

Kommentar: Vom Interpretieren zum Um-Üben

Emanzipatorische Körperpraxis

Florian Kappeler

Die politischen Theoretiker*innen (für lange Zeit weitgehend ohne *innen) haben den Körper nur verschieden *interpretiert*; es kömmt drauf an, ihn zu *verändern*. Diese These in Anlehnung an die 11. und letzte von Karl Marx' *Thesen über Feuerbach* (1845) mag, zumindest seitens eines Literaturwissenschaftlers, erstaunen: Ist nicht dessen Profession gerade die immer wieder neue Interpretation von Altbekanntem? Doch soll es einmal eine materialistische Literaturwissenschaft gegeben haben, und heute werden vermehrt Ansätze einer Erneuerung dieser materialistischen Tradition entwickelt (Kappeler/Widder 2023), etwa im Zeichen eines praxeologischen Materialismus (Schaub 2019; Amlinger 2021); und auch Marx' Materialismus in den Feuerbach-Thesen war ja ein praxeologischer. Lassen wir uns darum auf das Experiment ein, Vanessa Lara Ullrichs und Oliver Flügel-Martinsens (2024) Kritik des Status des Körpers in der politischen Theorie ausgehend von solch einem praxeologischen Materialismus zu diskutieren.

Der Mangel eines empiristischen Materialismus, den Marx Feuerbach unterstellt, besteht darin, dass er Gegenstände nur als Objekte auffasst, nicht jedoch als Produkte einer Tätigkeit. Die idealistische Philosophie richtet ihr Interesse hingegen nur auf gedankliche Tätigkeiten, nicht jedoch auf die praktische Produktion und Transformation der materiellen Realität. Dieser Gegensatz tritt uns bei Ullrich und Flügel-Martinsen wieder entgegen, wenn sie die Negation des Körpers in der Geschichte der politischen Philosophie einerseits und Ansätze einer gegenwärtigen positiven Körperpolitik andererseits skizzieren. Verbleibt diese, sofern sie den Körper nicht als gesellschaftlich herstellt wie auch selbst Gesellschaft herstellend ansieht, auf dem Standpunkt Feuerbachs, so kann die Negation des Körpers dem Idealismus zugerechnet werden.

Das Anliegen der Autor*innen, diesen Gegensatz zu überwinden, ist zu begrüßen. Ich teile die Ansicht, dass eine Lösung weder darin liegen kann, ihn »einseitig zugunsten des Körpers noch zugunsten des Geistes« (Ullrich/Flügel-Martinsen 2024: 178) aufzulösen. Politische Emanzipation – und um diese geht es Ullrich und Flügel-Martinsen in erster Linie – bedarf der körperlichen Erfahrung, aber auch theoretischer Reflexion und nicht zuletzt der gemeinsamen politischen Organisie-

rung. Damit stellt sich die Frage: »Wann wird eine körperliche Erfahrung zu einer kollektiven Erfahrung und damit politisch?« (ebd.: 169, 175).

Körperliche Erfahrungen als Ausgangspunkt kollektiver politischer Organisation zu diskutieren, liegt umso näher, als mit (einem auf links gestrickten) Hegel angenommen werden muss, dass jede »sinnliche Erfahrung [...] gesellschaftlich vermittelt ist« (ebd.: 168). Innerhalb von Prozessen der Politisierung geht es dann nicht darum, die Erfahrung in ihrer vorgesellschaftlichen Reinheit zu artikulieren, sondern als bereits gesellschaftlich strukturierte (körperliche) Erfahrung in einen politischen Prozess zu überführen, oder mit Marx: Die Praxis zu verändern, welche die Erfahrung strukturiert. In diesem Zusammenhang würde ich den Autor*innen nicht darin zustimmen, dass »die leibliche Erfahrung wesentlich um das Partikulare kreist« und damit »droht [...] die Veränderung des Ganzen aus dem Blick zu verlieren« (ebd.: 169). Es geht weder um das Partikulare noch um das Ganze, sondern um das Spezifische, nämlich von Subjekten geteilte (körperliche) Erfahrungen, die immer schon gesellschaftlich strukturiert sind. Die Frage ist dann, wie diese gesellschaftlich strukturierte Erfahrung Teil eines praktischen Transformationsprozesses werden kann.

Einige heutige politische Kämpfe bleiben jedoch, statt spezifische Erfahrungen in einen solchen Prozess der Veränderung zu überführen, bei einer reinen »Artikulation körperlicher Erfahrungen« (ebd.: 170) stehen, wie die Autor*innen anhand einer Kritik von Tendenzen innerhalb der Trans*bewegung referieren. Wenn sie sich danach recht schnell der Rolle des Körpers in der Geschichte der Politischen Theorie zuwenden, fragt man sich ein wenig, ob die heutige Körperpolitik keine Geschichte hat; so könnte man beispielsweise an die Hungerstreiks der Suffragetten denken. Der Beitrag von Ullrich und Flügel-Martinsen widmet sich hingegen der bemerkenswerten Tatsache, dass der Körper anders als in der Geschichte der politischen Kämpfe in der politischen Theorie bis in die heutige Zeit allenfalls eine negative Rolle spielt. Die These ist, dass Körper von der Antike bis in die Neuzeit als verwundbare Entitäten aufgefasst wurden, und als solche zum »Anlass für die Rechtfertigung politischer Ordnung« (ebd.: 171) genommen wurden, so etwa bei Platon (als trügerische Körper), Augustinus (als sündige Körper) und Thomas Hobbes (als sterbliche Körper).

In der jüngeren politischen Theorie reihen die Autor*innen auch Hannah Arendt und Jacques Rancière in diese Tradition ein, da beide auf die sprachliche Dimension politischer Öffentlichkeit fokussiert blieben. Dagegen sehen sie bei Judith Butler, Sara Ahmed und Iris Marion Young Ansätze, den Körper positiv in die Theorie einzubeziehen. So ist bei Butler die Verletzbarkeit des Körpers im Unterschied zu einer Tradition, in der sie (von Platon bis Hobbes) die politische Herrschaftsordnung legitimiert, Ausgangspunkt einer öffentlichen Artikulation von Protest. Ahmed und Young zeigen hingegen Restriktionen einer solchen Artikulation im öffentlichen Raum auf, etwa durch Zugangsbeschränkungen zu diesem oder auch durch in-

korporierte Herrschaftsverhältnisse. Ungeklärt bliebe dabei jedoch, so Ullrich und Flügel-Martinsen, warum Körper als widerständig begriffen werden können und wie körperliche Erfahrungen in eine emanzipatorische politische Organisation Eingang finden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, in welcher Beziehung die körperlichen Erfahrungen einerseits und der politische Emanzipationsprozess andererseits mit dem grundlegenden sozialen Reproduktionsprozess in Beziehung stehen. Der Körper kann als Scharnier von Gesellschaft und Natur gelten, so etwa in der industriellen Arbeit oder auch der Care-Arbeit. Dies ist von zentraler Bedeutung sowohl für eine mögliche Widerständigkeit, die im Zusammenhang mit Erfahrungen der Verletzbarkeit des Körpers (z.B. durch Arbeitsunfälle, Krankheiten oder Erschöpfung) aufkommt, als auch bezüglich der Frage, wie Körper und gesellschaftliche Ordnungen verschaltet sind und an welcher Stelle emanzipatorische Organisationsprozesse insofern geeignet wären, diese Ordnungen praktisch zu verändern.

Ullrich und Flügel-Martinsen wenden sich an dieser Stelle jedoch mit Walter Benjamin dem Warenfetischismus und der Entfremdung des Körpers zu, um auf dessen Prägung durch Herrschaftsverhältnisse hinzuweisen. Nun mag der Fetischismus auch Effekt einer inkorporierten Praxis sein, welche den Körper an die herrschenden Verhältnisse bindet (etwa durch den alltäglichen Umgang mit Waren und Geld), auch wenn man darüber streiten könnte, ob diese mit Erfahrungen der Entfremdung im Arbeitsprozess gleichzusetzen ist. Wenn die Frage nach der Widerständigkeit von Körpern und deren politischer Rolle aufgeworfen wird, läge es aber näher, nach körperlichen Erfahrungen der Herrschaftsverhältnisse zu forschen, die zum Ausgangspunkt nicht der Anpassung, sondern der Emanzipation werden. Die Frage ist, wie solche gesellschaftlich strukturierten Erfahrungen in einen emanzipatorischen Politisierungsprozess überführt werden können.

Ich möchte im Folgenden einen Vorschlag skizzieren, der weniger das Problem in den Vordergrund stellt, dass körperliche Erfahrungen durch die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse geformt sind, als vielmehr Ansätze zur Diskussion stellt, in dem gesellschaftlich strukturierte Körpererfahrungen zum Ausgangspunkt von Emanzipationsprozessen werden. Dabei beziehe ich mich auf Jacques Rancière, Laura Quintana und Eva von Redecker. Entsprechend stimme ich mit Ullrich und Flügel-Martinsen nicht überein, dass Rancière keinen wesentlichen Beitrag zur Rolle körperlicher Erfahrung für politische Emanzipation leistet. Ganz im Gegenteil denke ich, dass gerade Rancières Ansatz – zumal durch die Brille Quintanas gelesen – einen Ausgangspunkt bietet, um genauer zu fassen, wie körperliche Erfahrungen zum Ausgangspunkt politischer Emanzipation werden können.

In der Rezeption von Rancière spielt der Körper tatsächlich keine bedeutende Rolle, und ich teile Quintanas Verwunderung darüber, wenn sie in ihrem Buch *The Politics of Bodies* (2020) schreibt, dass dies »is rather strange, given that Rancière defines political activity as »whatever shifts a *body* from the place assigned to it« (Quin-

tana 2020: 13, Herv. i.O.). Demnach bestimmt Rancière (1995) in seiner hier zitierten Schrift *La Méésentente* (*Das Unvernehmen, Disagreement*) als Kern politischer Aktivität die Erfahrung einer Bewegung des Körpers im Raum, die ihn seinen von der herrschenden Ordnung vorgegebenen Platz im ganz wörtlichen Sinne überschreiten lässt. Dies antwortet genau auf die Fragestellung von Ullrich und Flügel-Martinsen, insofern damit einerseits der körperliche Zugang zum öffentlichen Raum zur Debatte steht, welche die Autor*innen mit Ahmed und Young skizzieren. Andererseits beschäftigt Rancière die Frage, wie körperliche Erfahrungen aus der Sprache *herausgeschrieben* werden – das ist Ullrich und Flügel-Martinsen zufolge die grundlegende Operation in der Geschichte der politischen Philosophie – und wie sie umgekehrt Teil einer politischen Artikulation werden können.

Die erste Antwort von Rancière and Quintana auf diese Frage lautet: durch die Stimme. Diese wird meiner Ansicht nach von Ullrich und Flügel-Martinsen etwas voreilig dem Bereich der Sprache zugeordnet, denn der Witz ist doch, dass die Stimme Teil des Körpers wie auch der Sprache ist und sich somit dazu eignet, die Differenz zwischen beidem zu überbrücken. So kann ein Schrei eine körperliche Verletzung artikulieren, etwa die Folter einer/eines Sklavin/-en, die Vergewaltigung einer Frau* oder die Zurichtung des Körpers einer/eines Arbeiterin/-s, und er kann, etwa in Demonstrationen und Aufständen, Ausgangspunkt einer kollektiven politischen Artikulation werden. Für die klassische politische Philosophie kann ein Schrei hingegen niemals Ausgangspunkt eines politischen Akts sein, ist doch die Stimme seit Aristoteles etwas, das Menschen mit Tieren gemeinsam haben und darum anders als die Sprache eben keine genuine Qualität des *zōon politikón*. Nicht nur für Rancière and Quintana, sondern auch für John Holloway (2002) ist aber exakt dies der Fall. Schreien, Weinen, Brüllen – und wir sollten das Singen und das Atmen (so die Parole *I can't breathe*) nicht vergessen – sind hier ein Ausgangspunkt politischer Artikulation: nicht mehr und nicht weniger. Sie fassen die körperliche Erfahrung von Herrschaft in all ihren Formen (Ausbeutung, Unterdrückung, Gewalt, Zwang etc.) zwar nicht unmittelbar in Worte, doch in Schreie.

Nun mag man einwenden, dass es von hier bis zu einer politischen Rede und/oder Aktion ein weiter Weg ist, und das ist korrekt; der Punkt bei Rancière ist jedoch, dass die Frage, wie dieser Weg zu gehen ist und wann ein Schrei als politisch gilt, selbst schon eine genuin politische Frage ist. Und: Der Schrei ist auf dem Weg zu einer politischen Artikulation körperlicher Erfahrungen bereits einen Schritt weiter als die schiere Verletzbarkeit von Körpern, die Ullrich und Flügel-Martinsen mit Butler als Ausgangspunkt politischen Protests diskutieren. Denn mit dem Schrei kann eine Verletzung artikuliert werden, ohne dass die körperliche Dimension der Erfahrung im vorgegebenen System der politischen Sprache verschwindet. Die Frage ist dann, ob und als was der Ausdruck körperlicher Erfahrungen Resonanz erlangt – wie in Gayatri Spivaks bekanntem Diktum, die Subalternen könnten

nicht sprechen, welches (hoffentlich) nicht negieren wollte, dass Unterworfenen sich artikulieren können, sondern unter welchen Bedingungen sie gehört werden.

Wie sich ein Subjekt artikulieren kann und zu einem gewissen Grad auch, inwieweit ein anderes befähigt ist, dessen Artikulation zu hören, hängt auch von erworbenen Fähigkeiten ab. Daraus ergibt sich eine *zweite* Antwort, die Rancière and Quintana auf die Frage geben, wie Körpererfahrungen politisch werden können: indem sie umfunktioniert oder, vielleicht präziser: umgeübt werden. Hierbei geht es nicht so sehr um eine lautliche Artikulation körperlicher Erfahrung, sondern um das, was Subjekte tun und wozu sie fähig sind: um körperliche Praktiken. »Eman-cipation does not entail change in terms of knowledge but in terms of the *position of bodies*«, so Rancière, denn »being a worker means being equipped with a certain body, defined by capacities and incapacities [...]. Emancipation is a rupture with that *corporeality*, for example, a dissociation between gaze and hands« (Rancière 2009: 575–576, hier zitiert in der englischen Übersetzung von Quintana 2020: 3–4).

Emanzipation beinhaltet demnach eine Veränderung der Fähigkeiten und Tätigkeiten des Körpers. Ein zentrales Beispiel bei Rancière ist die Trennung der Tätigkeit der Hände eines Arbeiters von der ästhetischen Aktivität seiner Augen, wie sie in einer Arbeiterzeitschrift vom Zimmermann Gabriel Gauny (1806–1889) beschrieben wurde. Dieser unterbricht seine Arbeit, nämlich Parkett zu verlegen, um den Blick aus dem Fenster in den Garten zu genießen. Rancière zufolge impliziert dies die Erfahrung einer Abkopplung des Körpers vom Raum und der Zeit der Arbeit, die als Ausgangspunkt einer Reorganisation des Arbeiterkörpers verstanden werden kann. Emanzipation bedeutet dem folgend, die soziale Funktion des Körpers zu verlernen und »shaping for oneself a new body and a new sensorium« (Rancière 2008: 10).

Es ist nicht schwer, sich andere Beispiele vorzustellen, etwa eine Hausfrau, die ihren Körper von der monotonen Care-Arbeit abkoppelt, indem sie mit der Gattin des Nachbarn Sex hat und eine feministische Kampfsportgruppe bildet, oder eine*n prekarierte*n Wissenschaftsarbeiter*in, die/der die Fixierung der Augen auf den Bildschirm und die Bücher unterbricht, um letztere zu Barrikaden umzufunktionieren mit dem Ziel von *Fridays for Leisure*. Dabei kann es – auch eingedenk der Kritik Michel Foucaults in *Der Wille zum Wissen* – nicht darum gehen, den Körper der Marginalisierten und Unterdrückten so, wie er ist, zu befreien, sondern ihn und seine Fähigkeiten (und Unfähigkeiten) zu verändern. Darin liegt eine Kritik an einer Politik des identitären Ausdrucks. Noch nicht geklärt ist damit allerdings, auf welche Weise die Veränderung des Körpers, wie sie Rancière and Quintana skizzieren, eine verstetigte kollektive Form annehmen kann. Es ist weniger so, dass – wie Ullrich und Flügel-Martinsen behaupten – der Körper bei Rancière blass bleibt, als dass nicht ganz deutlich wird, wie genau er eine kollektive politische Praxis zu begründen vermag, die in der Lage ist, die herrschenden Verhältnisse zu transformieren.

Um abschließend wenigstens eine Idee beizusteuern, wie dies aussehen könnte, möchte ich auf Eva von Redeckers Studie *Praxis und Revolution* (2018) verweisen. Redecker zufolge ergeben sich politische Veränderungen nicht so sehr aus neuen sprachlichen Symbolisierungen oder Deutungen, sondern aus dem praktischen Um-Üben und Umfunktionierungen verkörperter Fähigkeiten: »Praktiken sind konstitutiv darauf angewiesen, in implizitem Know-how verkörpert zu werden. Das lässt sich nicht einfach umdeuten – es muss umgeübt werden« (ebd.: 78). Neues entsteht dabei nicht durch eine voluntaristisch verstandene Autonomie der Akteur*innen und ein voraussetzungsloses Handeln, sondern durch die »Rekombination vertrauter Muster« (ebd.: 84) an der Schnittstelle von Praktiken und den sozialen Kontexten, an denen sich diese kreuzen.

Eine Art dieses Umfunktionierens, welche die gesellschaftliche Praxis grundlegend verändert, ist die Neuverankerung von Praktiken, die Redecker im Anschluss an Ann Swidler (2001) diskutiert: Diese geht davon aus, dass aus Praktiken persistente (politische) Handlungsmuster entstehen, wenn sie andere Praktiken organisieren und basale soziale Beziehungen koordinieren (»verankern«), weshalb sie solche Praktiken Ankerpraktiken nennt. So ist etwa der Übergang von interessengeleiteter zu diversitätsgeleiteter Geschlechterpolitik, wie Elizabeth A. Armstrong in ihrer Studie *Forging Gay Identities* (2002) ausführt, in der öffentlichen Praxis der Pride-Paraden verankert: Diese fördern den Wunsch nach einer Anerkennung partikularer Identitäten bereits durch ihre räumliche Struktur sowie die Notwendigkeit, sich als partikulare Gruppe zu definieren, um einen Platz auf der Parade zugestanden zu bekommen. Die Parade wird zur Ankerpraxis, welche körperliche Praktiken koordiniert, umfunktioniert und so eine Politik der Identität und Diversität (mit allen ihren positiven und problematischen Implikationen) organisiert.

Dies scheint mir nicht weit von Ullrichs und Flügel-Martinsens Fokus auf der öffentlichen Versammlung als zentrale politische Praxis am Ende ihres Beitrags entfernt zu sein (Ullrich/Flügel-Martinsen 2024: 179). Begonnen hatte dieser mit der Kritik, es werde in der politischen Theorie der Körper ausgeblendet, »der in Fabriken Stoffe zuschneidet, Maschinen bedient, Böden wischt, Lebensmittel ausliefert oder Kund*innen an der Kasse mit einem Lächeln bedient« (ebd.: 167). Mein Eindruck ist, dass dieser Aspekt inkorporierter Fähigkeiten des Körpers im weiteren Verlauf des Beitrags ein Stück weit verschwindet. Deshalb halte ich es für wichtig, Ansätze wie die von Rancière, Quintana und von Redecker ins Spiel zu bringen, welche das Um-Üben inkorporierter Fähigkeiten des Körpers mit einer möglichen politischen Veränderung sozialer Verhältnisse in Verbindung bringen. Dazu weiter zu forschen, würde sich lohnen. Denn es geht nicht darum, den Körper zu befreien und seine Praktiken, wie sie innerhalb von Herrschaftsverhältnissen ausgebildet wurden, gegen diese zu richten. Sondern Körper und ihre Erfahrungen müssen selbst verändert werden, um neue gesellschaftliche Möglichkeiten in die Welt zu setzen.

Und sie können es, weil wir seit Marx' *Thesen über Feuerbach* wissen, dass sie so sehr durch die soziale Praxis geformt sind wie diese selbst praktisch formen.

Literaturverzeichnis

- Amlinger, Carolin (2021): Schreiben. Eine Soziologie literarischer Arbeit, Berlin: Suhrkamp.
- Armstrong, Elizabeth A. (2002): Forging Gay Identities. Organizing Sexuality in San Francisco, 1950–1994, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Holloway, John (2002): Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kappeler, Florian/Widder, Roman (Hg.) (2023): Umstülpen. Zur Praxis materialistischer Literaturinterpretation, Paderborn: Brill Fink.
- Quintana, Laura (2020): The Politics of Bodies: Philosophical Emancipation with and beyond Rancière, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rancière, Jacques (1995): Disagreement. Politics and Philosophy, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2008): Aesthetic Separation, Aesthetic Community, in: Art & Research: A Journal of Ideas, Contexts and Methods 2, 1–15.
- Rancière, Jacques (2009): Et tant pis pour les gens fatigués! Entretiens, Paris: Editions Amsterdam.
- Redecker, Eva von (2018): Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels, Frankfurt a.M.: Campus.
- Schaub, Christoph (2019): Proletarische Welten. Internationalistische Weltliteratur in der Weimarer Republik, Berlin/Boston: de Gruyter.
- Swidler, Ann (2001): What anchors cultural practices, in: Theodore R. Schatzki/Karin Knorr-Cetina/Eike von Savigny (Hg.), The Practice Turn in Contemporary Theory, London/New York: Routledge, 83–101.
- Ullrich, Vanessa/Flügel-Martinsen, Oliver (2024): Kritik der Körperpolitik. Erfahrung, Sprache und politische Emanzipation, in: Vera Kallenberg/Tomke König/Walter Erhart (Hg.): Geschlecht als Erfahrung. Theorien, Empirie, politische Praxis, Bielefeld: transcript, 167–181.

