

Elisabeth List

Der Körper (in) der Geschichte

Theoretische Fragen an einen Paradigmenwandel

Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden die Geschichtswissenschaften in Europa zu einem bedeutenden Faktor des kulturellen Lebens. Im Zeichen ihrer akademischen Konsolidierung und vor dem Hintergrund der nicht weniger fulminanten Entwicklungen in den Naturwissenschaften fanden in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts Fragen der philosophischen Begründung der den historischen Disziplinen eigentümlichen Erkenntnisformen durch die Epistemologie und Methodologie der Geschichtswissenschaften besondere Aufmerksamkeit. Das Unternehmen einer neuen philosophischen Grundlegung historischer Forschung vollzog sich zunächst im Kontext der Auseinandersetzung mit dem intellektuellen und weltanschaulichen Erbe des Historismus von Ranke bis Droysen – ein Erbe, das zur Jahrhundertwende brüchig zu werden begann.¹ Philosophisch verlief die Front zwischen den Neokantianern Rickert und Windelband auf der einen Seite und Wilhelm Dilthey auf der anderen. Diltheys *Kritik der historischen Vernunft*² war neben der Philosophie Heideggers auch in den Jahren nach dem Krieg ein wichtiger Bezugspunkt der Diskussion um den erkenntnistheoretischen Status der Geisteswissenschaften.³ Dilthey sah seine Aufgabe darin, für die historischen Wissenschaften ein Erkenntnisprogramm zu entwickeln, das sich mit dem der Naturwissenschaften messen konnte. Er ging dabei von den philosophischen Voraussetzungen des deutschen Idealismus aus – Voraussetzungen, die die Akteure historischer Prozesse mehr als Sinn- denn als Sinnenwesen modellierten und dem Selbstverständnis der historischen Forschung heute kaum mehr entsprechen.

1 Vgl. Georg G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München 1971, 15 f.

2 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in: ders., *Schriften*, Bd. 1, 5. Aufl., Stuttgart u. Göttingen 1955.

3 So etwa bei Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Überlegungen, alle Faktoren aufzulisten, die im Laufe der letzten Jahrzehnte zu einer tiefgreifenden Transformation des Selbstverständnisses historischer Forschung und ihres Gegenstandsbereichs führten. Wollte man die Richtung dieses Transformationsprozesses in grundlagentheoretischen Begriffen andeuten, ließe sich sagen, es gehe nun nicht mehr darum, nach dem Vorbild der Naturwissenschaften – oder in strikter Abgrenzung von ihnen – eine wissenschaftstheoretische und methodologische Grundlegung der Geschichtswissenschaften durch die Festlegung eines Kanons von Methoden und Analyseverfahren zu schaffen, sondern eher um die Beschreibung von sich wandelnden Erkenntnisformen der historischen Subjekte selbst. Die erkenntnistheoretischen Fragestellungen der Geschichtswissenschaft verlagern sich also von der Metaebene der Methodologie auf die Objektebene historischer Analyse. Eine vergleichbare wissenssoziologische Wende theoretischer und epistemologischer Reflexion läßt sich auch für andere Bereiche der Sozialwissenschaften feststellen.⁴

Ein ähnlicher Gedanke ist schon in Gianbattista Vicos oft zitierter Formel ausgesprochen, derzufolge der Mensch Geschichte versteht, weil er es ist, der Geschichte macht.⁵ Diese Forderung ist relativ wirkungslos geblieben, weil diejenigen, die sie zur Grundlage ihrer professionellen Arbeit zu machen meinten, sehr oft die Akteure ihres historischen Forschungsfeldes entsprechend ihrem eigenen Selbstverständnis, ihrem eigenen Habitus als Akteure wahrnahmen und deuteten. Wenn nicht eine nationalhistorische Perspektive vorherrschte, wirkte zumeist eine weitgehend unreflektiert gebliebene eurozentrische Sichtweise geschichtsbildend. Die lange zur Rhetorik der Disziplin gehörenden Appelle an die hohen Werte der abendländischen Zivilisation leisteten dem Vorschub. Es handelte sich hier auf die eine oder andere Weise um einen Projektionsvorgang, in dem die Geisteswissenschaften und die durch sie geprägten Bildungseinrichtungen allem historischen Geschehen, einschließlich der Gegenwart, idealtypisch bestimmte Wertvorstellungen, Musterbeispiele und Leitbilder des Handelns überstülpten – Leitbilder eines *homo universalis*, eines *homo rationalis* oder *homo politicus*, deren Körperlichkeit meist nicht ins Bild kam.

4 Das gilt jedenfalls für die der Kritischen Theorie nahestehenden Schulen der Soziologie. Siehe etwa Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1967; ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main 1981; ebenso für die Vertreter der phänomenologischen Soziologie, u. a. Peter L. Berger u. Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main 1970.

5 Vgl. dazu Peter Burke, Vico, Philosoph, Historiker, Denker einen neuen Wissenschaft, Berlin 1987.

Nicht zuletzt hat die Erschließung neuer Quellen im Laufe dieses Jahrhunderts dazu beigetragen, den Zirkel solcher identifikatorischer Geschichtsaneignung zu durchbrechen. Gleichzeitig kam es zumindest teilweise zu einer politischen ‚Entpflichtung‘ der Historie. Mit dem Auseinanderbrechen der idealtypischen und identifikatorischen Inszenierungen von Geschichte wurde die Vergangenheit der eigenen Kultur als das Andere, das Fremde, erst sichtbar. In den letzten Jahrzehnten wurde eine Fülle an Quellen zur materialen Kultur vergangener Epochen, ihrer Lebensformen und Mentalitäten zugänglich gemacht. Sie ermöglichte allein schon durch die Menge neuer und unvertrauter Informationen die Distanz des ethnographischen Blicks auf die Historie, ihre Vielfältigkeit und Heterogenität gaben neuen Forschungsinteressen Nahrung. Dazu gehört unter anderem das Interesse an der historischen Anthropologie und innerhalb dieser das an der Geschichte des Körpers. Dabei wird allerdings, so scheint es, eher die Ethnographie als die theoretische Kulturanthropologie für die historische Forschung zum Bezugspunkt. Clifford Geertz' Modell der „dichten Beschreibung“⁶, das der Ordnung der Narration folgt, entspricht einer solchen Sichtweise. Die Aufgabe, die sich die Geschichtswissenschaft nach wie vor stellt, ist ja die Beschreibung dessen, ‚was gewesen ist‘.

Diese Aufgabe läßt sich nicht durch schlichtes Erzählen erledigen. Ohne theoretisches Rüstzeug ist es nicht möglich, die ungeheure Menge von Daten, die etwa die neuen Quellen der Wirtschaftsgeschichte zutage bringen, zu bewältigen. Und ebensowenig scheint es möglich, im Sinne eines theoretischen Monismus einer Einzelperspektive vorbehaltlos Priorität einzuräumen, so sehr sie auch, wie im Fall der Mentalitätengeschichte oder anderer theoretischer Konzepte der ‚neuen‘ Geschichte, etwa die der historischen Anthropologie und historischen Geschlechterforschung, dazu beitragen, das Verständnis vergangener Epochen zu bereichern. Derselbe Vorbehalt wird wohl auch bezüglich rezenter Projekte einer Geschichte des Körpers zu erheben sein.⁷ Auch für sie gilt, wie Georges Duby im Hinblick auf die Mentalitätengeschichte schreibt, daß sie bezogen bleiben muß auf die großen Fragen der Gesellschaftsgeschichte.⁸

6 Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.

7 Exemplarisch für dieses Unternehmen ist die in New York erscheinende *Zone-Reihe*, insbesondere die drei Bände zu einer Geschichte des menschlichen Körpers; vgl. Michel Feher, Ramona Naddaff u. Nadia Tazi, Hg., *Fragments for a History of the Human Body, Zone 3-5*, New York 1989.

8 Georges Duby, *Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1990, 27.

Diesseits der reinen Vernunft – Die Inkarniertheit historischer Subjekte

Von allen Humanwissenschaften sind sich vermutlich die Geschichtswissenschaften der Grenzen der Leistungsfähigkeit von Theorie im Umgang mit ihren Gegenständen und der Vor- und Nachteile, die sich daraus ergeben, am meisten bewußt. Einer der Vorteile besteht darin, daß mit der Verabschiedung der Idee eines verbindlichen und einheitlichen Methodenkanons der Geschichtsforschung Spielraum geschaffen wird für neue Sichtweisen und Konzepte aus den verschiedensten kultur- und humanwissenschaftlichen Disziplinen. Die Fixierung auf die Entwicklung von ‚angemessenen‘ Methoden und Verfahren der Geschichtsforschung hatte zeitweise den Blick auf das verstellt, was den Raum der Geschichte epistemologisch tatsächlich bestimmt – nämlich die Wahrnehmungsweisen der historischen Akteure, die ihrerseits Gegenstand historischer Untersuchung im Sinne einer Geschichte epochenspezifischer Wahrnehmungsweisen werden können.

Was bedeutet unter diesen Vorzeichen die Präsenz des Körpers oder von Leiblichkeit im Raum der Geschichte? Zunächst wäre zu klären, auf welcher Seite sich diese Präsenz Geltung verschafft – auf der Seite der ForscherInnen oder auf der der erforschten Subjekte. So ließe sich einmal nach der Rolle von Leiblichkeit als Voraussetzung und als Ressource des historischen Forschungsprozesses selbst fragen, sodann nach Körper und Leiblichkeit als Teil oder als prägendes Moment des Gegenstandsbereichs solcher Forschung. Läßt man den ersteren Aspekt zunächst beiseite, stellt sich die Frage, wie der Körper als Gegenstand der Geschichtsbetrachtung erscheint, wie sich die Leiblichkeit historischer Akteurinnen und Akteure als konstitutives Moment ihres Handelns bemerkbar macht. Vor allem: Gibt es überhaupt eine Geschichte des Körpers per se? Offenbar ist es doch so, daß Leiblichkeit und Körper nur an der Körperlichkeit von handelnden Subjekten in Erscheinung treten können. Leiblichkeit stellt, gemäß dem durch die Phänomenologie präzierten Gebrauch dieses Terminus, eine grundlegende Möglichkeitsbedingung von Handeln dar, sie ist, wenn auch oft unbemerkt, in den konkreten Handlungsweisen und in der Situationswahrnehmung von historischen Individuen präsent.

Neben das Moment der situativen Inkarniertheit tritt im historischen Kontext die explizite Thematisierung des Körperlichen in der symbolischen Ordnung, die ein bestimmtes Repertoire an Körperbildern bereitstellt, das kulturell bestimmtes Handeln anleitet. Es geht also nicht nur um das lebensweltliche Handeln mit seinem kulturell eingelebten Habitus⁹, sondern auch um Konzepte, Theorien und

9 Zum Begriff des Habitus vgl. Pierre Bourdieu, Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt am Main 1979.

Ideen von Körperlichkeit in Religion, Philosophie und Wissenschaft, die zumindest für bestimmte Gruppen von historischen Akteuren zu dem ihnen verfügbaren Wissenshaushalt gehörten.

Leiblichkeit und Körper erlangen demnach zunächst historische Relevanz als Komponenten des epistemologischen Aktormodells, das, wie eingangs angedeutet, an die Stelle oder zumindest neben das idealistische subjekttheoretische Deutungsmodell der klassischen Hermeneutik getreten ist. Eine der Grenzen der Hermeneutik war ihre programmatische Orientierung am Text. Texte sind nun tatsächlich das vornehmliche Material historischer Forschung, aber für situiertes Handeln ist die Schrift nicht das primäre Medium des Ausdrucks. Die für solches Handeln entscheidende Orientierungsquelle liefert vielmehr die Wahrnehmung als Kenntnisnahme von Welt, die leibhaftiges Dabeisein impliziert.¹⁰ Deshalb kann keine Analyse historischen Handelns ohne ein Theorie der *Aisthesis* auskommen, und auch nicht ohne eine Geschichte der Wahrnehmung als die Geschichte von sich wandelnden leibgebundenen und symbolisch überformten Wahrnehmungsdispositiven.

Jedenfalls ist anzunehmen, daß in die situierten Alltagspraktiken historischer Akteure ein implizites Wissen über den Gebrauch des Körpers, über Körperpraktiken ebenso eingeht wie ein durch die umgebende Kultur vermitteltes, explizit artikuliertes Wissenssystem oder Weltbild, in diesem Fall explizites Wissen über den Körper und seinen Ort in der Welt. Die Rolle und der Stellenwert von leibgebundener und symbolgeleiteter Wahrnehmung von Körperlichkeit sind jedoch unterschiedlicher Art. Das erste Moment manifestiert sich als die unveräußerliche Inkarniertheit historischer Prozesse in dem Sinn, in dem die Phänomenologie, insbesondere Maurice Merleau-Ponty¹¹, von der Leibbezogenheit aller Erfahrung und Wahrnehmung, allen Handelns und aller sprachlicher Artikulation spricht. Indem die Rede von einer solchen Präsenz des Körpers in der Geschichte die Situiertheit, Perspektivität und Prozessualität, die eigentümliche Subjektivität historischer Phänomene geltend macht, reaktualisiert sie unter geänderten philosophischen Voraussetzungen ein Thema und ein Problem, auf das die klassische Hermeneutik hinsichtlich des Verstehens hingewiesen hat. Die Vertreter der Hermeneutik sprachen von der Unmöglichkeit „bündigen Verstehens“ historischer Dokumente¹², von der Offenheit und Unabgeschlossenheit historischer Deutungen, die aus hermeneutischer Sicht zu den epistemologischen Eigenheiten sowohl des Sinngeschehens

10 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1965.

11 Vgl. u. a. ebd.

12 Vgl. Otto F. Bollnow, *Das Verstehen*. 3 Aufsätze, Kirchheim 1949.

– etwa aus den Prozessen der Sinnschöpfung durch Poesie – aber auch zu denen des Deutungsprozesses – durch Einfühlung und Nachfühlen – gehören.

Ein ähnliches Problem für das Verstehen ergibt sich aus der Leibgebundenheit historischer Prozesse. Da die Situiertheit und Kontextualität historischer Ereignisse, die sich aus der Leibgebundenheit allen Handelns ergeben, aus der Retrospektive der historischen Beschreibung zwar ein grundlegendes Faktum darstellen, aber zugleich in ihrer Unmittelbarkeit unerhebbar bleiben, weil sie sich meist einer vollständigen Rekonstruktion und damit einer Objektivierung verweigern, verweist Leiblichkeit auf eine Grenze historischen Verstehens: Sie wird zum diskursiv Unerschließbaren und stellt so ein renitentes und subversives Moment dar, das sich dem historischen „Willen zum Wissen“¹³ hartnäckig entzieht.

Zwei Schlußfolgerungen liegen hier nahe: Aus einer radikalen phänomenologischen oder fundamentalontologischen¹⁴ Perspektive könnte man behaupten, daß sich der ‚wirkliche‘ Lebensprozeß der Geschichte dem forschenden Zugriff letztlich entzieht, oder aber, aus der Sicht einer ‚positiven‘, an der Erhebung von Fakten interessierten Geschichtsschreibung, daß – aus eben diesem Grund – diese prädiskursive Schicht des Situativ-Leiblichen historisch irrelevant ist.

Die Komplementarität von Leiblichkeit und Materialität

Daß es sich dabei um eine falsche Alternative handelt, wird klar, wenn man Leiblichkeit als Möglichkeitsbedingung von Erfahrung auf bestimmte Eigentümlichkeiten und Merkmale der zu untersuchenden symbolischen Prozesse bezieht – auf das, was die Linguistik die *Indexikalität* situierter Äußerungen von Sinn nennt. Leiblichkeit, Situiertheit und Prozessualität zeichnen gerade auch jene symbolisch geformten, sprachlich artikulierten, sich in Regeln des Tuns und Handelns manifestierenden Erkenntnis- und Wissensformen aus, die zum materialen Bestand historischer Forschung gehören. Will sich die historische Bearbeitung dieses Materials nicht auf seine bloße Registrierung beschränken, wird sie die drei genannten Merkmale der Inkarniertheit, Situationsgebundenheit und Prozeßhaftigkeit in ihre Deutungen einbeziehen müssen. Leiblichkeit als Existenzweise wird demnach für die Darstellung von außen faßbar durch die Beschreibung der Situiertheit und des konkreten Leibbezugs der Erfahrungs- und Wissens Elemente, die das kognitive

13 Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1977.

14 Im Sinne von Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972.

und symbolische Universum der Individuen einer Epoche, einer gesellschaftlichen Schicht, einer bestimmten historischen Konfiguration ausmachen.

Das Wissensuniversum oder, mit anderen Worten, die symbolische Ordnung einer Zeit umfaßt den gesamten Kosmos der Erfahrung, dessen Objektivierung in den Praktiken und Symbolsystemen einer Kultur zum Gegenstand historischer Forschung werden kann. Objektivierung bedeutet konkret Materialisierung, Artikulation von Sinn in den jeweils verfügbaren Medien, sei es der körperlichen Bewegung, der szenischen Interaktion, stets im Rückgriff auf tradierte Regelsysteme und Fertigkeiten. Die Benutzung der Schrift, die materiale Ausstattung von Räumen oder Gebäuden, von Kleidung und Ausrüstung, der Einsatz technischer Medien vom Film bis zum Computer in der Gegenwart erzeugen dauerhafte Formen der Objektivierung. All das sind Medien der Objektivierung von Sinn, deren Gebrauch gebunden ist an eine spezifische Form der Materialität, in der die vermittelten Botschaften allein greifbar werden. *The medium is the message* – diese Formel hat nicht erst für das Zeitalter der neuen Technologien Geltung, sondern schon für die allerersten Formen der Objektivierung von Sinn in den frühen Kulturen. Die Materialität der Kommunikation ist eine der wichtigsten Entdeckungen der zeitgenössischen Kulturforschung.¹⁵ An ihrer Materialität – greifbar etwa in der Schrift, im Buch als materialisiertem Gedächtnis, im Ritual und seinen Requisiten, darüber hinaus in den Gegenständen der Alltagskultur als Träger von Sinn – werden kulturelle Lebensformen in ihrem Reichtum und ihrer Vielfalt offenkundig. Schon Wilhelm Dilthey verwies auf die Bedeutung der Mittel der materialen Objektivierung kulturellen Wissens für die Geisteswissenschaften.¹⁶

Alle hier nur summarisch angesprochenen kulturellen Medien der Kommunikation und Artikulation sind immer auch auf das Medium aller Medien, den menschlichen Leib, bezogen. Selbst in der technischen Sprache der Informationstheorie befinden sich am Anfang und am Ende des Prozesses der Informationsübertragung ein lebendiger Sender und Empfänger. Im Raum der Geschichte bewegen sich nicht Sender und Empfänger, sondern Akteure und Akteurinnen, die informationstheoretisch gesehen gleichzeitig Produzenten von Sinn und Störfaktoren sind. Die Situiertheit und Prozessualität ihres Tuns und Deutens eröffnet einen Spielraum von Freiheit, von Abweichung und Innovation, der möglicherweise die

15 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht u. Karl Ludwig Pfeifer, Hg., *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main 1988.

16 Vgl. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1970, 177 ff.

Voraussetzungen dafür ist, daß es Geschichte geben kann. Die leibhafte Sinnproduktion ist zugleich die Möglichkeit und die Grenze historischen Verstehens.

Lebendige Geschichte: Die Auferstehung der Leiber

Die Behauptung der essentiellen Inkarniertheit aller Prozesse der Sinnproduktion ist nicht nur eine metatheoretische These. Leibgebundene Äußerungen – sprachliche Bekundungen, Gesten, konkrete Handlungen – sind nicht nur der Ort aller Sinngenerierung, die sich in Schrift, Symbolen, schließlich in komplexen kulturellen Produktionen wie im Ritual, in Weltbildern und in institutionell sanktionierten Normensystemen objektiviert. Nicht nur diese speziellen Prozesse der symbolischen Konstruktion von Wirklichkeit sind ungeachtet ihrer Materialität konkret leibbezogen, sondern alle kulturellen, sozialen und ökonomischen Handlungen selbst, deren Gesamtheit den historischen Lauf der Dinge ausmacht.

Daß die Protagonisten der Ereignisgeschichte traditionellen Zuschnitts auch Körper hatten, ist nie explizit bestritten worden; doch galt dies in der Regel, außerhalb der Kultur- oder Kunstgeschichte, nicht als besonders erheblich für ihre historische Bedeutung, für die ihr Ort in den Herrschergenealogien, ihre Entscheidungsmacht und ihre symbolische Präsenz im Ganzen der Kultur deutlich genug zu sprechen schienen. Diesbezüglich haben sich die Akzente und Forschungsinteressen grundlegend verschoben. Eine ganz neue Qualität erhielt die Präsenz des Körpers in den Unternehmungen einer ‚Geschichte von unten‘, die die anonymen Akteure der Geschichte zu Wort kommen lassen will. Denen, die in den Chroniken und Handbüchern der Geschichte bisher keine Spuren hinterlassen haben, den ungezählten Stummen der Geschichte da und dort eine Sprache zu geben heißt, die Alltagswelten und ihre Symbolisierungen zu erkunden, in die sie in ihrer leibhaften Existenz eingebunden waren. Die herausragenden Beiträge zur Frauengeschichte sind dafür paradigmatisch. So hat Barbara Duden versucht, aus den Aufzeichnungen des Landarztes Storch zwischen 1719 und 1742 in geduldiger und minutiöser Lektüre die Rede seiner Patientinnen, die Rede über ihr Leben und Leiden, hörbar zu machen.¹⁷ Catherine Clement wiederum hat gemeinsam mit dem indischen Psychoanalytiker Sudhir Kakar eine vergleichende Studie verfaßt, in der sie den über Jahre dauernden Dialog Pierre Janets mit einer seiner Patientinnen im Pariser Krankenhaus *Salpêtrière*, Madeleine Le Bouc, rekonstruiert, um

17 Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

sie posthum zu rehabilitieren. Diese Frau, die als verrückt galt, hätte, vergleicht man ihre Berichte mit denen des indischen Mythikers Ramakrishna, ebensogut als Heilige gelten können.¹⁸

Dies sind nur zwei Beispiele einer ‚Geschichte von unten‘, die verborgene oder verschwiegene Lebensgeschichten oder Prozesse der Ausgrenzung, in vielen Fällen Unrechtsgeschehen, wieder lebendig werden lassen, sie vielleicht auch politisch verhandelbar machen. Eben dieses Ziel verfolgen auch die Versuche, die Geschichte der Judenverfolgung und des Holocaust in der Sprache von Zeugen und Betroffenen ans Tageslicht zu bringen, oder auch die Bemühungen von Sozialwissenschaftlern und Sozialwissenschaftlerinnen der Dritten Welt, die grausamen und blutigen Episoden ihrer nachkolonialen Geschichte zu thematisieren, die die Öffentlichkeit auch in diesen Ländern verschweigt.¹⁹ Gemeinsam ist allen solchen Unternehmungen, daß sie die Zeugnisse der Vergangenheit nicht bloß als Dokumente der Geschichtsschreibung oder als Material für theoretische Bearbeitung, sondern im vollen Sinn des Wortes als Zeugen, als Opfer und Täter, kurz, als verantwortliche Akteure und Akteurinnen mit Rechten und Pflichten ernst nehmen.

Auch wenn das nicht die einzig mögliche und angemessene Form historischer Forschung ist, ist sie unverzichtbar, will man dem Anspruch, zu erheben, ‚was gewesen ist‘, gerecht werden. Gerade der in solchen Zusammenhängen entscheidende Begriff der Zeugenschaft impliziert das leibhafte Dabeigewesensein. Der lebendige Leib oder das, was von ihm geblieben ist, wird schließlich zum Kronzeugen dort, wo es um physische Gewalt geht, um die dunkelsten Seiten des Vergangenen.

Michel Foucaults Arbeiten zur Geschichte des Körpers, die zur „Wiederkehr des Körpers“²⁰ in der Geschichte und den Humanwissenschaften den entscheidenden Impuls gegeben haben, stellen eine mit detektivischem Scharfsinn vorangetriebene Aufklärung dessen dar, was den Körpern der Untertanen durch die zivilisatorischen Mächte widerfahren ist. In seinen späten Arbeiten zu diesem Thema sagt Foucault ausdrücklich, seine Sorge gelte dem Schicksal der Subjekte, denen diese Körper gehörten.²¹ Hier steht Foucaults Denken in einer Kontinuität zur Phänomenologie der Leiblichkeit von Merleau-Ponty – eine Kontinuität, die Fou-

18 Vgl. Catherine Clement u. Sudhir Kakar, *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*, München 1993.

19 Veena Das, *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi u. a. 1995.

20 So der programmatische Titel von Dietmar Kamper u. Christoph Wulf, Hg., *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt am Main 1982.

21 Vgl. dazu Michel Foucault, Nachwort zu Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow, Michel Foucault. *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1987, 243–264.

cault, sehr zum Nachteil der Rezeption seines Werkes, offenbar nicht zur Kenntnis nahm. Diese Rezeption erfolgte im Zeichen des Poststrukturalismus als einer Semiotik der Macht. Nachdem sie mit Hilfe von Lacans Konzept des „Ich, das ein anderer ist“²² den traditionellen Subjektbegriff verabschiedet hatte, bemächtigte sie sich des lebendigen Leibes und ersetzte ihn durch ein diskursiv erzeugtes Ensemble von Bildern und Zeichen. Die lebendigen Subjekte erschienen nur mehr als imaginäre Bezugspunkte der Performativität anonymer diskursiver Prozesse. Es war vor allem der weibliche Körper, der nach Jahrhunderten symbolischer Zurichtung des Weiblich-Leiblichen durch eine patriarchale Kultur zum Objekt radikaler Dekonstruktion wurde.²³ Es verwundert daher nicht, daß der poststrukturalistische Körperdiskurs eine heftige Debatte in der feministischen Diskussion auslöste und von Phänomenolog/innen und Historiker/innen kritisiert wurde, die darin die endgültige Eskamotierung von Frauen als Subjekte politischer und historischer Prozesse sahen.²⁴

Die Beispiele der Geschichte der Körperdisziplinen bei Foucault und in der Frauengeschichte lassen erkennen, daß die Fragen nach dem epistemologischen Status von Körper und Subjekt und die Fragen der angemessenen Methoden historischer Forschung nicht unabhängig sind vom Geschichtsbild und vom Erkenntnisinteresse, von dem konkrete Projekte historischer Forschung ausgehen. So ist es eher das Unternehmen einer Geschichte ‚von unten‘, das vom Standpunkt der Erforschung historischer Alltagskulturen und Lebenswelten her die Frage nach der unsichtbaren Präsenz leibhaftiger Subjekte stellt. Vom Standpunkt der Strukturgeschichte und auch der Ideengeschichte erscheint es durchaus angemessen, davon auszugehen, daß ein großer Teil der verfügbaren historischen Quellen Dokumente der realen historischen Präsenz der kulturellen Eliten sind, die die Mittel und die Macht hatten, die symbolische Konstruktion historischer Wirklichkeiten zu bestimmen. An diese Beobachtung läßt sich die Annahme knüpfen, daß, je ferner die erforschte Periode von der Gegenwart liegt, umso karger die Zeugnisse gelebter Geschichte sind. Insofern verschieben sich die Themen und auch die Sichtbarkeit des Körpers als Medium historischer Prozesse je nach der ins Auge gefaßten Periode. Darauf wird im Zusammenhang mit der Geschichte des Körpers im Prozeß der Modernisierung zurückzukommen sein.

22 „Das ich (je) ist nicht das Ich (moi)“, wie es bei Lacan heißt. Vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Weinheim u. Berlin 1991, 9.

23 Vgl. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main 1991.

24 Vgl. dazu *Feministische Studien* 2 (1993), Kritik der Kategorie „Geschlecht“.

Geschichte – doch ein Text?

Bei aller Einseitigkeit und Fragwürdigkeit haben die sich auf Michel Foucault berufenden Formen der Diskursanalyse dazu beigetragen, jene geschichtsmächtigen Faktoren auf der Ebene des Symbolischen ins Bewußtsein zu rufen, die die situierten Subjekte historischen Geschehens und ihren Leib als Ort der Sinngenerierung in ihren Dienst genommen und der Sichtbarkeit entzogen haben. Der inflationäre Gebrauch des Diskursbegriffs sollte nicht den Blick darauf verstellen, daß es Foucault darum ging, mit archivarischer Genauigkeit die Genese und die historische Wirkung komplexer Wissensformationen zu analysieren, für die ‚Diskurs‘ ein unverbindlicher Sammelbegriff ist, etwa die Praktiken der Rechtssprechung, die pädagogischen Instruktionen zur Disziplinierung Heranwachsender oder die Wissensbestände der klinischen Medizin – Wissensformationen, deren Funktion die symbolische Regulierung von Handlungsformen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen war, womit sie sich der Leibhaftigkeit des Einzelnen bemächtigten, ohne seine Spontaneität oder Eigenperspektive überhaupt zu reflektieren. Aus Archiven, Bibliotheken, Kompendien der Wissenstradition für verschiedene institutionelle Bereiche ist weniger zu entnehmen, ‚was gewesen ist‘, sondern welche Vorstellungen diejenigen historischen Subjekte bewegten, die durch ihre Position die Möglichkeit hatten, Geschichte zu machen.

Es kann hier nicht darum gehen, die theoretischen Voraussetzungen dieser Sichtweise darzustellen. Dazu müßte zurückgegriffen werden auf die historisch frühen Phasen kultureller Evolution, der Evolution von Sprache und Symbolgebrauch, um die Genese transindividueller symbolischer Ordnungen verständlich zu machen, die zum geschichtsmächtigen Regulativ sozialer Beziehungen und sozialer Prozesse werden konnten.²⁵ Diese Entwicklung wird konkreter greifbar in der historischen Epoche der Entstehung von nicht leibgebundenen Medien des Ausdrucks, das heißt mit dem Auftreten der Schrift.²⁶ Erst auf der Basis der Schriftlichkeit bringt die Verdichtung und institutionelle Differenzierung sozialer Prozesse komplexe Zeichensysteme hervor, die diese Funktionen erfüllen können. Solche Zeichensysteme wirken als Handlungsregulative; zugleich fungieren sie als kulturelles Gedächtnis durch die Exteriorisierung von Sinn, seine Vergegenständlichung in dauerhaften Medien, die sich gegenüber der individuellen Sinnproduktion verselbständigen, sodaß die Einzelnen keine andere Wahl haben, als sich in

25 Vgl. dazu Berger u. Luckmann, Konstruktion, wie Anm. 4.

26 Vgl. dazu Jack Goody, Die Logik der Schrift und die Organisation von Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990.

die kulturell tradierte Sinnökonomie einzufügen. Einem solchen Prozeß der Vergegenständlichung von Sinn unterliegen auch die Bilder und Imaginationen des Körpers. Die situierte lebendige Erfahrung wird überlagert durch die symbolischen Diktate und Traditionen der sozialen Umwelt. Dieser Prozeß der Überlagerung kann die Wahrnehmung der Eigenleiblichkeit im Grenzfall völlig verdrängen.

Das Verhältnis von gelebter Erfahrung und symbolischer Kontrolle ist jedenfalls nicht ein für allemal festgelegt, sondern liegt in einer umstrittenen Zone der Auseinandersetzung zwischen kulturellen Normen, politischer Autorität und individuellem Eigensinn. Es ist nicht Sache der historischen Analyse, zwischen den Fronten zu vermitteln oder Partei zu ergreifen. Sie sollte aber dazu beitragen, situierte Schauplätze solcher Körperpolitik als Politik der Benennung sichtbar zu machen. Die theoretische Voraussetzung dafür ist, daß in der Analyse symbolischer Formationen, etwa von kulturell autorisierten Körperdiskursen, die Bruchzonen thematisiert werden. Anders gesagt: Der historische Blick muß auf beide Ebenen gerichtet sein – auf die der gelebten Erfahrung und auf die der symbolischen Objektivationen sozialer Ordnung.

Vom Körper der Geschichte zur Geschichte der Körper

Die relative Unsichtbarkeit des Leibhaften als Schauplatz historischen Geschehens im Verhältnis zur Präsenz historischer Instanzen der Symbolisierung des Körpers spiegelt die zeitbestimmende Kultur und die Macht symbolischer Autoritäten. Dem entspricht, daß die vielfältigen mittlerweile vorliegenden Studien zur Geschichte des Körpers oft nicht primär zur Erkundung des konkreten Ortes dieser Körper führen, sondern, wenn auch nicht intendiert, zur Beschreibung des Ortes von Körpersymbolen innerhalb der symbolischen Ökonomie einer Epoche.

Die symbolischen Hervorbringungen historischer Epochen sind kein neues Thema der Geschichtsforschung. Sie sind der vornehmliche Gegenstand der Geistes-, Kunst-, Religions- und Ideengeschichte. Aber Geistes- und Ideengeschichte auf der einen und die politische Ereignisgeschichte auf der anderen Seite ließen einen großen Raum historischer Wirklichkeit lange im Dunkeln, den die Wirtschafts- und Sozialgeschichte, dann die Alltags- und Mentalitätengeschichte, vor allem aber die Familien- und Geschlechtergeschichte mittlerweile ins Licht historischen Interesses gerückt haben. Neue Quellenmaterialien, neue historische Evidenzen führten auf diese Weise zu einem neuen Bild ganzer Epochen. Demographische und ökonomische Veränderungen, Transformationsprozesse der politischen

Ordnung, die materiellen Lebensbedingungen und ihre Wahrnehmung beziehungsweise Nichtwahrnehmung durch professionelle Eliten – Philosophen, Kleriker, Wissenschaftler – all das erscheint als ein faszinierendes Ineinander heterogener Ebenen historischer Analyse.

Nur in einer solchen vernetzten Betrachtungsweise jedenfalls läßt sich die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geschichte überhaupt sinnvoll stellen. Dies sei hier in aller Kürze an einem Beispiel verdeutlicht, das im Rahmen einer Geschichte des Körpers besondere Beachtung verdient: Ernst H. Kantorowicz' eindrucksvolle Studie zur politischen Theologie des Mittelalters.²⁷

Den Anstoß zu dieser Untersuchung lieferte ein Rechtssatz von Juristen aus der Tudorzeit, der von den „zwei Körpern des Königs“ handelt und dessen Herkunft aus der frühmittelalterlichen Idee des Priesterkönigtums Kantorowicz im Detail und mit Scharfsinn nachweist. Im Zentrum der Darstellung steht die besondere Bedeutung der Körpermetapher in der zeitspezifischen Beschreibung der politischen Ordnung. Kantorowicz' Verweise auf die Wirkungsgeschichte dieser Vorstellung machen deutlich, daß die Funktion der Metapher nicht einfach die der Beschreibung ist, sondern der Gebrauch der Körpermetapher einen Jahrhunderte überdauernden Anknüpfungspunkt imaginärer Identifikation mit dem politischen Gemeinwesen lieferte. Die hochkulturelle Vorstellungswelt des Feudalismus imaginierte das politische Gemeinwesen nach dem Vorbild Platons als Organismus. Diese Metapher war unter dem Einfluß der Schriften des Apostels Paulus leitend für die kirchlichen Ordnungsmodelle geworden. Kantorowicz konzentriert sich zunächst auf die Indienstnahme der im theologischen Kontext sakralisierten Körpermetapher für die Heiligung des mittelalterlichen Königtums und gibt schließlich einen Ausblick auf ihre Säkularisierung.²⁸

Die zunächst in Berufung auf das Vorbild Christi argumentierende Theorie des mystischen Körpers des Königs diente anfangs dazu, die Macht des Königs und seine Einheit mit dem Gemeinwesen aus der göttlichen Gnade der Deifikation, seiner zeitweiligen Erhebung in den Stand Christi, zu heiligen. Eben daraus ergab sich später die Auffassung vom doppelten Körper des Königs, dessen natürlicher Körper in seiner Kreatürlichkeit fortbestand und den Weg alles Sterblichen ging, während sein mystischer Körper den gesamten Herrschaftsbereich umfaßte und unabhängig vom natürlichen Körper ewigen Bestand hatte. Im Lauf der Zeit, so zeigt Kantorowicz, änderte sich jedoch die Bedeutung des *corpus mysticum*. Er bezeich-

27 Ernst H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

28 Vgl. ebd., 217.

nete die christliche Gesellschaft schlechthin und bildete so den theologischen Kern der neu entstehenden modernen Staatsidee. Entsprechend figurieren soziale Einheiten unterschiedlichsten Typs – Dorf, Stadt, Provinz, Reich, Welt – als *corpora mystica* und waren dergestalt „mit einem Hauch von Weihrauch aus einer anderen Welt“²⁹ versehen, von dem die unterschiedlichsten Gemeinschaftsideologien bis in die Gegenwart zehren.

Kantorowicz sah seine Arbeit als Beitrag zum Verständnis jenes Mythos des Staates, mit dem sich Ernst Cassirer 1945 – also nach den bekannten Ereignissen in Deutschland – auseinandergesetzt hatte.³⁰ Was Cassirer in seinem Buch so sehr beunruhigte, war die Wirksamkeit politischer Kräfte, die für die Ideen der Aufklärung, Humanität und Rationalität, denen er sich zutiefst verpflichtet fühlte, einen Schlag ins Gesicht darstellten. Darum sprach er im Zusammenhang mit den politischen Ideen des Faschismus von einem Mythos des Staates. Kantorowicz zeigte in seiner Untersuchung, daß die Körpermetapher den Kern dieses Mythos bildet. Der Körper als lebendige Metapher und zugleich als Metapher des Lebendigen rückt damit in das Zentrum der politischen Ideengeschichte. Wie keine andere Metapher vermag sie, imaginäre Identifikationen zu erzeugen, wie keine andere ist sie geeignet, sakralisiert und politisch instrumentalisiert zu werden.³¹

Es überrascht deshalb auch nicht, daß auch der Begriff der *patria*, Vorläufer der ‚Nation‘, dem Ideenzusammenhang des *corpus mysticum* und seiner theologisch-politischen Deutung entstammt. Um 1300 trat, das dokumentiert Kantorowicz im Detail, in der Deutung des Verhältnisses von Fürst und *res publica* neben die organische Metapher von Haupt und Gliedern des *corpus mysticum* vermehrt die Metapher der Ehe, angelehnt an die Vorstellung von der Kirche als Braut Christi.³² Vor dem Hintergrund des damit unterstellten sakramentalen Charakters der Beziehung von Fürst und *regnum* als *patria* wurde auch diese Gegenstand halbreligiöser Verehrung. Der Kampf um die Verteidigung der wahren *patria* wurde, zurückgehend auf die Zeit der Kreuzzüge, Gegenstand eines neuen Märtyrertums. So verweisen die späteren Ideen der Nation, ja des Nationalismus auf die religiösen Wurzeln des politischen Denkens im Mittelalter. Seine politische Theologie liefert einen reichen Fundus für spätere Imaginationen der nationalen Einheit. Die un-

29 Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, wie Anm. 27, 221.

30 Ebd., 23; Ernst Cassirer, Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen des politischen Verhaltens, 2. Aufl., Zürich 1978.

31 Vgl. dazu Elisabeth List, Das Phantasma der Einheit. Die Rolle des Körperimaginären in der Konstruktion von kollektiver Identität, in: Nationalismus und Subjekt, Mitteilungen des Zentrums zur Erforschung der Frühen Neuzeit, Beiheft 2, Frankfurt am Main 1995, 151–187.

32 Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs, wie Anm. 27, 227.

tergründig sakrale Aura dieses Begriffs, seine Bezüge zur Geschlechtermetaphorik sowie zu Vorstellungen vom ‚Volkskörper‘ verdanken sich dieser Herkunft. Die politische Geschichte der späten Moderne, deren Hauptproblem augenscheinlich darin zu bestehen scheint, daß die universalistischen Ideen der Tradition der Aufklärung und des Rationalismus an Wirksamkeit verlieren, kann ohne ein Verständnis der untergründigen Kontinuität vormoderner Vorstellungen der Art, wie sie Kantorowicz ans Licht bringt, nicht auskommen.

Die Arbeit von Ernst Kantorowicz ist der politischen Ideengeschichte des Mittelalters zuzuordnen. Aber sie weist direkte Bezüge zur politischen Geschichte Europas bis in die Gegenwart auf. Die Bezüge zur Alltagsgeschichte sind nur indirekt, aber sie sind allgegenwärtig, allein deshalb, weil die Rede von den verschiedenen Körpern in der Theologie über die Predigtkanzeln in die Bilderwelt des Alltags hineinwirkte. Adressat solcher Wirkung war die Seele, die Seele als Rezipientin von Verordnungen und Vorschriften. Der leibhaftige Körper blieb weitgehend der Volkskultur überlassen. Dieser Volkskultur bescheinigt die Forschung ungeachtet der oft sehr dürftigen Lebensbedingungen ein gutes Stück an Lebendigkeit.³³ In Anbetracht des historischen Materials, das Kantorowicz vorlegte, scheint es berechtigt anzunehmen, daß der Körper als Metapher einen wichtigen Bestandteil der vormodernen politischen Vorstellungswelt bildete. Der radikale Wandel der politischen Metaphorik am Beginn der Neuzeit kündigt an, daß das Leitbild der kommenden Epoche nicht mehr das des lebendigen Organismus sein sollte, sondern das der Maschine. Obwohl Thomas Hobbes mit dem Bild des Leviathan noch an die alte Metaphorik anknüpft, transformiert er dessen Inhalte im Sinne des mechanistischen Weltbilds, das in der Folgezeit die Wahrnehmungsweisen im Umgang mit dem realen menschlichen Körper zu bestimmen begann.³⁴

Die ‚Wiederkehr des Körpers‘ als Krisensymptom der Moderne

Norbert Elias' Darstellung der Entstehung der neuzeitlichen Zivilisation gibt dem lebendigen Körper mit seinen Vitalfunktionen als Objekt der Disziplinierung eine

33 Dazu etwa die eindrucksvollen Untersuchungen von Emanuel Le Roy Ladurie, *Karneval in Romans. Von Lichtmeß bis Aschermittwoch 1579–1580*, Stuttgart 1979.

34 Vg. Gerhard Dohrn van Rossum, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, unveröffentlichte Diss., Universität Bielefeld 1977, 206.

neue historische Sichtbarkeit.³⁵ Er wird nun, in der neuen Epoche, nicht mehr einfach ignoriert, sondern im Dienst neuer sozialer und politischer Zielsetzungen in einem auffälligen Maß der Zurichtung und Normierung unterworfen. Von anderen Voraussetzungen her verweist Max Weber auf einen asketischen Zug der entstehenden bürgerlichen Lebensform. Die Säkularisierung der mönchischen Askese zu dem, was er innerweltliche Askese nennt, machte aus einer Sonderform christlichen Lebens im Mittelalter eine allgemeine Norm.

Im groben Überblick ist die Geschichte des Körpers in der Moderne eine Geschichte mit zwei Seiten. Die eine Seite ist die von Michel Foucault und Norbert Elias herausgestellte Disziplinierung des Körpers im Dienste der ‚Verhöflichung‘ der bürgerlichen Kultur und der Interessen der neuen Territorialstaaten, die andere ist die Geschichte der neuen Wissenschaften vom Körper, die angesichts der rasanten Entwicklungen der Biowissenschaften der letzten Jahrzehnte ins Licht der Aufmerksamkeit gerückt ist. Die von Foucault in *Überwachen und Strafen*³⁶ beschriebenen Formen der Disziplinierung erweisen sich als eine Mischung älterer Formen sozialer und symbolischer Indoktrination und neuer Maßnahmen körperlicher Regulierung – der Körper erscheint als Anknüpfungspunkt für die Zurichtung der Seele. Die medizintechnischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts versprechen direktere Formen der Regulierung unter Ausschaltung des Psychischen. Im Jargon der Avantgarde der telematischen Kultur spricht man bereits von einer posthumanen, ja postbiologischen Evolution, die freilich (glücklicherweise) noch keine historische Realität ist.³⁷

Die Aktualität der Frage nach dem Schicksal des Körpers in der Moderne ist nicht nur, wie eingangs angedeutet, das Ergebnis neuer Zugangsweisen und disziplinärer Orientierungen der Geschichtsforschung. Sie verdankt sich zugleich einem zivilisatorischen Bruch, der sich in der Entdeckung der Moderne als historische Epoche manifestiert. Daß die Moderne, ungeachtet der Streitfrage ihrer Datierung, als Epoche wahrgenommen wird, ist ein Indikator dafür, daß die Gegenwart, in deren Kontext Geschichtsforschung stattfindet, sich nicht mehr fraglos und selbstverständlich mit dem politischen und kulturellen Selbstverständnis der Mo-

35 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel 1939.

36 Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt am Main 1976.

37 Vgl. dazu Stelarc, *Von Psychop- zu Cyberstrategien: Prothetik Robotik und Tele-Existenz*, in: Florian Rötzer, Hg., *Die Zukunft des Körpers 1*, Köln 1995, 72–81; und Hans Moravec, *Körper, Roboter, Geist*, in: Florian Rötzer, *Die Zukunft des Körpers 2*, Köln 1996, 89–112, *Kunstforum International 1 und 2*, München 1996.

derne deckt. Vor diesem Hintergrund ließe sich vermuten, daß sich die Bewegung historischer Distanzierung vom zivilisatorischen Komplex ‚Moderne‘ paradigmatisch in der Wiederkehr des Körpers äußert. In der Philosophie, beginnend bei Friedrich Nietzsche, erscheint der Körper als das „Andere der Vernunft“³⁸, wobei dieses Andere zunächst den geschichtsmetaphysischen Gegenspieler, im Kontext späterer Theorien der Moderne dann die andere Seite jenes Prozesses der Rationalisierung darstellt, der die Kerndynamik der modernen Zivilisation ausmacht. Als dessen andere Seite spiegelt der aus der historischen Hinterbühne unversehens hervortretende Körper seine Physiognomie und erweist sich dadurch als untrennbar mit ihm verbunden.

Es ist der Geist der Kritik, der dabei Regie führt. Ihm verdankt sich die Blickrichtung jener Forschungsstränge, die sich vornehmen, die bisher ungeschriebene Geschichte der anderen Seite des Prozesses der Modernisierung zu erhellen: die historische Frauenforschung, die Geschichte der Institutionen der zivilisatorischen Zurichtung in Schule, Militär, psychiatrischen Anstalten, neuerdings auch die Geschichte des Rassismus, des Kolonialismus und Postkolonialismus. Und es ist auch kein Zufall, daß gerade das Erkenntnisinteresse einer oppositionellen Geschichtsschreibung den Körper zum Thema macht.

Das Reflexiverwerden der Modernisierung³⁹ fördert nicht nur die geheime Geschichte des Körpers seit Beginn der Neuzeit zutage, sondern gibt Anlaß, die gesamte Zivilisationsgeschichte rund um das Thema des Körpers neu zu konturieren. So erscheint in den vormodernen Epochen der Körper als Leitmetapher, als natürliches Symbol, um das sich die symbolischen Repräsentationen kultureller Ordnung formierten, wofür die organizistischen Staatstheorien seit Platon die augenfälligsten Exempel liefern. Offenbar ist mit dem Beginn der Neuzeit die Präsenz des Körpers in der sozialen Ordnung von ganz anderer Art. So liegt die Vermutung nahe, daß der zivilisatorische Bruch von Vormoderne und Moderne am Thema des Körpers in ganz besonderer Weise sichtbar wird. Es spricht viel dafür, daß für das Weltbild vormoderner Kulturen die Ordnung des Organischen und der sozialen Genealogien, die Grundmuster generativer Prozesse und familialer Beziehungen, einen zentralen Stellenwert hatten und daß dies für agrarisch wirtschaftende und sich verwandtschaftlich organisierende Herrschaftsstrukturen als Grundformen dessen, was Durkheim „mechanische Solidarität“⁴⁰ nennt, höchst

38 Hartmut Böhme u. Gernot Böhme, *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main 1983.

39 Vgl. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986.

40 Emile Durkheim, *Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt am Main 1977, 6–9.

funktional war. Die Metaphorik von Naturkörper und Geschlecht beherrschte das kosmologische und politische Denken denn auch bis zum Beginn der Neuzeit.

In der Kultur der Moderne läßt sich dementsprechend eine neue Form der Indienstnahme des Organischen und Natürlichen feststellen. An die Stelle der Verwandtschaft als politischem Organisationsprinzip tritt der ethische und politische Universalismus. Der Körper wird zum Instrument und Objekt eines neuen Umgangs mit Natur und Gesellschaft, für den die klassische Mechanik das theoretische Modell liefert und für den Durkheim merkwürdigerweise den Terminus „organische Solidarität“ prägte.⁴¹ Das mechanische Zeitalter löste die lebendigen Körper aus ihrer sozialen Genealogie und Positionalität und studiert sie im Blick auf die Imperative der neuzeitlichen Wirtschaftsform, deren wichtigste Komplemente Technik und Markt sind, als Arbeitsmaschinen. Dies sind die entscheidenden Dimensionen der Modernisierung von Lebenswelten, und sie realisieren sich am je eigenen Leib für Frauen und Männer in unterschiedlicher Weise. Die eigentümliche Modernisierungsresistenz von Imaginationen des Weiblichen ist ein Indiz dafür, daß der Prozeß der Modernisierung auf einer dualen Gesellschaft und Kultur beruht. Die Imperative der Modernisierung – Verwissenschaftlichung, Technisierung, strategische Effizienz – lassen sich nur als Partialimperative realisieren, die komplementär auf Lebensmuster bezogen bleiben, die im vorhin erläuterten Sinn ‚vormodern‘ sind und den Prinzipien organischer und generativer Integrität gehorchen. Eben dieser Komplementäraspekt des Dispositivs der Modernisierung wurde in den Rollen und Bildern des Weiblichen festgeschrieben und als Ressource für die expandierende Moderne bewahrt. Die damit garantierte anthropologische Balance ist aber aufgrund der Eigendynamik technischer und ökonomischer Entwicklung mittlerweile nachhaltig gestört.

Der ins Naturwüchsige abgeschobenen Dualität moderner und vormoderner Handlungsformen im Schoße der Moderne entspricht eine uneingestandene Doppelbödigkeit ihrer politischen Ordnung. Ihre Legitimationsformen rationaler Politik zehren bis in die Gegenwart parasitär von mit universalistischen Prinzipien schwer vereinbaren Imaginationen von der politischen Gemeinschaft, die ihrerseits ganz deutlich auf organizistische, wenn nicht biologistische Denkfiguren zurückgreifen. Die besten Beispiele dafür sind die Imaginationen des Weiblichen und die Phantasmen der nationalen Einheit, die die politische Rhetorik der Französischen Revolution und der ihr folgenden Revolutionen bestimmen. Das ist der Grund dafür, daß Ambivalenz zu einem allgemeinen Kennzeichen dieser Epoche werden

41 Durkheim, *Teilung*, wie Anm. 40, 6–9.

konnte und Sexismus wie Rassismus zu ihren Problemzonen.⁴² Die gesellschaftliche Normalität der Epoche täuscht sich über diese Symptome funktionaler Widersprüchlichkeiten hinweg und verschreibt sich der technologischen Transformation aller sozialen Fragen. Das läßt sich an dem Verhältnis von Körper und Gesellschaft in der Moderne besonders gut demonstrieren.

Die Geschichte der Moderne reicht bis in die Gegenwart. Ihre Interpretation ist deshalb nicht losgelöst von den aktuellen Problemen der Ethik und der politischen Theorie möglich. Wir sind nicht einfach „Beobachter der Moderne“, worauf Niklas Luhmann mit provozierender Pointiertheit insistiert⁴³ – wir sind diejenigen, die über ihre Zukunft mitentscheiden. Die hier versuchte Skizze sollte zumindest deutlich machen, daß die Thematisierung der Moderne als Epoche unter dem Gesichtspunkt des Körpers bedeutend mehr ist als ein Spezialinteresse.

42 Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg 1992.

43 Niklas Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992.