

Hannelore Bublitz

## Materialisierung und Verkörperung – performative [Akte sozialer und symbolischer] Magie?

2018

<https://doi.org/10.25969/mediarep/13024>

Veröffentlichungsversion / published version

Sammelbandbeitrag / collection article

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bublitz, Hannelore: Materialisierung und Verkörperung – performative [Akte sozialer und symbolischer] Magie?. In: Käthe von Bose, Hannelore Bublitz, Matthias Fuchs u.a. (Hg.): *Körper, Materialitäten, Technologien*. Paderborn: Fink 2018, S. 23–40. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/13024>.

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung 4.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

### Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution 4.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

HANNELORE BUBLITZ

MATERIALIZIERUNG UND VERKÖRPERUNG –  
PERFORMATIVE [AKTE SOZIALER UND SYMBOLISCHER] MAGIE?

Mein Körper enttäuscht mich schon wieder.  
Manchmal glaube ich, mein Leben ist nichts  
als eine lange Abfolge körperlicher Enttäuschungen [...] Das ist das Schreckliche am  
Körper. Er ist so *sichtbar*, so *sichtbar*.

Jonathan Franzen, *Unschuld*,  
Hamburg, 2015, S. 9 f.

Einleitung

Der Körper emanzipiert sich in der Moderne von der lebendigen Grundlage des Leibes, von seiner ‚Natur‘. Das bedeutet, der Körper hat nicht mehr von sich aus Ausdruck und Bedeutung, sondern „er steht als tote, aber bewegbare Masse der absichtsvollen Lenkung zur Verfügung“<sup>1</sup>; er wird zum Spiegel des Subjekts, zum ‚Außen‘, an dem sich die Absichten, Eigenschaften, Leidenschaften, die Spuren von Vergangenheit und Veränderung ablesen lassen.<sup>2</sup> Dies verweist nicht nur auf den „Charakter absoluter Dinghaftigkeit“, sondern darüber hinaus auf die Unterworfenheit des Körpers. „Er ist das ‚ob-iectum‘ eines dirigistischen Subjekts“.<sup>3</sup> Als Struktur und als Prozess verstanden, fällt der Blick vom Körper und seiner stofflichen Zusammensetzung auf Vorgänge der Materialisierung, die nie abgeschlossen sind. „Materie ist kein Ding, sondern ein Tun.“<sup>4</sup> Dabei bleibt unsichtbar, was den Prozess der Materialisierung ausmacht. Das Konzept der Automatismen, der Verkörperung und der Materialisierung setzt hier an: Automatismen stehen in engem Zusammenhang mit der Somatisierung von Prozessen und Strukturen. Damit kommen aber auch

---

<sup>1</sup> Werner Kutschmann, *Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der ‚inneren Natur‘ in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M., 1986, S. 36.

<sup>2</sup> Eine solche Position wäre für die ‚Vormoderne‘ undenkbar; hier konnte keine Rede davon sein, dem Körper verschiedene Bedeutungen zuzuweisen. Anders in der Moderne, hier erweist sich der Körper als elastisch und flexibel. Seine Formbarkeit beliebigen Anforderungen und Zwecken gegenüber steht im Vordergrund; vgl. dazu ebd., S. 35 f.

<sup>3</sup> Ebd., S. 36.

<sup>4</sup> Sigrid Schmitz/Nina Degele, „Embodying – ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung“, in: Nina Degele/Sigrid Schmitz/Elke Gramespacher/Marion Mangelsdorf (Hg.), *Gendered Bodies in Motion*, Opladen, 2010, S. 13-36: 20.

quasi-automatisch vollzogene Abläufe in den Blick, die, so die Annahme, dinghafte, körperliche Gestalt annehmen und sich materialisieren, ohne dass man unmittelbar beobachten kann, wie es vollzogen wird, sondern von dem man nur *ex post* sagen kann, dass etwas der Materialisierung vorausgegangen ist und sie bewirkt hat. Materialitäten machen latente Prozesse sichtbar, ohne diese zu *zeigen*; vielmehr treten sie auf der Ebene der körperlichen Sedimentierung sozialer Prozesse und Strukturen verdichtet in Erscheinung. Hier, in der schwarzen Kiste der Ereignisse, liegt das Rätsel der Materialisierung; Materialitäten beziehen sich auf Formen der Verkörperung, die sich prozesshaft konstituieren und sich zumindest temporär zu Strukturen verfestigen, ohne dass dies den beteiligten Akteuren (Dingen, Materialitäten, Personen) bewusst oder unbedingt von ihnen intendiert ist. Diesen unbewussten Formen der Materialisierung liegen Automatismen zugrunde, die komplexe Abläufe, Prozesse sowie Strukturen auf eingespielte wiederholte Schemata und Muster verkürzen, deren Genese kaum oder gar nicht mehr nachvollziehbar ist. Es scheint, als gäbe es eine präreflexive Verschränkung körperlicher und sozialer Prozesse. Die Frage ist, wie diese Verschränkung funktioniert; sind es individuell gespeicherte Nachahmungen und Erinnerungen, die hier aufgerufen werden oder hängt das Können des Körpers von einem generativen Prinzip von Praktiken ab, wie Pierre Bourdieu annimmt?<sup>5</sup> Folgt das – implizite – Körperwissen einer Art ‚performativer Magie‘ gemäß dem Muster ‚es werde Licht‘ und ‚es ward Licht‘? Oder wird der Vorgang der Materialisierung institutionell und technisch durch eine (Kultur-)Ordnung gestützt, die die präreflexiven Prozesse stabilisiert? Und ist der Körper selbst an den Materialisierungsprozessen und Wissensproduktionen beteiligt, durch die er gleichsam konstituiert wird – und wenn ja, wie?<sup>6</sup> Damit ist die Frage verbunden, ob und inwiefern Materie an ihrer Repräsentation beteiligt ist und diskursive Deutungsmöglichkeiten begrenzt.<sup>7</sup>

Im Folgenden werden zunächst einige Annahmen und Konturen des Zugangs zur Materialisierung und Verkörperung umrissen. In einem zweiten Schritt werden zentrale Aspekte der Verkörperung des Sozialen und der Subjektwerdung thematisiert. Mit Bourdieus poststrukturalistischer Theorie des Körperwissens wird die Position vertreten, dass der Körper nicht nur in Übereinstimmung mit bestimmten Regeln und ritualisierten Praktiken handelt, sondern diese sedimentierte Praxis *ist*. Der körperliche Habitus ist demnach Teil einer sozialen und symbolischen Magie, die bestätigt, was ihn ins Leben gerufen hat. Judith Butlers kritische Bourdieu-Lektüre modifiziert dieses Kör-

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M., 1979, S. 139-202; vgl. auch Judith Butler, *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin, 1998, S. 218-225.

<sup>6</sup> Vgl. Corinna Bath/Yvonne Bauer/Bettina Bock von Wülfigen/Angelika Saupe/Jutta Weber, *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte – posthumane Körper*, Bielefeld, 2005, S. 21.

<sup>7</sup> Vgl. Karen Barad, „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter“, in: Corinna Bath et al. (2005), *Materialität denken*, S. 187-216.

perkonzept insofern sie körperliche Materialität als Materialisierung von Normen und sedimentierten Sprechakten auffasst und davon ausgeht, dass der Körper sich nicht auf die soziale Matrix reduzieren lässt, aus der er hervorgeht, sondern diese immer wieder verfehlt und überschreitet. Diese Überschreitung wird anschließend aus völlig verschiedenen Perspektiven zur Sprache gebracht. Es geht dabei zum einen um das triebdynamische Körpermodell der Psychoanalyse, zum anderen um das Körpermodell der Technowissenschaften, das den Körper (auch) als dynamischen konstruiert, ihn aber ohne feste Körpergrenzen konfiguriert.

## I.

Körper sind instabil, unzuverlässig und permanent gefährdet, ihre Fassung zu verlieren; Stabilität erlangen Körper allenfalls temporär – nicht zuletzt die ständige Wiederholung von Handgriffen und Bewegungen sind ein Hinweis auf die Instabilität körperlicher Abläufe, aber auch auf die Machtdynamik, von der Körper nicht zu trennen sind, sie verweisen auf die Körpernormen, „die ihre Materialisierung beherrschen“.<sup>8</sup> Dass die ständige Wiederholung notwendig ist, verweist aber nicht nur auf die Instabilität des Körpers und der Matrix, die ihn hervorbringt, sondern sie „zeigt, daß die Materialisierung nie ganz vollendet ist, daß die Körper sich nie völlig den Normen fügen, mit denen ihre Materialisierung erzwungen wird“<sup>9</sup> und es in der Wiederholung immer wieder Friktionen und Verschiebungen gibt. Nicht zuletzt ist die Wiederholung darin begründet, dass Strukturen nicht einfach vorgegeben sind, sondern immer wieder eingesetzt werden müssen, um effektiv zu sein; das gilt für die sozialen Strukturen ebenso wie für die Körperstrukturen. Körper unterliegen der performativen Materialisierung, die, „in einen Transfer zwischen Körpern und Medien verstrickt“<sup>10</sup>, der technisch-medialen Kontrolle und Sichtbarkeit ausgesetzt sind.<sup>11</sup>

Körperpraktiken konstituieren eine Welt mit einer Körperdimension, die nicht – allein – durch die physische Logik des Körpers bestimmt wird, sondern in soziale Prozesse einbezogen ist, ohne dass Körper damit aufhören, Körper zu sein und sich in Zeichen oder Symbole zu verwandeln. Aber ebenso wenig gibt es eine ‚Unmittelbarkeit‘ des Körpers. Nur Weniges am Körper entgeht der Sprache und den sozialen Normen; die Sprache bildet das Medium, mit

<sup>8</sup> Judith Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin, 1995, S. 22.

<sup>9</sup> Ebd., S. 21.

<sup>10</sup> Thomas Macho, *Vorbilder*, München, 2011, S. 15. Macho verweist darauf, dass Vorbilder „Anlass und Ergebnis von Beseelungs- und Verwandlungsprozessen“ (ebd.) sind.

<sup>11</sup> Philipp Sarasin, „Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den ‚curiosités physiologiques‘“, in: ders./Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1998, S. 419-452: 429.

dessen Hilfe sich kulturelle Signaturen und Machttechnologien in den Körper einschreiben. Diese bleiben als solche präreflexiv und unsichtbar und verbergen sich in der scheinbaren Natürlichkeit des Körpers. Ohne das System der Zeichen ist der Körper nicht zu denken und nie anders denn als immer schon symbolisch bedeutsamer, ‚gesprochener‘ Körper zu haben.<sup>12</sup> Was den Körper bewegt, erschließt sich einer ‚Archäologie der körperlichen Gewohnheiten‘; die Spuren, die historische Ereignisse und subjektive Erfahrungen am Körper hinterlassen, können nur archäologisch rekonstruiert, nicht unmittelbar erschlossen werden.<sup>13</sup> Zugänge zum Körper erfolgen über Metaphern, Modelle und Bilder; die Pointe ist, dass die Modelle, mit denen wir uns den Körper erschließen, ‚weniger über unseren Organismus aussagen als über uns als Subjekte‘<sup>14</sup> und damit sowohl über wissenschaftliche Leitvorstellungen, kulturelle Codierungen als auch das Imaginäre einer Kultur. Im Körper verbirgt sich das kulturelle Unbewusste als Wissensarchiv, ‚das Unbewußte als Quelle des gemeinsamen und spezifischen Charakters der sozialen Tatsachen‘.<sup>15</sup> Hier werden Automatismen abgerufen, die sich nicht dem Willen und der planvollen Absicht eines vernünftigen Subjekts oder eines Programms verdanken, sondern dem präreflexiv gesteuerten Handeln eines Körpers, der Abläufe in Gang setzt, die komplexe Situationen mit Dispositionen, Handgriffen und Haltungen ‚managen‘. Gemeint sind Vorgänge, die komplexe Handlungsabläufe verkürzen, die ‚gedankenlos‘ ausgeführt und zuverlässig gehandhabt werden, Wiederholungen, insofern sie etwas hervorbringen, festigen oder verschieben, das vorher nicht da war. Es sind habitualisierte Schemata und Muster, die sich herausbilden, indem der Körper gewissermaßen in die – soziale – Welt ‚eintaucht‘. Dieser soziale Spürsinn ‚speist sich aus in den Körpern sedimentierten sozialen Situationen, körperlich abgespeicherten Erfahrungen und vorbewussten Wissensbeständen‘.<sup>16</sup> Indem der Körper zugleich als Automat und als Speicher funktioniert, entwickelt er einen Sinn für soziale Kontexte, der über die mechanische oder vorab programmierte Funktionsweise sowie über die bloße Einverleibung sozialer Regeln und Klassifikationssysteme hinausgeht. Im Körper materialisiert sich zwar die soziale Ordnung, aber der Körper ist ein Akteur, der nicht nur die generative Grammatik sozialer Handlungsmuster anwendet, sondern im Sinne eines flexiblen praktischen Wissens

<sup>12</sup> Vgl. dazu Philipp Sarasin, ‚„Mapping the body“? Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus und ‚Erfahrung‘‘, in: *Historische Anthropologie* 7, 3 (1999), S. 437-451; Butler (1995), *Körper von Gewicht*.

<sup>13</sup> Vgl. Dieter Schmidt, ‚Fossilien. Das Insistieren der Körper im Diskurs der Kulturwissenschaften‘, in: Annette Barkhaus/Anne Fleig (Hg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München, 2002, S. 65-82.

<sup>14</sup> Sarasin (1998), *Der öffentlich sichtbare Körper*, S. 419.

<sup>15</sup> François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1 Das Feld des Zeichens, 1945-1966*, Frankfurt/M., 1996, S. 57.

<sup>16</sup> Thomas Alkemeyer, ‚Bewegung und Gesellschaft. Zur ‚Verkörperung‘ des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur‘, in: Gabriele Klein (Hg.), *Bewegung. Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*, Bielefeld, 2004, S. 55.



Form in Erscheinung tritt und daß das Prinzip ihrer Erkennbarkeit, ihre charakteristische Geste oder ihr übliches Gewand, von dem, was ihre Materie konstituiert, nicht ablösbar ist.<sup>19</sup>

Materie ist, so Butler, keine Oberfläche, sondern „*ein Prozeß der Materialisierung, der im Laufe der Zeit stabil wird, so dass sich die Wirkung von Begrenzung, Festigkeit und Stabilität herstellt, den wir Materie nennen*“.<sup>20</sup> Es gibt hier keine personifizierte Macht, die handelt, sondern materialisierende Effekte regulierender Prozesse, durch die sich Körper materialisieren. Schon der Konstitutionsprozess und die Materialität des (Geschlechts-)Körpers sind demnach Produkt von abgelagerten Diskursen, die ihn, durch wiederholten Zugriff auf Konventionen und Zitieren von (Geschlechter-)Normen als – geschlechtlich – markierten Körper produzieren. Die Materialität von Körpern ist, wie Butler annimmt, eine *erzwungene Materialisierung*, die performativ erfolgt.<sup>21</sup> Performativität ist die „ständig wiederholende Macht des Diskurses, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert oder restringiert“.<sup>22</sup>

Und dennoch sind diese Materialitäten, so auch der Körper, nicht völlig verfügbar und kategorisierbar, sondern es existiert möglicherweise ein Bereich jenseits des Sagbaren, nicht im Sinne eines substanziellen Kerns, sondern eines Bruchs, etwas, das das Sagbare übersteigt. Die Schwierigkeit ist, „zu bestimmen, wo das Biologische, das Psychische, das Diskursive, das Soziale anfangen und aufhören“.<sup>23</sup> Wenn, so Butler, Rosi Braidotti darauf besteht, dass sich somatische und soziale Dimensionen niemals gänzlich ineinander überführen und deshalb auch nicht gänzlich voneinander absetzen lassen, dann gibt es Metamorphosen, fluide, schwankende Grenzen.<sup>24</sup> Zugleich warnt Braidotti aber davor, anzunehmen, wir könnten „den Körper in *alle und jede* Richtung entwickeln und verändern“.<sup>25</sup> Das bedeutet, dass der Prozess der Materialisierung immer unabgeschlossen, der Körper aber nicht beliebig manipulierbar ist, sondern sich, als sedimentierte Materie, eigen- und widerständig verhält, gegen die Normen, die auf den Körper einwirken und ihn strukturieren, wie auch gegen willentliche Veränderungen des Subjekts. Die soziologische Perspektive auf die körperhafte Gestalt des Sozialen, die schon im 19. Jahrhundert bei

<sup>19</sup> Butler (1995), *Körper von Gewicht*, S. 57.

<sup>20</sup> Ebd., S. 31 [Herv. i. O.].

<sup>21</sup> Ebd., S. 24-40.

<sup>22</sup> Ebd., S. 22.

<sup>23</sup> Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt/M., 2009, S. 298.

<sup>24</sup> Ebd., S. 299 f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 310 [Herv. i. O.]. Butler weist an dieser Stelle darauf hin, dass Braidotti sich sowohl gegen „jede Kapitulation vor technischen Neuschöpfungen des Körpers“ wendet als auch gegen Transformationen des Körpers (und des Geschlechtsunterschieds), „die das körperliche Leben überwinden oder die Parameter des körperlichen Unterschieds hinter sich lassen wollen“ (ebd.); sie sieht die Differenz (von Körper und Technik bzw. Technologie) als Bedingung von Transformationen und Metamorphosen.

Durkheim zu finden ist, setzt auf dieses Eigengewicht der körperlichen Sedimentierung.

### III.

Émile Durkheim macht Ende des 19. Jahrhunderts zwei Annahmen, zum einen, dass soziale Tatsachen wie Dinge zu behandeln sind, die „körperhafte Gestalt, wahrnehmbare, ihnen eigene Formen an[nehmen]“ und eine „Realität sui generis“ bilden, deren Substrat nicht im Individuum oder im individuellen Handeln, sondern in überindividuellen Prozessen liegt. Zum zweiten geht er davon aus, dass soziale Tatsachen „mit einer gebieterischen Macht ausgestattet [sind], kraft deren sie sich einem jeden aufdrängen, er mag wollen oder nicht“.<sup>26</sup> Durkheim bewegt sich ganz auf der Linie der butlerschen Argumentation, aber auch des Paderborner Automatismen-Konzepts, wenn er annimmt, dass die Materialisierung sozialer Normen sich gewissermaßen ‚hinter dem Rücken der Subjekte‘ und unter Zwang vollzieht, also nicht auf das – intentionale – Handeln des Individuums zurückgeführt werden kann. Wesentlich ist bei Durkheim, dass soziale Phänomene (soziale Bräuche, Gewohnheiten, Normen, Traditionen etc.) sich verfestigen und daher wie Dinge zu behandeln sind. Dies verweist wiederum darauf, dass sie, einmal sedimentiert, nicht willentlich verändert werden können, sondern eine vom Willen Einzelner unabhängige Existenz haben. Sobald sie den Charakter des Allgemeinen annehmen, haben sie Zwangscharakter. „Denn wenn eine Art des Verhaltens, die außerhalb des Einzelbewusstseins existiert, allgemein wird, kann es nicht anders geschehen als durch Zwang“.<sup>27</sup> Hier gerät bereits jene „Tiefenschicht sozialer Macht“<sup>28</sup> in den Blick, die augenscheinlich auf die Tatsache verweist, dass soziale Regeln „nur durch die wiederholte Aufzwingung von geradezu körperlichen Verhaltensweisen eingeübt werden können“.<sup>29</sup> Axel Honneth spricht in diesem Zusammenhang vom Versuch einer materialistischen Transformation der Vorstellungen über soziale Lebensformen, die in den „kognitiven Instrumenten, der Architektur unserer Räume, der Regelaufzwingung und der Technik unserer Kommunikationsmedien ebenso materielle Gestalt angenommen hat“<sup>30</sup> wie sie sich im physischen Druck und im Selbstverhältnis niederschlägt. Michel Foucault geht, wie Honneth feststellt, über Durkheim hinaus, wenn er der Subjektwerdung eine „spezifische Wendung ins Materia-

<sup>26</sup> Émile Durkheim, *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied, 1965, S. 106.

<sup>27</sup> Ebd., S. 112.

<sup>28</sup> Axel Honneth, „Foucault und die Humanwissenschaften“, in: ders./Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Bilanz einer Rezeption. Frankfurter Konferenz 2001*, Frankfurt/M., 2003, S. 15-26: 20.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Ebd., S. 23.

listische“ gibt und „am Vorgang der Einübung in soziale Regeln vor allem das physische Moment der Aufzwingung betont“:

Jede Subjektwerdung des Menschen, also jede Erzeugung von Typen sozialer Individualität, besitzt für ihn ein unverrückbares Stück materiellen Zwanges, weil es stets wenn nicht der handgreiflichen Disziplinierung, so doch der physischen Präsenz verräumlichter Gewalt bedarf, um ein menschliches Wesen in das entsprechende Netzwerk sozialer Regeln einzuüben.<sup>31</sup>

Diese physische Präsenz und Verkörperung sozialer Regeln verweist auf prä-reflexive und überindividuelle Strukturen und Prozesse, die sich ungewollt verkörpern bzw. Gesellschaft und Körper so verschränken, dass sich die entsprechenden Dispositionen unbewusst herausbilden.

#### IV.

Thomas Alkemeyer verweist auf die Körperlichkeit sozialen Handelns, das sich „in letzter Instanz als eine Kette beobachtbarer Bewegungen des Körpers im Raum und im Bezug zum Raum beschreiben“<sup>32</sup> lässt. Die Frage ist dabei, ob der Körper als unhintergehbare Grundlage des Sozialen begriffen werden muss, der als Grundlage sozialen Handelns diesem vorgängig, Soziales verkörpert oder ob er erst durch soziale Prozesse entsteht und sich materialisiert. Alkemeyer geht von einem konstitutiven – nicht korrelativen – Zusammenhang von sozialer Umwelt und Körper(lichkeit) aus und nimmt an, dass Umwelt und Körper keineswegs zwei gleichberechtigte (Beziehungs- und Dialog-) Partner sind, sondern dass hier Machtbeziehungen, Kulturtechniken und sozial festgelegte Bedeutungsstrukturen am Werk sind, die sich in Körpertechniken ausdrücken. Demnach besteht, so Alkemeyer im Anschluss an Bourdieu, auf der Ebene präreflexiver Körperpraktiken (Bewegungen in physisch und sozial strukturierten Räumen) und sozialen Prozessen eine Komplizität im Sinne einer präreflexiven Übereinstimmung körperlicher und sozialer Prozesse. Wenn aber Bewegungen des Körpers in sozialen Praxen eingeschliffen und geformt werden, werden sozial geformte Körper selbst zu „spezifischen *Existenzweisen des Sozialen*“.<sup>33</sup> Das Sich-in-der-Gesellschaft-Bewegen führt – über vielfältige Formen des Abguckens, Nachahmens und Wiederholens – zur Ausbildung distinkter und distinktiver sozialer Motoriken und zur Integration geregelter Schemata der sozialen Praxis in Körperschemata.<sup>34</sup> Dabei wird ‚Verkörperung‘ sowohl als Aneignung gesellschaftlicher, typischer Muster (der Körperbewegung und -haltung) und erwünschter Motoriken wie auch als – eigenständige – Darstellung und Aufführung körperlicher Semantiken ver-

<sup>31</sup> Ebd., S. 24.

<sup>32</sup> Alkemeyer (2004), *Bewegung und Gesellschaft*, S. 45.

<sup>33</sup> Ebd., S. 57 [Herv. i. O.].

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S. 59.

standen. Körperliche (Bewegungs-)Praxen werden zum Element von Selbsttechnologien, die gesellschaftliche Prozesse und Veränderungen verkörpern. Wie aber übertragen sich soziale Strukturen in körperliche Dispositionen und wie funktionieren strukturierende Dispositionen des Körpers?

## V.

Alle sozialen Gruppen vertrauen ihr kostbarstes Vermächtnis dem Körper an, der wie ein Gedächtnis behandelt wird; und dass in allen Gesellschaften die Initiationsriten mit dem Leiden arbeiten, das sie dem Körper zufügen, wird verständlich, wenn man weiß, daß [...] die Menschen einer Institution umso stärker anhängen, je strenger und schmerzhafter die Initiationsriten waren, die ihnen von dieser Institution auferlegt wurden.<sup>35</sup>

Folgt man Bourdieus (Kultur-)Theorie (des Körpers), dann sedimentieren sich soziale Strukturen körperlich; sie werden inkorporiert. Nach Bourdieu ‚übersetzen‘ sich soziale Hierarchien und Positionen in körperliche Dispositionen, die jene buchstäblich inkorporieren und verfestigen – womit sie zur zweiten Natur werden. Bourdieus Schlüsselkonzept der Inkorporierung fasst diese als körperliche Einverleibung kollektiver Schemata und Dispositionen, die unbewusst in die körperliche Motorik eingelagert und ebenso unbewusst aktualisiert werden. Bourdieu betont, „daß freilich die Schemata über praktische Handlungen verlaufen, ohne im Bewußtsein thematisiert oder erklärt werden zu müssen, heißt nicht, daß sich der Erwerb des Habitus auf ein mechanisches, durch Trial-and-Error korrigiertes Lernen beschränkte.“<sup>36</sup> Vielmehr kommt ein *generatives Prinzip von Praktiken*, die auf der gleichen Grundlage organisiert sind, zur Anwendung. Die Objektwelt, situiert in Zeit und Raum, wird demnach „mit dem ganzen Leib in den und durch die Bewegungen und Ortsveränderungen“<sup>37</sup> inkorporiert. Bourdieu nimmt an, dass jede Gesellschaft „Strukturübungen“ vorsieht, „mit denen diese oder jene Form praktischer Meisterschaft übertragen werden dürfte“.<sup>38</sup> Das Ensemble solcher dauerhaft erworbenen Körperhaltungen und -bewegungen ist die Grundlage des sozialen Orientierungssinns. Durch wiederholtes ‚Lesen‘ der Körper, Dinge, Personen und Räume werden automatisierte Handlungsvollzüge entwickelt, werden Einstellungen und Haltungen verstärkt oder gedämpft. Dadurch sedimentieren sich relativ kohärente Schemata, die in der körperlichen Hexis eine ständige, unauslöschliche Gedächtnisstütze finden.<sup>39</sup> Diese Dispositionen sind gewisser-

<sup>35</sup> Pierre Bourdieu, *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien, 1990, S. 89 f.

<sup>36</sup> Bourdieu (1979), *Entwürfe einer Theorie der Praxis*, S. 190.

<sup>37</sup> Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M., 1987, S. 142.

<sup>38</sup> Ebd., S. 138.

<sup>39</sup> Vgl. Bourdieu (1987), *Sozialer Sinn*, S. 122-146, wo Bourdieu u. a. darauf hinweist, dass das Verhältnis zur Welt sich wesentlich körperlich-leiblich manifestiert und man das, was der Leib gelernt hat, nicht im Sinne eines abrufbaren Wissens besitzt, sondern nur in der Art einer Lei-

maßen der ‚Hebel‘, der soziales Handeln und soziale Positionierungen regelt. Im Zusammenspiel eines komplexen Systems von Regeln und einem „Ensemble der Vorschriften, die die Form öffentlicher Äußerungen regeln“<sup>40</sup> konstituiert sich demnach ein System von Bedingungen, „deren wichtigste diejenigen sind, die [...] die Disposition zur Anerkennung produzieren“.<sup>41</sup> Dieses komplexe System konstituiert eine Art „soziale Magie“, die auf unterschwelligem Übereinkünften beruht, die immer wieder aufgerufen werden. „Das Wunder der symbolischen Wirkung ist keines mehr, wenn man sieht, daß die Magie der Wörter nur Hebel in Bewegung setzt – die Dispositionen – die vorher schon gespannt waren“.<sup>42</sup> Diese Dispositionen, die symbolische Anerkennung gewährleisten, die ihrerseits Dispositionen verfestigen oder sie schwächen, je nachdem, ob sie beglaubigt werden oder ihnen Anerkennung verweigert wird, regeln die Rekrutierung und Stabilisierung sozialer Positionen. Die augenscheinlichen „Akte sozialer Magie“ können – nach Bourdieu – nur gelingen, wenn sie im Glauben einer sozialen Gruppe begründet und institutionell anerkannt sind. Es gibt gewissermaßen liturgische Bedingungen, die ausschlaggebend sind für die Materialisierung des Wortes und der Sprechakte. Gemeint ist ein System von Bedingungen, das, neben dem Ensemble der Vorschriften, dem Code der Gesten und der offiziellen Abfolge der Riten, die Disposition zur Anerkennung produziert. Es basiert auf der Kollaboration und dem Einverständnis der Regierten. Laut Bourdieu geht die Wirkung performativer Sprechakte auf die gesellschaftliche Macht dessen zurück, der spricht. Bourdieu verortet das Subjekt der performativen Äußerung auf einer Karte der gesellschaftlichen Macht, die dynamisch und festgelegt zugleich ist und die das Subjekt durch seine gesellschaftliche Machtposition autorisiert, performative Sprechakte wirkungsvoll einzusetzen – oder auch nicht.

Butler führt, anders als Bourdieu, Materialisierung auf die Funktionsweise performativer Sprechakte und die Wiederholung diskursiver Anrufungen zurück. Während Bourdieu von der performativen und sozialen Magie institutionell anerkannter und gruppenspezifisch gestützter ‚*Einsetzungsakte*‘ und ‚*Institutionsrituale*‘<sup>43</sup> ausgeht, wendet Butler in ihrer Auseinandersetzung mit Bourdieus Theorie des Körperwissens ein, dass die „stillschweigende und materiale Funktionsweise von Performativität“ ihrerseits „eine soziale Magie performativ herstellt“.<sup>44</sup> Bourdieu betont zwar die Bedeutung performativer Sprechakte, aber er trennt, so argumentiert Butler, die gesellschaftlichen von

---

bestäubung wiedergibt. Vgl. auch ders., „Die männliche Herrschaft“, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel*, Frankfurt/M., 1997, S. 157-217, hier bes. S. 187: „Die körperliche Hexis [...] ist eine ständige unauslöschliche Gedächtnisstütze, in der sich auf sichtbare und fühlbare Weise all die möglichen Gedanken und Handlungen, all die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eingeschrieben finden, die einen Habitus definieren.“

<sup>40</sup> Bourdieu (1990), *Was heißt sprechen?*, S. 79.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd., S. 92.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 84-93; vgl. auch Pierre Bourdieu, *Der Staatsadel*, Konstanz, 2004, S. 125-142.

<sup>44</sup> Butler (1995), *Körper von Gewicht*, S. 217.

sprachlichen Elementen in der Bedeutung dessen, was Sprechakte zu „sozialer Magie“ macht, und geht davon aus, dass es soziale, institutionelle Funktionen (ritueller Ein- und Ausschließung) sind, die Sprechakte mit Autorität ausstatten. Dagegen nimmt Butler an, dass der körperliche Habitus sprachlich und gesellschaftlich zugleich produziert und produktiv wird – und letztlich gesellschaftliche Autoritäten und Positionen „selbst aus einer verschwiegenen Performativität bestehen“.<sup>45</sup> Die soziale Magie des Habitus und der Einsetzungsriten beruht nach Butler auf der „stillschweigende[n] und materiale[n] Funktion von Performativität“.<sup>46</sup> Zudem argumentiert Butler, der Körper sei nicht nur der Ort der Reproduktion von Konventionen und Praktiken. Bourdieu verkenne, dass der Körper nicht nur eine Sedimentierung von – sozial autorisierten – Sprechakten ist, sondern dass er gegebenenfalls Anrufungen überschreitet und außer Kraft setzt. „Nicht erklärt wird, was bei einer Anrufung zusammenbricht und eine Entgleisung von innen her ermöglicht“.<sup>47</sup> Damit wird der Bildungsprozess des Körpers nicht hinreichend als Risiko betrachtet; es erscheint so, als enthielten alle sozialen Situationen eindeutige Hinweise; Kontingenz löst sich bei Bourdieu, folgt man Butlers Argumentation, in Kohärenz auf. Aus dieser Perspektive stellt sich die Frage, ob fehlgeleitete performative Äußerungen die herrschenden Formen der Anrufung und deren Ausschließungen nicht sichtbar machen und verwirren können. Und: Die performative Äußerung ist keine Handlung eines schon fertigen Subjekts und seines Körpers, sondern eine Form, in der beide ins – gesellschaftliche - Leben gerufen werden; auch diese Form der Subjektbildung übersieht Bourdieu.<sup>48</sup> Nach Butler setzt der performative Sprechakt, als institutionelles Ritual, den Körper ebenso wie das Subjekt erst in Kraft – und er ist „nie von vornherein vollständig determiniert [...]“. Genau darin, daß der Sprechakt eine nicht-konventionale Bedeutung annehmen kann, daß er in einem Kontext funktionieren kann, zu dem er nicht gehört, liegt das politische Versprechen der performativen Äußerung“.<sup>49</sup>

## VI.

Wie Bourdieu, aber gänzlich anders begründet, stellt Klaus Theweleit fest, dass soziale Zugehörigkeiten über körperliche Dispositionen geregelt und hergestellt werden.<sup>50</sup> Theweleit verdeutlicht dies am Körpertyp des soldatischen Mannes als ‚Nicht-zu-Ende-Geborenen‘ und beschreibt ihn als symbiotischen

<sup>45</sup> Butler (1998), *Haß spricht*, S. 221.

<sup>46</sup> Ebd., S. 217.

<sup>47</sup> Ebd., S. 220.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., S. 225 f.

<sup>49</sup> Ebd., S. 228.

<sup>50</sup> Vgl. Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 2, 3. Aufl., Frankfurt/M., 2005, S. 206 ff; vgl. auch ders., *Das Lachen der Täter: Breivik u. a. Psychogramm der Tötungslust*, St. Pölten, Salzburg, Wien, 2015, S. 191 f.

und fragmentierten Körper, dessen Körpergrenzen nicht ausgebildet sind und der gleichwohl von der Angst getrieben wird, (bei Bedrohung) auseinanderzufallen.<sup>51</sup> Theweleit geht in seiner Beschreibung körperlicher Dispositionen davon aus, dass der Körper – bis in die Struktur der Zellen, Muskulatur etc. hinein – auf das Erreichen eines homöostatischen Körperganzen ausgerichtet ist und Spannungsausgleich anstrebt. „Das Ich“, so Theweleit mit Bezug auf Freud, ist vor allem ein „Körper-Ich“; es ist „in letzter Instanz von körperlichen Empfindungen abgeleitet, vor allem von denen, die von der Oberfläche des Körpers herrühren“.<sup>52</sup> Das Ich ist demnach vor allem ein „Gefühl vom eigenen Leib“, der Kern des Ich ist das *Körperschema*. Gelingt es nicht angemessen, dieses auszubilden, was geschieht, „wenn an der Peripherie Unlustgefühle vorherrschen“<sup>53</sup>, sich von sich selbst als Objekt zu differenzieren und sich von anderen abzugrenzen, so wird „das Innere des Körpers zum Schauplatz zerreiender Gefühle“<sup>54</sup>; zerfällt der – unfertige Körper – gewissermaßen in Partialobjekte und trachtet danach, den anderen ‚zu verschlingen‘. Was bleibt, ist der – oft lebenslängliche – Versuch, Körpergrenzen zu errichten und damit Formen der Individuation ‚nachzuholen‘. Komplexe Reize werden durch Entdifferenzierung und ‚Entlebendigung‘ (Devitalisierung) vereinfacht; dies geschieht – nach Theweleit – auf zwei Weisen: *Erstens* ‚im Zerstörungsakt, der wirklich ‚das Leben nimmt‘ und aus dem Objekt eine undifferenzierte ‚Einheit‘ herstellt oder über die Wahrnehmung [...], der Lebendes als tot erscheint“.<sup>55</sup> In seinem *Psychogramm der Tötungslust*, das in den Überlegungen zu terroristischen Tätern der Gegenwart an seine Ausführungen zum ‚soldatischen Ich‘ in den *Männerphantasien* anschließt, kommt er zu der scheinbar paradoxen Auffassung, dass sich in der körperlichen *Entmaterialisierung* ein, wenn auch fiktives, Körperganzes materialisiert.

Eine Form der Materialisierung, die über den Körper läuft, ist, wie Theweleit in *Das Lachen der Täter: Breivik u. a.* ausführt, die Entmaterialisierung des Körpers in der Tötungslust, die letztlich dem „fiktive(n) Erreichen der Körperganzheit“<sup>56</sup> dient; „durch das Töten eines anderen können sie sich ganz und heil fühlen“.<sup>57</sup> Was passiert also, wenn dort, wo Strukturen und Dispositionen vorgesehen sind, die Zugehörigkeiten regeln, keine sind oder ausgebildet werden können, weil eine Lücke klafft oder weil sozialer Halt fehlt, wenn eine unüberbrückbare Kluft zwischen gesellschaftlichen Versprechen und Anforderungen, zwischen Hoffnungen, Erwartungen und Ambitionen und eingeschränkten Möglichkeiten, diese Hoffnungen zu verwirklichen, besteht? Wie

<sup>51</sup> Zurückgeführt wird dies von Theweleit auf den strengen Zugriff auf das eigene Lustempfinden, aber auch „gelegentliche oder andauernde ‚verschlingende‘ Emotionalität“ (Theweleit (2005), *Männerphantasien*, S. 212).

<sup>52</sup> Ebd., S. 215.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Ebd., S. 216.

<sup>55</sup> Ebd., S. 217.

<sup>56</sup> Theweleit (2015), *Das Lachen*, S. 191.

<sup>57</sup> Klaus Theweleit im Gespräch (*Aspekte* vom 17.07.2015).

ist das zu verstehen, wenn Theweleit konstatiert, dass sich die Leere materialisiert, also Formen annimmt, in denen sie sich verkörpert, nämlich im ‚Gelächter‘ der Täter?

Das Gelächter, als körperlich-muskulärer sowie auch psychischer Akt hat die Funktion, die Leere augenblicklich zu füllen; sie anzufüllen mit *Irgendetwas*, das sofort spürbar und erleichternd ist. Es hat, das scheint offensichtlich, die Funktion, die Wahrnehmung diese Leere zu verhindern. [...] Gelacht wird, ganz buchstäblich, um nicht zu weinen. Um nicht zu weinen. Um nicht zu implodieren in die innere Leere hinein, in der es hallt: Ich weiß nichts, ich bin nichts, ich habe keinen Ort, ich habe niemanden, an den oder die ich mich wirklich halten kann; Nichts, das mich hält, ich falle [...].<sup>58</sup>

Wie kann dieser Zustand gesellschaftlich und individuell verändert werden, fragt Theweleit. Und er ist sich sicher: „Was jedenfalls nicht hilft, [...] ist das Angebot, das in den westlichen Ländern flächendeckend heute gemacht wird: [...] Angebote in Warenform, die einen neuen Körper und neue Existenzformen versprechen; die *Zugehörigkeit* versprechen“.<sup>59</sup>

Denn auch hier lauern die Leere und der Tod. Auch der ‚neue‘ Körper ist einer, der in Partialobjekte zerfällt und in dem Lebendiges als tot erscheint. Hier wird der Körper in Einzelteile zerlegt, und sowohl als technisch optimierter und auch als realer Körper, der sich, mit Mängeln behaftet, in den ‚zerstückelten‘ Körper des ‚Spiegelstadiums‘ zurückverwandelt.<sup>60</sup> Der reale Körper strebt nach Spannungsausgleich, da die vollständige Angleichung an die medialen Folien misslingt (und schon aus Gründen des Konsumbegehrens der Massenkultur misslingen muss, das ja nie befriedigt werden darf), ein Zustand, der auf Dauer unerträglich ist. Der Körper, dessen Körperteile permanent optimiert werden müssen, verwandelt sich immer wieder aufs Neue in einen imperfekten, ‚zerstückelten‘ Körper, der sich nur um den Preis der Abtötung lebendiger Körper-Regungen am Leben erhalten kann.<sup>61</sup> Sowohl auf der Ebene der Kultur- und Werbeindustrie als auch auf der terroristischer Gewalt sind es gewaltsame Körperpraktiken, Tötungsakte und Tötungsmaschinen, die dem homöostatischen Spannungsausgleich – und damit letztlich – der Selbsterhaltung dienen.

Es stellt sich allerdings die Frage, ob das psychoanalytische Körperkonzept angesichts der Probleme einer globalisierten Gesellschaft wie auch der Erwei-

<sup>58</sup> Theweleit (2015), *Das Lachen*, S. 99 [Herv. i. O.].

<sup>59</sup> Ebd., S. 100 [Herv. i. O.].

<sup>60</sup> Vgl. dazu Jacques Lacan „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: ders., *Schriften*, Bd. I, 4. durchgesehene Aufl., Berlin, 1996, S. 61-70; vgl. auch Slavoj Žižek, *Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*, Wien, 2000.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Bublitz (2005), *In der Zerstreuung organisiert*, S. 119-150; dies., *Im Beichtstuhl der Medien*, Bielefeld, 2010; dies., „Die Hinfälligkeit des (Geschlechts-)Körpers“, in: *Ästhetik & Kommunikation* 40, 144/145 (2009), S. 151-160; dies., „Das Maß aller Dinge. Die Hinfälligkeit des (Geschlechts-)Körpers“, in: Birgit Riegraf/Dierk Spreen/Sabine Mehlmann (Hg.), *Medien-Körper-Geschlecht. Diskursivierungen von Medialität*, Bielefeld, 2012, S. 19-36.

terung des Körpers durch mediale und bioästhetische Körpertechnologien noch angemessen ist. Mit Blick auf das dynamische Körperkonzept der Technowissenschaften stellt sich für mich die Frage, worin die Differenz zwischen einem triebdynamischen Körpermodell besteht, welches das Fehlen von Körpergrenzen als pathologisch etikettiert, und einem Körperkonzept, das die Durchlässigkeit und die Erweiterung von Körpergrenzen geradezu als konstitutiv für die Materialisierung des Körpers entwirft. Oder anders gefragt: Worin besteht der Unterschied zwischen dem ‚gelehrigen Körper‘, der sich „nach Art des Soldaten“<sup>62</sup> diszipliniert mit der Maschine – und der Waffe – zusammenschließt, wie Foucault und Theweleit es für den ‚soldatischen Mann‘ beschreiben, und dem Zusammenschluss von Körper und Technologien in flexibel-dynamischen Körperkonzepten der Postmoderne, die die Vereinigung von Körper und Technik nicht wie im triebdynamischen Körperkonzept als Pathologie deklarieren, sondern als Dynamik, die den Körper untrennbar mit der Technik verbindet – und etwas Neues hervorbringt, eine neue Materialität konstituiert?

## VII.

„Natur und Materie des Körpers, so wie wir sie wahrnehmen, vorstellen, repräsentieren und bearbeiten, [sind] keine verlässliche Referenz mehr außerhalb des Sprechens und Handelns“.<sup>63</sup> Wie eine Landkarte ist der Körper historisch und kulturell kartografiert.<sup>64</sup> Dadurch verwischen sich die Grenzziehungen zwischen Natur(geschichte) und Kultur(geschichte), zwischen der Ordnung der Dinge und der Ordnung der Zeichen, zwischen biologischen und informationsverarbeitenden Systemen.<sup>65</sup> Auch die Haut hat „ihre Funktion als Grenze zwischen innen und außen und als Grenze zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verloren, seit bildgebende Verfahren Repräsentationen des Körperinneren aus allen Perspektiven ermöglichen“<sup>66</sup>; (bio-)technologische Modifikationen und Erweiterungen des Körpers transformieren herkömmliche Körperkonzepte. Psychotechniken der (Selbst-)Disziplin und der Askese stehen gegenwärtig dynamischen Formen der technischen Verkörperung gegenüber.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1976, S. 173; vgl. zum gesamten Komplex auch ebd., S. 173-250.

<sup>63</sup> Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt/M., S. 11, vgl. Sarasin (1999), ‚Mapping the body?‘

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 437 f.; vgl. auch Evelyn Fox-Keller, *Das Leben neu denken*, München, 1998 und dies., *Das Jahrhundert des Gens*, Frankfurt/M., 2001.

<sup>66</sup> Sarasin (1999), ‚Mapping the body?‘, S. 438.

<sup>67</sup> Vgl. u. a. Corinna Bath et al. (2005), *Materialität denken*; Karin Harasser, *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*, Bielefeld, 2013.

In den letzten Jahrzehnten werden Konzepte wie Verkörperung, Materie, Materialität und Materialisierung immer wieder neu verhandelt. Im Zusammenhang mit den Technowissenschaften werden neue Konfigurationen von Materialität und Verkörperung diskutiert.<sup>68</sup> Konzepte wie das der Verkörperung werden durch Konzepte erweitert, die Praktiken der Virtualisierung des Körpers aufgreifen und sich auf die Aggregation von (Informations-)Mustern, molekulare Nahaufnahmen und Datenquanten zu Körperbildern beziehen. Aus ihnen ergeben sich Praktiken, die in die realen Körper intervenieren und sich materialisieren. Im Mittelpunkt u. a. technowissenschaftlicher Diskurse steht der Körper als *situierter Akteur*. Der Körper erscheint weder als determinierte Natur-Ressource noch als Opfer repressiver Kulturpraktiken, sondern als sich „innerhalb von machtvollen, historisch sich verändernden Diskursen und Praktiken“<sup>69</sup> konstituierender Körper, womit zugleich eine Historisierung des Verhältnisses von Körper und Technologien und der Materialität von Körpern und ihrer „stetig neu zu vollziehenden Materialisierungen“<sup>70</sup> historisch kontingenter Schema(ta) angesprochen wird. Der Körper bildet keine geschlossene Entität, sondern es existieren flexible Körpergrenzen, es gibt eine Selbstbeweglichkeit der Materie. Damit bleibt aber die Frage, wie Materialisierung und Verkörperung als dynamischer Prozess zu denken sind, wenn auch die körperliche Materialität selbst den Prozess der Verkörperung steuert.<sup>71</sup> Und was eine „Dynamisierung und Erweiterung des Begriffs Embodiment als Embodying“ meint, wenn darunter „Prozesse der Verkörperung von Gesellschaft und Vergesellschaftung körperlicher Materialität zwischen/jenseits von Konstruktion und Determinierung“<sup>72</sup> verstanden werden.

## VIII.

Poststrukturalistische und technowissenschaftliche Körperkonzepte orientieren sich an der performativen Materialisierung von Körpern und der Dynamisierung körperlicher Dispositionen und Grenzen. Der Körper erscheint als „situierter Akteur“<sup>73</sup>, der die „Produktion des Unerwarteten“<sup>74</sup> vorsieht. Das ist beim triebdynamischen Körpermodell nicht vorgesehen; hier gibt es offenbar starre Grenzen, sinnfällig am soldatischen Körper, der seine Grenzen offensichtlich nicht kennt, aber ständig danach strebt, sich abzugrenzen vom Anderen, das ihm fremd ist, weil ihm das eigene Selbst unbekannt ist. Ähnlich und doch anders funktionieren soziale Passungen, deren Magie darauf beruht, dass

<sup>68</sup> Vgl. u. a. Bath et al. (2005), *Materialität denken*; vgl. auch Karin Harasser (2013), *Körper 2.0*.

<sup>69</sup> Bath et al. (2005), *Materialität denken*, S. 20.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Vgl. dazu ebd.; vgl. auch Schmitz/Degele (2010), *Embodying*, S. 28 f.

<sup>72</sup> Ebd., S. 31.

<sup>73</sup> Corinna Bath et al. (2005), *Materialität denken*, S. 19-22.

<sup>74</sup> Jutta Weber, „Die Produktion des Unerwarteten. Materialität und Körperpolitik in der Künstlichen Intelligenz“, in: Corinna Bath et al. (Hg.), *Materialität denken*, S. 59-83.

Akte sozialer Schließung auf Automatismen der Übereinstimmung von sozialen Strukturen und körperlichen Dispositionen beruhen, die unsichtbar bleiben. Effekt der performativen Einsetzung und Reproduktion von Strukturen ist hier, so Bourdieu, eine ‚geweihte Elite‘, die sich ihrer selbst ständig dadurch versichert, dass sie sich in einem andauernden Prozess der zirkulären Verstärkung ihrer Dispositionen zur Anerkennung bestärkt. Darin sind aber auch Automatismen der Ausgrenzung begründet; zugleich aber auch die der Verfehlung und der widerständigen (Körper-)Haltungen, die, wie beim hybriden Körperkonzept, die Möglichkeit eröffnen, Neues hervorzubringen. Als offene Frage bleibt, warum die ‚Aufsprengung‘ der Körpergrenzen durch Waffen- (und) Technologien in dem einen Fall zerstörerisch wirkt oder wirken soll, im anderen als performative Neuformierung des Körpers erscheint.

## Literatur

- Alkemeyer, Thomas, „Bewegung und Gesellschaft. Zur ‚Verkörperung‘ des Sozialen und zur Formung des Selbst in Sport und populärer Kultur“, in: Gabriele Klein (Hg.), *Sozial- und kulturwissenschaftliche Konzepte*, Bielefeld, 2004, S. 43-78.
- Barad, Karen, „Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter“, in: Corinna Bath/Yvonne Bauer/Bettina Bock von Wülflingen/Angelika Saupe/Jutta Weber (Hg.), *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte, posthumane Körper*, Bielefeld, 2005, S. 187-216.
- Bath, Corinna/Bauer, Yvonne/Bock von Wülflingen, Bettina/Saupe, Angelika/Weber, Jutta (Hg.), *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte, posthumane Körper*, Bielefeld, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt/M., 1979.
- Ders., *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, 3. Aufl., Frankfurt/M., 1984.
- Ders., *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M., 1987.
- Ders., *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien, 1990.
- Ders., *Der Staatsadel*, Konstanz, 2004.
- Ders., „Die männliche Herrschaft“, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hg.), *Ein alltägliches Spiel*, Frankfurt/M., 1987, S. 157-217.
- Bublitz, Hannelore, *Judith Butler zur Einführung*, Hamburg, 2002, S. 123-133.
- Dies., *In der Zerstreung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur*, Bielefeld, 2005.
- Dies., *Im Beichtstuhl der Medien*, Bielefeld, 2010.
- Dies., „Die Hinfälligkeit des (Geschlechts-)Körpers“, in: *Ästhetik & Kommunikation* 40, 144/145 (2009), S. 151-160.
- Dies., „Täuschend natürlich. Zur Dynamik gesellschaftlicher Automatismen, ihrer Ereignishaftigkeit und strukturbildenden Kraft“, in: Hannelore Bublitz/Roman Marek/Christina L. Steinmann/Hartmut Winkler (Hg.), *Automatismen*, Paderborn, 2010, S. 153-172.

- Dies., „Das Maß aller Dinge. Die Hinfälligkeit des (Geschlechts-)Körpers“, in: Birgit Riegraf/Dierk Spreen/Sabine Mehlmann (Hg.), *Medien-Körper-Geschlecht. Diskursivierungen von Medialität*, Bielefeld, 2012, S. 19-36.
- Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Berlin, 1995.
- Dies., *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin, 1998.
- Dies., *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt/M., 2009.
- Dosse, François, *Geschichte des Strukturalismus, Bd. 1, Das Feld des Zeichens, 1945-1966*, Frankfurt/M., 1996.
- Durkheim, Émile, *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied, 1965.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/M., 1976.
- Fox-Keller, Evelyn, *Das Leben neu denken*, München, 1998.
- Dies., *Das Jahrhundert des Gens*, Frankfurt/M., 2001.
- Harasser, Karin, *Körper 2.0. Über die technische Erweiterbarkeit des Menschen*, Bielefeld, 2013.
- Honneth, Axel, „Foucault und die Humanwissenschaften“, in: ders./Martin Saar (Hg.), *Michel Foucault. Bilanz einer Rezeption. Frankfurter Konferenz 2001*, Frankfurt/M., 2003, S. 15-26.
- Kutschmann, Werner, *Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Die Rolle der ‚inneren Natur‘ in der experimentellen Naturwissenschaft der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M., 1986.
- Lacan, Jacques, „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: ders., *Schriften*, Bd. I, 4. durchgesehene Aufl., Berlin, 1996, S. 61-70.
- Le Bon, Gustave, *Psychologie der Massen*, Stuttgart, 1975. [1885]
- Macho, Thomas, *Vorbilder*, München, 2001.
- Sarasin, Philipp, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt/M., 2001.
- Ders., „Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den ‚curiosités physiologiques‘“, in: ders./Jakob Tanner (Hg.), *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt/M., 1998, S. 419-452.
- Ders., „„Mapping the body“? Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus und ‚Erfahrung‘“, in: *Historische Anthropologie* 7, 3 (1999), S. 437-451.
- Schmidt, Dieter, „Fossilien. Das Insistieren der Körper im Diskurs der Kulturwissenschaften“, in: Annette Barkhaus/Anne Fleig (Hg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München, 2002, S. 65-82.
- Schmitz, Sigrid/Degele, Nina, „Embodying – ein dynamischer Ansatz für Körper und Geschlecht in Bewegung“, in: Nina Degele/Sigrid Schmitz/Elke Gramespacher/Marion Mangelsdorf (Hg.), *Gendered Bodies in Motion*, Opladen, 2010, S. 13-36.
- Sloterdijk, Peter, *Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M., 2000, S. 31-63.
- Stäheli, Urs, „Emergenz und Kontrolle in der Massenpsychologie“, in: Eva Horn/Lucas Marco Gisi (Hg.), *Schwärme ohne Zentrum. Eine Wissensgeschichte zwischen Leben und Information*, Bielefeld, 2009, S. 85-100.
- Theweleit, Klaus, *Männerphantasien*, Bd. 1 und 2, 3. Aufl., München, Zürich, 2005.
- Theweleit, Klaus, *Das Lachen der Täter: Breivik u. a. Psychogramm der Tötungslust*, St. Pölten, Salzburg, Wien, 2015.

Weber, Jutta, „Die Produktion des Unerwarteten. Materialität und Körperpolitik in der Künstlichen Intelligenz“, in: Corinna Bath/Yvonne Bauer/Bettina Bock von Wülfin-gen/Angelika Saupe/Jutta Weber (Hg.), *Materialität denken. Studien zur technologischen Verkörperung – Hybride Artefakte, posthumane Körper*, Bielefeld, 2005, S. 59-83.

Žižek, Slavoj, *Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*, Wien, 2000.