

Leib – Körper – Politik

Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen

Herausgegeben von
Thomas Bedorf und Tobias Nikolaus Klass

272 S. · Broschiert · € 29,90 · ISBN 978-3-95832-057-4

© Velbrück Wissenschaft 2015

Einleitung

I

In Kafkas Welt, dieser wohl philosophischsten unter den literarischen, verwandeln sich Menschen permanent; nicht nur in Ungeziefer oder anderes Getier, auch schrumpfen sie, werden krank und schwach oder aber groß und übermächtig, taub oder blind – und immer ist es, als ob ›das Gesetz‹, das über allem thront, das alles bewacht und bestimmt, der Grund dieser Verwandlung wäre; als ob sich dieses alles Zusammenleben ordnende Gesetz jedem Einzelnen direkt in den Leib einschreibt wie der grausame ›eigentümliche Apparat‹ in *Die Strafkolonie*, der mit Nadeln dem bäuchlings auf einem Bett Festgeschnallten das Gebot, das er übertreten hat, auf den Körper schreibt. Und zwar, wie der Hüter des Apparats dem Besucher erklärt, aus folgendem Grund: »Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib.«¹ Der politische Raum, das erfahren wir in und mit Kafkas Werk wie in und mit kaum einem anderen, ist nicht einfach ein Raum der Denkmöglichkeiten und Vorschriften, des Austauschs und Wettstreits von Argumenten, der besseren Modelle und Institutionen, der rationalen Entscheidungen, sondern der politische Raum ist immer unmittelbar leiblich, affiziert die Körper und den Körper des Sozialen bis in die hintersten Winkel. Darin zuerst liegen seine Macht und seine Wirksamkeit. Wer sich dieser Einsicht verschließt, weiter auf Vernunft und Verständigung allein setzt, indem er etwa Bittgesuche an die Oberen übermittelt oder aber Beschwerde einlegt bei den Institutionen, Funktionsträger zu überzeugen versucht oder bei Gericht klärende Worte spricht, vielleicht verlangt, der hat, auch das zeigt Kafkas Werk unzweideutig, von der Logik des politischen Raums wenig verstanden; und läuft eben deshalb den wirklichen Mächten stets nur hinterher, die eigene Ohnmacht dabei permanent steigernd und den eigenen Untergang dadurch nur permanent vorantreibend.

1 Vgl. Franz Kafka, *In der Strafkolonie*, Frankfurt/M., Basel: Stroemfeld 2009.

II

Der vorliegende Band ist der zweite (von vieren) einer Reihe zum Thema »Kulturen der Leiblichkeit«. Grundanliegen der gesamten Reihe (bzw. des DFG-Forschungsnetzwerkes, aus dem die Bände hervorgehen) war und ist es, in der aktuellen Renaissance der Körper-Thematik in den Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften – die manche schon zu einem weiteren »turn«, namentlich einem »corporeal« oder »body turn« erklärt haben² – noch einmal danach zu fragen, ob und inwieweit es produktiv sein könnte, die aus der phänomenologischen Tradition stammende und dort prominent weiter ausgearbeitete Unterscheidung von »Leib« und »Körper« in Anschlag zu bringen. Getragen wird dieses Anliegen von der Hoffnung, dass die Anwendung dieser Unterscheidung auf verschiedene Bereiche der Diskussion möglicherweise Nuancen und Aspekte des jeweils betrachteten Phänomens sichtbar werden lässt, die mithilfe eines einfachen, ganz auf das Physiologische reduzierten Körper-Begriffs so nicht sichtbar geworden wären.

Nachdem der erste Band der Reihe sich dem Phänomenbereich der Sprache zugewandt hat,³ widmet sich der vorliegende zweite nun dem Thema »Politik«.⁴ In diesem kommt der Körper bzw. Leib nun auf ganz unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlichen Formen vor. Zu rein heuristischen Zwecken sei zu einer groben Erfassung der genannten Vielfalt im Folgenden eine *makro-* von einer *mikroskopischen* Ebene abgehoben.

Die makroskopische Perspektive folgt dabei der alten Idee des »body politics« oder »corps social«: die die Gemeinschaft selbst als einen Körper begreift (was Nachklänge noch in den deutschen Begriffen der »Körperschaft« oder auch der »Mitglieder« einer politischen Versammlung hat). Diese Rede vom Gemeinschaftskörper scheint auf den ersten Blick ein Kategorienfehler, denn sie kann wohl kaum mehr als eine metaphorische Rede sein: *Genauso wie* der Körper je einer ist, ist die Gemeinschaft je eine, *genauso wie* der Körper von einem Außen durch eine gemeinsame Grenze abgegrenzt und in ein Innen und ein Außen unterteilt

2 Vgl. die »Einleitung«, in Emmanuel Alloa u. a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen: Mohr Siebeck UTB 2012. Dieser Band ist zugleich eine Art Band 0 zur vorliegenden Reihe, in welchem der Begriff der Leiblichkeit selbst in seiner systematischen Breite und historischen Tiefe zu exponieren versucht wurde.

3 Emmanuel Alloa und Miriam Fischer, Hg., *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*, Weilerswist: Velbrück 2013.

4 Weitere Bände zu den Phänomenbereichen der Kunst sowie von Technik und Medien werden folgen.

wird, wird auch die Gemeinschaft durch eine Grenze definiert und in ein Innen und ein Außen unterteilt; und *genauso wie* der Körper als ein geschlossener Funktionszusammenhang verschiedener Einzelteile gedacht wird, deren Zusammenspiel erst die Einheit des Ganzen ergibt, genauso scheinen sich auch im Gemeinschaftskörper Aufgaben unterteilen und in einen Funktionszusammenhang bringen zu lassen. Diese – sich im Laufe der Zeit natürlich wandelnde – metaphorische Parallelisierung beginnt spätestens mit Platons *Politeia* und ist nirgendwo anschaulicher dargestellt als auf dem Frontispiz von Hobbes' *Leviathan*. Der Körper des Königs ist der Körper des Ganzen, weshalb der Körper des Königs stets ein doppelter ist: das Ganze und ein Teil des Ganzen, ganzer Körper und wichtigster Teil des Körpers zugleich – der Kopf.

Dieses alte und für die Vorstellung des Politischen ausgesprochen wirkmächtige Bild des »body politics« wirft heute natürlich mindestens zwei Fragen auf. Zum einen: Passt diese Metapher heute überhaupt noch? Kann man Gemeinschaften heute noch nach dem Vorbild eines geschlossenen Funktionszusammenhangs denken? Und lassen sich in Zeiten der Virtualisierung, der Globalisierung und der Kulturalisierung Gemeinschaften überhaupt noch nach innen wie nach außen derart einheitlich gliedert und zugleich klar abgegrenzt repräsentieren? Ist, wie etwa Negri und Hardt in *Empire* mutmaßen, die Menge, die »multitudo« als Träger des Politischen nicht längst das, was sich dieser Konzeptualisierung des Politischen gerade nicht mehr fügt?⁵ Wenn sodann nicht der Körper als metaphorische Grundlage generell infrage gestellt werden soll – was durchaus denkbar ist, aber eben auch sehr weitreichende Konsequenzen hätte, wenn man bedenkt, wie sehr die Körpermetaphorik für unsere Vorstellung vom politischen Ganzen noch immer sinntragend ist –, müsste dann nicht ein anderer Körperbegriff zur Anwendung kommen, der den Transformationen unserer Zeit angemessener wäre? Hier erscheint zum ersten Mal ein Defizit eines allzu einfachen Körperbegriffs, das durch eine begriffliche Abhebung eines »Leibes« vom »Körper«, der weitere Aspekte des Körperlichen sichtbar werden lässt, ausgeglichen werden könnte (vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Rölli, Meyzaud und Mensch).

In einem nächsten Schritt könnte man, immer noch aus makroskopischer Perspektive, einen Schritt weiter gehen und generell die Metaphorizität des genannten Körper-Bildes infrage stellen: Die Frage würde dann lauten, ob eine Gemeinschaft tatsächlich nur im metaphorischen Sinne körperlich sei, sofern sie *wie* ein Körper gliedert ist und funktioniert? Gibt es nicht andere Anteile der Gemeinschaftlichkeit, die selbst

5 Vgl. Antonio Negri und Michael Hardt, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert u. Andreas Wirthensohn, New York, Frankfurt/M.: Campus 2003.

körperlich im buchstäblichen Sinn genannt werden können? Wenn Rousseau im *Émile* den »accord des cœurs« zur Stiftungsfigur der Gemeinschaft erklärt (quer zu allen Ständen und Klassen, Bildungsniveaus und Lebenswegen),⁶ operiert darin ebenso ein Moment Gemeinschaft stiftender Körperlichkeit wie in der aus der angelsächsischen Tradition stammenden Intuition der »sympathy« als Kern jeder Vergemeinschaftung. Beide Konzepte versuchen wohl der Idee Ausdruck zu verleihen, dass das, was eine Gemeinschaft stiftet und beieinander hält, auch auf der Ebene des Körpers zu suchen wäre und nicht nur in den Arealen rationaler Abwägungen; d. i., beide brechen mit dem für die politische Theorie der Neuzeit so wirkmächtigen Phantasma des rationalen Egoisten als kleinstem Atom der »communitas« und geben den Blick auf Areale des Leiblichen frei, die politisch und zugleich politiktheoretisch relevant sind (vgl. dazu den Beitrag von Bedorf in diesem Band). Merleau-Ponty hat diese Intuitionen mit seinem Konzept der »intercorporéité«, d. i. einer jedem Einzelleib vorgeordneten »Zwischenleiblichkeit« (wie der Begriff gern ins Deutsche übertragen wird), aufzunehmen und zugleich systematischer zu fassen versucht als die genannten Vorgänger, wobei der Wechsel von der Perspektive des Körpers zu der des Leibes (bzw. der vom Körper abgehobenen Leiblichkeit) dazu dienen sollte, Gemeinschaftlichkeit in einem umfassenderen, den Strukturierungen und Rhythmisierungen der Lebenswelt stärker Rechnung tragenden Sinne denken zu können. Auch darin könnte ein politiktheoretischer Gewinn für eine Ausdifferenzierung des Körperbegriffs zu suchen sein (vgl. dazu in diesem Band die Beiträge von Weber, Schürmann und Klass).

Diese Infragestellung der Metaphorizität der Rede vom Körper als Zentrum auch von Gemeinschaftlichkeit lädt dazu ein, von der makro- zur mikroskopischen Perspektive zu wechseln und die Entstehung der Gemeinschaft aus der Perspektive des Einzelkörpers in Augenschein zu nehmen. Auch hier führt ein rein aufs Physiologische beschränkter Begriff des Körpers in Areale, die schnell problematisch zu werden drohen. Denkt man in Begriffen von Körperlichkeit (genauer: denkt man *nur* in Begriffen von Körperlichkeit; die Leib-Körper-Differenz will ja den Körper nicht als solchen bestreiten, sondern nur um eine Differenz, in der er auch immer zu denken ist, anreichern), dann gerät man schnell ins Fahrwasser derer, die das Gemeinschaftliche einer Gemeinschaft in empirisch beschreibbaren körperlichen Zügen lokalisieren (wie Körper- oder Körperteilformen, Haut- und Haarfarben, Graden physiologischer Belastbarkeit und anderes mehr), aus denen dann »Typen« körperlicher Konstitution werden, und so womöglich zur Unterscheidung verschiedener

6 Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder über die Erziehung*, hrsg., eingel. u. mit Anm. vers. v. Martin Rang, übers. v. Eleonore Sckommodau, Stuttgart: Reclam 2012.

»Rassen« führen, was sich nicht erst seit den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts politisch diskreditiert hat (vgl. dazu in diesem Band den Beitrag von Bernasconi). Wer rein in Begriffen eines physiologisch bestimmbaren Körpers denkt, für den scheint sich die Frage danach, wie man vom Einzelkörper ausgehend zu einer Idee einer körperlich gestifteten Gemeinschaft kommen kann, per se zu verbieten. Das ist nicht der Fall – das zumindest wäre eine zu überprüfende Hypothese – wenn dasselbe Projekt auf der Grundlage der Idee der Leib-Körper-Differenz angegangen wird: weil aus dieser Perspektive nicht »Klassen« oder »Typen« physiologischer Konstitution, sondern Sinnzusammenhänge und Sinnkonstitutionen schon auf der Ebene des Leibes betrachtet werden, die ebenso beschreibbar wie wandelbar sind; sodass Menschen einander z. B. »berühren« können, ohne sich anzufassen; und auch »zueinander gehören« können, sich einander »verwandt« fühlen können, ohne in irgendeiner Weise die gleiche DNS, die gleiche Haarfarbe oder die gleiche Schädelform zu haben (vgl. dazu den Beitrag von Erlenbusch in diesem Band). Die Schnittmengen mit anderen Einzelnen bis hin zu einer gemeinsamen Lebensform, die sich aus dem leiblichen Selbstverständnis der Einzelnen ergeben, sind ganz andere, vielfältigere – wenngleich ephemere, weil wandelbare – als jene, die auf der Grundlage etwa medizinisch oder biologisch feststellbarer Gemeinsamkeiten erzeugt werden.

Die Unterscheidung einer Makro- und einer Mikroperspektive ist eine heuristische. Sie erschließt Herangehensweisen, nicht aber die Inhalte möglicher Fragestellungen im Themenkreis von Leib und Politik. Beispielhaft seien einige Themenfelder genannt, die auch diesem Band als Ausgangspunkt und Querschnittsthemen dienen, die sachadäquat mal mikro-, mal makroperspektivisch erschlossen werden können.

Biopolitik — Dabei wird Biopolitik hier nicht im Sinne Foucaults – als Gegenbegriff zum Begriff der ›Souveränität‹ – verstanden, sondern im Sinne der politischen Verhandlung bioethischer Fragen: von den ethischen Problemen der Stammzellforschung und Präimplantationsdiagnostik über Fragen der aktiven Sterbehilfe bis hin zum Umgang mit leistungssteigernden Präparaten und Praktiken des »body enhancement«. Gerade wenn es um die ethische Einordnung und Bewertung neuer medizinischer und biotechnischer Möglichkeiten und Erfindungen geht, scheint es evident, dass derartige Fragen aus der Perspektive des Physiologischen allein kaum entscheidbar sind, sondern ein erweiterter Begriff von Körperlichkeit und »Lebens«-Prozessen vonnöten ist (vgl. dazu den Beitrag von Schnell/Seidlein in diesem Band).

Gender-Problematik — Die Bestimmung dessen, was als Mann, was als Frau gilt und zu gelten hat, ist weit mehr als eine private Frage, vielmehr zuerst in den allermeisten Bereichen, in denen diese Fragen auftauchen, mindestens eine gesellschaftliche, in der Mehrzahl der Fälle gar eine konkret politische (etwa bei Fragen der Verteilung der Gehälter, der

Teilhabe an der politischen und ökonomischen Macht, aber auch im Bereich der ganz konkreten Organisation einer Gesellschaft: wenn etwa die Frage der Geschlechtlichkeit und der sexuellen Ausrichtung zum Gegenstand steuerlicher oder rechtlicher Maßnahmen wird). Auch hier ist es Untersuchungen wert, ob man in diesen Fragen mit einem phänomenologisch inspirierten Leib-Begriff nicht weiter kommt als mit einem nur aufs Biologische abhebenden Körper-Begriff; und zwar nicht nur bei der Bestimmung dessen, was überhaupt die Geschlechterdifferenz über den biologisch feststellbaren Unterschied hinaus bedeutet, sondern auch bei der Diskussion der sozialen und politischen Konsequenzen einer solchen das Biologische transzendierenden Bestimmung (vgl. dazu die Beiträge von Flock und Herrmann in diesem Band).

Leiderfabrung — Sowohl Leid allgemein, zu dessen Verhinderung die Politik vielleicht zuallererst aufgerufen ist – noch vor der Herstellung von Gerechtigkeit oder Wohlstand –, als auch Leid erzeugende Gewalt im Besonderen, die auf so vielen verschiedenen Ebenen im politischen Raum eine zentrale Rolle spielt, haben fraglos politische Relevanz. Auch hier ließe sich fragen, ob man mit einem Begriff von Leid, das physiologisch feststellbar wäre, bzw. von Gewalt, die eine empirisch benennbare Verletzung bedeutete, wirklich den Kern dessen erfassen kann, was in der politischen Frage nach Leid und Gewalt auf dem Spiel steht. Schon allein ein Blick auf ein so prekäres und doch zugleich so reales Phänomen wie das politisch motivierter Folter ist dazu angetan zu zeigen, dass die Verletzung, die Folter Menschen antun kann, auf das Physiologische allein niemals begrenzbar ist bzw. dass ein allein auf das Physiologische achtender Blick das eigentlich Grausame vieler Arten von Folter gar nicht erfasst. Nur ein erweiterter Begriff leiblicher Integrität und damit Verletzbarkeit hätte eine Chance, hier theoretisch fruchtbar zu sein (vgl. dazu den Beitrag von Hirsch in diesem Band).

III

Wie sich an den vorangegangenen skizzenhaften Überlegungen zeigt, ist die Bandbreite an möglichen Themenfeldern, die zu bearbeiten wäre, immens. Es hat sich als unmöglich erwiesen, dem Anspruch, diese in ihrer Gänze abzudecken, gerecht zu werden, auch wenn die Texte, die aus der zugrunde liegenden Tagung an der Bergischen Universität Wuppertal im Jahre 2012 hervorgegangen sind, um solche von gezielt ausgewählten Autorinnen und Autoren ergänzt wurden.

Das Ergebnis ist ein Buch, das die Diskussion in vier Feldern zu eröffnen versucht. In einem ersten Teil (»Der aufspringende Körper: Zur Leib-Körper-Differenz im politischen Raum«) wird es um die

Leib-Körper-Differenz im politischen Raum im Allgemeinen gehen, d. i. darum, inwiefern es überhaupt und generell sinnvoll ist, die genannte Differenz in den Bereich der politischen Theorie einzuführen und wie politisch diese Einführung selbst ist. Es folgt ein Teil zu der Staatskörper-Metapher (»Der Körper des Staates: Vom ›body politics‹, ›corps social‹ und anderen Staatskörpermodellen«), ihrer Wirkmacht, ihrem Wandel und ihren Grenzen. Im dritten Teil (»Zwischenleiblichkeit: Vergemeinschaftungsprozesse und Leiblichkeit«) steht die Bewegung vom Einzelleib zum Kollektivleib im Vordergrund, d. i., wie »leiblich« Gemeinschaftsstiftung tatsächlich ist und sein kann oder muss, während im vierten und letzten Teil (»Leibliche Zuschreibungen«) die Macht und Wirkungsweise politisch relevanter Zuschreibungen leiblicher Charakteristika oder Identitäten thematisch werden wird.

Den Auftakt zum ersten Teil macht der Text »Fremde Leiblichkeit« von *Volker Schürmann*. Er versucht den Gedanken ernst zu nehmen, dass das Politische nicht nur leiblich sein *kann*, sondern *notwendig* leiblich *ist*, ebenso wie das Leibliche notwendig politisch ist. Ein solch enges Verhältnis von Leib und Politik ist aber laut Schürmann nur dann sinnvoll zu denken, wenn man es eben vor dem Hintergrund der Leib-Körper-Differenz – die dabei selbst politisch wird, genauer: die zum eigentlichen Gegenstand politischer Auseinandersetzung wird – denkt, denn Essentialismen jedweder Couleur führen sonst zu Machtdarwinismen oder gar Dezisionismen, die politisch bedenklich sind. Das führt Schürmann zu einer ausführlichen Darstellung des Sinns der Leib-Körper-Differenz im politischen Raum, um so die Politizität des Leiblichen und zugleich die Leiblichkeit des Politischen produktiv denken zu können.

Im folgenden Text folgt *Verena Erlenbusch* den Spuren der Idee des Leiblichen bei Foucault (»Foucault und die Realitätsbedingungen leiblicher Erfahrung«). Es handelt sich um ein unorthodoxes Unternehmen, formiert sich Foucaults Denken doch wie kaum ein anderes gerade in Absetzung von der Phänomenologie und ihren Unterscheidungen, und so scheint daher der in seinem Werk so wichtige Körper genau eines nicht zu sein: ein Leib. Am Beispiel von Foucaults Überlegungen zum ›utopischen Körper‹ bzw. zum Hermaphroditismus gelingt es Erlenbusch zu zeigen, dass, wenn Foucault auch tatsächlich keinen eigenen Leib-Begriff entwickelt, sich in den genannten Texten der Körper doch theoretisch immer wieder von sich selbst abhebt, mit sich selbst differiert und so die Sicht freigibt auf Züge von Leiblichkeit, die vielleicht nicht genuin phänomenologisch genannt werden können, die aber doch auch deutlich mit dem Reduktionismus des Körperlichen auf das bloß Materielle, Physiologische brechen. Das könnte seinerseits den Ausgangspunkt bilden für eine erneute Diskussion all der Körperpraktiken und -techniken, für deren Analyse Foucaults Werk einst den Anstoß gegeben hat.

Der dritte Text in diesem Teil stammt von *Steffen Herrmann*, übersrieben mit »Politik der Leiblichkeit. Von Maurice Merleau-Ponty zu Iris Marion Young und Judith Butler«. Darin folgt Herrmann Spuren der Überlegungen Merleau-Pontys zur Leiblichkeit in der politischen Philosophie, namentlich der von Young und Butler. Beide, behauptet Herrmann, knüpfen in ihren Ansätzen nicht nur direkt an Merleau-Pontys Überlegungen an, sondern entwickeln zugleich diese in entscheidenden Hinsichten weiter. Während Young vor Augen führt, dass die Persistenz von politischen Machtverhältnissen ausgehend von der Eigensinnigkeit des Leibes verstanden werden kann, zeigt Butler ausgehend von der Idee der Geschichtlichkeit der Leibes, dass dieser als ein Ort von transformativen Möglichkeiten angesehen werden kann. Ausgehend von diesen Anknüpfungen an Merleau-Ponty zeigt Herrmann abschließend, dass ›Weltlichkeit‹, ›Eigensinnigkeit‹ und ›Geschichtlichkeit‹ drei wesentliche Momente einer Politik der Leiblichkeit sind.

Im vierten und letzten Beitrag des ersten Teils schließlich wenden sich *Martin Schnell* und *Anna-Henrikje Seidlein* mit ihrem Text »Organtransplantation als Konstruktion der Differenz von Leib und Körper« dem ebenso aktuellen wie wichtigen Themenkreis der Organspende, -verteilung und -transplantation zu, um ein Doppeltes zu zeigen: dass diese als Praxis überhaupt nur funktionieren können, indem sie auf der Leib-Körper-Differenz basieren; und zugleich dabei selbst eben diese Differenz zuallererst bewirken. Auf diese Weise können sie an einem politisch relevanten Thema zeigen, wie fruchtbar ein Denken des Körpers aus der Perspektive der Leib-Körper-Differenz sein kann.

Den Einstieg in den zweiten Teil des Buches macht *Marc Rölli* mit seinem Aufsatz »Welchen Körper hat der Staat? Zur Kritik der politischen Anthropologie«. Darin beschreibt er den historischen Wandel des Staatskörpermodells, indem er die verschiedenen Vorstellungen von »body politics« in das jeweilige Wissenschaftsverständnis ihrer Zeit einbettet, vor allem durch Querverbindungen der Konzepte des Politischen mit denen von Anthropologie und Biologie. Dabei zeigt sich, dass die Vorstellung vom »Menschen« in der frühen Neuzeit (beispielhaft diskutiert an Hobbes und Rousseau), die selbst ihre Reflexionen noch nicht anthropologisch nennt, sich deutlich von der eigentlichen Anthropologie ab Mitte des 18. Jahrhunderts unterscheidet, wie damit auch die Vorstellung vom Staatskörper selbst. Skeptisch der Leib-Körper-Differenz gegenüber endet Rölli in seinen Überlegungen nicht mit einer Ausdifferenzierung der erarbeiteten Konzepte durch Kontrastierung mit phänomenologischen Intuitionen, sondern durch Kontrastierung mit einem von Spinoza und Deleuze inspirierten Modell eines ›corps sans organes‹.

Der zweite Teil wird komplettiert durch *Maud Meyzauds* Reflexionen zum Thema »Der syphilitische Leib des Souveräns: Politik und Leiblichkeit nach Büchner«. Auch ihr geht es um einen Paradigmenwechsel im

Verständnis des politischen Körpers im Staatskörpermodell, diesmal freilich historisch stärker fokussiert auf eine bestimmte Epoche, namentlich die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ihre These lautet, dass der Paradigmenwechsel von der von Kantorowicz so prominent gemachten Vorstellung des doppelten Körpers des Königs zu einer Vorstellung verläuft, die an der Erfahrung der Zwischenleiblichkeit der divergierenden Einzelnen einer Gemeinschaft anknüpft. Exemplarisch veranschaulicht sie ihre These am Werk Büchners, vor allem an *Dantons Tod*, in dem sie einen Wechsel der Metaphorik für den Gemeinschaftskörper nachzeichnet, der sich dort als Hiatus zwischen dem Kollektiv-Leib des Volkes und den einzelnen bedürftigen Leibern der Volks-Glieder zeigt. Zwischenleiblichkeit wird laut Meyzaud so zum zentralen Problem der politischen Moderne.

Den dritten Abschnitt eröffnet *Barbara Webers* Text »Im Zwischenbereich von Leib und Körper: Versuch einer phänomenologischen Re-Konstruktion des öffentlichen Raumes«. Grundidee dieses Textes ist es, Grundzüge einer Phänomenologie des öffentlichen Raumes zu skizzieren, indem Hannah Arendts republikanische Idee vom öffentlichen Raum leibtheoretisch fundiert wird. Der öffentliche Raum erweist sich dabei als ein gemeinsamer Handlungsraum, der den Leib als »Resonanzboden« zwischenmenschlichen Verstehens voraussetzt.

Im zweiten Text dieses Teils wendet sich *Tobias Nikolaus Klass*: Roland Barthes' Utopie einer Idiorrhymie zu. Dabei handelt es sich um eine Utopie, die Barthes in seinem ersten Seminar am Collège de France im Jahr 1977 unter dem Titel »Wie zusammen leben« in deutlichem Anschluss an und zugleich aber auch Absetzung von Foucaults machttheoretischen Überlegungen zum Panopticon entwirft. Dabei ist auch Barthes auf den ersten Blick weit von phänomenologischen Intuitionen entfernt, zugleich zeigen sich aber auch bei ihm Risse in einem allzu reduktionistischen Verständnis von Körperlichkeit. Barthes' Grundfrage ist, wie man vom Rhythmus des Einzelleibes, der »per se individuell« und zugleich doch rein physiologisch nicht messbar ist, zu einer Gestaltung des politischen Raumes kommt, in dem verschiedene leibliche Rhythmen nicht nur neben-, sondern auch miteinander existieren (ohne ihre Eigenheit zu verlieren) und so gleichwohl eine eigene Gemeinschaft bilden können.

Im Hinblick auf jene politisch mannigfaltige Ganzheit, die wir Europa nennen, versucht James Mensch im dritten Aufsatz dieses Teils (»Europa und Leiblichkeit, eine Levinas'sche Perspektive«) auf die Frage, wie wir Nationen und ihre Beziehungen von innen heraus verstehen können, eine Antwort zu finden. Dazu verfolgt er den Ansatz, die »Selbstheit« eines nationalen Ganzen durch Merkmale der Leiblichkeit zu beschreiben, wie er sie bei Levinas entwickelt findet. Eine radikale Innerlichkeit und Unvertretbarkeit des leiblichen Seins enthüllen dort eine Beziehung zum Anderen, die durch Phänomene der Transzendenz und Alterität geprägt sind. James Mensch entdeckt hierauf eine »soziale Leiblichkeit«

auf nationaler Ebene, die es ihm erlaubt, Fragen nach Verantwortung und Gerechtigkeit, wie sie in der europäischen Identität verankert sind, in einem neuen Licht erscheinen zu lassen.

Die vierte und letzte Intervention dieses Teils stammt schließlich von *Alfred Hirsch*, der Überlegungen zum Thema »Politik der Verletzlichkeit« anstellt. Hirschs Ansatz ist dabei, nicht den denkenden und planenden Menschen ins Zentrum der politischen Philosophie zu stellen, sondern den empfindenden und verletzbaren. Die Verletzbarkeit des menschlichen Körpers – der dabei immer mehr als ein bloßer Körper ist, wie Phänomene der strukturellen oder psychischen Gewalt unschwer zeigen, und damit Anleihen beim phänomenologischen »Leib« macht – wird so zum Ausgangspunkt jeder politischen Abwägung, wobei Verletzbarkeit hier eine doppelte meint: Sie ist das, was politische Instanzen ausnutzen, aber auch das, was sie beschützen. Wie der Blick durch eine solche Verschiebung des Interesses auf die Geschichte der politischen Philosophie sich ändern würde, zeigt Hirsch exemplarisch, indem er einige historische Schlaglichter vor allem auf Hobbes, Rousseau und Montesquieu wirft.

Der vierte und letzte Teil des Buches schließlich wird von *Robert Bernasconi*s Überlegungen zum rassifizierten Körper (»Der rassifizierte Körper: Clauß, Sartre, Fanon«) eröffnet. Bernasconi wendet sich dabei dem seltsamen Paradox zu, dass einerseits niemand mehr politisch »Rassen« bestimmen wollen kann, andererseits aber »Rassenzugehörigkeit« in vielen Städten nicht nur Nordamerikas noch immer ein nicht zu leugnendes politisches Phänomen ist. Bernasconi versucht dieses Paradox aufzulösen, indem er zeigt, dass das entscheidende Moment der Rassenzugehörigkeit nicht real existierende oder bestimmbare Rassen sind, sondern – darin ganz Phänomenologe – die »Erfahrung der Rasse«, genauer: die »Erfahrung der Rassifizierung« bzw. des »Rassifiziert-Werdens«. Es geht also um eine Einsicht, die – das zeigt Bernasconi im Folgenden – sich schon früh in der Phänomenologie finden lässt: so bei Ludwig Ferdinand Clauß, einem Schüler Husserls, so aber auch bei Sartre und Fanon.

Der zweite Text dieses Teils stammt von *Philip Flock*, überschrieben mit »Psychotische Leiblichkeit und Faschismus. Psychoanalytische und phänomenologische Annäherungen«. Darin wirft Flock einen Blick auf die leibliche Dimension des Politischen am Beispiel des »soldatischen Mannes« der faschistischen Vorstellungswelt. Faschismus versteht Flock dabei als eine spezifische Art der Realitätsproduktion als psychotisches Symptom einer zerstörten Leiblichkeit, die an ihren Rändern von Phänomenen der Überflutung bedroht ist. In einem zweiten Schritt nimmt Flock dieses Motivs eines Überschusses auf, um diesen mithilfe der Phänomenologie Richirs als einen Konflikt von Sinnbildung und Sinnstiftung auszuweisen.

Den Abschluss des vierten Teils und damit des Buches bildet der Aufsatz »Politische Gefühle« von *Thomas Bedorf*. Er wirft programmatisch

die Frage auf, ob Theorien des Politischen, die sich systematisch im Postliberalismus verorten, einen Begriff der politischen Gefühle benötigen. Wenn sich ein solcher entwickeln lassen sollte, um anstelle rationaler Begründungen kollektive Gefühlsgestalten anzusetzen, dann hätte ein Begriff der politischen Gefühle zumindest die Bestimmungen der Aktivierung, Vergemeinschaftung und Artikulation zu berücksichtigen. Mit einem reduktionistischen Körperbegriff, wie er Theorien der Gefühle bisweilen zugrunde liegt, ist auch ein Begriff politischer Gefühle nicht zu haben.

Die Herausgeber
Hagen und Wuppertal, im Juni 2015