz der Anwesenden bringt das Eigene und das, was als sinnlich-leiblicher Resonanzraum als Anderes entsteht, in einem ›Zwischen‹ hervor.

In dieser Runde erzählen manche über ihren Tag, manche über die Woche seit dem letzten Treffen, wie eine Überbrückung zum letzten Treffen; manche haben Themen,

26 Ich werde in diesem Artikel die laut-klangliche Dimension des Sprechens in seiner Unterschiedlichkeit und auch im Wechsel mit Stille und auch die genaue Betrachtung individueller Bewegungen, die zum Teil auch körperliche Bewegungsballungen oder Stillstellungen umfassen wenig betrachten, da der analytische Fokus vor allem auf Kollektivität, Des/Orientierungen und Leiblichkeit liegt. Für eine Auseinandersetzung mit dem Thema Sprechen, vgl. Abraham (2017); zum Thema Stimme, vgl. insbesondere König/Patch (2018), die einen komplexen Einblick in »voice and vocality« (2018: 32) geben, in dem poststrukturalistischen, materialistischen und phänomenologischen Theorien zueinander in Beziehung gesetzt werden; auch in diesem Zugang ist die Verschränkung von phänomenologisch-materialistischem Forschen und politisch-sozialem Wandel präsent. Von Relevanz ist auch Butlers Performativitätstheorie, in der Sprechen bzw. Adressierung eine zentrale Rolle spielt: »Die Beziehung zwischen Sprechen und Körper ist chiasmisch. Sprechen ist körperlich, aber der Körper geht über das Sprechen hinaus, das er hervorbringt, und das Sprechen lässt sich nicht auf die körperlichen Mittel seiner Äußerung reduzieren« (Butler 2016: 243). Die Figur des Chiasmus bezeichnet eine Verschränkung, die dennoch nicht in eins fällt: In diesem Zitat wird die Macht von Sprache benannt, über einen körperlichen Vorgang hinaus Wirkung zu entfalten und zugleich, dass Körper über das, was sie sprechen (können) hinaus gehen. Ich deute dies als körperliche Erfahrungs- und Ausdrucksdimension.

die sie beschäftigen oder sind in einer Stimmung da. Oft entsteht auch ein Hinwenden zu mir mit Äußerungen wie: »ich brauche heute ...«, »mir würde es gut tun ...«, »heute ist mir nach ...«, was dann wiederum Anlässe für andere Teilnehmer*innen bietet daran anzuknüpfen oder auch ein anderes Bedürfnis ›in den Raum zu stellen«.

Mit Merleau-Ponty ließe sich dieser Prozess des ›Einstimmen‹ als Situation zwischenleiblicher Begegnung konturieren (vgl. 1984): neben dem Sprachaustausch, dem aufeinander abfolgenden Reden der Teilnehmer*innen, sind vor allem die (Blick-)Bewegungen von Bedeutung als Resonanzgeschehen. Die Sprecher*in hat einen Umraum, in den sie spricht und eine Gruppe, die sie (an-)hört; sie kann entscheiden, was sie erzählen will und das ist von körperlichen Bewegungen und Gesten begleitet und durch Blicke gerichtet – sowohl in einen unbestimmten Raum, wenn der Blick sich nicht auf etwas Bestimmtes oder direkt auf Personen richtet, die Augen der Zuhörer*innen aufsuchend oder abwechselnd anschauend. Die Blick-Interaktionen sind von Bedeutung, da für den Moment des geteilten Blicks ein direkter Kontakt entsteht. Der geteilte Blick scheint auch manchmal eine Art orientierender Halt zu sein, wenn die Sprecherin verweilt und (scheinbar) etwas nur mit einer Blickpartner*in teilt.

Zugleich sind die Blicke stets durch körperliche Wendungen sowie Hand- und Armbewegungen begleitet: Im Sprechen wandert der Blick durch den Raum oder die Kreislänge der Teilnehmenden. Dabei bewegt sich der Oberkörper mit und wendet sich dadurch stets zu etwas bzw. jemandem hin oder ab. Im Kreisen wird der Sprecher*in für den Moment des Sprechens die Aufmerksamkeit der gesamten Gruppe im Kreis zuteil. Alle Blicke und Körper richten sich auf sie. Dabei ist es nicht entscheidend, dass die ganze Zeit Augenkontakt besteht, vielmehr ist dies ein Moment leiblicher Wahrnehmung; die Ko-Präsenz der anderen Teilnehmer*innen ist ausschlaggebend: sie bildet den Anlass und die Aufforderung für den Moment sich sprechend zum Ausdruck zu bringen. Einerseits entsteht dadurch ein Wahrgenommen-Sein – und auch potentiell ein ›Den-Blicken-ausgeliefert-Sein – und andererseits kann die Sprecher*in bestimmen, was sie sagen will oder auch nicht (z.B.: wenn jemand direkt ›weitergibt‹ an eine andere).

Darüber hinaus ist die gestische Begleitung des Sprechens, wie auch die Reaktionen der anderen mikrologisch interessant: Die Hände, Arme und Rumpf ›sprechen mit‹. Die begleitenden Bewegungen des Sprechens sind wie eine körperliche Ausweitung des Laut-Sprachlichen in den geteilten Raum. Ähnlich wie der Blick und auch die Stimme ›aus‹ dem Resonanzraum Körper in den Resonanz-Umraum treten, kann die Bewegung als räumliche Ausdehnung des Körpers gelesen werden. Würde eine Kamera über dem Körper der Sprecher*in aus der Vogelperspektive filmen, dann wäre eine Veränderung zwischen dem Sitzbild in einer wahrnehmend-aufmerksamen, wenig-bewegten Position und dem Beginn des Sprechens zu beobachten: ein Aufrichten des Körpers, raumgreifende Gestiken in den Umraum, wechselnde Blickrichtungen. Zugleich steht der sich bewegende, sprechende Körper im Kontrast zu den überwiegend stillen Körpern, die zuhören.

Einmal hat eine Teilnehmer*in ihr Befinden als dem einer Schnecke ähnlich beschrieben und dabei beide Zeigefinger ausgestreckt, die zu den Fühlern ihres Schnecken-Körpers wurden und ihre Such- bzw. Orientierungsbewegungen zeigen. Dabei entwickelte die Bewegung eine Eigendynamik: die Sprecher*in blieb in dieser

Bewegung und die nachfolgende Person griff die Bewegungen auf und nahm sie selbst als Ansatzpunkt ihres Sprechens. So fungieren die Bewegungen nicht nur als Untermauerung, sondern unterstützen den Prozess Worte zu finden, zu explizieren und sich-bewegend zu erspüren. Die Bewegungen und das Gesprochene sind Ausdruck des leibkörperlichen Befindens. Dieses Befinden, wie das kurze Beispiel zeigen sollte, ist nicht auf den einen Sprechkörper begrenzt. Vielmehr ist es dem Kreisgeschehen eigen, dass sich über die Blicke, Bewegungen und die Sprach- oder Geräuschäußerungen ein Kollektivkörper als zwischenleiblicher Raum konstituiert.

Verspätete Teilnehmer*innen sind üblicherweise spätestens um 18:15 Uhr da, um den Kreis noch mit zu bekommen und setzen sich direkt dazu oder es wird kurz gewartet. Den Kreis gemeinsam körperlich zu konstituieren und leiblich zu erleben im Blicken, Zuhören, Zuwenden, Sprechen – das alles formiert einen kollektiv geteilten Raum im Raum.

3.3.1 Sprechen aus dem ›Hier‹ und die Konstitution zwischenleiblicher Kollektivität

Sobald eine Teilnehmerin* im Kreis spricht, sind die Anderen in das Nicht-Sprechen gestellt. Jedes Tun in diesem Anfangskreis, bedeutet auch ein Nicht-Tun der Anderen für den Moment. Dabei sind kleine Regungen und Resonanzbewegungen sichtbar und zum Teil kommt es sogar zu Einwüfen, jedoch ist die implizite, den Kreis leitende Regel: eine Person ist an der Reihe, die anderen lassen der Person ihre Aufmerksamkeit zuteilwerden.

Dieses Geschehen kann phänomenologisch auf der Ebene der Erfahrung und Wahrnehmung als »Kohabitation« (vgl. Waldenfels 2016: 299) – im Sinne eines gemeinsamen Wohnens in der Welt – bezeichnet werden und ist zugleich ein wechselseitiges Antwortgeschehen:

»In der Erfahrung des Dialogs konstituiert sich zwischen mir und dem Anderen ein gemeinsamer Boden, mein Denken und seines bilden ein einziges Geflecht, meine Worte wie die meines Gesprächspartners sind hervorgerufen je durch den Stand der Diskussion und zeichnen sich in ein gemeinsames Tun ein, dessen Schöpfer keiner von uns beiden ist. Das ergibt ein Sein zu zweien« (Merleau-Ponty 1966: 406).

Der sinnbildlich benannte ›gemeinsame Boden‹ kann hier sowohl materiell berücksichtigt werden, als auch im Sinne eines zwischenleiblichen Raums ausgedeutet werden. Der Anfangskreis, in dem sich jede* äußern kann, ist zwar kein dialogisches Gespräch, jedoch lässt sich Merleau-Pontys Bild des gemeinsamen Bodens übertragen: Im Moment leiblicher Ko-präsenz und dem kreisenden Sprechen jeder einzelnen Teilnehmerin* entsteht ein Geflecht zwischen allen Anwesenden. Es ist eine dialogische Situation insofern, als dass immer eine zu allen anderen spricht. Zugleich ist das Gegenüber, zu dem gesprochen wird, nicht nur *ein* Gegenüber, sondern viele. Durch die wandernden Blicke, direkte Bezugnahme oder sogar Berührungen der Nachbar*innen löst sich die Vielheit der anderen nicht auf, wohlgleich sie nicht vordergründig wird. Der gemeinsame Boden kann jedoch auch wörtlich gedeutet werden als der Boden, auf dem alle sitzen, sich (ver-)orten und der nach dem Anfangskreis als Startpunkt dient, von dem

aus der gemeinsame Bewegungsprozess begonnen wird. Der Anfangskreis ist somit konstituierend; aus ihm heraus entsteht der »Tanzraum« als relationaler Raum – insbesondere zwischen den Teilnehmer*innen, da der materielle Raum und anwesende Dinge oft zu Anfang weniger explizit fokussiert werden.

Phänomenologisch gesprochen, geht es im Kreisen der Teilnehmer*innen also einmal um den Prozess des Wahrnehmens und zugleich auch um Momente der Schöpfung bzw. Unterscheidung in Momenten der Bestimmung. Im Selbst-Empfinden, erlebt sich das leibliche Selbst *in* und *mit* der Welt und verweist zugleich auf die leibliche Positionierung, das Hiersein: »Das ›Hier‹ tritt auf als der Ort des Sprechers[, der Sprecher*in], der sich ohne ein leibliches Hiersein überhaupt nicht ausdrücken lässt« (Waldenfelds 2016: 119). Wenn also eine Teilnehmer*in im Kreis äußert: »Ich in heute hier mit ...«, ist das eine Positionierung im Hier und Jetzt. Das »Ich bin« ist eine Selbstverortung des Ich im Hier und ist nur verständlich, wenn das Ich leibkörperlich, d.h. intentional-perspektivisch, anwesend ist – und damit auch eine Situation ko-konstituiert. Es verweist auf einen Ort, an dem andere *mit-sein* müssen, um das Hier nachvollziehen zu können. Das Hier ist folglich ein rekursiv-zeigendes Sprechen (vgl. Brinkmann 2015) und – mit Ahmed (2006) gesprochen – ein (sich) orientierendes Sprechen.

Mit der Aufmerksamkeit auf die Anwesenden, die noch nicht oder nicht mehr sprechen, und die Interaktion *zwischen* den Teilnehmer*innen, kommen intersubjektive bzw. zwischenleibliche Ereignisse erneut in den Fokus. In diesen mikrologischen Momentbeobachtungen gewinnt die leiblich-verflochtene Ko-Präsenz oder Zwischenleiblichkeit Gewicht. So können diese sozialen Vollzüge in Bezug auf die Materialität des Leibes hin betrachtet als leibliches »Ereignis [gedeutet werden], das sich der Dekodierung im Symbolischen entzieht, das aber gleichwohl eine Antwort verlangt« (Brinkmann 2016: 11). Der leibliche Ausdruck hat als Wahrnehmungsgegenstand Anforderungscharakter, ohne bereits einer symbolischen Eindeutigkeit zu unterliegen.

Für die Analyse dessen, wie aus diesem Hier auch ein Kollektiv entsteht und sich aufrechterhält, ist eine Unterscheidung Ahmeds instruktiv. Sie unterscheidet »to be oriented toward« und »to be oriented around« (vgl. 2006: 115). Verankert im Hier ist »towardness« »what we face, or what is available to us within our field of vision. What we are oriented toward is determined by our location; it is a question of the phenomenality of space« (ebd.). Es ist ein Modus des Gerichtet-Seins, was sich auch als Intentionalität auslegen lässt: »it is about the direction I face when facing an other, as a direction that can refer to motion and position« (ebd.). Das, was ich aus dieser Hier-Perspektive wahrnehme, ist zwar vor mir, jedoch dort, wo ich nicht bin. In diesem Sinne konturiert das Hier einerseits etwas »in Reichweite« (ebd., Übersetzung LS), andererseits fungiert es als ein Spiegel, der das leibliche Selbst an die eigene (andere) Position erinnert und darauf verweist. In diesem phänomenalen Raum markiert das Hier auch, wie oben angedeutet wurde, eine Reichweite im Sinne einer horizonthaften Extension des leiblichen Selbst (vgl. ebd.).

Der Bezug zum »around« hingegen kann als Brücke dienen um zu fragen, wie Körper verbunden sind (Ahmed 2006: 115f., i.O.: »how bodies cohere«). Auf Gruppen übertragen, kann dieses »around« aufzeigen, wie sich Gruppen bilden: »[W]e can [...] rethink how groups are formed out of shared direction. To put this in simple terms, a »we« emerges as an effect of a shared direction toward an object« (Ahmed 2006: 117). Sie hebt

hier das Moment hervor, in dem ein Kollektiv durch die Wiederholung geteilter Ausrichtungen entsteht. Diese *geteilte Gerichtetheit* bildet demnach in und aus ihrer Wiederholung und Performativität auch ein Wir. »Groups are formed through their shared orientation toward an object. [...] In a way, ›what‹ is faced by a collective is also what brings it into existence. As such, the object ›in front‹ of the ›we‹ might be better described as ›behind‹ it, as what allows the ›we‹ to emerge« (Ahmed 2006: 119). Zu fragen wäre also: ›Worum‹ versammeln sich die Teilnehmer*innen als Gruppe?

Der Kreis bildet einen dynamischen Knotenpunkt der Situationen, in dem dort und darin *verhandelt* wird: sich positionieren, Differenzen markieren, Ähnlichkeiten aufgreifen, sich äußern, anderen zuhören etc. – dies in einer mehr oder weniger deutlichen Kreisform, in der Wahrnehmung auf andere/s gerichtet wird.

»Es ist also die Wahrnehmung, die zwischen Zeichenhaftigkeit und Phänomenalität, Konstitution von Bedeutung und somatischer Erfahrung oszillierend hin- und hergleitend einen performativen Prozess erst als einen solchen erscheinen lässt bzw. zu einem solchen macht. Die Wahrnehmung erscheint daher selbst als ein performativer Prozess« (Fischer-Lichte 2016: 67).

Wahrnehmen und Sich-wahrnehmen konstituieren das Kreisgeschehen. Dabei markiert die Praxis des Kreisens eine Doppelbewegung: ›sich in das Hier sprechen‹ und ›zum Teil des Hier innerhalb der Gruppe werden‹. Sich auf diese Weise leibkörperlich in das (geteilte) Hier zu sprechen, bedingt zugleich eine Selbstkonstitution. Dieses Hier wird zum Ausgangspunkt der Improvisationspraxis.

Während zunächst der Anfangskreis Betrachtung fand, ist das Bilden eines Kreises ein sich wiederholendes Merkmal der beobachtend-erlebten Improvisationsprozesse. So ist es weniger ein ritualisierter Ablauf, sondern im Sinne eines Rhythmus zu verstehen²⁷ – sowohl innerhalb einer Stunde, als auch trans-situativ, da über den Anfangskreis *zeitliche Brücken* zu vergangenen oder zukünftigen Ereignissen sowie auch Bezüge innerhalb der Gruppe entstehen. Unter Rhythmus versteht Fischer-Lichte ein »dynamisches Prinzip, das *unterwegs* ist und bleibt: immer mit Herstellung und Darstellung bestimmter Verhältnisse beschäftigt und immer auch in der Lage, die Verhältnisse neu zu entwerfen« (vgl. ebd.: 64).²⁸ In diesem Sinn bildet das Kreisen einen Rhythmus der Selbstkonstitution, in der sich aus dem *Hier* innerhalb des kollektiven Kreisens jede Woche aufs Neue ein Ich und ein Wir entwirft und performativ realisiert. Das Sprecher*innen-Ich entsteht dabei aus dem leiblich-somatischen Selbstbezug und durch die wahrnehmende Ko-Präsenz der Anderen.

Daraus entsteht die Frage, wie hier biographietheoretisch angeknüpft werden kann bzw. wie dieser Selbstbezug konzipiert wird. Praxistheoretisch werden Subjektivierungsprozesse Gegenstand empirischer Forschungen, statt der Beforschung von Subjekten. Daher folgt hier ein Exkurs zu Subjektivierungstheorien, die sich diesen *Prozessen* der Subjektbildung als Gleichzeitigkeit von Unterwerfung und Produktivität widmet.

27 Ich beziehe mich hier auf Fischer-Lichte 2016, Kap. Aspekte der Aufführung.

28 Rhythmus entsteht dabei nicht nur durch Wiederholung, sondern durch die Abweichung vom Wiederholten (vgl. Fischer-Lichte 2016:).

3.3.2 Subjektivierung – praxeologische und phänomenologische Perspektiven

»Eine theoretische Perspektive auf Subjektivierung [...] wird das Werden von Subjekten als einen Konstitutionsprozess beschreiben, in dem Subjekte in und aus einer Praxis oder in und aus Praktiken entstehen. [...] Das Subjekt wird es selbst im Schnittpunkt epistemischer, praktisch-sozialer und selbstbezogener Praktiken.«

(Saar 2013: 26)

Die Frage nach dem Subjekt in seinen Entstehungsbedingungen, Subjektivierungsprozessen und der Frage nach (Un)Möglichkeiten, wie sich Subjekte und Sozialität zueinander ins Verhältnis setzen lassen, wird gegenwärtig – und insbesondere in Auseinandersetzung mit den Arbeiten Foucaults und Butlers – in den Kultur- und Sozialwissenschaften verhandelt (Alkemeyer et al. 2013; Gelhard et al. 2013; Reckwitz 2012; Ricken et al. 2019). Dabei verzahnen sich philosophische und (erkenntnis-)theoretische Zugänge mit diversen empirisch-methodologischen Zugängen im Versuch gesellschaftliche (Macht)Ordnungen, ihre Veränderungen und die damit einhergehenden Selbstverhältnisse analytisch zu beschreiben. Durch einen praxeologischen Zugang zu Sozialität werden dabei »Zusammenhänge zwischen dem Wandel der Sozialpolitik und den Formen der Vergesellschaftung von Subjektivität« (Alkemeyer et al. 2013: 11) nicht nur diskursiv analysiert, vielmehr lässt sich die Komplexität von Subjektivierungsprozessen in ihren Ambivalenzen und Brüchen durch eben diesen Zugang leisten – und zwar als »Verklammerung von Gesellschafts- und Diskursanalysen auf der einen mit Rekonstruktionen alltäglicher Selbst-Bildungsprozesse auf der anderen Seite« (ebd.: 15). Folglich kann eine Beschreibung der »Epigenesis des Selbst« (Ricken 2013a: 29) nur als relationaler Prozess angelegt sein: Für eine Untersuchung der Prozesse, in denen Subjekte konstruiert werden und sich auch selbst formen ist daher der analytische Bezugsrahmen aufgespannt zwischen Wissensordnungen, Machtbeziehungen und Selbstverhältnisse (vgl. Saar 2013: 26).

In diesem Sinne nimmt auch diese Untersuchung eine relationale Perspektive ein, in der Subjektivierung als eine analytische Perspektive auf Praktiken angewendet wird, in und durch die Menschen sich in Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt und den darin wirkenden Ordnungen lernen »als ein ›Subjekt‹ zu begreifen und zu gestalten« (Ricken 2013a: 34). »[A]ls historisch und kulturell bedingte (Selbst-)Auslegungsformen und -figuren« (ebd.: 33) spannen Subjektivierungsprozesse demnach den Rahmen auf, innerhalb dessen sich soziale Positionierungen bilden und formieren.

Mit der Hinwendung zu den *Praktiken* der Subjektivierung, ist der Versuch unternommen,

»den Prozess zu benennen und zu beschreiben, in dem Menschen bzw. Individuen sich in Wissens-, Macht- und Selbstpraktiken als ein Subjekt zu verstehen lernen, d.h. die Deutungsfigur des ›Subjekts‹ auf sich zu beziehen lernen, von anderen für sich selbst – in Handlungen und Selbstverständnissen – verantwortlich gemacht werden

und schließlich sich selbst entlang dieser Vorgaben zu verstehen und zu gestalten« (ebd.: 33).

Mit Blick auf den Anfangskreis lässt sich dies in einem ersten Analysefokus herausarbeiten: Im Kreis sitzen alle Teilnehmer*innen zusammen, die einzelnen Körper sind den anderen zugewandt und auch für alle in Gänze sichtbar; Blicke sind meist in den Kreis gerichtet und dann auf die sprechende Person oder sie suchen sich einen Horizont, wenden sich Richtung Decke, Wand oder Fenster, wobei in dem Fall die Augen eher »weichgestellt« wirken – dies, weil jemand mit der Aufmerksamkeit abschweift, um zuzuhören oder auch, um eigenen Gedanken oder Bildern folgen zu können, die quasi »aus der Distanz in den Kreis geholt« werden müssen. In dem Kreis wird gesprochen; es ist, wie bereits beschrieben, eine ritualisierte Rahmung der Improvisationspraxis, um veräußern zu können, wie sie »da ist« und auch um Organisatorisches zu besprechen. In der Art, wie sich das Sprechen im Kreis vollzieht, erhält jede Teilnehmer*in einen ununterbrochenen Raum zum Sprechen und gibt diesen dann durch Blickkontakt oder eine Geste an die folgende Person weiter. Das Sprechen kann eine direkte Antwort auf die Frage nach dem »Da-Sein« geben – im Sinne von »Mir geht es heute gut, ich bin zu allem bereit« oder »Ich bin heute sehr schlapp, ich brauche heute Langsamkeit« oder »Mir tut mein Knie wieder weh, ich muss mal schauen, wie ich mitmachen kann«, »Ich bin voller Energie« – oder in Verbindung mit einem Wunsch an die Stunde verbunden sein. Das Sprechen kann auch ein Bericht sein, in dem die Person davon erzählt, was sie in der letzten Woche erlebt hat und (mit-)teilen möchte, was sie heute beschäftigt, bspw. »Ich bin von der Arbeit noch richtig aufgewühlt« oder »Ich bin heute wütend hier«. Wenngleich sich die Einzelnen sehr unterschiedlich zur Frage äußern bzw. auf sie reagieren, stellt das »Zur-Sprache-bringen« eine Voraussetzung für das Improvisieren dar. Auch wenn es etwas wenig körper-bezogenes ist, bezieht es sich doch immer auf den leiblich erlebten Moment-Zustand.

Es scheint, als leite die Frage im Zuhören und Sprechen einen Prozess ein, in dem sich jede Einzelne in diesem kollektiven Rahmen vergegenwärtigt: Das Sprechen ist ein »Sich-Sprechen«, welches erst durch die geteilte Gegenwart der anderen im Kreis seine Performanz entfaltet, das kollektive Zuhören findet seinen Ausdruck in einer die Sprechende fokussierenden Aufmerksamkeit und Zu-Wendung, sodass sich auch viele Augen auf sie richten. Dieses kollektive Zuhören generiert die Bedingung, aus dem das Sprechen entstehen kann; Im Prozess des Sprechens »findet« die Einzelne die Worte, die ihren leiblichen Zustand zu fassen vermögen und dadurch, dass diese in den Kreis »gestellt« werden, ereignet sich eine Veräußerung. Die Zuhörenden bilden einen Resonanzraum, durch den die Sprechende sich »in die Existenz spricht«, was mit Butlers linguistischer Performativitätstheorie auch als Subjektivierung qua (Selbst-)Anrufung beschreibbar ist.

Damit wird relevant, auf welche Worte die Sprechenden rekurren bzw. mit welchen (Selbst-)Bezeichnungen sie umgehen. Die Performativität von Sprache im Sinne einer Inszenierung von hegemonialem/diskursivem Wissen und damit der (Wieder-)Herstellung von Ordnungen (vgl. Butler 2016: 36) kann hier analysiert werden, da-

durch dass diskursive Praktiken »durch die regulierte Wiederholung von Bezeichnungen« (Lorey 2017a: 56) performativ Bedeutungen produzieren und inszenieren.²⁹

Butlers kritische Untersuchung der Regulierungsverfahren, in denen ›Körper‹ konstruiert werden, zeigt gerade »die Genealogie ›des Körpers‹ in seiner diskreten Bestimmtheit« (2019a: 196) auf. Die Frage danach, was den manifesten und latenten Text der Körperpolitik bestimmt (vgl. ebd.: 199), beantwortet Butler folglich mit der These, dass »Identifizierung als inszenierte Phantasie oder als Einleibung« zu verstehen sei:

»[D]ie Akte, Gesten und Begehren erzeugen den Effekt eines inneren Kerns oder einer inneren Substanz; doch erzeugen sie ihn *auf der Oberfläche* des Körpers, und zwar durch das Spiel der bezeichnenden Abwesenheiten, die zwar auf das organisierende Identitätsprinzip verweisen, aber es niemals enthüllen. Diese im allgemeinen konstruierten Akte, Gesten und Inszenierungen erweisen sich insofern als *performativ*, als das Wesen oder die Identität, die sie angeblich zum Ausdruck bringen, vielmehr durch leibliche Zeichen und andere diskursive Mittel hergestellte und aufrechterhaltene Fabrikationen/Erfindungen sind« (ebd.: 200, Herv.i.O.).

Im Anschluss an dieses Zitat interessieren im Rahmen dieser Arbeit sowohl die leiblichen Zeichen als auch diskursive Mittel, durch die sich Subjekte in Bezug auf ›die bezeichnenden Abwesenheiten‹ performativ hervorbringen, während diese zugleich die konstitutiven Bedingungen für eben diesen Konstruktionsprozess bilden.

Performanz verweist für Butler auf eine »inszenierte, kontingente Konstruktion der Bedeutung [...], die regelmäßig ihre Genese verschleiert« (ebd.: 205). Performative Akte fabrizieren in diesem Sinne die Effekte, durch die sie konstituiert sind – und zwar »als fortdauernder, wiederholter leiblicher Entwurf« (ebd.). Die Wiederholung ist Butler zufolge eine »Re-Inszenierung und ein Wieder-Erleben eines bereits gesellschaftlich etablierten Bedeutungskomplexes – und zugleich die mundane, ritualisierte Form seiner Legitimation« (ebd.: 206). Die wiederholenden Akte sind öffentlich und haben dadurch auch eine zeitliche und kollektive Dimension, sodass das (geschlechtliche) Selbst durch wiederholte Akte strukturiert wird, wodurch »in ihrer bedingten Diskontinuität, gerade die zeitliche und kontingente Grundlosigkeit dieses ›Grundes‹« (ebd.: 207) offenbart wird. Die politische Dimension Butlers Argumentation zeigt sich darin, dass sie letztlich auch Subjektbildungsprozesse in den Blick rückt: Insbesondere mit Blick auf die machtvollen Performativität der Wiederholung, die sich mimetisch entlang von phantasmatischen Idealen vollzieht, jedoch dabei immer Verschiebungen materialisiert, bleibt zu fragen: »Ist also eine Wiederholung denkbar, die den Sprechakt von den ihn stützenden Konventionen ablösen kann und damit seine verletzende Wirksamkeit eher in Verwirrung bringt als konsolidiert?« (2016: 38). So betrachtet, bildet der Kreis auch einen Möglichkeitsraum der Re-Signifizierung und Re-Kontextualisierung in der Performativität der Akte, Gesten und Inszenierungen.

29 Butler entwickelt ihre Subjekttheorie in einer kritischen Analyse des Phänomens »Geschlechtsidentität«. Ihr zufolge liegt »[h]inter den Äußerungen der Geschlechtsidentität (gender) [...] keine geschlechtlich bestimmte Identität (gender identity). Vielmehr wird diese Identität gerade performativ durch diese ›Äußerungen‹ konstituiert, die angeblich ihr Resultat sind« (2019a: 49).

Die Kraft der sprachlichen Performanz verweist damit auch auf eine »vorgängige Verletzbarkeit durch die Sprache, die uns anhaftet, insofern wir als gleichsam »angefundene Wesen« von der Anrede des anderen abhängen, um zu sein« (ebd.: 48) – und sie gewinnt subjektivierende Kraft im wiederholten Vollzug der Anrufung. Die konstitutive Verwicklung in diskursive Ordnungen bedeutet, dass Sprechpraktiken Subjekte *in die Existenz rufen* und auf einer Sprache basieren, »deren Geschichtlichkeit eine Vergangenheit und Zukunft umfasst, die diejenigen des Subjekts übersteigen« (ebd.: 51). Und dennoch verortet sich im performativen Charakter des Sprechens die Möglichkeit, sich zu den machtvollen Normen, die intelligible Subjektpositionen durch ihr konstitutives Außen generieren, in ein Verhältnis zu setzen: So entsteht durch den ritualisierten Rahmen der Improvisationspraxis anfangs immer die Situation, dass die Teilnehmer*innen sich selbst adressieren. Vor allem dadurch, dass sich diese Situation wöchentlich wiederholt, bildet sich darin auch ein Möglichkeitsraum, in dem unterschiedliche Subjektpositionen und erlebte Subjektivitäten anklingen und Raum greifen können. Entscheidend ist jedoch gerade die Kollektivität dieses Kreisens, die eine Art Vielstimmigkeit hervorbringt, in der (hegemoniale) Sprechpraktiken (re-)inszeniert und (de-)konstruiert werden. Die Vielstimmigkeit zeigt die Brüchigkeit und Kontingenz der Diskurse auf, in der ein Möglichkeitsraum generiert wird, (sich) auch anders zu bezeichnen.³⁰

Zugleich – und dies ist für die weitere Analyse ausschlaggebend – gilt es, »die körper-leibliche Dimension der ko-konstitutiven Prozesse von Ordnungsbildung (als kontingenten Vollzug) und Subjektivierung« (Alkemeyer/Michaeler 2013: 216) einzubeziehen. Die Improvisationspraxis, als eine tänzerische Bewegungspraxis, vermag Aufschluss über die Verschränkung der »doings and sayings« zu geben, über die nicht nur routinierte Bewegungsvollzüge und eingekörpertes Wissen fokussiert werden kann, sondern auch das »Vermögen und kritisch-reflexive[...] Operationen [...], die die Handlungsträgerschaft menschlicher Ko-Akteure« (ebd.: 214) auszeichnet. Dadurch werden in den Praktiken Subjektivierungsprozesse analytisch zugänglich, die die Körperlichkeit und das leibliche Erleben dieser mikroanalytisch einbeziehen und dabei insbesondere das »Engagement« (vgl. Alkemeyer 2014) der menschlichen Subjekte im Sinne einer aktiven Mit- und Ausgestaltung berücksichtigt. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass das Improvisieren ein hohes Maß an situativem und praktischem Reflexionsvermögen erfordert, weil der eigene Bewegungsvollzug in Relation zu anderen Körpern und Materialitäten von Moment zu Moment entsteht und trans/formiert wird.

Darüber hinaus stellte sich durch die langjährige und prozessuale Auseinandersetzung mit dem beobachteten Feld die Frage, wie im Rahmen von Subjektivierungsprozessen »doing biography« einen weiteren Analysefokus darstellen kann, durch welche die Temporalität und Verletzlichkeit leib-körperlicher Existenzen in den subjektkonstituierenden (Sprech-)Praktiken explizit Berücksichtigung findet. Durch die analytische Hinwendung zu »doing biography« erscheint das Selbst als ein im Werden begriffenes

30 Während Butler in ihrer Performativitätstheorie zunächst vornehmlich Sprachpraktiken zum Gegenstand hatte, änderte sich dies im Verlauf ihrer Schriften; sie hat sich zunehmend ethischen Fragen gewidmet, die sie vor allem durch die Begriffe der Verletzbarkeit und Prekarität entwickelt wurden (vgl. bspw. 2016), vgl. auch Saar (2013).

Geflecht aus Subjektivitäten, das sich als verletzlich, relationales und endliches in der Verwiesenheit auf andere/s entwirft, wie es auch in normativen Ordnungen positioniert und mit diesen verflochten ist.³¹ Die unterschiedlichen Materialsorten zeigen einerseits sich wiederholende, routinierte Abläufe auf, die sich als erkennbare Praktiken bestimmen lassen; zugleich sind es gerade die Körper der Teilnehmer*innen, die eben jede Woche »als andere« leiblich involviert sind und insbesondere über den Verlauf mehrerer Jahre auch somatische Veränderungen durchlaufen.

Die wöchentlichen Treffen markieren eine Praxis, in der in spezifischer Weise ein Selbstbezug praktiziert wird – diskursiv und sich leibkörperlich bewegend, sowohl individuell als auch kollektiv. Der Selbstbezug wird *durch* das Zusammentreffen in diesem Setting initiiert. (Tanz-)Improvisation stellt in diesem Sinne den Anlass, »sich« im Medium des Sich-Bewegens leib-körperlich zu konstituieren. Das Erleben des eigenen Körpers spannt sich dabei auf zwischen diskursiver Bezugnahme im kollektiven Austausch, (zwischen-)leiblichem Erleben, den koextensiven leib-körperlichen Praktiken mit anderen materialen und immateriellen Akteuren sowie der transsituativen Ähnlichkeit bzw. Differenz zu bereits Erlebtem und Erinnerungtem, auch in Bezug auf das Improvisationssetting.³²

Damit ist »doing biography« als ein »doing biography as corporeality« zu spezifizieren, welches ermöglicht durch die analytische Differenzierung von Körper und Leib sowohl Körper als Teil komplexer Diskurs- und Praxisgefüge zu untersuchen als auch die leibkörperliche Dimension des (Selbst-)Erlebens einzubeziehen. Im Rahmen der Untersuchung war darüber hinaus auch die somatische Eigensinnigkeit körperlicher Materialität von Relevanz (Wuttig 2016; 2020; Gregor 2020; Villa 2010a).

In diesem Unternehmen die Subjektivierungsprozess zu analysieren waren die Denkangebote Ahmeds und Loreys richtungsweisend, um die Frage zu verfolgen, wie sich Konstitutionsprozesse von Subjekten denken lassen, in denen Subjekten auch als Produzent*innen »der sie konstituierenden Verhältnisse« (Lorey 2017a: 201) zu konzipieren sind. Ahmeds Schriften kreisen immer wieder um die Möglichkeit widerständiger bzw. eigenwillige (i.O. willful) Subjekte, die sich – wie auch von Foucault als Kunst der Entunterwerfung konzipiert – den machtvollen Anrufungen widersetzen; diese Kunst zeigt sich in der Zurückweisung »to cover what is missing, a refusal to aspire to be whole. [...] There can be nothing more willful than the refusal to be aspirational, or at least, to refuse to aspire for the right things in the right way, a refusal to miss what you deemed to be missing« (Ahmed 2014: 184). Sich der Aufforderung »ein Ganzes zu sein« zu widersetzen wie auch, dies anzustreben, generiert einen politischen Raum: In der Zurückweisung hegemonialer Normen des »richtigen« Lebens und Wollens entsteht demnach ein Raum, sich auch als unabgeschlossenes Subjekt zu erleben bzw. als eine Pluralität (vgl. Alkemeyer/Michaeler 2013: 213).

Das empirische Material dieser Arbeit leuchtet Subjektivierungsprozesse aus, indem es die kollektiven, materiell-diskursiven Praktiken scharfstellt, in und durch die

31 Zum Begriff des Werdens, vgl. u.a. Wuttig 2016; Braidotti 2001. Werden wird darin zumeist in Bezug auf die Schriften von Deleuze und Guattari begrifflich gerahmt (vgl. May 2003).

32 Dies wird im Kap. Reflektieren, wie auch im Kap. 4 differenziert dargestellt.

sich Subjekte (selbst) bilden. Darin war es gerade die Länge der forschenden Anwesenheit im Feld, durch die Subjektivierungsprozesse sowohl als relationale Prozesse im Angewiesen- und Bezogensein auf soziale, materiale und symbolische Ordnungen wie auch in ihrer Dimension leibkörperlichen Erlebens und somatischer Materialität analytisch rekonstruiert werden konnten. Gerade diese Verschränkung wurde durch den Begriff der Leib-Körper-Differenz wie auch durch den Rekurs auf feministisch-materialistische Konzeptionierungen analysier- und beschreibbar (Bedorf 2015; 2017; Alkemeyer/Michaeler 2013; Coole 2010; Ahmed 2006). Gerade die Verschränkung verschiedener Analyseperspektiven verdeutlicht Subjektivierung als einen so machtvollen wir unab-schließbaren Prozess, in dem unterschiedliche Subjektformen zueinander relationiert sind, sich also sowohl miteinander verschränken, als dass sie auch in Widerspruch zueinanderstehen können oder ›nebeneinander‹ stehen (vgl. Lorey 2017a). Dies generiert zugleich auch einen Bezug zu biographietheoretischen Positionen, die die Konstruktionsleistung betonen, in der Individuen sich zu gesellschaftlichen Ordnungen, biographischen Situationen und subjektivierenden (Mehrfach-)Adressierungen ins Verhältnis setzen (müssen) (vgl. Griese 2010). In diesem Sinne geht es vielleicht weniger um das Anders-Werden, als darum, das Selbst als Vielheit von Subjektivitäten in der wiederholten und wiederholenden Praxis immer wieder zu re-konfigurieren, und zwar in der die Fokussierung auf das Selbst als leib-körperliche *Bündelung* der verschiedenen Subjektivitäten, in die die Teilnehmer*innen sich gestellt sehen bzw. die sie (er)leben. Die Äußerungen der Teilnehmer*innen, dass im leibkörperlichen Vollzug eine unmittelbare Dimension des Seins erlebbar wird, ist dabei ebenso entlang historisch-kulturell spezifischer sinnlicher Wahrnehmungs- und Wissensordnungen kontextualisiert werden. Es gilt zu fragen, wie dieses Verständnis entsteht und was die jeweiligen Selbstkonstruktionen sind, die diesem Erleben seine Wertigkeit oder Wahrheit geben.

Subjektivitäten, so die These, werden durch den biographischen Selbstbezug in ein (diachrones und relationales) Verhältnis zueinander gesetzt; dabei vermag der biographietheoretische Fokus Praktiken als Selbstverhältnisse (bzw. Selbst-Bezüge) in den Blick zu bringen, die ihren Ausgang im ›In-der-Welt-sein‹ im Sinne einer leibkörperlichen Existenz nehmen. Die leibkörperliche Existenz erscheint so als biographische (Gestaltungs-)Aufgabe – was in dem Begriff der Biographizität (vgl. Alheit 2010; Alheit/Dausien 2000) evoziert wird –, die sich stets entlang und in gesellschafts-historisch spezifischen Subjektivierungsprozessen stellt.³³

Biographie erscheint so als eine zeitgenössische Form der Selbst-Konstitution in Gesellschaften, in denen Menschen verschiedene Subjektivitäten gleichzeitig leben und vor der Aufgabe stehen, diese für sich zu orchestrieren. Mit dieser Denkfigur ist die Möglichkeit gegeben, die Konstruktionsprozesse, in dem sich ›biographische Selbst‹ als eine Vielheit von Subjektpositionen verstehen lernen in den Blick zu nehmen und

33 Ein Ausgangspunkt subjektivierungstheoretischer Forschung ist diese spezifische Selbst-Bezüglichkeit genealogisch nachzuvollziehen, Subjektverständnisse also als historisch spezifisch wie kontingent zu verstehen. Dabei verweist Duttweiler kritisch auf die zeitgenössische soziale und politische Forderung nach ›sich selbst bewusste[n], selbstbestimmte[n] und handlungsmächtige[n] Individuen‹ (2013: 258), die diese Selbstverständnisse und -verhältnisse auch als neoliberale Responsibilisierungsstrategie und Individualisierung ausweisen.

sie innerhalb dieses ›Rahmens‹ in ein Verhältnis zu setzen. Damit wird die Situiertheit ihres Selbst im Rahmen lebbarer Option sichtbar wie auch Momente der Mit-Gestaltung analytisch re-konstruiert werden können.

Diese These wird im Folgenden weiter entlang des Materials bearbeitet. Nachdem zuvor KREUZEN II und KREISEN II als konstitutive Praktiken des Improvisierens diskutiert wurden, wird im folgenden Kapitel die Improvisationspraxis selbst und damit ›doing biography as corporeality‹ zum Gegenstand.

3.4 SPÜREN II

In der Analyse der teilnehmenden Beobachtungen, der videographischen Sequenzen und auch der den Prozess begleitenden Interviews und (Gruppen-)Diskussionen war ein markanter begrifflicher Bezugspunkt das »Spüren«, welches im Folgenden entlang exemplarischer Materialausschnitte in seiner Vieldeutigkeit aufgefächert werden soll. Durch die Verschränkung praxistheoretischer und phänomenologischer Analysen soll Spüren – als zentraler Bezugspunkt der Teilnehmer*innen – sowohl als Beobachtungsphänomen als auch Erlebensweise des Improvisierens konturiert werden.³⁴ Damit wird »die Bedeutsamkeit kommunikativ nicht zu erschließender, leiblicher Verhaltensdimensionen« (Antony 2019: 328) in zweierlei Hinsicht aufgegriffen: Als Praxis kann Improvisieren einerseits in seiner performativen Dimension entlang von Praktiken aufgeschlüsselt werden, insofern es sich über unterschiedliche Akteure verteilt im Vollzug ereignet und als leib-körperliche und diskursiv-materielle Konstellationen materialisiert; dies stets in Relation zu sozialen Ordnungen, die in Praktiken eingelassen sind und die diese zugleich mitgestalten. Andererseits wird die performative Dimension des Sich-Bewegens als Erfahrung seitens der Teilnehmer*innen relevant, die den Bewegungsvollzug mit Sinnbezügen versehen und sich als »bewegt« erfahren und »spüren« – also eine spezifische leib-körperliche Spürsinnigkeit im Improvisieren kultivieren (wollen).³⁵

Spüren wird im Folgenden durch vier Praktiken ausdifferenziert, die im Analyseprozess generiert wurden und Kennzeichen der erforschten Improvisationspraxis aufzeigen: Brührungspraktiken, Zeigen und Zuschauen, Abbrechen und Aufhören sowie Reflektieren.

Die Analyse der einzelnen Praktiken in diesem Kapitel wird anschließend theoretisch gebündelt und diskutiert in Bezug auf ›doing biography as corporeality‹.

34 Wie diese Analyse durch eine transsituative Brille zudem theoretisierend auf Biographie bezogen werden kann, wird in Kap.4 entlang der Dimensionen der Verletzlichkeit, des Alter(n)s und der Weiblichkeit als heterotopischen Raum ausgedeutet und als eine Praxis verkörperter Kritik diskutiert.

35 Zu Bewegung als sozial- und kulturwissenschaftliche Kategorie, vgl. Klein 2004; zum Sich-Bewegen, vgl. Waldenfels 2007 und Huschka 2002; 2012a. Dass dies in hohem Maße auch durch die sich verändernden Körper – durch Verletzungen und Alterungsprozesse – beeinflusst ist, wird in Kap. 4 methodologisch reflektiert und theoretisiert.