

Zweitveröffentlichung



Bartl, Andrea; Schott, Hans-Joachim

Naturgeschichte, Körpergedächtnis : Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur ; Zur Einführung in diesen Band

Datum der Zweitveröffentlichung: 29.07.2026

Verlagsversion (Version of Record), Beitrag in Sammelwerk

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-116440x

Erstveröffentlichung

Bartl, Andrea; Schott, Hans-Joachim (2014): Naturgeschichte, Körpergedächtnis : Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur ; Zur Einführung in diesen Band, in: Andrea Bartl und Hans-Joachim Schott (Hrsg.), Naturgeschichte, Körpergedächtnis : Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 7–25.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt eine Creative-Commons-Lizenz.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

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

Andrea Bartl / Hans-Joachim Schott

**Naturgeschichte, Körpergedächtnis.
Erkundungen einer kulturanthropologischen Denkfigur.
Zur Einführung in diesen Band**

In der abendländischen Philosophie und Literatur wird bei der Beantwortung von theoretischen Fragen nach dem Individuum und seiner Vergesellschaftung sowie kulturellen Verwurzelung häufig und über Epochen Grenzen hinweg auf traditionsreiche Dichotomien zurückgegriffen, denen zumeist eine hierarchische Machtstruktur eingeschrieben ist und die man auf zwei Antipodenpaare konzentrieren kann: Geist vs. Körper, Kultur vs. Natur. In diesem bipolaren Kraftfeld sind auch Konzepte von Geschichte und Gedächtnis zu verorten, die oft näher an den Pol des Geistes bzw. der Kultur gerückt wurden. Geschichte betrifft dabei stärker die diachrone Entwicklung von Gruppen durch die (vergangene) Zeit, Gedächtnis den synchronen, individuellen Umgang mit (vergangener) Zeit. Der vorliegende Band versucht, beide – Geschichte und Gedächtnis – in Bezug auf die mögliche Dichotomie von Geist und Körper bzw. Kultur und Natur anders zu positionieren, indem er die somatisch-natürliche Bedingtheit von Geschichte und Gedächtnis ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt. Grundfragen dabei lauten: Inwieweit lassen sich strukturelle Parallelen von natürlichen und kulturellen Prozessabläufen ausmachen? Können ökologische, biologische Beschreibungsmodelle auch für die Analyse gesellschaftlicher oder ästhetischer Phänomene fruchtbar gemacht werden? Organisieren sich jene Diskurse, die traditionell der Kultur bzw. dem Geist zugeordnet werden, nicht vielmehr nach Mustern der Natur resp. des Leibes? Inwiefern sind dadurch andere, neue Beschreibungsmodelle von Geschichte und Gedächtnis (und beider Inszenierung in der Kunst) zu entwickeln? Diesen Fragen gehen die Beiträge des vorliegenden Bandes nach, indem sie sich insbesondere auf zwei miteinander verwandte Aspekte einlassen: Naturgeschichte und Körpergedächtnis.

Naturgeschichte

I.

In der jüngeren kulturwissenschaftlichen Methodendiskussion zeichnet sich eine Paradigmen-Erweiterung bzw. -Ergänzung ab, die mit der ausschließlichen Fokussierung der *cultural studies* auf die Forschungsgebiete von *gender*, *class* und *race* bricht, indem sie das menschliche Naturverhält-

nis als eigenständigen Forschungsgegenstand ernst nimmt und Kultur in den Kategorien lebendiger, organischer Systeme zu erfassen sucht. So begreift zum Beispiel die Kulturökologie natürliche Ökosysteme als selbst-regulierende Energiekreisläufe mit prekären Fließgleichgewichten und offenen Systemgrenzen, die symbiotische System-Umwelt-Interaktionen erlauben, und überträgt dieses biologische Beschreibungsmodell auf kreative kulturelle Phänomene, in deren Lebendigkeit, Prozessualität und Individualität die Kulturökologie markante Parallelen zur kybernetischen Selbst-Reproduktion natürlicher Systeme erkennt.¹

In dieser innovativen Forschungsrichtung der Kulturwissenschaften bleibt jedoch bisher ungeklärt, wie sich das Verhältnis von Natur und Geschichte konzeptionalisieren lässt, ohne zum einen Natur und Kultur als dichotomische Gegensätze zu interpretieren und zum anderen ideologische Effekte zu produzieren, wie sie sozialkritische und politische Strömungen der Kulturwissenschaften zu Recht dekonstruieren. So arbeitet zum Beispiel Roland Barthes in seiner wegweisenden Studie *Mythen des Alltags* heraus, dass die ideologische Aussageform des Mythos geschichtliche Ereignisse zu unveränderlichen Naturgesetzen hypostatisiert und damit kontingente historische Machtverhältnisse essentialisiert.² Barthes' Analyse steht in der Tradition einer von Karl Marx initiierten Ideologiekritik, die die sozialdarwinistische Rede von angeblich natürlichen Gesetzen der Gesellschaft als imaginäre Verkennung der sozialen Beziehungen entlarvt. Gesellschaftliche Machtverhältnisse verharren für Marx und seine Nachfolger im Bann naturwüchsiger Zwänge, solange die an sich veränderbaren sozialen Verhältnisse mit dem fetischistischen Schein von Natürlichkeit ausgestattet werden.³

Dass die Frage nach der Verschränkung von Natur und Kultur im Umfeld des Junghegelianismus an Brisanz gewinnt, ist in der naturphilosophischen Innovation des Kritizismus und Idealismus begründet. Philo-

¹ Vgl. einführend zur Kulturökologie Hubert Zapf: *Literatur als kulturelle Ökologie. Zur kulturellen Funktion imaginativer Texte an Beispielen des amerikanischen Romans*. Tübingen 2002 (= *Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* 63); Tim Hayward: *Ecological Thought. An Introduction*. Cambridge 1995; Karl Kroeber: *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagining and the Biology of Mind*. New York 1994.

² Zum strukturalistischen Mythos-Begriff vgl. Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M. 1964, S. 85.

³ „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt [...]“. Karl Marx: *Das Kapital*. Band I. In: Ders. und Friedrich Engels: *Werke*. Band 23. Berlin 1962, S. 86; die Werke von Marx und Engels werden im Folgenden zitiert mit der Sigle MEW.

sophen wie Kant, Schelling oder Hegel versuchen eine der menschlichen Geschichte vergleichbare Geschichte der Natur zu schreiben, um den sterilen Gegensatz von Kultur und Natur aufzubrechen. Die metaphysische Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts begreift die belebte und unbelebte Natur noch als eine von Gott geschaffene „Große Kette der Wesen“, ⁴ die sich ausschließlich im Raum, aber nicht in der Zeit entfaltet. Der konservative Charakter der Natur steht damit im schroffen Gegensatz zum erwachenden Geschichtsbewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft und der Aufklärung: „Alle Veränderung, alle Entwicklung in der Natur wurde verneint. Die anfangs so revolutionäre Naturwissenschaft stand plötzlich vor einer durch und durch konservativen Natur, in der alles noch heute so war, wie es von Anfang an gewesen, und in der – bis zum Ende der Welt oder in Ewigkeit – alles so bleiben sollte, wie es von Anfang an gewesen.“ (MEW 20, 315)

Da der Mensch als leiblich verfasstes Wesen selbst Teil der Natur ist, bedroht das statische Naturmodell der zeitgenössischen Wissenschaften den Erziehungs- und Perfektibilitätsgedanken der Aufklärung, weshalb deren Vordenker – im Rahmen einer spekulativen Naturphilosophie – ein dynamisches Modell natürlicher Prozesse zu entwickeln versuchen. Jean-Jacques Rousseau lehnt sich in seinen pädagogischen Arbeiten zum Beispiel an Georges-Louis Leclerc de Buffons Studien zur Naturgeschichte an, um den veränderbaren Charakter der menschlichen Natur zu profilieren.⁵ In der deutschsprachigen Aufklärungsphilosophie gelingt Immanuel Kant der Bruch mit der metaphysischen Tradition, indem er in seiner 1755 erschienenen Schrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* die Natur als kontinuierlichen Schöpfungsprozess auffasst, der „die Erde und das ganze Sonnensystem [...] als etwas im Verlauf der Zeit Gewordenes“ (MEW 20, 316) erscheinen lässt:

Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen. Das Werk, welches sie zu Stande bringet, hat ein Verhältnis zu der Zeit, die sie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als ei-

⁴ Arthur Lovejoy: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens. Frankfurt/M. 1993 (= stw 1104); vgl. auch zum naturgeschichtlichen Denken der Aufklärung Wolf Lepenies: Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1978 (= stw 227).

⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von Andreas Nießeler in diesem Band.

ne Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume, mit Welten ohne Zahl und ohne Ende, zu beleben.⁶

II.

Die von Kant entworfene und im deutschen Idealismus von Schelling und Hegel weitergesponnene Theorie einer sich in der Zeit entwickelnden Natur mit eigener Geschichte avanciert bei Charles Darwin zum paradigmatischen Fundament seiner Evolutionstheorie,⁷ die für zahlreiche grundlegende natur-, sozial- und kulturphilosophische Fragestellungen der Moderne den Ausgangspunkt bildet.⁸ Für Darwin ragt Natur in Form der geschlechtlichen Zuchtwahl in die Sphäre moralischer Werte hinein, so dass sich normative Fragestellungen nicht mehr unabhängig von der Faktizität sexueller Reproduktionsvorgänge verhandeln lassen. Diejenigen Individuen bzw. sozialen Gruppen, die sich am erfolgreichsten in ihrer natürlichen und sozialen Umwelt bewähren, geben ihre moralischen Wertvorstellungen an die folgenden Generationen weiter und reproduzieren damit ein bestimmtes Set an moralischen Maßstäben. Dieses von Darwin analysierte Zusammenspiel von Kultur und Natur erzeugt kein ethisches Problem, solange diejenigen Exemplare der menschlichen Gattung über-

⁶ Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. In: Ders.: Vorkritische Schriften bis 1768 I. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M. 1977 (= stw 186), S. 219-396, hier S. 335.

⁷ Nietzsche stellt sogar einen kausalen Zusammenhang zwischen Hegels Logik und dem Darwinismus her. Hegels These, „dass die Artbegriffe sich aus einander entwickeln“, gilt Nietzsche als Voraussetzung der Evolutionstheorie: „denn ohne Hegel kein Darwin.“ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. In: Ders.: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 6. Aufl. München 2003, S. 343-651, hier S. 598. Die kritische Studienausgabe wird im Folgenden zitiert mit der Sigle KSA.

⁸ In kritischer Auseinandersetzung mit Darwins Werk wird im 20. Jahrhundert dessen Evolutionstheorie zur Synthetischen Theorie der biologischen Evolution weiterentwickelt. So gilt zum Beispiel Darwins von Lamarck beeinflusste These von der Vererbbarkeit erworbener Körpereigenschaften in der aktuellen Evolutionsbiologie als überholt. Vgl. als Einführung in die Evolutionsbiologie Ulrich Kutschera: Evolutionsbiologie. Eine allgemeine Einführung. Berlin 2001. Zum historischen Hintergrund der Evolutionstheorie vgl. Wolfgang Lefèvre: Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie. Frankfurt/M. 2009 (= stw 1905). Zur Frage der Anwendbarkeit der Evolutionsbiologie auf soziale Phänomene vgl. Hendrik Wortmann: Zum Desiderat einer Evolutionstheorie des Sozialen. Darwinistische Konzepte in den Sozialwissenschaften. Konstanz 2010. Ausführlich zu den verschiedenen Theorien sozialer Evolution von Dawkins über Luhmann bis Kappeler vgl. Stephan Müller: Theorien sozialer Evolution. Zur Plausibilität darwinistischer Erklärungen sozialen Wandels. Bielefeld 2010.

leben, die über die anspruchsvollste Moral verfügen, da in diesem Fall eine harmonische Übereinstimmung von sexueller Reproduktion und Moral vorliegt. Darwin schließt diese prästabilisierte Harmonie zwar nicht völlig aus,⁹ in *The descent of man* überwiegt jedoch deutlich die Skepsis gegenüber einer optimistischen Vorstellung von der Wechselwirkung zwischen biologischen Prozessen und kulturellen Werten. Der moralische „instinct of sympathy“ (DOM 131), den der Begründer der Evolutionstheorie im Anschluss an Herbert Spencer und Adam Smith als anthropologische Grundlage unserer moralischen Gefühle betrachtet, führt laut Darwin dazu, dass die schwächeren Individuen überleben und damit eine Degeneration der menschlichen Überlebenskraft herbeiführen. Aus Sympathie für das Leiden der sozial Ohnmächtigen etablierte der Mensch ein komplexes System institutionalisierter Hilfeleistungen, das die Wirksamkeit des natürlichen Überlebenskampfes untergrabe. Obwohl Darwin zugibt, dass gerade diese Rücksichtnahme auf schwächere Mitglieder der Gesellschaft zu technischen und sozialen Innovationen führt, die die Gesundheit und das intellektuelle Vermögen der gesamten Gattung enorm steigern, beklagt er die ruinösen Auswirkungen der Moral auf die Konstitution der menschlichen Gattung:

[W]e build asylums for the imbecile, the maimed, and the sick; we institute poor-laws; and our medical men exert their utmost skill to save the life of every one to the last moment. There is reason to believe that vaccination has preserved thousands, who from a weak constitution would formerly have succumbed to small-pox. Thus the weak members of civilised societies propagate their kind. No one who has attended to the breeding of domestic animals will doubt that this must be highly injurious to the race of man. It is surprising how soon a want of care, or care wrongly directed, leads to the degeneration of a domestic race; but excepting in the case of man himself, hardly any one is so ignorant as to allow his worst animals to breed. (DOM 134)

Diese drastische Einschätzung provoziert die metamoralische Frage, welchen Wert die Moral einer Wertegemeinschaft für deren Überleben besitzt. Moral kann laut Darwin einen lebensfeindlichen Charakter anneh-

⁹ „A tribe including many members who, from possessing in a high degree the spirit of patriotism, fidelity, obedience, courage, and sympathy, were always ready to aid one another, and to sacrifice themselves for the common good, would be victorious over most other tribes; and this would be natural selection. At all times throughout the world tribes have supplanted other tribes; and as morality is one important element in their success, the standard of morality and the number of well-endowed men will thus everywhere tend to rise and increase.“ Charles Darwin: *The descent of man, and selection in relation to sex*. 2., überarb. u. erw. Aufl. London 1882, S. 132; im Folgenden zitiert mit der Sigle DOM.

men, wenn sie das Überleben der Gattung bzw. das Überleben einer sozialen Gruppe gefährdet. Friedrich Nietzsche zieht in seiner innovativen Auseinandersetzung mit Darwin radikale Konsequenzen aus dieser evolutionstheoretischen Überlegung.¹⁰ Nietzsche rechnet die im angelsächsischen Raum verbreitete Theorie altruistischer Gefühle einem lebensfeindlichen „*Heerdeninstinkt*“ (KSA 5, 260) zu, der vor allem in Gestalt der jüdischen und christlichen Religion die starken, selbstbewussten Exemplare der menschlichen Gattung durch perfide psychische Manipulationen schwächt, um „zu viel von dem [zu erhalten], *was zu Grunde gehen sollte*“ (KSA 5, 82). Das jüdisch-christliche Engagement für die Schwachen, Ohnmächtigen und Leidenden bildet für Nietzsche jedoch lediglich ein eindringliches Beispiel für die dekadente Grunddisposition der gesamten menschlichen Gattung. Die gattungsspezifische Angewiesenheit auf sprachliche Kommunikation verschaffe den Mittelmäßigen größere Überlebenschancen, da die Sprache auf die „*leichte Mittheilbarkeit der Noth*“ ziele und daher komplexe Gefühlslagen nicht adäquat ausdrücken könne, sodass „die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen [...] leicht allein [blieben]“ (KSA 5, 222). Vor dem Hintergrund seiner Kritik an Schopenhauers Willensmetaphysik zweifelt Nietzsche daran, dass der von Darwin im Anschluss an Malthus postulierte Kampf ums Überleben, den der Mensch mithilfe seiner symbolischen Prothesen führt, eine physiokulturelle Steigerung der menschlichen Gattung bewirkt. Im Gegenteil: Materielle, soziale und kulturelle Notlagen begünstigen laut Nietzsche den Sieg der „*grosse[n] Zahl*“, während die „*Starken*“, „*Bevorrechtigten*“ in Konstellationen triumphieren, in denen der „*Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung*“ vorherrschen (KSA 6, 120).

Die sich bei Nietzsche abzeichnende Kritik an Darwins Übertragung evolutionärer Prozesse aus dem Tierreich auf die menschliche Kultur erfährt im ausgehenden 19. Jahrhundert ihre wirkmächtigste Ausformung in der Naturphilosophie des späten Engels, der sich intensiv mit Darwins Begriff der Naturgeschichte auseinandersetzt. Für Engels sind „*Kategorien aus dem Tierreich*“ auf den soziosymbolischen Bereich „*total unanwendbar*“ (MEW 20, 565), weil Menschen im Unterschied zu Tieren eine solche Masse an Gütern produzieren können, dass soziale Kämpfe nicht mehr ums Überleben, sondern um Genuss, Macht oder Prestige geführt werden. Das kann – wie im Fall der kapitalistischen Produktionsweise – laut Engels soweit führen, dass die herrschende(n) Klasse(n) Güter vernichten, um die Bevölkerung in einer künstlichen Not- und Abhängig-

¹⁰ Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Darwin vgl. die ausführliche Studie von Edith Düsing: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*. München 2006.

keitslage zu halten. Darwin verfehle diese spezifische Konstellation menschlicher Machtverhältnisse, indem er zunächst die Malthus'sche Bevölkerungslehre und das Hobbes'sche Modell des *bellum omnium contra omnes* auf die Natur übertrage und anschließend diese theoretische Projektion als scheinbar objektive Tatsache nicht allein des Tierreichs, sondern auch der menschlichen Gesellschaft ausbebe:

Die ganze Darwinsche Lehre vom Kampf ums Dasein ist einfach die Übertragung der Hobbesschen Lehre vom *bellum omnium contra omnes* [Krieg aller gegen alle], und der bürgerlichen ökonomischen von der Konkurrenz, sowie der Malthusschen Bevölkerungstheorie aus der Gesellschaft in die belebte Natur. Nachdem man dies Kunststück fertiggebracht (dessen unbedingte Berechtigung, besonders was die Malthussche Lehre angeht, noch sehr fraglich), ist es sehr leicht, diese Lehren aus der Naturgeschichte wieder in die Geschichte der Gesellschaft zurückzuübertragen, und eine gar zu starke Naivität, zu behaupten, man habe damit diese Behauptungen als ewige Naturgesetze der Gesellschaft nachgewiesen. (MEW 20, 565)

III.

Darwin forciert mit seinen bahnbrechenden Studien zur Verschränkung kultureller Verhaltensmuster (z. B. Moral) und biologischer Prozesse (z. B. geschlechtliche Zuchtwahl) einen an der Schnittstelle von Wissenschaft und Politik angesiedelten Diskurs, der das menschliche Leben als Objekt mannigfaltiger biopolitischer Operationen analysiert. Als rational gilt der harte, unbarmherzige Blick des Evolutionsbiologen, der „the undoubtedly bad effects of the weak surviving and propagating their kind“ (DOM 134) anprangert und nur mit Mühe die Geltung altruistischer Gefühle und Handlungen anerkennen kann. Während Darwin noch aus Rücksicht auf „our sympathy“, „the noblest part of our nature“ (ebd.), Empfehlungen zur Eugenik unterlässt, etablieren verschiedene soziale und politische Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein ausschließendes biopolitisches Dispositiv, in dem Moral bzw. moralische Gefühle auf der einen Seite und die Faktizität biologischen Lebens auf der anderen Seite eine Trennung und Hierarchisierung erleiden. Mannigfaltige ökonomische, kulturelle, soziale, juristische und medizinische Codierungsinstanzen, die nicht mehr im Staat als klassischer Repräsentationsform individueller und kollektiver Identitäten vereinheitlicht werden, markieren in der Moderne menschliches Leben als Objekt (pseudo-)wissenschaftlicher Verfahren, die zu einer ‚Verbesserung‘ der menschlichen Gattung führen sollen. Diese gefährliche Aufladung biologischer Theorien mit sozialpolitischen Zielen transformiert den naturwissen-

schaftlichen Begriff der Naturgeschichte in einen politischen Signifikanten, der das Verhältnis staatlicher, ökonomischer und wissenschaftlicher Institutionen zum menschlichen Körper bezeichnet. Im Unterschied zum Terminus der Biopolitik, der in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Diskussion einen negativ besetzten Kampfbegriff darstellt, mit dessen Hilfe die Schutzbedürftigkeit des menschlichen Lebens gegen verletzende Eingriffe repressiver Institutionen verteidigt werden soll,¹¹ erfährt die Kategorie der Naturgeschichte in bedeutenden gesellschaftskritischen Entwürfen der Moderne jedoch keine vollständige Abwertung. Bereits bei Karl Marx fungiert Naturgeschichte – ungeachtet ihrer ideologischen Übercodierung – als eine zentrale Kategorie emanzipatorischen Denkens: „Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen.“ (MEW 40, 544) In der Moderne deuten schließlich Denker wie Walter Benjamin und Theodor W. Adorno den durch den Sozialdarwinismus politisch fragwürdig gewordenen Begriff um und erheben ihn im Anschluss an Georg Lukács zum „Kanon geschichtsphilosophischer Interpretation“.¹²

Walter Benjamin führt in seiner Habilitationsschrift *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* und in dem kurzen Aufsatz *Schicksal und Charakter* die beiden naturgeschichtlichen Register des Schicksals und Charakters ein, um eine moralisch-idealistische Betrachtung historischer Prozesse zu überwinden. Schicksal interpretiert Benjamin in der Tradition der Restaurationstheologie der Gegenreformation als elementarische Kraft im historischen Geschehen, die ununterscheidbar zwischen Kultur und Natur oszilliert: Schicksal ist nach Benjamin zwar einerseits eine Kategorie des Rechts, entspringt aber andererseits aus der Blindheit von Leidenenschaften und Affekten, die das „bloße Leben“¹³ dem Gesetz der Verschuldung und der Sühne unterwerfen. Der Charakter hingegen, der sich durch seine Beständigkeit und Festigkeit auszeichnet, entkommt dem Bann des Schicksals, indem er die Leidenschaftlichkeit des kreatürlichen Lebens in die Kontinuität habitualisierter Gleichförmigkeitsmuster einbindet, ohne damit aber das Reich der Naturgeschichte verlassen zu haben. Auch in der Kategorie des Charakters schwingt für Benjamin ein Moment prälogi-

¹¹ Vgl. hierzu vor allem die einschlägige Studie von Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M. 2007 (= es 2068).

¹² Vgl. zu Adornos Auseinandersetzung mit Lukács Theodor W. Adorno: *Die Idee der Naturgeschichte*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Band 1: *Philosophische Frühschriften*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1973, S. 345-365.

¹³ Walter Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften II.1*. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1977, S. 179-203, hier S. 199.

scher Affektivität mit, das sich nicht restlos in moralische Schemata überführen lässt.¹⁴

Theodor W. Adorno buchstabiert in seinem philosophischen Spätwerk *Negative Dialektik* Benjamins kulturtheoretische Spekulationen aus, indem er die kantische Frage nach der Freiheit des Willens geschichtsphilosophisch zu wenden versucht. Freiheit interpretiert Adorno als historisches Produkt der Moderne, dessen Bedingung in der Bildung eines durch autonome Reflexion gesteuerten Subjekts bestehe. Jedoch könne sich dieses moderne Subjekt aus eigener Kraft nicht gänzlich aus gesellschaftlichen Machtverhältnissen emanzipieren, da die Idee der Freiheit ohne die Erinnerung an archaische, noch von keinem festen Ich gesteuerte somatische Impulse undenkbar sei. Im Freiheitsimpuls des Subjekts wirkt für Adorno stets etwas fort, das nicht vollständig im Selbstbewusstsein aufgeht, da es einer entwicklungsgeschichtlichen Phase entstammt, in der der Dualismus von Extra- und Intramentalem noch nicht ausgebildet ist. In die Verstandesschemata geht somit ein somatisches Moment ein, das sich qualitativ von Bewusstsein unterscheidet und das Adorno auf den Namen „Das Hinzutretende“¹⁵ tauft. Im Anschluss an Benjamins im *Theologisch-politischen Fragment* ausgearbeitetes Konzept der „Vergängnis“¹⁶ versucht Adorno, historisches Geschehen als emanzipatorische Naturgeschichte zu denken, in der das Absolute einer befreiten Gesellschaft durch die vergänglichsten somatischen Impulse hindurch aufscheint.

Benjamin und Adorno zielen mit dem Begriff der Naturgeschichte auf einen „anthropologische[n] Materialismus“,¹⁷ der der leiblichen und affektiven Verfasstheit des Menschen gerecht zu werden versucht. Wird der Körper aber nicht nur als stofflicher Träger geschichtlicher Prozesse begriffen, sondern als deren Akteur, stellt sich die Frage nach der spezifisch leiblichen Erinnerungs- und Gedächtnisleistung, nach einem bewusstseinsfremden Körpergedächtnis.

¹⁴ Zum Begriff der Naturgeschichte in Benjamins Habilitationsschrift vgl. Walter Benjamin: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band I.1. Hg. von Rolf Tiedemann und Wolfgang Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1991 (= stw 931), S. 307-311.

¹⁵ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1975 (= stw 113), S. 227.

¹⁶ Walter Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment*. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band II.1. Hg. von Rolf Tiedemann und Wolfgang Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1991 (= stw 932), S. 203 f., hier S. 203.

¹⁷ Walter Benjamin: Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Band II.1. Hg. von Rolf Tiedemann und Wolfgang Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1991 (= stw 932), S. 295-310, hier S. 309.

Körpergedächtnis

IV.

Ganz unterschiedliche historische Faktoren wie die 1968er Bewegung mit ihrem veränderten Körperdiskurs, das zunehmende Selbstverständnis der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften, in denen der Brückenschlag zu Naturwissenschaften wie der Biologie, Neurologie, Medizin etc. eng ist, oder auch wichtige, an Körperdiskursen interessierte Theoretiker wie Michael Bachtin und andere führten ab den späten 1970er und beginnenden 1980er Jahren zu einem neuen, stärkeren kulturtheoretischen Interesse am Körper, ja geradezu zu einer ‚Rehabilitation des Körpers‘ in Antithese zu seiner jahrhundertelangen Dehierarchisierung gegenüber dem Geist.¹⁸ Von dieser größeren kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit Körper-Konzepten zeugen Sammelbände wie *Zur Geschichte des Körpers* (1976) oder *Die Wiederkehr des Körpers* (1982).¹⁹ Seither schärfte sich in mehreren literaturwissenschaftlichen wie kulturtheoretischen Publikationen der Blick für den Eigenwert und die spezifischen Möglichkeiten des Körpers in Bezug auf Erkenntnis, Identitätsbildung und Kommunikation bzw. Semiose. Ein bedeutender Aspekt blieb dabei, trotz erster grundlegender Untersuchungen dazu, noch immer ein weiter zu erforschendes Feld: die Interaktion von Körper und Gedächtnis. Rückt man diese beiden Begriffe gedanklich aneinander, hat das weitreichende Folgen. Eine mögliche Verbindung von ‚Körper‘ und ‚Gedächtnis‘ relativiert den seit dem Idealismus behaupteten Dominanzanspruch des Geistes in Bezug auf Erinnerung, verwischt die (auch machtorientiert genutzte) Dichotomie von Körper vs. Geist und eröffnet die Perspektive für psychosomatische Grenzzonen sowie mögliche Analogien natürlich-leiblicher und kultureller Prozesse.

Fragt man nach Vordenkern, die die Konzeption eines rein mental operierenden Gedächtnisses auf erste Ideen eines Körpergedächtnisses hin erweitern, so müssen in Bezug auf die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts die Namen Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud und Aby Warburg fallen, die sich auf drei unterschiedliche Weisen dem Konzept des Körpergedächtnisses annähern. Nietzsche findet bekanntlich in *Zur Genealogie der Moral* ein drastisches, körperorientiertes Bild für die Ent-

¹⁸ Bettina Bannasch und Günter Butzer: Einleitung. In: Dies. (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses. Berlin / New York 2007 (= Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung 6), S. 1-7, hier S. 2.

¹⁹ Dietmar Kamper und Volker Rittner (Hg.): *Zur Geschichte des Körpers. Perspektiven der Anthropologie*. München / Wien 1976. Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.): *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt/M. 1982 (= edition suhrkamp 1132). Vgl. auch Bannasch und Butzer, S. 1.

stehung und das Wirken des Gedächtnisses („Man brennt [dem Menschen] Etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis“, KSA 5, 295, Herv. i. O.) und konzentriert darin erste Überlegungen zum Zusammenhang von (Schmerz-) Gedächtnis und Somatik. Auch Freud betont eine Interaktion von Körper und Gedächtnis: Ohne diesbezüglich eine umfassende Theorie vorzulegen, geht Freuds Psychoanalyse doch von Erfahrungsspuren aus, die sich – gerade im Falle leidvoller, verdrängter Erlebnisse – im Körper ablagern. Sie machen eine (beispielsweise pathologische) Symptomatik des Körpers zur zeichenhaft-symbolischen Äußerungsform des Unbewussten, die zwar stets verschlüsselt und mehrdeutig, nichtsdestotrotz in Ansätzen entzifferbar ist. Dabei geht die Speicherung von Erfahrungen im Körper weit über eine mentale Erinnerung bzw. den Zugriff des Bewusstseins auf die Vergangenheit hinaus. Auch Warburgs Projekt *Der Bilderatlas Mnemosyne* versucht, eine verschlüsselte Symbolsprache sicht- und in Ansätzen dechiffrierbar zu machen: die Relikte vergangenen, nicht verbal-sprachlich zu kommunizierenden Wissens, wie es sich in topischen, tradierten Bildern unterschiedlicher Kulturen und Epochen abstrahieren lässt. In einem solchen (über-)kulturellen Bildgedächtnis repräsentieren beispielsweise körperliche Zeichen (Gesten, Mimik, Körperhaltung etc.) dahinter stehende Affekte. Ähnlich wie bei Freud sind diese Körperzeichen aber nicht eindeutig und direkt dem Bezeichneten zuzuordnen, vielmehr ist dort die Beziehung von Signifikat und Signifikant von Differenz, Verschiebung, zeitlich-räumlicher Versetzung und semantischer Mehrdeutigkeit bestimmt.

Mit der eben skizzierten Rehabilitation des Körpers in der Kulturtheorie und Literaturwissenschaft zwischen etwa 1975 und 1990 bündeln sich solche (bis zu Nietzsche, Freud, Warburg und anderen zurückreichende) Fäden ab den späten 1990er Jahren zu einem verstärkten kulturwissenschaftlichen Interesse an dem Konzept des Körpergedächtnisses, wie es sich in mehreren Publikationen niederschlägt.²⁰ Besondere Bedeutung kommt bei der Formierung des Konzeptes von Körpergedächtnis ab den 1990er Jahren auch der Gegenwartsliteratur zu, die – so Sigrid Wei-

²⁰ Vgl. als kleine Auswahl: Bettina Bannasch und Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses. Berlin / New York 2007 (= Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung 6). Claudia Öhlschläger und Birgit Wiens (Hg.): Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Berlin 1997 (= Münchener Universitätsschriften. Geschlechterdifferenz & Literatur. Publikationen des Münchner Graduiertenkollegs 7). Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999. Alois Hahn: Körper und Gedächtnis. Wiesbaden 2010 (= Wissen, Kommunikation und Gesellschaft. Schriften zur Wissenssoziologie).

gel²¹ – (psycho-)somatische Erinnerungsprozesse schon detailliert reflektierte, noch bevor eine breite Theoriebildung dazu einsetzte.

V.

Wie lässt sich Körpergedächtnis definieren? Versteht man Gedächtnis als das „System zur Aufnahme, zur Aufbewahrung und zum Abruf jeder Art von Informationen (z. B. Daten, Fähigkeiten, Emotionen)“, ²² so kann Erinnerung als der „Abrufvorgang dieser Informationen“ ²³ gelten. Auf der Basis einer solchen Begriffsklärung meint der Terminus Körpergedächtnis einen Vorgang oder Zustand, in dem – „im Gegensatz zu einer rein spirituellen, mentalen oder psychischen Verankerung von Gedächtnisinhalten“ – Erinnerung direkt oder indirekt, implizit oder explizit mit dem menschlichen Körper verknüpft wird. ²⁴ Die Rolle und Bewertung des Somatischen hängt dabei natürlich von dem zugrundegelegten Körper-Begriff ab, der zudem von der jeweils genutzten Disziplin und Methode geprägt ist: Ein *naturwissenschaftlich* geschärfter Blick wird vor allem die neurophysiologische Wichtigkeit des Körpers bei der Bildung, Speicherung und Abrufung von Gedächtnisinhalten betonen ²⁵ oder, wie in der Philosophie und Anthropologie seit der Antike, auch nach dem Sitz des Gedächtnisses im Körper fragen. Ein *soziologischer* oder *identitätstheoretischer* Zugang hingegen, wie ihn etwa die Untersuchung von Alois Hahn eröffnet, führt zu der Lektüre von Körperzeichen (wie Tätowierungen, Narben, körperlichen Veränderungen aller Art) als Bekenntnis, Ausdruck der eigenen Identität und Selbstdarstellung; über solche somatischen Erinnerungszeichen konstituiert sich eine eigene Ich-Imago, die freilich in einen konkreten Machtdiskurs und eine spezifische Kultur eingebettet bleibt. ²⁶ Ein *se-*

²¹ Sigrid Weigel: Bilder des kulturellen Gedächtnisses. Beiträge zur Gegenwartsliteratur. Dülmen-Hiddingsel 1994, S. 11.

²² Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer: Vorwort. In: Dies. (Hg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart / Weimar 2010, S. VII-IX, hier S. VII. Vgl. auch Astrid Erll: Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. Stuttgart / Weimar 2005, S. 137.

²³ Gudehus, Eichenberg und Welzer, S. VII.

²⁴ Arnd Beise: ‚Körpergedächtnis‘ als kulturwissenschaftliche Kategorie. In: Bettina Bannasch und Günter Butzer (Hg.): Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses. Berlin / New York 2007 (= Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung 6), S. 9-25, hier S. 11.

²⁵ Vgl. zu neuroanatomischen und neurofunktionellen Grundlagen von Gedächtnis: Gudehus, Eichenberg und Welzer, besonders Kap. I.1, S. 11-21.

²⁶ Hahn, S. 113.

miotisch geprägter Körper-Begriff, der den Körper als „Medium der Einschreibung, Speicherung und Transformation kultureller Zeichen“ und damit „Träger kultureller Erinnerung“ versteht,²⁷ wird verstärkt auf die Abhängigkeit somatischer Erinnerung von spezifischen Kulturen und ihren Machtstrukturen oder auch auf geschlechtsspezifische Ausprägungen²⁸ des Wechselspiels von Körper – Gedächtnis – Kultur – Macht blicken. Das setzt allerdings die Grundannahme voraus, „dass der Körper nicht als eine jenseits kultureller Markierungen vorzufindende geistig-leibliche Einheit zu denken sei, sondern vielmehr als ein Träger von Zeichen“.²⁹

Doch auch gerade die Gegenfrage, gründend auf einen nicht rein semiotischen Körper-Begriff, ist interessant und soll in diesem Band in den Mittelpunkt gerückt werden: Gibt es eine spezifisch somatische Art von Gedächtnis? Wie werden Erinnerungsinhalte im Körpergedächtnis anders gespeichert, verarbeitet, zirkuliert und abgerufen als in einem mentalen Gedächtnis? Was ist der Eigenwert des Körpers als Gedächtnismedium? Inwiefern entzieht sich das Körpergedächtnis einer diskursiven Versprachlichung, inwiefern konterkariert es herrschende Machtstrukturen? Welche Gedächtnisinhalte, Erfahrungen, Themen, Motive, Stoffe, Bilder werden eher somatisch, welche anderen eher mental erinnert? Gibt es Besonderheiten des Körpergedächtnisses in Bezug auf das Verändern, Manipulieren, Vergessen von Gedächtnisinhalten? Trifft die – von dem Bild der Körperschrift, der Körperzeichen vorgegebene – Annahme zu, das Körpergedächtnis sei „unlöschar []“ und „unveräußerlich []“?³⁰

Welchen Schwerpunkt bei der Untersuchung des Konzeptes von Körpergedächtnis man auch (in Abhängigkeit von dem jeweils zugrundegelegten Körperbegriff) setzt, unstrittig ist, dass der Begriff Körpergedächtnis a) als Gegenbegriff zum Begriff des mentalen Gedächtnisses zu verstehen ist³¹ und b) trotz der Betonung des Somatischen stets nur als psychosomatisches Ineinanderwirken von Körper und Geist zu denken ist.

Körpergedächtnis und mentales Gedächtnis unterscheiden sich wohl maßgeblich in Bezug auf die Frage der willentlichen Steuerung von Erinnerungsprozessen. Manche Bereiche des mentalen Gedächtnisses scheinen (wenigstens teilweise) durch Willensakte lenkbar; das machen sich seit

²⁷ So Claudia Öhlschlager: Körper. In: Christian Gudehus, Ariane Eichenberg und Harald Welzer (Hg.): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart / Weimar 2010, S. 241-245, hier S. 241.

²⁸ Vgl. dazu beispielsweise den Band von Öhlschlager und Wiens.

²⁹ Öhlschlager, Körper, S. 242.

³⁰ Assmann, S. 242.

³¹ Beise, S. 12.

Jahrhunderten nicht zuletzt verschiedene Mnemotechniken zunutze. Aleida Assmann weist im Gegensatz dazu auf die stärkere Unzugänglichkeit des Körpergedächtnisses für den Willen hin: Das Körpergedächtnis speichert spezielle Gedächtnisinhalte (oder aber Gedächtnisinhalte auf eine spezielle Weise) so, dass diese dem Willen nicht mehr zugänglich sind, das heißt: auch willentlich nicht genutzt, nicht verändert, nicht manipuliert werden können.³² Daraus leitet sich eine weitere Besonderheit des somatischen Gedächtnisses ab: Während das mentale Gedächtnis möglicherweise dynamischer und flexibler, dabei auch flüchtiger und unzuverlässiger arbeitet und somit beständig das gespeicherte Wissen umbildet, neu arrangiert, an die Gegenwart anpasst und interpretiert, scheint das körperlich Erinnernte von archaischer Unauslöschlichkeit und Unveränderbarkeit zu sein: In Wunden und Narben beispielsweise stabilisiert sich das Gedenken an vergangene Schmerzerfahrung, die sich nicht so leicht ‚umerzählen‘ und verändern lässt wie das mentale, sprachbasierte Rückerrinnern.³³

Freilich ist diese Zweiteilung von Gedächtnis und deren Verknüpfung mit den Dichotomien der möglichen / unmöglichen Willenssteuerung, der Dynamik / Statik, der Tilgungsfähigkeit / Unauslöschlichkeit ein neuerliches Theoriekonstrukt, das von der Gedächtnispraxis und Erkenntnissen sowohl der Neurowissenschaften als auch der Anthropologie und Psychologie in Frage zu stellen wäre. Wunden können heilen, Narben können beinahe bis zur Unsichtbarkeit verblassen. Der Mensch als geistkörperliches Wesen kann zudem nicht über ein körperunabhängiges oder ein geistunabhängiges Gedächtnis verfügen. Keine scheinbar strikt willensgesteuerte, mentale Erinnerung ist ohne Beteiligung des Körpers möglich, genauso wie der Körper niemals ohne Beteiligung mentaler Prozesse Wissen abspeichern und wieder abrufen kann. Körpergedächtnis ist damit nur als psychosomatische Instanz möglich – im Sinne von somatisch eingeschriebenen „Dauerspuren [...]“, die durch bestimmte Wahrnehmungen die Wiederholung von Affekten und damit verbundenen

³² Assmann, S. 266. Vgl. auch Beise, S. 12. Arnd Beise diskutiert in diesem Zusammenhang Methoden, wie sie bei militärischem Drill oder dem Training von Hochleistungssportlern verwendet werden: Durch die wiederholte somatische Übung (des Exerzierens bzw. Trainierens) werden (im Extremfall: unter Umgehung des Bewusstseins bzw. bei Reduzierung des Willens) Abläufe in den Körper einge spielt, vom Körper gespeichert und können später relativ automatisiert abgerufen werden (ebd., S. 15). In solchen Situationen evoziert der Körper nicht nur mentale Erinnerung, „sondern die unbewusste Aktion des Körpers ist die Erinnerung des Gedächtnisinhalts“ (ebd., S. 16, Herv. i. O.).

³³ Assmann, S. 249 f. und 242.

Vorstellungsbildern auslösen“, ³⁴ was einen mentale Prozess darstellt. Ein Beispiel: Körperzeichen wie Tätowierungen oder Narben (insbesondere solche, die dem Körper bei rituellen Handlungen zugefügt werden) ³⁵ transportieren sowohl individuelles als auch kulturell-tradiertes Wissen in dem Sinne, dass sie auf vergangene Erfahrungen und kulturelle Strukturen verweisen und somit als individuelles wie kollektives Gedächtnis fungieren. Der Körper wird zum prozessualen „Medium der Erinnerungserzeugung“, ³⁶ die dezidiert psychosomatisch abläuft. Indem der Tätowierte oder mit Narben Versehene diese Zeichen auf seinem Körper sieht, ertastet, möglicherweise dadurch auch neuerlich Schmerz spürt, wird die Erinnerung an den vergangenen Schmerz, das erlittene Leid und die Umstände der Entstehung wachgerufen. ³⁷ Individuelles wie kollektives, mentales wie körperliches Gedächtnis interagieren.

Die Frage, die sich daraus ableitet, ist die nach der Rolle des Körpers im Prozess der Erinnerung. Ist er ‚nur‘ Zeichenträger einer Gedächtnis-Semiose, ³⁸ spricht: verweist er auf einen Gedächtnisinhalt, enthält ihn aber nicht? Ist der Begriff „Körpergedächtnis“ rein metaphorisch zu verstehen, da Gedächtnis nie ein ausschließlich somatisches Phänomen sein kann und der Körper ‚nur‘ als auslösender Reiz eines stets auch mentalen, daher psychosomatischen Erinnerungsprozesses fungieren kann? ³⁹ Oder gibt es vielmehr doch einen Eigenwert des Körpergedächtnisses gegenüber mentalen Gedächtnisabläufen (auch wenn beides stets im Wechselspiel miteinander zu denken ist) – einen von spezifischen Strukturen geprägten Erinnerungsvorgang im Körper, eine prädiskursiv-außersprachliche, *somatische* Speicherung von Wissen, Erfahrungen, Affekten?

Aleida Assmann diskutiert Letzteres insbesondere in Bezug auf Affekte und Traumata. Sowohl kulturtheoretisch als auch individualpsychologisch besteht das Bedürfnis, die an sich flüchtige Erinnerung, die beständig von der Möglichkeit des Vergessens bedroht wird, durch „materielle[] Stabilisatoren“ ⁴⁰ in einen nachhaltigeren, länger andauernden Speichervorgang zu überführen. Solche ‚Erinnerungshilfen‘ kön-

³⁴ Weigel, S. 49.

³⁵ Vgl. Assmann, S. 245 f.

³⁶ Beise, S. 13.

³⁷ Ebd.

³⁸ Öhlschläger, Körper, S. 241. Vgl. auch Claudia Öhlschläger und Birgit Wiens: Körper – Gedächtnis – Schrift. Eine Einleitung. In: Dies. (Hg.): Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung. Berlin 1997 (= Münchener Universitätschriften. Geschlechterdifferenz & Literatur. Publikationen des Münchner Graduiertenkollegs 7), S. 9-22, hier S. 11.

³⁹ Beise, S. 12-15, 17, 22 etc.

⁴⁰ Assmann, S. 249.

nen Schrift, Bild, Gegenstände, Mnemotechniken sein, aber in Bezug auf den Körper auch Affekt, Trauma und Symbol. Der Affekt ist willentlich nur schwer zu steuern, sondern wird körperbedingt erzeugt; er verschmilzt mit der erinnerten Erfahrung bei der Gedächtnisbildung generell zu „einem unauflösbaren Komplex“.⁴¹ Assmann liest den Affekt dabei (mit Rousseau) nicht nur als „Erinnerungsverstärker“, sondern als konstanten, unveränderliche „Kern von Erinnerungen“, der „nicht nur externer Verifikation, sondern auch der eigenen Revision entzogen ist.“⁴²

So wirkmächtig die Kombinationen von Affekten und erinnerten Erfahrungen auch sind, sie stehen unverbunden nebeneinander. Erst durch deren Verfestigung zum Symbol lassen sie sich zu einem kohärenten Sinn- und Identitätsentwurf verknüpfen, das heißt: in der persönlichen, individuellen Revision von Erinnerungen (z. B. in der bewussten Rückschau, beim Erzählen vergangener Lebensepisoden oder insbesondere beim autobiographischen Schreiben) werden oft Gegenstände, die latent im Gedächtnis erhalten sind, mit Affekten zusammen erinnert und damit zu Symbolen verwandelt, denen ein gewisser Sinn und eine Kohärenz unterlegt wird. Daraus ergibt sich eine ‚Lebensgeschichte‘, das „Rückgrat gelebter Identität“.⁴³

VI.

Erschwert wird eine solche konstruktive Übersetzung von erinnerten Ereignissen in Symbole und deren Verbindung zu zusammenhängenden Sinn-Konzepten, wenn Menschen ein Trauma erlitten haben – z. B. durch Gewalt, gravierende Verlusterfahrungen, Exilierung, den Holocaust. Dann übersteigen die Affekte das gängige, problemlos verarbeitbare Maß und können die Erinnerungen an das Ereignis, das die Affekte auslöste, nicht mehr konstruktiv einbinden. Es gelingt dann deutlich schwerer, das Erlebte sinnhaft-symbolisch zu gestalten und sich selbst dadurch einen kohärenten Identitätsentwurf zu erarbeiten. Das traumatische Erlebnis setzt sich latent am Rande oder gar jenseits des Bewusstseins fest und ist von diesem kaum zu erreichen.⁴⁴ Auch die Sprache versagt angesichts solcher schockartig und als überbordend erlebter Affekte:

Worte können diese körperliche Gedächtnis-Wunde nicht repräsentieren. Sprache verhält sich dem Trauma gegenüber ambivalent: Es gibt das magische, das ästhetische, das therapeutische Wort, das

⁴¹ Ebd., S. 252.

⁴² Ebd., S. 253.

⁴³ Ebd., S. 251 und 256 f.

⁴⁴ Ebd., S. 258 f. Vgl. Beise, S. 18.

wirksam und lebenswichtig ist, weil es den Schrecken bannt, und es gibt das blasse, verallgemeinernde und trivialisierende Wort, das die leere Hülse des Schreckens ist. [...] Trauma, das ist die Unmöglichkeit der Narration. Trauma und Symbol stehen sich in gegenseitiger Ausschließlichkeit gegenüber; physische Wucht und konstruktiver Sinn scheinen die Pole zu sein, zwischen denen sich unsere Erinnerungen bewegen.⁴⁵

Wo die Sprache und die sprachgestützte, mentale Erinnerung versagen, treten der Körper und sein Gedächtnis ein: Die traumatische Erfahrung, deren verbale Beschreibung und mentale Verarbeitung zunächst nicht möglich ist, kehrt auf veränderte, verschobene Weise in Körperzeichen (etwa Gebärden, psychosomatischen Symptomen, Alptraum-Bildern etc.) wieder. Schließt das mentale Gedächtnis das traumatische Ereignis – in den Worten Assmanns – „unzugänglich in einer ‚Krypta‘ des Bewußtseins“⁴⁶ ein, spricht es die Symptomatik des Körpers aus. Es besteht in dieser Hinsicht ein starker Zusammenhang zwischen dem Schmerz (sowie seiner Manifestation in Körperzeichen wie Wunden und Narben) und dem Gedächtnis.⁴⁷ Das Körpergedächtnis kann in diesem Sinne als adäquate, phasenweise auch einzig mögliche Speicher- und Artikulationsform angesichts der traumatischen Erfahrung (z. B. des Holocaust) bezeichnet werden, mehr noch: die Rolle des Körpers erschöpft sich bei der Traumatisierung nicht im ohnmächtigen Erleiden beispielsweise von körperlicher Gewalt, sondern bietet dem Traumatisierten, gerade durch das somatische Gedenken an das traumatische Erlebnis, auch ein gewisses Maß an Widerstandskraft.⁴⁸

Nichtsdestotrotz ist es uns, den Herausgebern des vorliegenden Bandes, ein Anliegen, Körpergedächtnis nicht ausschließlich als Schmerzgedächtnis und Trauma-Wiederkehr zu verstehen; das würde – trotz aller Aufwertung der körperlichen Erinnerungsleistung in Bezug auf Traumatisches – erneut eine Stigmatisierung des Körpers im Sinne einer Hierarchie des Mentalen über dem Somatischen beinhalten. Vielmehr ist das Körpergedächtnis differenzierter zu betrachten: Es bietet eine wichtige Hilfe bei der Äußerung von Traumata, erschwert in seiner Metaphorik der unauslöschlichen, stabilen Körperschrift aber auch eine konstruktive Verarbei-

⁴⁵ Assmann, S. 260 und 264.

⁴⁶ Ebd., S. 242.

⁴⁷ Ebd., S. 245. Eine solche (im Grunde unvergängliche, unauslöschliche und ständig präsente) Körperschrift des Schmerzes und des Traumas widerspricht neuerlich den Prinzipien mentaler Erinnerung, die als flüchtig, veränderbar und diskontinuierlich zu denken ist. „Das Trauma kann man in diesem Sinne als eine dauerhafte Körperschrift bezeichnen, die der Erinnerung entgegengesetzt ist.“ Ebd., S. 247.

⁴⁸ Beise, S. 18.

tung, Linderung derselben. Darüber hinaus kann es nicht nur auf die Speicherung von Schmerz und Traumata reduziert werden, eine Engführung des Körpergedächtnisses als Leid-Gedächtnis stellt vielmehr eine Interpretation, ja ideologische Verzeichnung dar. Vielmehr ist Körpergedächtnis auch als Speicher- und Evokationsmedium von Glückserfahrung tätig.⁴⁹

Somit wird in dem Begriff Körpergedächtnis eine andere Form der Zeichen-Produktion, -Aufnahme, -Speicherung und -Verwaltung sichtbar, die Leid- wie Glückserfahrung gleichermaßen in Erinnerung behalten kann. Körpergedächtnis kommt gerade nicht einer linearen, kohärenten Schrift gleich, sondern stellt ein Gegenkonzept zu bzw. eine Erweiterung einer logozentristischen Schrift- oder visuellen Bildgläubigkeit dar. So verstanden betrachten Untersuchungen des Körpergedächtnisses die menschlichen Wahrnehmungsmuster (Hören, Sehen, Riechen, Schmecken, Tasten) und Affekte als Erfahrungsgeneratoren sowie Erinnerungsauslöser und rücken damit den Menschen ganzheitlich, im psychosomatischen Miteinander von Körper und Geist, in den Fokus.

*

Diese beiden soeben skizzierten Konzepte von Naturgeschichte und Körpergedächtnis lassen sich in eine produktive Kombination bringen, denn was die gedankliche Verbindung von Natur und Geschichte auf der Ebene des Kollektivs (bzw. der Geschichts- und Gesellschaftstheorien) analytisch zu leisten verspricht, übernimmt die Relation von Körper und Gedächtnis in Bezug auf eine Betrachtung des einzelnen. Naturgeschichte und Körpergedächtnis sind dabei zwei Manifestationen einer kulturanthropologischen Denkfigur, die die folgenden Beiträge in Einzelbetrachtungen zu ergründen suchen.

Die skizzierten philosophischen Traditionslinien des Begriffs Naturgeschichte untersuchen die Beiträge von Andreas Nießeler (Rousseaus Erziehungsplan betreffend), Christian Schepsmeier (über die Narrativität von Darwins Evolutionstheorie), Hans-Joachim Schott (zur Idee des ‚ewigen Kreislaufs‘ bei Friedrich Engels und Friedrich Nietzsche) und Stefan Bronner, der Ideen des ‚Offenen‘ bei Giorgio Agamben, ‚Abwesens‘ bei Byung-Chul Han und der ‚Plastizität‘ bei Catherine Malabou zusammendenkt. Kyung-Ho Cha und Sandra Potsch führen den Begriff Naturgeschichte an die Prosa Thomas Manns und Gabriel García Márquez heran. Der Interaktion von körperbasierten Affekten und Gedächtnis widmet sich die vergleichende Untersuchung von Rebecca Zimmermeyer

⁴⁹ Ebd., S. 19-22.

zu dem Film *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* und Alexander Popes *Eloisa to Abelard*. Die Radikalisierung von Affekten in Bezug auf Schmerz und Traumata sowie deren dezidiert körpersprachliche Äußerung und somatische Erinnerung fokussieren die Analysen von Anna Jodocy (W. G. Sebalds *Austerlitz*), Florian Lehmann (Christa Wolfs *Leibhaftig*), Ina Brendel-Perpina und Ulf Abraham (zu ausgewählten Texten der aktuellen Kinderliteratur). Körperzeichen, die jenseits einer traumapathologischen Symptomatik des Körpers auftreten, betrachten Tobias Schmidt (Thomas Hettches *Nox*), Karin Herrmann (über den Konnex von Körperzeichen und Identität in Prosa und Film der Gegenwart), Andrea Bartl (zum Motiv der Tätowierung in zeitgenössischen Romanen und Filmen) und Stephanie Langer, die sich anhand von Text- und Filmbeispielen mit der Geschichte und Gegenwart der Forensik auseinandersetzt. Einer ebenfalls das Medium Film tangierenden, aber inhaltlich anders gefassten Frage stellt sich der Beitrag von Corina Erk: Wie wird der Körper des RAF-Terroristen Holger Meins filmisch inszeniert und als Teil einer visuellen Memorialkultur funktionalisiert? Am Schnittpunkt von Naturgeschichte und Körpergedächtnis stehen die Beiträge von Caspar Battegay (zur Blut-Motivik in Else Lasker-Schülers früher Lyrik), Kerstin Borchardt, die „eine etwas andere Körpergeschichte“ des Hybriden skizziert, und Inga Scharf da Silva (mit einer exemplarischen Analyse von mnemotechnischen Verkörperungen in der Umbanda), da diese Aufsätze individuell und kollektiv, natürlich und kulturell geprägte Gedächtniskonzepte verschränken. Auch die kulturökologisch ausgerichtete Untersuchung von erinnerungssomatischer Motivik in zeitgenössischen *graphic novels*, die Christopher Schliephake vornimmt, verbindet beide Denkfiguren: Naturgeschichte und Körpergedächtnis.

Wir danken allen Beiträgerinnen und Beiträgern für diese inspirierenden, neuen Perspektiven auf den Konnex von Natur und Geschichte, Körper und Gedächtnis. Herzlichen Dank schulden wir auch Nils Ebert und Christopher Lang sowie insbesondere Sandra Potsch, die die Redaktion dieses Bandes mit Engagement und Kompetenz begleiteten.