

Körperlichkeit und Digitalität

Eine Verhältnisbestimmung zwischen Phänomenologie und neueren Körperdiskursen

Tobias Friesen

A Einleitung und Aufbau des Beitrages

Das Verhältnis von Körper und Digitalität war seit der Entstehung des Computers ein viel diskutiertes Thema. Schon 1999 schreibt die kürzlich verstorbene Medienwissenschaftlerin Marie-Luise Angerer ihr Buch ›Body Options: Körper, Spuren, Medien, Bilder‹.¹ Im Beschreibungstext zu diesem Buch heißt es: »Die Frage nach dem Körper hat mit den Neuen Medien-Technologien inflationär-fetischistischen Status erreicht«. Damit wird auf einen als überrepräsentierten und einseitig angesehenen Diskurs verwiesen. Dennoch scheint sich mit dem Aufstieg der Smartphones, Social Media-Plattformen sowie der Omnipräsenz von KI-Fragen etwas in der Debatte geändert zu haben. Diese Wandlung kann exemplarisch an der einflussreichen MIT Tech-Soziologin Sherry Turkle nachvollzogen werden. Sie schreibt im Jahr 1984 das Buch ›Second Self: Computers and the Human Spirit‹.² In diesem Buch entfaltet sie in optimistischem Ton den Gewinn der beginnenden Computertechnologie. 2011 kommt dann der Gegenschlag: Im Buch ›Alone Together: Why We Expect More From Technology and Less From Eachother‹³ wendet sie sich

1 Angerer 1999.

2 Turkle 1984.

3 Turkle 2011.

gegen den Tech-Optimismus und gelangt zur Erkenntnis, dass die wachsende Digitalisierung uns einsam mache und die elementare leibliche Kommunikation zurückdränge. Turkle steht damit sinnbildlich für eine Bewegung vom (cyberfeministischen, poststrukturalistisch-medientheoretischen und tech-utopistischem) Optimismus gegenüber digitaler Technologie hin zur Kritik an digitalen Großkonzernen, deren invasive Eingriffe in unseren Alltag mittels Technologie eine Dystopie der unkontrollierbaren Transformation auslösen. In diesem Sinne hat auch Marie-Luise Angerer 2015 in ihrem mit Bernd Bösel verfassten Artikel ›Captue All‹ eine Analyse von *Affective Computing* vorgelegt, die eben jenes als »Spitze des Eisbergs digitaler Kontrolle«⁴ bezeichnet. Die digitalen Plattformen der explorativen Identitätskonstruktion scheinen in eine Kapitalismus- und Kontrollmaschine gekippt zu sein.⁵ Diese Sicht auf die Technik wird wiederum von anderer Seite als übertriebener Kulturpessimismus und als *moral panic* zur Seite geschoben.⁶ Jenseits der berechtigten Kritik an kulturpessimistischen Thesen ist die Bewegung hin zu einer vermehrten Kritik durch die Skandale verständlich in die große Social Media-Plattformen wie Facebook, Instagram und TikTok verwickelt waren. Um nur einige Beispiele zu nennen: 1) Frances Haugens Bericht über den Facebook-Konzern, welcher selbst Studien durchgeführt habe, die die Schädlichkeit ihrer Plattformen für Körper und Psyche bestätigen. 2) Der Cambridge Analytica Skandal, der die Möglichkeit von Wahlbeeinflussung über Social Media-Plattformen zum Thema hatte. 3) TikToks Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Justiz, welche den Konzern der möglichen Spionage beschuldigt.

In dieser Diskurslage stützt sich die Kritik des Digitalen unter anderem auf die Kategorie der Leiblichkeit, die vor allem von der Phänomenologie ins Spiel gebracht wird. Die leibliche Begegnung wird phänomenologisch der entkörperperten Existenz im Netz gegenübergestellt, welche wiederum zu Anonymität und dadurch zu Inzivilität, Hassrede und fehlender Empathie führe. Ebenso ziehe die Verlagerung des Lebens in die digitale Welt Vereinsamung nach sich, da Menschen ›echte‹ zwischenleibliche Begegnungen bräuchten. In dieser Perspektive werden sodann Tech-Utopien des Trans- und Posthumanismus einer Kritik unterzogen. Thomas Fuchs hat in seinem Buch ›Verteidigung des Menschen‹ diese Kritik leibphänomenologisch fundiert vorgebracht.⁷

4 Angerer/Bösel 2015.

5 Vgl. Zuboff 2018.

6 Ein wahrer Kulturkampf um die Technik ist dabei mit den Schlagwörtern Post- und Transhumanismus verbunden. Neben seriöseren und leibphänomenologisch fundierten Kritiken (vgl. Fuchs 2020) finden sich hier auch populistische Kritiken des Transhumanismus (vgl. Linden 2022). Vgl. zum Transhumanismus den Beitrag von Philipp Stoellger in diesem Band.

7 Fuchs 2020.

Darüber hinaus erschienen in den letzten Jahren immer mehr Werke, die eine Grundsatzkritik des Digitalen anhand der Kategorie der Leiblichkeit vornehmen: Joachim Bauer publiziert 2023 das Buch ›Realitätsverlust‹ in dem er KI und neuere Technik als eine Bedrohung der Menschlichkeit ansieht. Ebenso wäre das Buch ›The Anxious Generation‹ von Jonathan Haidt zu nennen, welches die Folgen der Immersion in digitale Welten für Kinder und Teenager kritisch untersucht und sofort zum Bestseller geworden ist.⁸ Beide operieren mit klaren Gegenüberstellungen: leiblich vs. digital, analog vs. digital, real vs. virtuell.⁹ Wenngleich viele Argumente in diesen Büchern diskussionswürdig sind, möchte der vorliegende Artikel das hinter diesen Ansätzen stehende Framing der ›Entkörperung‹ kritisch hinterfragen. Dabei sollen zunächst (1) überblickshaft verschiedene zeitgenössische Diskurse aufgerufen werden, in denen das Verhältnis von Körper und Digitalität jenseits des Schlagwortes der Entkörperung entfaltet wird. Die Einwände einer Phänomenologie der Leiblichkeit werden in diesem Zuge mit kritischen Außenperspektiven ins Gespräch gebracht. Sodann wird (2) ein engerer Fokus auf die Phänomenologie der Berührung gerichtet, da die Berührung als zentraler Topos gegen die ›berührungslose‹ Digitalisierung aufgerufen wird. Dabei rückt das diskursive Framing der Debatte innerhalb von Phänomenologie und Verkörperungsforschung ins Zentrum, welches von der These der Ersetzung des Leiblichen durch das Digitale ausgeht. Mit Lucy Osler als Hauptgesprächspartnerin soll dieses Framing der Ersetzung im Rahmen des phänomenologischen Theorie-settings selbst hinterfragt werden. Zur Hilfe genommen werden dabei auch Überlegungen aus der neueren digitalisierungssensiblen Verkörperungstheorie. Aus dieser Doppelbewegung von Kritik von außen und Kritik von innen ergeben sich im Kontrast zu den Framings der Entkörperung und der Ersetzung dann (3) eigene Thesen über das Verhältnis von Verkörperung und Digitalität. Der vorliegende Artikel wirbt in diesen Abschlussthesen phänomenologisch und verkörperungstheoretisch für eine Flexibilität im Umgang mit dem Digitalen jenseits der dominanten Interpretationsfigur der Entkörperung.¹⁰ Die Thesenreihe endet in einem Plädoyer für eine politisch sensible Phänomenologie der multiplen Verkörperungsformen in Zeiten digitaler Mediatisierung. Die übergreifende These, die durch diese Thesenreihe produktiv expliziert wird, ist: Leiblichkeit spielt auch in der digitalen Welt eine produktive Rolle. Als Fallbeispiel soll es im Folgenden vorwiegend um die breitenwirksame Ver-

8 Bauer 2023; Haidt 2024.

9 Vgl. zu Funktion und Grenzen dieser dichotomen Beschreibungen den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

10 Als Beispiel für das Framing des Digitalen als Excarnation vgl. Kearney 2021. Für das Framing des Disembodiments vgl. Fuchs 2014; Dreyfus 2009.

änderung der Lebenswelt durch soziale Netzwerke und digitale Artefakte (z. B. Smartphones) gehen, da hier die kritischen Stimmen aus der Phänomenologie am stärksten zu hören sind.¹¹

B Diskursive Framings vom Verhältnis von Digitalität und Körperlichkeit und die Kritik der phänomenologischen Entkörperungsthese

Fragt man nach dem Verhältnis von Körper und dem Digitalen, kann an verschiedene Diskurse angeschlossen werden. Eine Auswahl der m. E. zeitgenössisch relevantesten Diskurse wird im Folgenden schematisch dargestellt und kritisch auf die These der Entkörperung bezogen.

I (Körper-)Soziologie, Subjektivierung und Body Politics

Der These der Entkörperung steht zunächst körpersoziologisch die These gegenüber, dass der Körper im digitalen Zeitalter wichtiger wird. So konkludiert Schmincke: »Die Bedeutungszunahme des Körpers am Beispiel ›Social Media‹ zeigt nicht zuletzt, dass und wie stark Körper mit Technik und Medien verbunden sind.«¹² Dies kann etwa an der Praktik des Selfies gezeigt werden, die den Körper ins Zentrum rückt. Die beliebte These, dass die Körperpraktik des Selfies eine mit Narzissmus gekoppelte Praktik ist, welche das Körperbild systematisch zerstöre, kann jedoch mit guten Gründen kritisch hinterfragt werden.¹³ Etwas zurückhaltender könnte man sagen: Die Ästhetisierung der Lebenswelt unter Einschluss der Körperlichkeit ist Ausdruck der digitalisierten Alltagswelt in der spätmodernen Gesellschaft.¹⁴ Der Hinweis auf den negativen Einfluss der sozialen Medien auf das Körperbild sollte aber durchaus ernst genommen werden.¹⁵ Diese Perspektive auf die Selfiekultur droht aber

11 Zu verkörperungstheoretisch-leibphänomenologischen Studien zu weniger politisch brisanten Themen wie ESports vgl. Ekdahl/Ravn 2021; Ekdahl/Osler 2023.

12 Schmincke 2021: 21.

13 Vgl. Authenrieth 2019.

14 Vgl. Reckwitz 2017.

15 Die Studien zu dem Thema sind teilweise widersprüchlich. Metaanalysen zeigen jedoch eine positive Korrelation zwischen Körperbildstörungen und gehäufte Nutzung sozialer Medien (vgl. Holland/Tiggemann 2016). In alarmistischem Ton warnt Jonathan Haidt vor den Folgen der Nutzung sozialer Medien durch Kinder und Teenager (vgl. Haidt 2024). Gleichzeitig sollte darauf hingewiesen werden, dass soziale Medien nur eine Amplifikation der Ästhetisierung des Körpers bieten. Durch Werbung, Fernsehen, Film etc. war diese auch schon vorher breitenwirksam vorhanden und wurde kritisch diskutiert.

die Ambivalenz dieser Praktik zu vereindeutigen. Körpersoziologisch interessante Aspekte wie die Kommunikativität des Selfies sowie die Möglichkeiten der spielerischen Selbstinszenierung oder des politischen Aktivismus werden dabei meist außer Acht gelassen.¹⁶ Auch eine Veränderung der eigenen Leiblichkeit (Körperschema), die sich unter Einbezug des Smartphones verändert, kann mit der Körpersoziologie zunächst beschrieben werden, bevor die These der Entkörperung vorschnell vertreten wird.¹⁷ Jenseits dieser konkreten soziologischen Zusammenhänge kann die Körpersoziologie in Bezug auf digitale Medien die Konzepte der *Subjektivierung* und der *Body Politics* neu durchdenken. Diese Konzepte können vor allem im Anschluss an Foucault und Butler ausgearbeitet werden.

Der Begriff der *Subjektivierung* kann von Foucault aus gedacht werden. In seinem späten Artikel »Subjekt und Macht« erläutert er, dass es ihm in seinem Werk darum ging »eine Geschichte der verschiedenen Formen der Subjektivierung des Menschen in unserer Kultur«¹⁸ zu schreiben. Dabei deutet der Begriff der Subjektivierung auf eine Dezentrierung des Subjekts. Ein Subjekt ist nicht mehr Kern des Selbst oder autonomes Zentrum einer Person, sondern in kulturelle und gesellschaftliche Machtdynamiken verstrickt. In diesem Sinne hält Foucault in ›Überwachen und Strafen‹ eine Veränderung im Machtverständnis fest, welches Macht nicht mehr als souveräne Macht des autoritären Staates, sondern als Disziplinarmacht fasst. Körper werden diszipliniert und dressiert durch Übungen, Stundenpläne und regelmäßige Tätigkeiten.¹⁹ Dabei wird die reformatorische Besserungsstrafe gegen die terrorisierende Strafe gesetzt: Erstere setze auf Unterwerfung durch Willkür, letztere auf Unterwerfung durch Transparenz der Normen und Habitualisierung bestimmter Subjektformen durch Prüfung, Überwachung und Bestrafung. Zentral wird somit der Aspekt der Überwachung unter dem Begriff des Panoptismus.²⁰ Im ersten Kapitel von ›Überwachen und Strafen‹ entfaltet Foucault weiterhin einen dezentralen Machtbegriff. Dies resultiert in einem dynamisch-relationalen Machtbegriff, der auf eine Analytik der »Mikrophysik der Macht«²¹ abzielt in welche Körper eingebettet sind. Diese Mikrophysik ist so verfasst, dass sie »von den Apparaten und Institutionen eingesetzt wird; ihre Wirksamkeit liegt aber sozusagen zwischen diesen großen Funktionseinheiten und den Körpern mit

16 Zur Rolle von Selfies als Mittel der Alltagskommunikation vgl. Authenrieth 2019. Zu feministischen Protestkulturen in digitalen Öffentlichkeiten vgl. Drüeke 2023.

17 Zur phänomenologischen Unterscheidung von Körperbild und Körperschema vgl. Gallagher/Cole 2017.

18 Foucault 2005a: 240.

19 Foucault 1977: 167.

20 A. a. O.: 251–295.

21 A. a. O.: 38.

ihrer Materialität und ihren Kräften.«²² Das bedeutet, dass Machtverhältnisse sich zwischen Körpern, Institutionen und Gesellschaft ausbilden. Gleichzeitig wird der Körper selbst durch diese Machtverhältnisse geformt. Der Körper wird somit selbst zum Austragungsort der Machtdynamiken. Foucault kann in diesem Sinne davon sprechen, dass Machtverhältnisse in den Körper übergehen.²³ Diese Verschränkung von Macht und Körper versteht den Körper als intrinsisch politisch: »der Körper steht [...] im Feld des Politischen; die Machtverhältnissen legen ihre Hand auf ihn; sie umkleiden ihn, markieren ihn, dressieren ihn, martern ihn, zwingen ihn zu arbeiten, verpflichten ihn zu Zeremonien, verlangen von ihm Zeichen.«²⁴ Dieses dezentrale Machtverständnis geht jedoch immer noch von der Disziplinierung des Subjekts *von außen* aus. Diese Bewegungsrichtung wird in zwei weiteren Theoriefiguren von Foucault gebrochen: Der *Sorge um sich* und den *Technologien des Selbst*. Die *Sorge um sich* wird dabei von der Antike aus entfaltet und später in Bezug auf das Christentum mit dem Begriff der Pastoralmacht besetzt. Dieser bezeichnet die »Führung der Menschen durch Anleitung zur Selbstführung«²⁵. In ähnlicher Weise zielt der Begriff der ›Technologien des Selbst‹ auf Techniken der Selbstführung, wobei Autonomie und Selbstreflexion im Zentrum stehen: »Die Technologien des Selbst gehören zu einer Reihe von Strategien, in denen sich das Individuum seiner eigenen Souveränität versichert.«²⁶ Beispiele für Selbsttechniken sind »Reinigungsriten, Seelenkonzentration, das Sich-Zurückziehen, und Praktiken der Ausdauer«²⁷. In der Figur der Selbsttechniken tritt die Disziplinierung gegenüber der Selbstführung zurück. Andererseits ist auch die Selbstführung kein machtfreier Raum. Insgesamt wird somit deutlich: Der Körper wird bei Foucault nicht im Dispositiv des Authentischen aufgerufen, sondern im Dispositiv der Macht. Übertragen auf den digitalen Raum würde dies bedeuten, dass auch hier Körper und Subjekt als Machteffekt zu deuten sind. Die sozialen Medien können aus dieser Perspektive zunächst kritisch als Zurichtungsmaschinen für den Körper in den Blick genommen werden. So dann können die sozialen Medien als dezentrales Netz von dynamisch-relationalen Machteffekten beschrieben werden, die sich in Körper einschreiben. Zuletzt kann im digitalen Raum eine gesteigerte ›Sorge um sich‹ im Sinne einer

22 Ebd.

23 Vgl. Foucault 2005b.

24 Foucault 1977: 37.

25 Mühlhoff 2018: 269.

26 Ruoff 2013: 213.

27 Gehring 2013: 56. Hier in Bezug auf die Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Selbst* (Foucault 2004). Im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* kommt Foucault dann ausführlich auf Diätetik, Ökonomik und Erotik zu sprechen und nennt diese andernorts »drei große Selbsttechniken« (Foucault 1989: 315).

Sorge um den eigenen Körper und eine Körperoptimierung gesehen werden, die neue ›Selbsttechniken‹ hervorbringt. Dennoch sollte auch von Foucault aus auf einen »totalisierenden Kritikgestus« in Bezug auf digitale Praktiken verzichtet werden, denn dieser verdeckte »die Ambivalenzen der digitalen politischen Kultur der Gegenwart«²⁸ und unterschreite auch die Ambivalenzen der Ausführungen Foucaults.

Mit Butler kommen zu dieser Analyse der Subjektivierung die Begriffe der *Performanz* und der *Wiederholung* hinzu. Durch diese Konzepte entfaltet Butler wie Subjektivierung, Norm und Verkörperung zusammenhängen.²⁹ Stets sei die Subjektivierung durch gesellschaftliche Normen geprägt, die wiederum durch Wiederholung verkörpert wird. Der Körper kommt somit als Instrument der Wiederholung in den Blick. Gleichzeitig kann der Körper bei Butler auch zum Ort des Protestes und der Subversion gegenüber der Norm werden. In jedem Fall ist der Körper nach Butler politisch zu interpretieren. Es gebe keine neutralen Körper, die jenseits der gesellschaftlichen Normen existieren – wobei der Einwand, dass dies eine radikal konstruktivistische Position darstellt, fehlt.³⁰ Wiederholung, Performanz und Körper sind auch zentrale Bestandteile in den sozialen Medien. So sind Darstellungen von Geschlecht oft stereotypisierend, sodass im Anschluss an Butlers Körperverständnis die These vertreten werden kann, dass sich Geschlechterstereotype durch performante Wiederholung in den sozialen Medien in Körper einschreiben.³¹ Gleichzeitig sind soziale Medien aber auch ein Experimentierfeld für Identitäten und ein Ort des politischen Widerstandes gegen Stereotypen.³² Dies wird unter dem Stichwort *Body Politics* zunehmend diskutiert.³³ Kritische Fragen sind hierbei: Inwieweit kommen abweichende Körper in den sozialen Medien und der digitalen Öffentlichkeit vor? Inwiefern werden abweichende Körper durch Algorithmen und digitale Praktiken diskriminiert? Disability Studies, Fat-Studies, Antirassismus und Feminismus haben von dieser Frage ausgehend kritische Perspektiven entwickelt. Die Wirksamkeit von Online-Aktivismus in diese Richtung ist umstritten und kann exemplarisch anhand der Diskussion um die Wirksamkeit der *Body Positivity* Inhalten nachvollzogen

28 Balke 2020: 336.

29 Vor allem in Butler 1993 und Butler 1997.

30 Gegen den Vorwurf des radikalen Konstruktivismus, der den Körper vernachlässigt, wehrt sich Butler in Butler 1993 explizit.

31 Döring et al. 2015 haben in ihrem Artikel gezeigt, dass die Stereotypisierung der Geschlechterrollen in sozialen Medien noch über die Stereotypen in Zeitschriftenwerbung hinausgeht.

32 Carstensen 2023 lotet in ihrem Artikel das Feld der Diskussion aus.

33 Zum Begriff vgl. Schmincke 2019. Für einen neuen Entwurf vgl. Govrin 2022.

werden.³⁴ Durch diese Überlegungen wird deutlich, dass sowohl Körperbild als auch Körperschema eng mit dem politischen Diskurs um Körper zusammenhängen und nicht von ihm zu trennen sind. Der politische Diskurs um den Körper kann m. E. phänomenologisch nicht ignoriert werden und verkompliziert die einfache These der Entkörperung, da Subjekte durch Empowerment-Bewegungen z. B. im Bereich der *Body Positivity* oder aber der *Body Neutrality* ein neues Körpergefühl entwickeln können. Dadurch zeitigen digitale Praktiken positive Auswirkungen auf Körperbild und Körperschema. Eine Entfremdung von der originären Leiblichkeit wird hier also gerade nicht durch die digitalen Medien, sondern durch den ›normalen‹ zwischenleiblichen Kontakt hergestellt, der von Diskriminierungsstrukturen und Machthierarchien durchzogen ist, während der Zugang zur eigenen Leiblichkeit gerade qua digitale Medien neu entdeckt wird.

II Praxistheorie

Nahe an der Körpersoziologie bewegt sich die praxeologische Perspektive auf Digitalität. Die Praxistheorie als Theoriebewegung wurde von Autoren wie Pierre Bourdieu und Theodore Schatzki angestoßen.³⁵ Auch sie untersucht Subjektivierungsformen und steht damit den Entwürfen von Foucault und Butler nahe. Zudem unterhält der weit verästelte Diskurs der Praxistheorie Verbindungen zu Phänomenologie, der Akteur-Netzwerk-Theorie und dem Neuen Materialismus. Diese Verästelungen können hier nicht entfaltet werden. In der Perspektive dieses Artikels stellt die Praxistheorie jedoch eine distinkte Perspektive zu den bisher genannten Diskursen da, indem sie eine Doppelbewegung vollzieht. Zum einen wird das Subjekt labilisiert, indem es durch Materialität, Körper und Kultur dezentriert wird. Zum anderen wird das kompetente Subjekt wieder eingeführt, indem zwar betont wird, dass Praktiken das kompetente Subjekt erst konstituieren, dieses aber gleichzeitig in einer Weise Praktiken eingebettet ist, die dem Subjekt Handlungsmacht zusprechen. Da ein vollständiger Überblick über die Praxistheorie im Rahmen des vorliegenden Artikels nicht möglich ist, wird der Diskurs methodisch im Folgenden auf diese Doppelbewegung reduziert. Als Grundlagentext für diese Doppelbewegung kann der Text »Grundelemente einer Theorie soziale Praktiken« von Andreas Reckwitz herangezogen werden. In diesem Text zeigt

34 Zur feministischen Kritik vgl. Sastre 2014. *Body positivity* wird teilweise mit *body neutrality* gegenbesetzt vgl. Lechner 2021.

35 Vgl. Bourdieu 1979; Schatzki 1996. Zur Praxistheorie vgl. Schatzki/Cetina/von Savigny 2001; Schäfer 2016.

Reckwitz, dass der Körperbegriff in der Praxistheorie auf zwei Seiten zum Stehen kommt. Einerseits als menschlicher Körper und andererseits als Materialität der Artefakte.³⁶ Beides sei im Handlungsbegriff der Soziologie wenig berücksichtigt worden. Daher wird der Begriff der Handlung mit dem der Praxis ersetzt. Eine Praktik ist aber etwa von einem Unterwerfungs- oder Zurichtungsdispositiv Foucaults klar zu unterscheiden, denn eine Praxis ist »immer als eine ›skillful performance‹ von kompetenten Körpern zu verstehen.«³⁷ Der menschliche Körper ist somit nicht nur Effekt von Machtdynamiken, sondern Teil eines kompetenten Akteurs. Der Körper wird jedoch auch nicht zum Vehikel des autonomen Subjekts. Der Körper sei vielmehr ein Drittes zwischen Subjektautonomie und Determinismus. Die Praxistheorie spricht hier im Sinne des Habitusbegriffs von Bourdieu von Inkorporation der Kultur, die ermöglichenden Charakter hat. Praktiken des Lesens und Schreibens werden so als sozial-habituale leibliche Bewegungen sichtbar gemacht, die weitere elementare Kulturpraktiken ermöglichen. Andererseits kommt in der Praxistheorie die Materialität der Artefakte in den Blick, die im Gegenzug zur Überbetonung der entmaterialisierenden sozial-sprachlichen Konstruktion ins Spiel gebracht wird. Die Praxistheorie versucht somit materielle Artefakte als »ein Teilelement von sozialen Praktiken zu begreifen.«³⁸ Praxis wird so zu einem integralen Oberbegriff dessen Teilelemente Akteure*in, Körper und Artefakte sind: »Wenn eine Praktik einen Nexus von wissensabhängigen Verhaltensroutinen darstellt, dann setzen diese nicht nur als ›Träger‹ entsprechende ›menschliche‹ Akteure mit einem spezifischen, in ihren Körpern mobilisierbaren praktischen Wissen voraus, sondern regelmäßig auch ganz bestimmte Artefakte, die vorhanden sein müssen, damit eine Praktik entstehen konnte und damit sie vollzogen und reproduziert werden kann.«³⁹ Praxistheorie inkludiert somit auch Mediengeschichte und Designtheorie, um zu analysieren welche Artefakte welche Art der Praktik ermöglichen. Auf das Digitale übertragen bedeutet dies, dass das Digitale in Praktiken eingespannt ist, dessen Teilelemente Akteur*innen, Körper und Artefakte sind. Die These der Entkörperung im digitalen Raum ist in diesem Horizont schnell widerlegt: »Wer die visuellen Selbstdarstellungen allzu schnell dem ›virtuellen‹ Raum digitaler Plattformen wie Facebook und Instagram zuordnet, wird angesichts der komplexen räumlichen Positionierungsversuche von Tourist*innen vor Attraktionen auf öffentlichen Plätzen eines Besseren belehrt. Zunehmend richten sich

36 Reckwitz 2003: 290.

37 Ebd.

38 A. a. O.: 291.

39 Ebd.

auch materielle Infrastrukturen am Phänomen der Selfie-Kultur aus.«⁴⁰ So entstehen aus der Verbreitung von Smartphones und ihrer Frontkamera neue Selbstrepräsentationspraktiken, die durch digitale Infrastrukturen wie Instagram breitenwirksam verstärkt werden, wodurch wiederum touristische Infrastrukturen neu konstruiert werden.⁴¹ In der Praxistheorie kommt damit auch in den Blick wie bestehende Praktiken mit digitalen Artefakten verschaltet werden: »beispielsweise Praktiken des Fotografierens mit Praktiken des Kommunizierens (Selfies, Instagram usw.), Mobilitäts- mit Navigations- und Bezahlpraktiken (Carsharing, Leihräder, Uber usw.), Praktiken der Selbstdarstellung mit solchen der Partnerwahl (Tinder, OkCupid, Grindr usw.) oder Konsum- mit Bewertungspraktiken (Ebay, Amazon, TripAdvisor usw.).«⁴² Auch in diesem Kontext kommt die phänomenologische These der Entkörperung somit kritisch in den Blick: Sowohl die Körperbild als auch Körper-schema und der gespürte Leib werden durch digitale Artefakte transformiert statt eliminiert.

III Medientheorie

Die Medientheorie ist wie die Praxistheorie nicht einheitlich verfasst und führt daher auch keinen einheitlichen Körperbegriff. Schon der kanadische Medientheoretiker Marshall McLuhan vertritt jedoch in »Understanding Media«, die These, dass Medien Körperextensionen darstellen.⁴³ Somit ist der Körper zentral in der neueren Medientheorie präsent. McLuhans These ist explizit mit der These gekoppelt, dass alle Medien einen gewissen Aspekt der menschlichen Natur externalisieren und erweitern. Diese Prothetik ist dabei dialektisch verfasst: Jeder Erweiterung des menschlichen Körpers durch Medien wird auch ein Verlust eingeschrieben. Diese dialektische Figur von Erweiterung und Verlust wird dann in eine Mediengeschichte der Entmaterialisierung eingezeichnet. McLuhans Körperbild tendiert somit zur Erzählung der Entkörperung und nimmt auch den Verlust wahr, der durch neue mediale Konstellationen hervorgebracht wird.⁴⁴ Andererseits verschaltet er Körper und Medien eng miteinander. Diese Verschaltung wird von Kittler weiter verstärkt, indem er den Menschen als einen Medieneffekt fasst. Er eskaliert damit

40 Schäfer 2021.

41 Schäfer verweist Schäfer hier auf eine Renovierung der Aussichtsplattform am Empire State Building in New York, die diese Selfie-tauglich machen solle (vgl. Ebd.: 3).

42 A. a. O.: 4.

43 Vgl. McLuhan 1964.

44 Vgl. Mersch 2006: 109–110.

die Artefaktenthese der Praxistheorie und gelangt über ein Technik- und Medienapriori zu einem posthumanistischen Technikdeterminismus, der letztlich den Pol des Menschen zum Verschwinden bringt:

»Mit der technischen Ausdifferenzierung von Optik, Akustik und Schrift [...] ist der sogenannte Mensch machbar geworden. Sein Wesen läuft über zu Apparaturen. Maschinen erobern Funktionen des Zentralnervensystems [...]. Und erst damit [...] kommt es zur sauberen Trennung von Materie und Information, von Realem und Symbolischem. [...] Der sogenannte Mensch zerfällt in Physiologie und Nachrichtentechnik.«⁴⁵

Technik und menschlicher Körper (und Geist) werden somit koextensiv. Christiane Voss wiederum vertritt einen relationalen Körperbegriff und wendet sich damit sowohl gegen Kittlers Medienapriori als auch gegen eine Medienanthropologie, die Mensch und Medium als vorgängige Relate denkt, die erst nachgängig miteinander relationiert werden. Stattdessen vertritt sie die These der Anthropomedialität: Körper werden durch Medien geformt und Medien durch Körper; beide sind untrennbar miteinander verflochten und können nicht auseinanderdividiert werden. Dies behauptet eine Gleichzeitigkeit von Mediengenesse und Anthropogenese als interdependente Prozesse. Diese Interdependenz bedeutet, dass es keinen unmedierten Körper gibt, was wiederum zur These der symmetrischen Relationalität führt, die in ähnlicher Weise auch durch Latours Akteur-Netzwerk-Theorie vertreten wird. Der Begriff Anthropomedialität impliziere also »an expanded, symmetrical and relational understanding of the terms media and human, taking them as always already intermingled facets of a broader dynamic configuration.«⁴⁶ In Bezug auf das Verhältnis von Körper und Medium kann Voss dann in Bezug auf filmische Immersion von einem Leihkörper sprechen.⁴⁷ Die Übertragung dieser These auf einen online Avatar oder online Gaming wäre leicht herzustellen. Sodann ist durch Voss symmetrische Grundanlage klar, dass der menschliche Körper nicht der stabile Sitz des Authentischen ist, sondern beliebig mit verschiedenen Umwelten und Medien verschaltet werden kann, die dann zu verschiedenen anthropomedialen Relationen führen würden. Ein Primat des Analogenen und des Leiblichen wird hier nicht eingeräumt. Sodann wird durch den symmetrischen Körperbegriff der klassischen Medienanthropologie widerspro-

45 Kittler 1986: 29. Zur Entfaltung der These, dass Kittler einen posthumanistischen Medienmaterialismus vertritt, vgl. Mersch 2020: 64.

46 Voss 2015: 75.

47 Vgl. Voss 2013.

chen, die eine »hierarchical and often dichotomic preconception of the two poles of media-human relations«⁴⁸ nahelege.

Dieser symmetrisch-relationale Körperbegriff wird von Dieter Mersch hinterfragt. Dabei macht Mersch gegenüber der These der Anthropomedialität deutlich, dass diese die in ihr enthaltene doppelte Negativität von Mensch und Medium übersehe. Der Term Anthropomedialität verneine gerade die Identifikation Mensch und Medium, während er ebenso die Differenz verneint. Dadurch besetzen Mensch und Medium die Pole einer Relation, die chronisch unbesetzt bleiben: »Wo sich Anthropomedialitäten ›in der Mitte‹ halten, verweilen ›Menschen‹ und ›Medien‹ in einem unkenntlichen Interspatium, aus dessen Leerstelle das Gespenst der Unentscheidbarkeit entgegenblickt.«⁴⁹ Dies führt zur Forderung der Explikation der Interdependenzthese, die unter Banalitätsverdacht gestellt wird: Die Anthropomedialitätsthese stehe in der Gefahr »bei der einfachen Behauptung ihrer Interdependenz stehen zu bleiben.«⁵⁰ Bei Mersch wird die zweistellige Relation um ein Drittes ergänzt, welches Mersch mit negativistischen Figuren besetzt: »zwischen der medialen Anthropogenese und humanen Mediogenese klafft ein nicht aufzulösender Riss, eine Wunde, die auf ein Außen, eine Heteronomie weist.«⁵¹ In diesem Zusammenhang wird die These der medialen Plastizität der menschlichen Natur mittels des Begriffs der Leiblichkeit eingeeht: »Die medienanthropologisch postulierte Plastizität des Menschen ist aus diesem Grunde so wenig beliebig wie technische Grenzverschiebungen jede Schranke zu überwinden vermögen, vielmehr stoßen sie an die Barrieren der Leiblichkeit, an die Ökologie des Alteritären.«⁵² Die Leiblichkeit wird hier somit als anderes von Mensch und Medium aufgerufen. Der Leib geht somit nicht in der Interdependenz zwischen beiden auf. Diese These ist medientheoretisch außergewöhnlich, da sie sich sowohl von der Expansion des Körperbegriffs ins Register der Materialität als auch von einem rein relationalen Körperbegriff verabschiedet und mit dem Leib eine Figur des Dritten einführt. Der Leib wird hier jedoch nicht als Residuum des Authentischen aufgerufen, sondern als Grenze und Außen von Mensch-Medien-Relationen. Der Leib tritt eher in der negativistischen Denkfigur des Risses und des Bruches auf, die klar von einer leiblich-immediaten Unmittelbarkeit zu unterscheiden ist.

All dies zeigt: Das Verhältnis von Mensch und Medium kann in verschiedene Richtungen aufgelöst werden. Während die Praxistheorie noch zu einem kom-

48 Voss 2015: 75.

49 Mersch 2019: 77.

50 A. a. O.: 76.

51 Ebd.

52 Ebd.

petenten Mediengebrauch des Menschen tendiert, kann in der Medientheorie entweder ein starkes Medienapriori (Kittler), eine Interdependenz (Voss) oder eine Negativität (Mersch) festgehalten werden. Gemeinsam ist den jeweiligen Körperbegriffen, dass sie eine authentische Leiblichkeit jenseits des Medialen und damit auch den Begriff der Entkörperung ablehnen. Gleichzeitig kann mit McLuhan auch ein produktiver Bezug auf das phänomenologische Framing der Entkörperung hergestellt werden, denn Medien-Körper-Verschaltungen lassen durch Praktiken neue Eigenleibverhältnisse entstehen, die wiederum alte Eigenleibverhältnisse verdrängen. Dies kann mit der Phänomenologie kritisch in Bezug auf die Entkörperung der Digitalisierung bedacht werden. Gleichzeitig sollte medientheoretisch klar sein, dass neben dem Framing der Entkörperung auch die Transformation der Leiblichkeit durch Medienpraktiken in den Blick genommen werden muss.

IV Deleuze, Neuer Materialismus, Kritischer Posthumanismus

Neben der (Körper-)Soziologie, der Praxistheorie und der Medientheorie stellt das Denken von Gilles Deleuze einen weiteren Ausgangspunkt für die Verhältnisbestimmung zwischen Körperlichkeit und Digitalität dar. Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ist von besonderer Relevanz, dass Deleuze einen eigenständigen Körperbegriff entwickelt, den er als ›organlosen Körper‹ bezeichnet.⁵³ Dieser ›organlose Körper‹ deutet auf ein Denkmodell hin, welches als Gegenmodell zum organisch-hierarchischen Modell des Körpers gefasst ist: Der ›organlose Körper‹ hat kein definierendes Zentrum und ist mit anderen Körpern ungeordnet verbunden. Der Begriff für diese Verbundenheit ist das Rhizom bzw. das Gefüge (Agencement, Assemblage, Arrangement).⁵⁴ Das Rhizom ist eine Figur, die eine lebendige Verbindung anzeigt, welche jedoch nicht organisiert, systematisch und hierarchisch ist. Dieser Körperbegriff rückt in die Nähe der medientheoretischen Interdependenzlehre oder der symmetrischen Anthropologie der Akteur-Netzwerk Theorie.⁵⁵ Deleuze betont im Rahmen dieses Körperbegriffs den eigendynamischen Konnektionismus. Es ist jedoch Vorsicht geboten diese Affirmation des Konnektionismus allzu schnell auf die Feier des Internets als globales Netzwerk anzuwenden, denn das Rhizom

53 Vgl. Deleuze/Guattari 1977: 25 ff.; Deleuze/Guattari 1992: 13 ff. Zur Einführung in das Konzept vgl. Schaub 2019.

54 Zur Übersetzung von *agencement* als Gefüge vgl. Deleuze/Guattari 1992: 12. Anm. 1.

55 Stäheli meint jedoch, dass die Akteur-Netzwerk-Theorie durch den Begriff der Aktanten noch an einem minimalen Akteursbegriff hängt, der von Deleuze vermieden wird (vgl. Stäheli 2021: 146 f.).

und das Gefüge sind keine empirischen, sondern theoretische Begriffe.⁵⁶ Dasselbe gilt für den prominenten Begriff der Virtualität bei Deleuze. Aus der Aussage von Deleuze, dass das Virtuelle primär sei, kann schnell die Vorwegnahme von der heute diskutierten virtuellen Realität werden. Dem muss entgegengehalten werden: »Die spezifische Verwendung des Begriffs Virtualität hat nichts mit dem zu tun, was unter ›virtuelle Realität‹ oder ›virtueller Welt‹ beispielsweise in Teilen der Medienwissenschaften verstanden wird.«⁵⁷ Stattdessen ist das Virtuelle bei Deleuze im Aktuellen anwesend und ist deren transzendente Bedingung.⁵⁸ Trotz dieser Einschränkungen ist der Körperbegriff von Deleuze zentral geworden für zahlreiche Diskurse rund um Posthumanismus, Neuen Materialismus und Feminismus. Dies ist auch nachvollziehbar, denn: »Im Anschluss an Spinoza werden Körper bei Deleuze maximal weit gefasst, sodass sein Körperverständnis als post-humanistisch bezeichnet werden kann. Alle Entitäten, Objekte oder Subjekte sind Körper, seien es biologische, psychische oder symbolische.«⁵⁹ Dies führt zu einer Entgrenzung des Körperbegriffs: »Ein Körper besteht nicht für sich allein, sondern ist selbst eine Assemblage. Jeder Körper ist aus einer Vielzahl von kleineren Körpern zusammengesetzt, die ebenfalls aus Körpern zusammengesetzt sind. [...] Gleichzeitig ist jeder Körper auch Teil einer größeren Assemblage.«⁶⁰ Dieser Körper-Konnektionismus wird weitgehend optimistisch besetzt, sodass er im Lichte des Kreativitätsdispositivs angeeignet werden könnte.⁶¹ Damit ist eine optimistische Gegenbesetzung der körperlichen Eigendynamik gegenüber dem Dispositiv der Herrschaft und Zurichtung der Körper gesetzt. Zwar kann mit der Figur der *Vakuole* bei Deleuze auch das andere des Konnektiven in den Blick geraten, gleichzeitig tritt diese Figur hinter die Affirmation des Konnektionismus zurück.⁶²

56 Vgl. Buchanan 2009; Rajchman 2000: 11.

57 Peters 2022: 45.

58 Vgl. Rölli 2003.

59 Petersen 2022: 68.

60 A. a. O.: 69.

61 »Deleuze betont die Offenheit aller Körper, ihr Werden und ihre Veränderungen. [...] Ordnungsbildungen verdecken – so Deleuze – das Spiel der Differenzen und schränken es ein, ohne es zu beenden.« (vgl. Ebd.: 71) Zur Aneignung im Kreativitätsdispositiv: »Es ist das Pathos des Neuen und der Produktivität, das Deleuze'/Guattaris Vertrauen in die Fluchtlinien steuert, auch wenn dieses durch seine Aneignung in gegenwärtigen Kreativitätsdispositiven viel an Attraktivität eingebüßt hat.« (Stäheli 2021: 151, hier im Verweis auf Boltanski/Chiapello 2003 und Reckwitz 2012.).

62 Zur anderen Seite von Deleuze vgl. Culp 2016. Für eine kritische Besprechung von Culp und die Konturierung der Figur der *Vakuole* als anderes des Netzwerks vgl. Stäheli 2021: 154–164.

Als Beispiel für eine Weiterführung dieses optimistischen Konnektionismus in der Tradition des Neuen Materialismus kann auf Rosi Braidotti verwiesen werden. Sie entwirft im Anschluss an Deleuze eine posthumane feministische Theorie der Verkörperung.⁶³ Von dem deleuzschen Paradigma aus entwickelt sie ein vitalistisches Modell der transversalen Verkörperung, welches dezidiert antihumanistisch gedacht ist. Die Gegenbesetzung zu anderen Feminismen wird an der Stelle deutlich wo Braidotti ihre Ethik der Entfaltung⁶⁴ einer Ethik der Vulnerabilität (Butler) entgegensetzt.⁶⁵ Ein ambivalenteres Verhältnis zu Deleuze findet sich bei Donna Haraway. Zwar entfaltet auch sie Körper im Horizont des relationalen Werdens und malt ein optimistisches Bild dieser Relationalität. Gleichzeitig kritisiert sie Deleuze teilweise scharf.⁶⁶ Im Rahmen einer ihrer berühmtesten Texte (»Ein Manifest für Cyborgs«⁶⁷) findet sich sodann eine Übertragung eines Deleuze zumindest nahestehenden Körperbegriffs auf das technische Zeitalter. Die Cyborg ist eine Figur der imaginativ-transversalen Verkörperung, die die porösen Grenzen des Menschlichen markiert und Duale von Natur und Kultur hinterfragt. Ebenso gilt: »Die Cyborg markiert [...] weniger die Diagnose einer Implosion der Grenzen als die These der Spezifität und Komplexität von Verwobenheiten, die quer liegen zu den klassischen Oppositionen zwischen Natur und Kultur oder Mensch und Maschine.«⁶⁸ Dies führt Haraway über den Deleuze nahestehenden entgrenzten Körperbegriff zu einer Ethik der Verbundenheit. Dieser schließt sich beispielsweise Anna Puzio an, die versucht von Haraway aus, eine neue Anthropologie zu entwerfen, die Essentialismen hinter sich lässt und verschiedene queere und aktivistische Verkörperungen auf Instagram in den Blick nimmt.⁶⁹ Wie schon bei Braidotti wird allerdings auch bei Haraway ein Überschwang der Verbundenheit und der transversalen Verkörperung deutlich, die die Gefahren des relationalen Mit-Werdens (Vulnerabilität) nur unzureichend beachten. Klar ist jedoch, dass innerhalb dieses Körperkonzepts der Körper im Digitalen nicht verschwindet, sondern sich lediglich neu verbindet. Dabei wird dem Körper des Menschen keine Priorität mehr eingeräumt. Der These der Entkörperung wird somit die These der multiplen Verkörperungsformen entgegengestellt. Dadurch wird der Körperbegriff jedoch ins Unbestimmte ausgeweitet,

63 Vgl. Braidotti 2022.

64 Zum Motiv der Falte als Basis dieses Begriffs der Ent-faltung vgl. Deleuze 2000.

65 Vgl. Braidotti 2014: 105. Für eine berechtigte Kritik dieser Gegenbesetzung vgl. Hoppe/Lembke 2021: 92–97.

66 Haraway 2008: 27. Dort leitet Haraway das Deleuzsche Konzept des ›becoming animal‹ ein mit der Warnung »behold the enemy!« (ebd.).

67 Haraway 1995.

68 Hoppe/Lembke 2021: 127.

69 Vgl. Puzio 2024.

was m. E. einen Nachteil gegenüber dem phänomenologisch präziseren Körper- und Leibbegriff darstellt.

V Affect Studies

In den *Affect Studies* wird ein spinozistisches Körpermodell im Anschluss an Deleuze unter Umstellung auf den Begriff des Affekts fortgeschrieben. Dies geschieht unter dem Leitspruch, der von Spinoza entlehnt wurde: »No one has yet determined what the body can do.«⁷⁰ Dieser flexible und offene Körperbegriff wird mit dem Affektbegriff verbunden, der ebenso auf die Potentialität und Flexibilität abhebt: »In this ever-gathering accretion of force-relations [...] lie the real powers of affect, affect as potential: a body's capacity to affect and to be affected.«⁷¹ Mit dieser Umstellung auf den Begriff des Affekts wird dem Umstand Rechnung getragen, dass bei Deleuze der Körperbegriff über den Virtualitätsbegriff eng mit dem Affektbegriff zusammenhängt. Mit dem Affektbegriff ist nämlich dasjenige benannt, dass sich »auf die aktuellen Effekte der Virtualität in Körpern und Assemblagen konzentriert.«⁷² Der Affekt ist hier mit den Begriffen der Kraft und der Intensität verbunden. Affekt ist somit die Kraft, die Körper neu miteinander verbindet. Ebenso deckt der Begriff der Intensität das vitalistische *Movens* der Deleuze-Rezeptionslinie auf. Das affirmative Potentialitätsdenken überträgt sich im *Affective Turn* auch auf die Theoretisierung des Technischen: »The affective turn, therefore, expresses a new configuration of bodies, technology, and matter instigating a shift in thought in critical theory.«⁷³ Der neue ›turn‹ zeigt somit ein neues theoretisches *Movens* an, welches das Privileg des organischen Körpers abschafft und nach dem vorbewussten Zugriff auf das Affektleben qua Technik fragt. In dieser Linie steht auch Brian Massumi, der in seinem Text »The Autonomy of Affect« eine besondere affektive Dynamik beschreibt, die beispielsweise im Populismus von Ronald Reagan zu finden ist. Dieser setze mit seiner Rhetorik unterhalb der Schwelle von Kognition und Emotion an und setze dadurch Körper in Bewegung. Massumi führt zur Begründung der Autonomie des Affekts weiterhin das Libet-Experiment an. Dieses Experiment zeige, dass der Körper eine Eigendynamik in sich trägt, die dem Bewusstsein vorgelagert ist.⁷⁴ Dieser autonome Affektbegriff blieb nicht ohne Widerspruch. Schaefer kritisiert Massumi, in-

70 Zur Auslegung dieses Spruchs im Rahmen der Affect Theory vgl. Seigworth/Gregg 2010: 3.

71 A. a. O.: 2.

72 Peters 2022: 73.

73 Clough 2007.

74 Vgl. Massumi 1995.

dem er ihm einen frei flottierenden Affektbegriff vorwirft, der sich auf die Begriffe der Intensität und Plastizität beschränkt und dabei die Grenzen des Affektiven im Menschen übersieht, die durch die Lebenswissenschaften markiert werden. Mit den Lebenswissenschaften argumentiert Schaefer gegen die Plastizität des Körpers und für eine Intransigenz des Körpers, dessen affektive Ausdrucksformen sich auf bestimmte evolutionär gewachsene Formen beschränkt.⁷⁵ Zudem plädiert Schaefer gegen Massumi für eine Verbindung von Affektbegriff und phänomenologischem Emotionsbegriff. Daher lassen sich grob zwei Affekt- und Körperbegriffe der *Affect Studies* unterscheiden: Erstens, der autonome Körper und zweitens der phänomenologische Körper. Ersterer wird mit den Begriffen Plastizität und Intensität kodiert. In diesem Sinne ist die Emotion gegenüber dem Affekt eine begriffliche Schließung, die die reine Intensität und Potentialität des Affekts vereindeutigt. Zweiterer wird etwa von Sara Ahmed vertreten, die dieser Trennung von Affekt und Emotion eine phänomenologische Position entgegenhält. Zwar betont auch sie die körperliche Dynamik unterhalb der Bewusstseinsschwelle, sieht die Emotion aber gleichzeitig in Kontinuität zu dieser. Sie nutzt dazu das Konzept der *Affective Economies*.⁷⁶ Demnach sind Emotionen nicht als intentionale subjektive Zustände zu fassen, sondern als ökonomisch anzusehen. Das bedeutet: Emotionen bewegen sich nicht nur im Bereich des Subjektiven. Sie werden auch durch Zuschreibungen, Gesten, Blicke verobjektiviert und zirkuliert was wiederum dazu führt, dass bestimmte Emotionen von bestimmten Objekten akkumuliert werden. Dadurch verbindet Ahmed Diskurstheorie und Emotionsphänomenologie. So zeichnet Ahmed beispielsweise die Verbindung der Terme ›Islam‹ bzw. ›Muslim‹ und ›Terrorist‹ nach. Der Körper eines muslimisch gelesenen Menschen akkumuliert somit das negative Affektwort ›Terrorist‹. Dadurch entsteht – durch Wiederholung – eine intensive affektive Verbindung des Terms ›Terrorist‹ mit bestimmten Körpern; oder wie Ahmed formuliert: »the sign becomes sticky«. ⁷⁷ Muslime werden so als »could be terrorist« ⁷⁸ gelesen. Dies wiederum ist phänomenologisch zu analysieren. Es handelt sich nicht nur um intensive Verbindungen, sondern auch um eine konkrete intentionale Emotion (Angst vor dem Islam). So verbindet Ahmed Massumis Linie des delezuschen Affektbegriffs mit einer phänomenologischen Analyse von Emotionen. Das Internet und soziale Medien können in diesem Sinne auch als *Affective Economies* angesehen werden, indem bestimmte Körper verschiedene

75 Vgl. Schaefer 2015: 13 f.

76 Ahmed 2004.

77 Ahmed 2014: 92.

78 Ahmed 2004: 131.

Affekte akkumulieren. Auch Hass-Netzwerke im Internet (wie etwa die Incel Bewegung) wären von Ahmed aus neu in den Blick zu nehmen.⁷⁹

Neben diesen theoretischen Optionen bieten die *Affect Studies* auch eine ganze Reihe an detaillierten Studien zu Phänomenen der Onlinewelt. Ein Beispiel dafür ist die Studie von Paasonen zu Online-Pornographie. Sie stellt den Begriff des Affekts und der leiblichen Resonanz zentral und bezieht dabei sowohl den Begriff der Intensität von Massumi als auch Ahmeds Konzept der Emotion mit ein.⁸⁰ Gregg wiederum liefert in ihrer Studie zur spätmodernen Arbeitskultur eine Analyse von neuen Verbindungen von Körpern in der Arbeit, die durch digitale Artefakte und Strukturen hervorgebracht werden.⁸¹ Diese Verbindungen steigern die Intensität der Arbeit und führen zu Intimität und Entgrenzung der Arbeit, sodass der Raum des Privaten mit dem der Arbeit verschwimmt.⁸² Zuletzt kann mit den *Affect Studies* auch die neue Verschaltung von Mensch und Maschine in Anlehnung an die *Design Theorie* neu sichtbar gemacht werden. In diesem Sinne untersucht Natasha Schüll die Affekte von Online-Glücksspiel.⁸³ Sie nimmt dabei die Konstruktion der Glücksspiele designtheoretisch in den Blick und zeigt, wie sich durch diese eine intensive Verbindung von Spieler*in und Spiel ergibt, die letztlich zu einer *Addiction by Design* führt.⁸⁴ Mit den Themen Pornografie, digitaler Arbeit und Online-Glücksspiel kommen so drei zentrale Phänomene der Onlinewelt in den Blick. Den genauen Analysen kann hier nicht nachgegangen werden. Die obigen Ausführungen sollen lediglich das Potential des Körperbegriffs sowie die Bandbreite der thematisierten Phänomene deutlich machen, die m. W. noch kaum leibphänomenologisch reflektiert wurden.

VI Zwischenfazit und Diskussion

Die aufgeführten Diskurse entwerfen ein Bild vom Verhältnis von Digitalität und Körper welches klar von der Perspektive der Phänomenologie und ihrer These der Entkörperung abweicht. Diese These wurde vor allem von Körpersoziologie, Praxistheorie und Medientheorie aus kritisch hinterfragt. Als zentrales Ergebnis kann hier festgehalten werden: Die These der Entkörperung invisibilisiert die transformative Kraft der Digitalisierung auf Körper- und

79 Tietjen/Tirkkonen 2023.

80 Vgl. Paasonen 2011: 26.

81 Vgl. Gregg 2011.

82 Vgl. das Kapitel *Working from Home* (ebd.: 39–55).

83 Vgl. Schüll 2005.

84 Vgl. Schüll 2012.

Leibverhältnisse. Ferner ignoriert sie Macht- und Normfragen und ist daher unpolitisch. Dies ist aufgrund der zeitgenössischen Politisierung der Körper- und Leibverhältnisse nicht nachvollziehbar, zumal gezeigt werden kann, dass digitale (politisch-aktivistische) Praktiken Rückwirkungen auf das Eigenleibverhältnis haben können. Gleichzeitig wurden von Deleuze und den *Affect Studies* alternative Körperbegriffe aufgezeigt, die ein affirmatives Verständnis und andere Analyseperspektiven in Bezug auf Digitalität zeitigen, die durch die These der Entkörperung verdeckt werden.

In dieser Perspektive sind auch die Folgeeinwände, die mit der phänomenologischen These der Entkörperung einhergehen kritisch zu hinterfragen. Exemplarisch ist dies an der These der mangelnden Empathie gegenüber anderen Personen im digitalen Raum zu zeigen. Diese These hängt mit folgenreicheren Gesellschaftsanalysen (Digitalisierung als Motor von Inzivilität und Polarisierung) zusammen. Gleichzeitig steht im Hintergrund die These, dass die reale verkörperte Begegnung Therapeutikum der Polarisierung sein könnte. Die These der Entkörperung wird hier selbst also hochpolitisch und vertritt einen normativen Begriff der Zwischenleiblichkeit. Zentral wird in diesem Kontext der Vorwurf der Echokammer (bzw. Filterblase) gegen soziale Medien erhoben. Im Internet ermangele man demnach des verkörperten Anderen. In diesem Sinne schreibt Fuchs, dass »die Online-Interaktion ohne die Erfahrung von Fremdheit«⁸⁵ bleibt. Die Techniksoziologen Bail et al. führen gegen diese These ihre Studienergebnisse an, die zeigen, dass Menschen im Internet mehr statt weniger mit fremden Meinungen konfrontiert sind und dass gerade diese Fremdheit zur Polarisierung und mangelnder Empathie führt.⁸⁶ Mit diesem Gegeneinwand ist Fuchs' Einwand gegen die Online-Kommunikation aber noch nicht getroffen. Ihm geht es gerade um den verkörperten Anderen und seine Widerständigkeit. Gerade diese gehe nach Fuchs in der Online-Kommunikation verloren und führe zu einer verminderten Wahrnehmung des anderen. Der digitale andere könne durch die fehlende Widerständigkeit somit leichter zur Projektionsfläche der eigenen Fantasien werden. Dieses überzeugende Argument hat jedoch seine klaren Grenzen, denn es setzt voraus, dass der Körper des anderen in der analogen Welt nicht von Projektionen und Fantasien durchsetzt ist. Nur auf der Kontrastfolie der gelingenden und empathischen Offline-Kommunikation kann diese Kritik der Online-Kommunikation durchgehalten werden. Dies kann im Anschluss an Foucault, Butler und die *body politics* mit guten Gründen hinterfragt werden (s. o.). Weiterhin wird durch solch eine Argumentation tendenziell unsichtbar gemacht, dass es in Online-Interaktionen auch zu einer produktiven Ausschaltung des Körpers

85 Fuchs 2020: 137.

86 Bail et al. 2018.

kommen kann, sodass sich etwa zwei Personen über Polizeigewalt in den USA sachlich und empathisch austauschen können, *gerade* weil sie durch das Design der Plattform nicht wissen mit wem sie es zu tun haben.⁸⁷ Entkörperung kann somit auch bewusst vollzogen werden und ein höheres Maß an Empathie zur Folge haben. Diese Beobachtung preist den körpersoziologisch wichtigen Umstand ein, dass Körper in zwischenmenschlichen Begegnungen nicht nur Ermöglichungsgrund, sondern auch Hinderungsgrund von Kommunikation sein können – beispielsweise durch rassistische oder klassistische Zuschreibungen und Körperhierarchien, die die Widerständigkeit des individuellen Körpers in der Begegnung überblenden. Somit kann auch die von Dreyfus getätigte Behauptung, dass in der Online-Interaktion die Vulnerabilität der Körperlichkeit zurückgelassen werde von zwei Seiten aus kritisiert werden.⁸⁸ Erstens kann diese These schlicht verneint werden, indem man beispielsweise auf Fälle von Cybermobbing und Hassrede verweist, die leiblich-affizierend sind auch wenn man den anderen nicht in direktem leiblichem Kontakt ausgeliefert ist.⁸⁹ Zweitens kann man auch auf die Risiken der verkörperten Begegnung hinweisen, die nicht als Utopie, sondern realistisch zu denken ist – also von Vorurteilen, Rassismen und anderen Abwertungsstrukturen durchsetzt. An diesem Beispiel kann somit nachvollzogen werden wie die These der Entkörperung in ihren politischen Konsequenzen (mangelnde Empathie durch Entkörperung) hinterfragt und gleichsam sogar gegen sich selbst gewendet werden kann (Entkörperung führt zu mehr Empathie).

C Neuere phänomenologische Perspektiven auf das Verhältnis von Digitalität und Leiblichkeit

Nachdem die phänomenologische These der Entkörperung von zentralen zeitgenössischen Körperdiskursen aus kritisch hinterfragt wurde, soll im Folgenden ein weiterer zentraler Einwand der Phänomenologie gegen den affirmativen Bezug auf die Digitalisierung bedacht werden. Dieser Einwand fußt in dem Phänomen der Berührung. In der Beschäftigung mit diesem Einwand wird sich ferner zeigen, dass die Phänomenologie von einem Framing der Ersetzung bestimmt ist, welches im Folgenden im Rahmen der Phänomenologie und der Verkörperungsforschung hinterfragt werden soll. Während also bisher

87 Für dieses Beispiel vgl. Bail 2021.

88 Dreyfus 2009: 54.

89 In diesem Sinne könnte auch Schlettes These in diesem Band widersprochen werden, die den Charme der Virtualität als »Erleben minus Widerfahrnischarakter« beschreibt. Dies mag zwar für digitale Spiele in begrenzter Weise zutreffen. Gleichzeitig sind in der Virtualität im Kontext der sozialen Medien sehr wohl *points of no return* und Widerfahrnisse im Spiel.

externe Kritik mittels zeitgenössischer Diskurse an der Phänomenologie geübt wurde, wird nun innerhalb der Phänomenologie argumentiert. Abschließend werden eigene Thesen zu einer Phänomenologie der Körperlichkeit in Zeiten der Digitalität formuliert, die für eine politische Phänomenologie der multiplen Verkörperung argumentiert.

I Phänomenologie der Berührung und ihre Konsequenzen für das Verhältnis von Leiblichkeit und Digitalität

Im Lager der Phänomenologie findet sich gegenüber der Leiblichkeit des Digitalen meist Skepsis. Neben den oben ausgeführten Argumenten soll hier die Analyse des Phänomens der Berührung angeführt werden, um durch dieses Beispiel auf eine generelle Konfiguration des phänomenologischen Diskurses hinzuweisen. Das Phänomen der Berührung kann als exemplarisch für phänomenologische Argumente gegen die Leiblichkeit des Digitalen angesehen werden. Weiterhin wird der Aspekt der Berührung in der Kritik der Digitalität immer wieder zentral in Stellung gebracht. So hält beispielsweise Fuchs zu Recht fest:

»Andere Sinnesmodalitäten lassen sich digitalisieren, so dass man im Online-Kontakt beispielsweise das Gesicht einer Person sehen und sich mit ihr unterhalten kann; für die Berührung hingegen muss man sich zur gleichen Zeit am gleichen Ort befinden. Virtuell kann nur die Vorstellung, berührt zu werden, geweckt werden; es gibt keine ›Telepräsenz‹ der Berührung selbst.«⁹⁰

Die Berührung entweicht also – ähnlich wie der olfaktorische Sinn – der Digitalisierung. Die Kritik an der Digitalität, die daraus resultiert, leuchtet vor allem ein, wenn sie gegen transhumanistische Utopien gestellt wird, die zwischenmenschliche Begegnungen komplett ins Digitale verlagern wollen. Dann steht ›das Digitale‹ gegen ›das Analoge‹. In einer Verschränkung beider verliert die Pointe jedoch ihre Kraft. Wenn das Digitale das Analoge nicht ersetzen, sondern supplementieren, ergänzen und erweitern will dann kann die Einschränkung der Sinnlichkeit der Begegnung durchaus auch bewusst in Kauf genommen werden. Wird der Diskurs von der Ersetzung zur Ergänzung verschoben, verliert er seine Brisanz, ohne dass die Einsprüche ihre Berechtigung verlieren.⁹¹ Bevor diese Korrektur des Ersetzungsnarrativs jedoch weiter aufgeführt wird, soll die phänomenologische Berührungsanalyse zunächst

90 Fuchs 2023: 163.

91 Vgl. den Beitrag von Antonio Lucci in diesem Band.

exemplarisch am Beispiel von Richard Kearney vollzogen werden. Durch diese Analyse zeigen sich vor allem die Probleme einer vermeintlich apolitischen Phänomenologie des Leibes in Zeiten der Digitalität, die im Laufe des vorliegenden Artikels zur Forderung einer politisch sensiblen Leibphänomenologie führen. Kearney konzipiert die Berührung von einer vorgängigen Zwischenleiblichkeit aus, die Körper präreflexiv verbindet und aufeinander abstimmt. Dieser ›Goldstandard‹ der Begegnung wird sodann gegen die Digitalisierung gewendet, die als Prozess der »excarnation«⁹² beschrieben wird. Diese Gegenüberstellung wird dort fragil, wo die konkreten Beispiele für diese These fragil werden. So führt Kearney in seine Kritik der Digitalisierung im Lichte des Phänomens der verkörperten Berührung ein politisch brisantes Beispiel an: die #MeToo-Debatte. In Bezug auf diese meint er, dass sie Ausdruck von »attitudes of suspicion and confusion«⁹³ sei. Er interpretiert die Verlagerung der Erotik ins Digitale als »flight of erotic-romantic behavior, from communal rituals to digital fantasies«⁹⁴ und mahnt, dass »novel pedagogies of bodily wisdom«⁹⁵ für die reale zwischenleibliche Interaktion gefunden werden müssen, um die brüchige Beziehung zwischen den Geschlechtern zu heilen. Zwar bezieht er sich in diesem Kontext direkt auf die explizit geäußerte Unsicherheit seiner Studierenden und betont, dass es bei seinen Ausführungen nicht um die Aufforderung zu einer Rückkehr zu traditionellen »courtship rites of yesteryear«⁹⁶ handelt. Gleichzeitig verschweigt die von Kearney erzählte Geschichte den Entstehungskontext der #MeToo-Debatte und fragt nicht nach dem Woher der »attitudes of suspicion«. Das Brüchigwerden der Beziehung der Geschlechter kann wohl kaum aus der Digitalisierung abgeleitet werden. Vielmehr ist es die Vulnerabilität der verkörperten Begegnung selbst und die darin immer präsenten Machtverhältnisse, die Beziehungen brüchig werden lassen. Es zeigt sich somit, wie im Ersetzungsframing durch die Überbetonung der authentischen Berührungserfahrung die Vulnerabilität zwischenmenschlicher Beziehungen abgeblendet wird. Dies wird in wünschenswerter Weise auch von Fuchs festgehalten, der die »soziale Ambivalenz« des Tastsinns betont. Dieser bewege sich »zwischen liebevoller Annäherung und Kommunikation einerseits und Grenzüberschreitung und Intrusion andererseits«⁹⁷. Vor diesem Hintergrund verwundert es, dass Kearney im Zusammenhang der phänomenologischen des Tastsinns eine Analyse von Sexarbeit liefert, die wenig Sinn

92 Kearney 2021.

93 A. a. O.: 121.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Fuchs 2023: 167 f.

für die Vulnerabilität der Berührung hat: »Moreover, it is telling that most urban sex shops and red light districts are disappearing with the rise of the online sex industry where consumers now avail themselves of streamed simulations or direct-order products at the tap of a screen.«⁹⁸ Diese Aussage steht im Kontext der obigen Ausführungen zu den unsicher gewordenen zwischenleiblichen Beziehungsdynamiken von jungen Erwachsenen. Sie weckt dadurch implizit den Eindruck, als sei das Rotlichtviertel ein Ort der authentischen Berührung aus dem sich die unsicheren jungen Erwachsenen zurückziehen. Alternative Sichtweisen z. B. die, dass online Sexarbeit gerade die Anbieter ebendieser vor realen und zwischenleiblichen Übergriffen schützt, kommen nicht in den Blick. Stattdessen regiert das Ersetzungsnarrativ die Ausführungen von Kearney, welches den Verlust der zwischenleiblichen Berührung in der Gesellschaft moniert. Als Gegenfigur zu den unsicher gewordenen jungen Leuten steht in dieser Erzählung daher stets ein zwischenleiblich kompetentes Subjekt, welches die direkte Berührung mit anderen nicht scheut. Die latente Gefahr der Übergriffigkeit eines solchen kompetenten Subjekts wird auch mit der Figur des Taktgefühls bei Kearney nicht gänzlich aufgefangen,⁹⁹ denn gerade das laute Verschweigen der Abgründigkeit der Berührung und die fehlende Auseinandersetzung mit Vulnerabilitäts- und Machtverhältnissen in der Berührungsanalyse fällt in den obigen Ausführungen auf und lässt die Ausführungen zum sensiblen Taktgefühl performativ fragwürdig werden.

Die Figur der stabilen vorgängigen Zwischenleiblichkeit wurde auch in der Phänomenologie selbst kritisch hinterfragt. So setzt sich Levinas in Opposition zu Merleau-Ponty, dem er vorwirft die Zwischenleiblichkeit überzubetonen. Levinas fokussiert demgegenüber die vorgängige Trennung in der Berührung.¹⁰⁰ Diese Opposition kann selbst noch einmal hinterfragt werden. So will Fuchs die Aspekte der Trennung und der Verbindung dialektisch vermitteln: »Tatsächlich aber sind in jeder Grenzerfahrung Berührung und Trennung dialektisch miteinander verbunden.«¹⁰¹ So sehr diese Verschränkung die Ambivalenz der Berührung zwischen Trennung und Kontakt deutlich macht, wird hier die metaethisch-ontologische These von Levinas in die Überlegungen kaum einbezogen. Waldenfels wiederum setzt sich explizit mit der kritischen Bezugnahme von Levinas auf Merleau-Ponty auseinander und zeigt, dass Merleau-Ponty keineswegs eine stabile und vorgängige Zwischenleiblichkeit voraussetzt. Stattdessen ist die Figur der Verflechtung bei Merleau-

98 Kearney 2021: 120.

99 Vgl. Kearney 2021: 10–17.

100 Vgl. Levinas 1983 in Bezug auf Merleau-Ponty 1961.

101 Fuchs 2023: 160.

Ponty durchaus ambivalenter.¹⁰² Waldenfels macht weiterhin klar, dass sich die Positionen von Levinas und Merleau-Ponty auf verschiedenen Ebenen befinden.¹⁰³ Doch auch Waldenfels versucht die Zusammenführung beider, indem er die Figur des Risses als Charakteristikum der Berührung stark macht: »Wenn es also eine Kreuzungsstelle geben sollte, wo Merleau-Ponty und Levinas sich treffen, so muß sie in einem Außen liegen. Dieses Außen bestünde [...] in einem Außen, das den inneren Zusammenhang eines sinnvermittelten oder leibverankerten Ineinander sprengt und zerreißt.«¹⁰⁴ Diese Position steht der negativistischen Position von Mersch nahe. Ihr zufolge zeichnet sich die verkörperte Berührung gerade nicht durch ihre Authentizität und Bruchlosigkeit des Zwischenleiblichen aus, sondern besteht in dem Riss zwischen Eigenem und Fremdem, welcher wiederum im Eigen- und Fremdleibverhältnis verankert ist.¹⁰⁵ Damit wird der klassisch-phänomenologische Dual von Leib und Körper durch den sich selber fremden Leibkörper bei Waldenfels produktiv unterlaufen, wodurch die Utopie des bruchlosen zwischen- und eigenleiblichen Kontakts selbst brüchig wird. Somit zeigt sich wie auch innerhalb des Diskurses der Phänomenologie die These der Ersetzung der authentischen Berührung durch den künstlichen digitalen Kontakt hinterfragt werden kann. Dies geschieht indem gezeigt wird, dass zwischenleibliche Berührung nicht so stabil ist wie dies von manchen zeitgenössischen Phänomenologien behauptet wird.

In umgekehrter Bewegung kann die phänomenologische Analyse der Berührung sich nicht nur von der Digitalität abgrenzen, sondern diese affirmativ inkludieren. Dann wird das Digitale nicht als berührungslos beschrieben, sondern Taktilität als *Paradigma* des Digitalen aufgerufen.¹⁰⁶ So betont Weigelt, dass die Taktilität in das *Design* von Endgeräten sehr wohl einbezogen wird und sogar über den Produkterfolg entscheiden kann.¹⁰⁷ Die Medienentwicklung von Tasten zu Touchscreen sowie die taktil-sinnlichen Charakteristika von GUIs (Graphical User Interfaces) sollten hier nicht unterschätzt werden. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Heilmann, der im Anschluss an McLuhan von Digitalität als Taktilität handelt.¹⁰⁸ Ebenso werde auch das Smartphone als getragenes Gerät zur Nahkörpertechnologie, die – phänomenologisch gespro-

102 Vgl. Waldenfels 1995: 358–366.

103 »Aufs Ganze gesehen scheint es so, daß die Problematik der Verflechtung, die Merleau-Ponty in den Mittelpunkt rückt, nicht auf derselben Ebene liegt wie die Problematik der Trennung, von der Levinas ausgeht.« A. a. O.: 379.

104 A. a. O.: 381.

105 Vgl. Waldenfels 2000.

106 Weigelt 2019: 116. Hier in Bezug auf Schmidgen 2018: 8.

107 Weigelt 2019: 116.

108 Heilmann 2010.

chen – inkorporiert wird.¹⁰⁹ Es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass Phänomenolog*innen diese Aspekte einfach übersehen. Stattdessen ruft Fuchs sogar explizit die »geradezu erotische« Beziehung von Menschen zu Smartphones auf, die an der »faszinierten Versenkung in den Bildschirm und dem sanften Streicheln über den Touchscreen«¹¹⁰ erkennbar sei. Weiter hält er fest: »Zur eigentlichen sensomotorischen Verschmelzung von Leib und Computer führt dann die virtuelle Realität der Computerspiele und des Cyberspace.«¹¹¹ Damit ist die Möglichkeit der Inklusion der Leiblichkeit in das Digitale zugestanden. Dennoch konkludiert Fuchs: »Dies scheint zunächst der oben formulierten These der Entkörperung zu widersprechen. Tatsächlich ist es aber gerade die optimale visuelle, taktile und motorische Kopplung von User und Computer, die die Erfahrungen von Widerständigkeit, Entfernung und Fremdheit unterläuft, wie sie sonst für die leibliche Auseinandersetzung mit der Welt charakteristisch sind.«¹¹² Trotz der eingestandenen Taktilität des Digitalen wird hier die Grenzerfahrung und der Widerstand der Dinge im Raum des Digitalen für unmöglich erklärt. Ob dieses Argument überzeugt, ist aufgrund der Tiefenmediatisierung der heutigen Realität fraglich (vgl. C.III).

II Die Ablehnung der Entgegensetzung von Leib und Digitalität innerhalb der Phänomenologie

Nicht zuletzt der postphänomenologischen Technikdiskurs zeigt über die obigen Problematisierungen der Phänomenologie der Berührung hinaus, dass Leiblichkeit und Digitalität innerhalb der Phänomenologie nicht konfliktiv gedacht werden müssen. Der postphänomenologische Diskurs wurde von Don Ihde angestoßen.¹¹³ Die Postphänomenologie steht in der Tradition des phänomenologischen Antireduktionismus während sie gleichzeitig »davon ausgeht, dass unser Erkennen und Handeln derart durch technische Objekte, Gerätschaften, Maschinen, Methoden geprägt ist, dass wir die ›technologische Intentionalität‹ viel umfänglicher zum Thema machen müssen«¹¹⁴. Don Ihdes Postphänomenologie steht den ›Science and Technology Studies‹, dem amerikanischen Pragmatismus und der Akteur-Netzwerk-Theorie nahe. Gleich-

109 Vgl. Kaerlein 2018.

110 Fuchs 2020: 135.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Vgl. Müller 2020. Zum Überblick über die Postphänomenologie vgl. weiterhin Slaby 2018.

114 Müller 2020: 169.

zeitig übernimmt sie den Lebensweltbegriff der Phänomenologie und bezieht sich explizit und extensiv auf Autoren wie Husserl, Heidegger und Merleau-Ponty. Schmidl kombiniert die technische Postphänomenologie sodann mit soziologischen Methoden und analysiert damit explizit heutige Phänomene des Digitalen.¹¹⁵ Den einzelnen Pointen dieser Analyse kann hier nicht nachgegangen werden. Der Diskurs sei hier lediglich angezeigt, um eine mögliche Verschränkung von phänomenologischen Perspektiven mit anderen bereits angeklungenen Diskursen deutlich zu machen. Mit der Postphänomenologie ist jedoch der Raum innerhalb der Phänomenologie geöffnet für affirmative Bezugnahmen auf Digitalität. Von diesem Raum aus kann das klassische *Framing* der Ersetzung, welches die Diskussion immer noch prägt, hinterfragt werden. Osler und Zahavi stellen sich gegen diese Diskursformation, indem sie fordern, phänomenologisch »beyond replacement«¹¹⁶ zu denken. Sie stellen fest: »Baked into the term ›replacement‹ is the implication that we must give something up.«¹¹⁷ Die Ersetzung kann dabei von der einen Seite affirmiert werden, indem darüber gemutmaßt wird, dass der Mensch bald nur noch in einer digitalen Realität leben wird.¹¹⁸ Auf der anderen Seite wird dies befürchtet und vor den Konsequenzen einer solchen Ersetzung gewarnt.¹¹⁹ Osler und Zahavi stellen gegenüber diesen beiden Polen fest: »To promote a more nuanced and situated discussion, we should resist buying into the binary of offline vs. online. Instead, we should see digital communication as opening up new ways that we can engage with one another in addition to our myriad offline social options.«¹²⁰ Sie argumentieren so für die Multiplizität und Kontextualität von Online-Kommunikation, die nicht in Konkurrenz zu Offline-Kommunikation steht. Ein solcher Ansatz wird als phänomenologisch verstanden, da er keine metaphysischen Annahmen über die Realität voraussetzt, sondern die Phänomene in ihrer jeweiligen Spezifität fokussiert. Es geht daher auch nicht nur darum zu zeigen welche Aspekte der Leiblichkeit online verloren gehen. Man kann diese zwar berechtigterweise zum Thema machen, gleichzeitig kann man aber auch auf die Verschiebungen und Transformationen in den besprochenen Phänomenen achten. Denn trivialerweise ist der Leib als Urmedium des Menschen auch in digitalen Praktiken immer mitpräsent. In diesem Sinne sollte eine Phänomenologie des Digitalen weder eine normativ-ethische Verlustgeschichte noch eine Erfolgsgeschichte schreiben. Eine

115 Schmidl 2019.

116 Osler/Zahavi 2022.

117 A. a. O.: 1136.

118 Chalmers 2023.

119 Vgl. Dreyfus 2009; Fuchs 2014; Haidt 2024.

120 Osler/Zahavi 2022: 1137.

Phänomenologie des Digitalen sollte stattdessen den Verschiebungen der Leibkörperlichkeit im Digitalen nachgehen und diese untersuchen. Dazu muss sie »platform sensitive«¹²¹ vorgehen. Ein Beispiel dafür wäre etwa die Analyse der Plattform WhatsApp. Selbst bei dieser unter Entkörperungsverdacht stehenden Plattform gelte es auf die leiblich-sozialen Dynamiken zu achten. Osler zeigt dies am Beispiel eines lebhaften Chats mit einem Freund namens Diego. Sie schließt sich dabei an die phänomenologische Konzeption des gelebten Leibes an, welcher auch externe Gegenstände und Medien inkorporieren kann.¹²² Osler führt aus:

»The pace of Diego's messages, the pattern of his speech, his choice of words, his use of emojis and wild punctuation all form part of the field of expression I directly perceive. The style of his texting has a certain ›vitality‹ to it that is not contained in the texts but unfolds through the texting itself, giving his messages a certain expressive tone. [...] To reduce Diego's messages to disembodied signs and symbols misses the way we experience speech (either spoken or texted) as expressive. Indeed, that we do experience Diego's messages as expressive at all should itself prompt us to understand that empathy is at play here.«¹²³

Damit setzt Osler einen expliziten Gegensatz zum Ersetzungsnarrativ. Denn die digitale Präsenz ersetzt nicht den gelebten Leib Diegos, sondern sie macht ihn auf andere Weise sichtbar. Dabei kann eingestanden werden: »our perceptual grasp of Diego is even less rich, as we are limited to perceiving him via text.«¹²⁴ Ebenso gilt aber auch: »to empathetically perceive someone does not require that I perceive them with all my sensory capacities. Indeed, such a position would have worryingly ableist implications.«¹²⁵ Dieses Beispiel zeigt, wie eine plattformsensitive Analyse der transformierten Leiblichkeit im Digitalen zwischenleibliche Dynamiken sichtbar macht, die ein Verlustnarrativ übersehen muss.

121 A. a. O.: 1129.

122 Osler 2021: 18. Paradebeispiel hierfür ist der Blindenstock bei Merleau-Ponty, der ins Körperschema integriert wird und zum Teil des gelebten Leibes wird.

123 Osler 2021: 19.

124 A. a. O.: 20

125 Ebd.

III Weitere Kritik am Ersetzungsnarrativ im Lichte der phänomenologisch sensiblen Verkörperungsforschung

Im Zuge der obigen Argumentation wird deutlich, dass ein Ersetzungsdiskurs die Sicht auf die produktiven Transformationen der Leiblichkeit im digitalen Raum versperrt. Dies wurde auch im Embodiment-Diskurs gesehen. Der klassische Embodiment-Diskurs ist durch den 4-E Ansatz geprägt, der die Schlagwörter ›Embodied, Embedded, Enactive, Extended‹ ins Zentrum rückt.¹²⁶ Dieser Diskurs ist mit dem phänomenologischen Diskurs verästelt und wird von zentralen Figuren der zeitgenössischen Phänomenologie aufgenommen.¹²⁷ Die Verschiebungen des Leibkörpers durch digitale Mediatisierung innerhalb des Paradigmas der Verkörperung wurden von Smart et al. bedacht.¹²⁸ Gegen das Ersetzungsnarrativ halten sie fest »that it is not a pristine human mind which is under threat from technology, but rather an artifact-dependent mind faced with the adaption and accommodation to a new set of technologies.«¹²⁹ Dies entspricht der Maxime der Multiplizität und Kontextualität des Digitalen gegenüber der Figur der Ersetzung. Ohne den Ausführungen von Smart et al. hier in Gänze nachzugehen, soll im Folgenden das Paradigma der *Enactive Cognition* in Betracht gezogen werden, da dieses sich am stärksten gegen die Inklusion von digitaler Technologie sperrt. Dies liegt daran, dass die *Enactive Cognition* sich stark am organischen Modell der Verkörperung orientiert und als Hauptgegner den Zerebrozentrismus in der Anthropologie vor sich hat.¹³⁰ Das Stichwort *Embodiment* deutet hier somit vor allem auf die Bedeutung von motorischer Bewegung und anderer extrazerebraler Körperregungen für Kognition hin.¹³¹ Daher scheint dieses Paradigma ungeeignet für die Integration der digitalen Welt, denn »it is by no means clear that the details of our physical embodiment really matter that much when it comes to understanding the cognitive consequences of our online interactions.«¹³² Dies kann jedoch im Angesicht neuerer Entwicklungen auch anders gesehen werden: Erstens, sind digitale Technologien vom statischen Gebrauch (Home-Computer) zum mobilen

126 Vgl. Wild 2017; Breyer 2016.

127 Zentral sind hier Thomas Fuchs, Dan Zahavi und Shaun Gallagher zu nennen.

128 Vgl. Smart/Heersmink/Clowes 2017.

129 Smart/Heersmink/Clowes 2017: 260.

130 Das organische Modell der Verkörperung wird vor allem von Thompson vertreten. Er geht von Begriffen der Biologie (Homöostase, Autopoiesis) aus und zeigt wie sich aus der Biologie somit eine verkörperte Sicht auf das Körper-Umwelt-Verhältnis entwickeln lässt, welches den gesamten Organismus mit einbezieht (Thompson 2007). Zur Kritik des Zerebrozentrismus vgl. Fuchs 2020: 179–201.

131 Vgl. O'Regan/Noë 2001.

132 Smart/Heersmink/Clowes 2017: 263.

Gebrauch (Smartphones) übergegangen was eine hohe Einbindung von digitaler Technologie in motorische Vorgänge in der Alltagswelt inkludiert. Wenn man sich beispielsweise in einer unbekanntem Stadt navigiert, sind Motorik und Smartphone verknüpft und der kompetente Nutzer sowie die Designer der Navigationsapps versuchen die Resonanz und Bruchlosigkeit der Interaktion von digitalem Navigationsgerät und der motorischen Orientierung in der Umwelt stets zu erhöhen. Über *Augmented Reality* (AR) können digitale Artefakte weiterhin direkt mit der Umweltwahrnehmung gekoppelt werden. Diese Interaktion konnte durch AR-Games wie *Pokémon Go* unter der Hinsicht des Embodiments studiert werden.¹³³ Daher kann zweitens die Unterscheidung von Online- und Offline-Verhalten sowie die klare Unterscheidung zwischen verkörperter Realität und digitaler Virtualität hinterfragt werden. Letztlich verschwimmt so die Trennung von realer, sensomotorisch-verkörperter Realität und Online-Realität, was die Konzepte *Virtual Reality* (VR), *Augmented Reality* (AR), *Extended Reality* (XR) und *Mixed Reality* (MR) anzeigen, denen hier nicht weiter nachgegangen wird. Durch diese Ausführungen wird auch das obige Argument von Fuchs gegen die Taktilität des Digitalen brüchig, da in einer tiefenmediatisierten Lebenswelt Digitalität nicht nur für die Abschottung von Andersheit herangezogen werden kann, sondern die Digitalität mitten in der lebensweltliche Berührungserfahrung wieder auftaucht und in die Interaktion mit der realen Umgebung eingebunden wird (etwa beim digitalen Bezahlen, Essen bestellen etc.).

IV Phänomenologie der Affektivität in Zeiten digitaler Mediatisierung

Neben den 4-E (Embodied, Embedded, Enactive, Extended) hat sich in der neueren Diskussion um die Verkörperung die *emotive* Verkörperung an Bedeutung gewonnen. Ebenso hat auch die Phänomenologie in jüngerer Zeit die Affektivität neu als Thema für sich entdeckt.¹³⁴ In der Kreuzung von Phänomenologie und Verkörperungstheorie wurde das Thema der Affektivität in Zeiten digitaler Mediatisierung vor allem von Krueger und Osler bedacht. Im Anschluss an die *Extended Cognition* Theorie und die Phänomenologie des Leibes führen Krueger und Osler in diesem Sinne an wie digitale Medien nicht nur zu einer Erweiterung und Ergänzung der Kognition führen, sondern auch zu einer Ergänzung und Erweiterung der Emotion und der leiblichen Emotionsregulation.¹³⁵

133 Valentine/Jensen 2021.

134 Szanto/Landweer 2020.

135 Krueger/Osler 2019.

Sie führen als Beispiel an wie eine imaginierte Person Stella sich eine ›affektive Nische‹ in ihrer Lebenswelt schafft. Die affektive Nische hat unter anderem das Ziel der Affektregulation mittels technischer Assistenzsysteme und digitalen Technologien. Osler und Krueger entfalten so, wie Smartphone, Smart-TV, digitale Assistenten und zwischenmenschlicher Kontakt über digitale Plattformen ineinandergreifen und die Erscheinungsweise der eigenen Leiblichkeit transformieren:

»When entrenched within her techno-social niche, Stella experiences the niche and its regulative resources as an immediate array of felt possibilities – affectively salient possibilities – that alter not only how Stella experiences the unique features of that niche but also, crucially, how she experiences her body (and its regulative possibilities) within that niche, or better, her body in relation to her techno-social niche and the regulative possibilities it provides.«¹³⁶

Phänomenologisch wird somit ein relational-verkörperertes Verständnis des Menschen als zwischenleibliches und umweltbezogenes Wesen auf die digitale Lebenswelt bezogen. Virtuelle und analoge Welt werden in diesem Zuge kaum noch unterscheidbar, da sich die sozialen und affektiven Regulationsmechanismen in digitale Räume erstrecken. Neben den Möglichkeiten, die dies mit sich bringt, betonen Osler und Krueger jedoch auch die Gefahren der emotionalen Dysregulation durch digitale Medien. Sie benennen dabei drei Problemfelder: 1. »Conflictive Affective Niches«¹³⁷, 2. »Agency«¹³⁸, 3. »Overreliance and Overregulation«¹³⁹. All diese kritischen Punkte befinden sich jenseits des Ersetzungsnarrativs der Phänomenologie. Sie betonen im Gegenteil jeweils spezifische Vulnerabilitäten, die durch die Schaffung affektiver Nischen durch digitale Mediatisierung entsteht. All diese Argumente nehmen die Transformation der Verkörperung durch digitale Mediatisierung ernst, ohne dabei überkritisch zu verfahren und normativ-ethisch für eine Rückkehr in die analoge Sphäre zu votieren. Sie stellen nicht Online-Erfahrung gegen Offline-Erfahrung, sondern verschränken beide miteinander und zeigen wie durch digitale Mediatisierung neue Wege der Affektregulation geschaffen werden, die gleichzeitig neue Formen der Vulnerabilität hervorbringen.

136 A. a. O.: 217.

137 A. a. O.: 224 f.

138 A. a. O.: 225–227.

139 A. a. O.: 227 f.

V Von der Notwendigkeit einer politischen Phänomenologie der Verkörperung

Der vorliegende Artikel vertritt die These, dass Körperlichkeit auch in der digitalen Mediatisierung eine produktive Rolle spielt. Die Framings der Entkörperung und der Ersetzung sind damit stark einzuschränken. Dagegen ist eine Theorie der multiplen Verkörperungen zu setzen, die gegen die Entkörperungsthese die Verschiebungen der Leibkörperlichkeit in digitalen Medienpraktiken verfolgt und dabei den Begriff der Transformation gegen den Begriff der Ersetzung stellt. Im Laufe des Artikels wurden mit der These der Entkörperung auch weitere zentrale phänomenologische Argumente gegen das Digitale kritisch in den Blick genommen (fehlende Vulnerabilität, Alterität und Empathie) und von externen Diskursen aus hinterfragt. Ferner wurde die phänomenologische Berührungsanalyse, die von einem normativen Verständnis der Zwischenleiblichkeit ausgeht im Diskursrahmen der Phänomenologie selbst kritisch hinterfragt. Dadurch wurde das Bild der ›berührungslosen‹ Digitalität korrigiert. Der Ansatz von Osler hat sodann gezeigt, dass die Phänomenologie selbst die Verschiebungen der Leibkörperlichkeit, die sich durch digitale Mediatisierung ergeben, produktiv thematisieren kann. So dann wurden die gängigen Entgegensetzungen von analoger Zwischenleiblichkeit und digitaler Kommunikation im Laufe des Artikels kritisch hinterfragt. Dabei wurde festgestellt, dass diese Entgegensetzungen oft von einem ›Goldstandard‹ der Zwischenleiblichkeit in der analogen Begegnung ausgehen, der m. E. verdeckt politisch-normativ geladen ist. Daher ist es die abschließende These dieses Artikels, dass die Phänomenologie der Verkörperung immer auch eine politische Phänomenologie sein muss. So müssen etwa konkrete Phänomenologien der Verkörperung auf ihre operativen Körperpolitiken hin befragt werden. Dies hat die Diskussion von Kearneys Position gezeigt. Dieser operiert durch die Nichtthematisierung der Vulnerabilität und Fragilität der analogen Berührung mit der impliziten Figur der authentischen Leiblichkeit und des kompetenten Subjekts, welches jenseits der Machtverhältnisse zu stehen scheint. Hier wäre mit Foucault an die Machtförmigkeit der Körperverhältnisse zu erinnern. Mit der Körpersoziologie kann weiterhin betont werden, dass auch der analoge Raum nicht frei von Rassismen, Diskriminierungen und Normativitäten ist und dies daher auch von einer Phänomenologie der Verkörperung berücksichtigt werden muss. Diesem Umstand wäre beispielsweise durch eine Phänomenologie des Rassismus Abhilfe zu schaffen, die dann jedoch nicht Bereichsphänomenologie bleiben darf, sondern auf die Phänomenologie insgesamt ausstrahlen muss.¹⁴⁰ In diesem Sinne sind auch

140 Vgl. Staudigl 2011.

Berührungsordnungen immer implizit politisch, indem manche Personen sich durch den Raum bewegen können ohne unerwünschte Berührungen befürchten zu müssen, während andere Subjekte in ihrer Bewegung durch den Raum gehindert, durchsucht, belästigt und ungewollt berührt werden.¹⁴¹ Im letzteren Fall wäre die ›Flucht ins Digitale‹ nicht problematisch, sondern nur allzu verständlich. Die Pathologisierung dieser Flucht wiederum führt zu einem erneuten Ausschluss dieser Personen. In diesem Sinne kann eine politische Phänomenologie der Verkörperung unter Vorzeichen der digitalen Medialisierung auch die Chancen der partiellen Körperausschaltung in digitalen Räumen wertschätzen. Letztlich muss jedoch auch mit Krueger und Osler festgehalten werden, dass Digitalität weitere Vulnerabilitäten schafft, die im analogen Raum nicht präsent waren. Die Anschlussthese einer politischen Phänomenologie der Verkörperung ist daher die Vulnerabilität und Fragilität der Verkörperung generell zu betonen und ihre Verschiebungen in digitaler Medialisierung zu verfolgen. Eine Verklärung der Vulnerabilität als positives Konstituens ›echter Begegnung‹ oder die Hoffnung der Ausschaltung der Vulnerabilität durch Digitalität werden somit ausgeschlossen. Stattdessen stellt sich Verkörperung als in sich prekär heraus. Damit sind die negativistischen Punkten von Mersch und Waldenfels aufgenommen, die den Leib nicht als Sitz des Authentischen markieren, sondern als Riss. In der Folge kommt so der dynamische Konnektionismus von Deleuze sowie Braidottis Ethik der Entfaltung kritisch in den Blick. Eine solche Sicht auf Verkörperung kann sowohl vor Utopien der authentischen Leiblichkeit mit negativem Vorurteil gegen Digitalität als auch vor Utopien des Transhumanismus mit negativem Vorurteil gegen die Leiblichkeit bewahren und so Raum schaffen für eine politisch sensible Phänomenologie der multiplen Verkörperungsformen in Zeiten digitaler Medialisierung.

Literatur

- Ahmed, Sara 2004: *Affective Economies*. In: *Social Text* 79 22 (2): 117–139.
- Ahmed, Sara 2007: *A Phenomenology of Whiteness*. In: *Feminist Theory* 8 (2): 149–168.
- Ahmed, Sara 2014: *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Auflage. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Angerer, Marie-Luise 1999: *Body Options. Körper, Spuren, Medien, Bilder*. Wien, Turia + Kant.

141 Ahmed 2007.

- Angerer, Marie-Luise/Bösel, Bernd 2015: Capture All!, oder: Who's Afraid of a Pleasing Little Sister? In: Zeitschrift für Medienwissenschaft 7 (2): 48–56.
- Authenrieth, Ulla P. 2019: Bilder in medial vermittelter Alltagskommunikation. In: Lobinger, Katharina (Hg.), Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung. Wiesbaden, Springer VS.
- Bail, Chris 2021: Breaking the Social Media Prism. How to Make Our Platforms Less Polarizing, Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Balke, Friedrich 2020: Selbstsorge/Selbsttechnologie. In: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich J. (Hg.): Foucault Handbuch: Leben – Werk – Wirkung. 2. Auflage. Berlin, J. B. Metzler: 331–337.
- Bauer, Joachim 2023: Realitätsverlust. Wie KI und virtuelle Welten von uns Besitz ergreifen und die Menschlichkeit bedrohen. München, Wilhelm Heyne.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Eve 2003: Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz, UVK.
- Bourdieu, Pierre 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi 2014: Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen. Frankfurt/M./New York, Campus.
- Braidotti, Rosi 2022: Posthuman Feminism. Cambridge, Polity Press.
- Breyer, Thiemo 2016: Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte. In: Etzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Buchanan, Ian 2009: Deleuze in the Internet. In: Poster, Mark/Savat, David (Hg.): Deleuze and New Technology. Edinburgh, Edinburgh University Press: 143–160.
- Butler, Judith 1993: Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«. New York, Routledge.
- Butler, Judith 1997: The Psychic Life of Power. Theories of Subjection. Stanford, Stanford University Press.
- Carstensen, Tanja 2023: Social Media: Zwischen Selbstrepräsentation, und Unsichtbarkeit, Empowerment und Sexismus. In: Dorer, Johanna et al. (Hg.): Handbuch Medien und Geschlecht. Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung. Wiesbaden, Springer VS: 381–392.
- Chalmers, David 2023: Realität+. Virtuelle Welten und die Probleme der Philosophie. Berlin, Suhrkamp.
- Clough, Patricia T. 2007: The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham, Duke University Press.
- Culp, Andrew 2016: Dark Deleuze. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.

- Deleuze, Gilles 2000: *Die Falte: Leibniz und der Barock*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1977: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix 1992: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin, Merve.
- Döring, Nicola/Reif, Anne/Poeschl, Sandra 2015: How gender-stereotypical are selfies? A content analysis and comparison with magazine adverts. In: *Computers in Human Behavior* 55: 955–962.
- Dreyfus, Hubert L. 2009: *On the Internet*. London/New York, Routledge.
- Drüeke, Ricarda 2023: Digitale Öffentlichkeiten und feministische Protestkulturen. In: Dorer, Johanna/Geiger, Brigitte/Hipfl, Brigitte/Ratkovic, Viktorija (Hg.): *Handbuch Medien und Geschlecht. Perspektiven und Befunde der feministischen Kommunikations- und Medienforschung*. Wiesbaden, Springer: 629–640.
- Ekdahl, David/Ravn, Susanne 2021: Social bodies in virtual worlds: Intercorporeality in Esports. In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 21: 293–316.
- Ekdahl, David/Osler, Lucy 2023: Expressive Avatars. *Vitality in Virtual Worlds*. In: *Philosophy & Technology* 36 (24). <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00628-5>.
- Fingerhut, Joerg/Hufendiek Rebekka/Wild, Markus 2017: Was ist Philosophie der Verkörperung? In: *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin, Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1977: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1989: *Der Gebrauch der Lüste: Sexualität und Wahrheit 2*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2004: *Hermeneutik des Subjekts: Vorlesung am Collège de France (1981/82)*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Foucault, Michel 2005a: *Subjekt und Macht*. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): *Analytik der Macht*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 240–263.
- Foucault, Michel 2005b: *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über*. In: Defert, Daniel/Ewald, François (Hg.): *Analytik der Macht*. Frankfurt/M., Suhrkamp: 126–136.
- Fuchs, Thomas 2014: The Virtual Other: Empathy in the Age of Virtuality. In: *Journal of Consciousness Studies*, 21 (5–6): 152–173.
- Fuchs, Thomas 2020: *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin, Suhrkamp.

- Fuchs, Thomas 2023: Die Zwischenleiblichkeit der Berührung. Phänomenologische und therapeutische Aspekte. In: Gugutzer, Gerd et al. (Hg.), *Berühren und berührt werden. Zur Phänomenologie der Nähe*. Baden-Baden, Karl Alber Verlag: 155–171.
- Gallagher, Shaun/Cole, Jonathan 2017: Körperbild und Körperschema bei einem deafferenten Patienten. In: Fingerhut, Joerg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*. Berlin, Suhrkamp.
- Gehring, Petra 2013: Ethik und Foucault. Die Frage nach »Technologien des Selbst«. In: Großmaß, Ruth/Anhorn, Roland (Hg.): *Kritik der Moralisierung: Theoretische Grundlagen – Diskurskritik – Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis*. Wiesbaden, Springer: 51–63.
- Govrin, Jule 2021: *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Gregg, Melissa 2011: *Work's Intimacy*. Cambridge, Polity Press.
- Haidt, Jonathan 2024: *The Anxious Generation. How the Great Rewiring of Childhood is Causing an Epidemic of Mental Illness*. New York, Penguin Press.
- Haraway, Donna J. 1995: Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften. In: Hammer, Carmen/Stieß Immanuel (Hg.): *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M./New York, Campus: 33–73.
- Haraway, Donna J. 2008: *When Species Meet*. Minneapolis/London, University of Minnesota Press.
- Heilmann, Till A. 2010: Digitalität als Taktilität: McLuhan, der Computer und die Taste. In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. 2 (3): 125–134.
- Holland, Grace/Tiggemann, Marika 2016: A systematic review of the impact of the use of social networking sites on body image and disordered eating outcomes. In: *Body Image* 17: 100–110.
- Hoppe, Katharina/Lembke, Thomas 2021: *Neue Materialismen zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Kaerlein, Timo 2018: *Smartphones als Nahkörpertechnologien: Zur Kybernetisierung des Alltags*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Kearney, Richard 2021: *Touch. Recovering Our Most Vital Sense*. New York, Columbia University Press.
- Kittler, Friedrich 1986: *Grammophon, Film, Typewriter*. Berlin, Brinkmann & Bose.
- Krueger, Joel/Osler, Lucy 2019: Engineering Affect: Emotion Regulation, the Internet, and the Techno-Social Niche. In: *Philosophical Topics* 47 (2): 205–231.

- Levinas, Emmanuel 1983: Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty. In: Waldenfels, Bernhard/Métraux, Alexandre (Hg.): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München, Wilhelm Fink Verlag: 48–55.
- Linden, Markus 2022: Transhumanismus. Ideologischer Kitt für die Querfront. In: *Die Zeit* vom 11.09.2022. <https://www.zeit.de/kultur/2022-09/transhumanismus-natur-wladimir-putin-querdenker-technologie> (abgerufen am 15.11.2024)
- Massumi, Brian 1995: The Autonomy of Affect. In: *Cultural Critique* 31: 83–109.
- McLuhan, Marshall 1964: *Understanding Media. The Extensions of Man*. Cambridge/London, MIT Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1961: Der Philosoph und sein Schatten. In: Merleau-Ponty, Maurice (Hg.): *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*. Hamburg, Felix Meiner Verlag: 275–317.
- Mersch, Dieter 2006: *Medientheorien zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Mersch, Dieter 2019: Anthropomedialität und Widerstand. Einige kritische Anmerkungen zur ›Medienanthropologie‹. In: Stoellger, Philipp (Hg.): *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann: 51–78.
- Mersch, Dieter 2020: Humanismus, Antihumanismus und Posthumanismus. In: Heßler, Martina/Liggieri, Kevin (Hg.): *Technikanthropologie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden, Nomos: 56–68.
- Mühlhoff, Rainer 2018: *Immersive Macht: Affekttheorie nach Spinoza und Foucault*. Frankfurt/M., Campus.
- Müller, Oliver 2020: Postphänomenologie. Über eine technikphilosophische Methode. In: *Phänomenologische Forschungen* 2: 165–183.
- O'Regan, Kevin J./Noë, Alva 2001: A sensorimotor account of vision and visual consciousness. In: *Behavioral and Brain Sciences* 24: 939–1031.
- Osler, Lucy/Zahavi, Dan 2021: Sociality and Embodiment: Online Communication During and After Covid-19. In: *Foundations of Science* 28: 1125–1142.
- Osler, Lucy 2021: Taking empathy online. In: *Inquiry* 67 (1): 1–28.
- Paasonen, Susanna 2011: *Carnal Resonance. Affect and Online Pornography*. Cambridge/London, MIT Press.
- Peters, Christian Helge 2022: *Das Soziale des Affekts. Eine Sozialtheorie der Modulationen nach Deleuze und Massumi*. Frankfurt/M./New York, Campus.
- Puzio, Anna 2024: Von Queerness, sexueller Aufklärung und Umweltengagement. Ansätze für eine zeitgemäße Anthropologie. In: Pirker, Viera/Paschke, Paula (Hg.): *Religion auf Instagram. Analysen und Perspektiven*. Freiburg/Brsg./Basel/Wien, Herder, 57–82.

- Rajchman, John 2000: *The Deleuze Connections*. Cambridge/London, MIT Press.
- Reckwitz, Andreas 2003: Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301.
- Reckwitz, Andreas 2017: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin, Suhrkamp.
- Rölli, Marc 2003: *Gilles Deleuze. Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien, Turia & Kant.
- Ruoff, Michael 2013: *Foucault Lexikon*. 3. Auflage. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
- Sastre, Alexandra 2014: Towards a Radical Body Positive. Reading the online »body positive movement«. In: *Feminist Media Studies*, 14 (6): 929–943.
- Seighworth, Gregory J./Gregg, Melissa 2010: *The Affect Theory Reader*. Durham/London, Duke University Press.
- Schaefer, Donovan 2015: *Religious Affects. Animality, Evolution and Power*. Durham/London, Duke University Press.
- Schäfer, Hilmar (Hg.) 2016: *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Schäfer, Hilmar 2021: Der Gebrauch des Digitalen. Zur praxeologischen Analyse digitaler Kultur. In: *Mittelweg* 36, 30 (1): 3–14.
- Schatzki, Theodore R. 1996: *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R./Cetina, Karin K./Von Savigny, Eike 2001: *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York, Routledge.
- Schmidgen, Henning 2018: *Horn oder die Gegenseite der Medien*. Berlin, Matthes & Seitz.
- Schmidl, Alexander 2019: Postphänomenologie und Digitalisierung – neue Perspektiven für die Mikrosoziologie der Technik. In: *Österreichische Gesellschaft für Soziologie* 44: 97–114.
- Schmincke, Imke 2019: *Body Politic – Biopolitik – Körperpolitik. Eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der Body Politics*. In: *Body Politics*, 7 (11): 15–40.
- Schmincke, Imke 2021: *Körpersoziologie*. München, Brill/Wilhelm Fink Verlag.
- Schüll, Natasha D. 2012: *Addiction by Design. Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Slaby, Jan 2018: Affective Arrangements and Disclosive Postures. Towards a Post-Phenomenology of Situated Affectivity. In: *Phänomenologische Forschungen* 2: 197–216.

- Smart, Paul R./Heersmink, Richard/Clowes, Robert W. 2017: *The Cognitive Ecology of the Internet*. In: Cowley, S. J./Vallée-Tourangeau, F. (Hg.): *Cognition Beyond the Brain: Computation, Interactivity and Human Artifice*. Springer: 251–282.
- Stäheli, Urs 2021: *Soziologie der Entnetzung*. Berlin, Suhrkamp.
- Staudigl, Michael 2011: Racism. On the phenomenology of embodied desocialization. In: *Continental Philosophy Review* 45: 23–39.
- Szanto, Thomas/Landweer, Hilge (Hg.) 2020: *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*. London/New York, Routledge.
- Thompson, Evan 2007: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of the Mind*. Cambridge/Mass./London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tietjen, Ruth R./Tirkkonen, Sanna K. 2023: The Rage of Lonely Men: Loneliness and Misogyny in the Online Movement of »Involuntary Celibates« (Incels). In: *Topoi* 42: 1229–1241.
- Turkle, Sherry 1984: *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York, Simon & Schuster.
- Turkle, Sherry 2011: *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York, Basic Books.
- Valentine, Keri D./Jensen, Lucas J. 2021: Mobile entanglements and communitas: the embodied nature of play in Pokémon Go. In: *Educational Technology Research and Development* 69: 1955–1985.
- Voss, Christiane 2013: *Der Leihkörper. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion*. Erkenntnis und Ästhetik der Illusion. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Voss, Christiane/Othold, Tim 2015: From media anthropology to anthropomediality. In: *Anthropological Notebooks*, 21 (3): 75–82.
- Waldenfels, Bernhard 1995: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard 2000: *Das leibliche Selbst: Vorlesung zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M., Suhrkamp
- Weigelt, Shirin 2019: *Tasten: Taktilität als Paradigma des Digitalen*. In: Mühlhoff, Rainer/Breljak, Anja/Slaby, Jan (Hg.): *Affekt Macht Netz: Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Zuboff, Shoshana 2018: *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*. Frankfurt/M./New York, Campus.