

Prolog

»Nichts ist schwerer zu wissen, als *was wir eigentlich sehen*«, schreibt Merleau-Ponty in seiner 1945 erschienenen *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966: 82). Fünfzehn Jahre später, in seinem letzten Lebensjahr, formuliert er in einer Arbeitsnotiz: »Der gemeinsame Stoff, aus dem alle Strukturen bestehen, ist das Sichtbare« (1994a: 257). Man kann mit solchen kryptischen Sätzen seine Probleme haben. Von welchem Standort aus wären *Strukturen sichtbar*? Walter Sprondel hat sich in einem 1976 veröffentlichten Aufsatz »Die Kategorie der Sozialstruktur und das Problem des sozialen Wandels« mit der Perspektivität soziologischer Aussagen über Strukturen beschäftigt. Er wählte ein anderes Zitat Merleau-Pontys als Motto, das dieses Problem in einen imaginären Dialog zwischen einem Soziologen und einem Philosophen einkleidet: »Vous croyez penser toujours et pour tout le monde, dit le sociologue au philosophe, et en cela même, vous ne faites qu'exprimer les préjugés ou les prétentions de votre culture. C'est vrai, mais ce n'est pas moins vrai du sociologue dogmatique que du philosophe. Lui-même, qui parle ainsi, d'où parle-t-il?« »*Ihr glaubt, für immer und für jeden zu denken, sagt der Soziologe zum Philosophen, und gerade darin bringt ihr doch nur die Vorurteile und Anmaßungen eurer Kultur zum Ausdruck. Das stimmt, aber dies gilt ebenso für den dogmatischen Soziologen wie für den Philosophen. Er selbst, der so spricht, von wo aus spricht er?*« (Merleau-Ponty 2007: 155; Übersetzung leicht geändert, jmk, franz.: 137). Auch in dieser Formulierung scheint für Merleau-Ponty die Bestimmung eines »Wo«, einer Position in einem inneren Zusammenhang zum Geltungsanspruch von Aussagen zu stehen.

Walter Sprondel gibt dieses »D'où parle-t-il?« an die Wissenssoziologie weiter: wessen Standpunkt kann eigentlich mit welcher Begründung wahrheitsfähige Feststellungen über *gesellschaftliche Strukturen* für sich beanspruchen? (Sprondel 1976: 185). Der Kosmotheoros, imaginäres Subjekt, das von überall und nirgendwo, vom Standort einer Standortlosigkeit auf ein großes Objekt »blickt«, ist für Merleau-Ponty eine illusionäre Position (Merleau-Ponty 2015: 156; 1994: 31 f.). Sprondels vorsichtige und vorläufige Antwort weist in dieselbe Richtung, sie argumentiert auf der Basis einer Weberschen Methodologie.¹ Sprondels Anfrage und Antwort schließt einen von ihm selbst und Richard Grathoff 1976 herausgegebenen Band »Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften« ab. Der Band ist einer der ersten

1 In diese Richtung weist, wie zu zeigen sein wird, auch der Weg, den Merleau-Ponty zwischen 1945 und 1961 eingeschlagen hatte (vgl. Métraux 1976: 147).

Buchpublikationen über Merleau-Ponty und die Sozialwissenschaften überhaupt und meines Wissens die bisher einzige Publikation, die ihn als soziologisch relevanten Strukturtheoretiker erschließen will. Den Beiträgen des Grathoff/Sprondel-Bandes lag eine im Jahr 1973 als erstes »Konstanzer Kolloquium zu Problemen der sozialwissenschaftlichen Theorie« veranstaltete Tagung zugrunde. Sie fand im Schweizer Ort Gottlieben, nahe Konstanz, statt, in der »Drachenburg« und dem dazugehörigen Waaghaus, einem verspielten historischen Fachwerkensemble direkt am Ufer des türkisblauen Seerheins. Dieser Hinweis auf Tagung und Tagungsband ist zugleich mein Geständnis eines offensichtlichen »Plagiats«. Ich rufe den Titel der damaligen Publikation als Untertitel *dieses* Buches auf, weil ich es für sinnvoll halte, an die Fragestellungen von damals anzuknüpfen. In den Folgejahrzehnten nach seinem Erscheinen blieb der Band eher unbeachtet, die Theoriediskussion lief sogar in eine ganz andere Richtung. Merleau-Ponty spielte bis vor kurzem in der soziologischen Diskussion praktisch keine Rolle. Die phänomenologische Sozialtheorie spaltete sich geradezu in eine an Schütz orientierte *Wissenssoziologie* und eine an Merleau-Ponty orientierte *Leibphilosophie*. Mir geht es auch darum, zu zeigen, dass dieses Schisma – das Stichwort »Generalität des Körpers« deutet es schon an – das Bewusstsein für die sachliche Komplementarität und Zusammengehörigkeit der Themen von Schütz und Merleau-Ponty überlagert hat. Gerade auch vor dem Hintergrund von Entwicklungen in der Körpersoziologie und der soziologischen Theorie der letzten zwei Jahrzehnte, in denen Leib und Körper als soziologische Kategorien zunehmend aufgewertet werden, scheint es mir wichtig, diesen Aspekt noch einmal so deutlich wie möglich zu rekapitulieren. Wissen und Körper, Generalität und Wahrnehmung gehören zusammen. Dazu ist eine Revision der soziologischen Merleau-Ponty-Lektüre Voraussetzung. Um diese soll es hier gehen.

Zum Problem der Struktur in der Soziologie

Es versteht sich in der Soziologie nicht von selbst, Merleau-Ponty überhaupt als Strukturtheoretiker zu lesen. Worin besteht eigentlich ein »Problem der Struktur« in der Soziologie? Der erwähnte Text Sprondels setzt mit der These ein, eine »von konkreten Gegenständen abgelöste« Begriffsbestimmung von Struktur bereite in keiner Wissenschaft besondere Probleme. Struktur meine in der allgemeinsten Bedeutung nicht viel mehr als eine irgendwie geordnete und dadurch bestimmbare Relation von Einzelementen im Hinblick auf ein Ganzes. Was »Element« und »Ganzes« dabei jeweils besagen, sei dann abhängig vom konkreten Gegenstand und dem jeweiligen methodischen oder

theoretischen Zugang (Sprondel 1976: 176). Auf ähnliche Weise bestimmt Schatzki ein gutes Vierteljahrhundert später im Anschluss an Bernhard Waldenfels Ordnung als »the hanging together of things, the existence of nexuses« (Schatzki 2002: 18). »Struktur« ist dann einfach »particular contingent de facto layout or reticular composition« (ebd.). Um die Triftigkeit von Sprondels These zu illustrieren, sei noch ein dritter Autor mit einem völlig anderen Theoriehintergrund bemüht: auch für Niklas Luhmann ist mit einem allgemeinen Strukturbegriff nicht viel mehr bezeichnet als eine kontingente Relation zwischen Einzel-elementen, eine Einschränkung von Kombinationsmöglichkeiten (Luhmann 1987: 387).

So unproblematisch der Strukturbegriff im Allgemeinen ist, das Problem damit beginnt in der Soziologie und den Sozialwissenschaften bei der Frage, was im konkreten Fall überhaupt als »Element«, »thing« und was als »Nexūs« zu bestimmen wäre. Folgt man den theoretischen Entwürfen von Mead, Schütz bis Luhmann, Oevermann u.a., dann handelt es sich in der Sphäre des Sozialen schon immer um *zeitlich verfasste* Elemente, Prozesse und Zusammenhänge: Nexūs von Kommunikationen, Handlungen, Verhalten, Deutungen, Texten, Praktiken, »Doings« und »Sayings«. Struktur heißt dann, dass in einem gegebenen Kontext nicht jedes Ereignis auf jedes andere folgen kann. Im Maß, wie sich in einem bestimmten sozialen Prozess eine Anschlusslogik bestimmen lässt, erkennen wir eine Struktur. Im Hinblick auf die eingangs zitierte Merleau-Ponty-Sentenz wäre dann zu sagen, Strukturen seien zumindest insofern sichtbar, als dass daran Beteiligte oder ihre direkten Beobachter wahrnehmen können, wie Handlungen, Verhalten, Deutungen aneinander anknüpfen, unabhängig davon, ob sie ein Prinzip dieser Assoziierung benennen (können) oder nicht. Struktur beruht auf Relationierung: Kontiguität, Kovariation, Korrelation und dem Gegenteil davon. »Sichtbare« Struktur haben dann aber streng genommen nur zeitlich über»schau«bare Einzelfälle. Diese Überschaubarkeit setzt dann nicht nur Augen und Ohren, sondern zugleich ein Mindestmaß an Gedächtnis voraus. Weiteres Problem: der Einzelfall interessiert nun ausgerechnet die Soziologie sehr oft nicht oder jedenfalls nicht in erster Linie.

Empirische Aussagen über Gesellschaft werden beispielsweise in Texten über Sozialstrukturanalyse gemacht. Solche Bücher tragen Titel wie »Die Sozialstruktur Deutschlands« (Geißler 2014). Hier werden Elemente statisch gefasst, z. B. als Merkmale und Status von Personen oder sozialen Ressourcen, Artefakten, Techniken, Infrastrukturen. Strukturen sind dann nicht spezifische Verknüpfungen sozialer Ereignisse in der Zeit, sondern statistische (und damit prinzipiell statische) Zusammenhänge, zum Beispiel Cluster von Eigentumsverhältnissen, Bildungsstatus, feste Personenmerkmalen wie Geschlecht, Religionszugehörigkeit, Beruf, Verfügung über Konsumgegenstände. Konfigurationen zwischen solchen

Variablen werden beschrieben, verglichen und erklärt (vgl. z.B. Geißler 2014: 2 ff.) und als solche Strukturen gleichgesetzt. Sie werden zu einem bestimmten Messzeitpunkt t_1 synchronisch erfasst. Sie können sich zwar zu einem Zeitpunkt t_2 verändert haben. Diese Veränderung erscheint dann aber nicht selbst als Struktur, sondern als sozialer Wandel, als dessen Ergebnis dann wieder eine andere Struktur herauskommt. Sichtbar sind Strukturen in diesem Verständnis streng genommen nicht. Ob eine bestimmte situative Relation eine Struktur ist, lässt sich in dieser Perspektive nur dann erkennen, wenn sich ihre übersituative Geltung belegen lässt, sie also in sehr vielen Fällen auftritt. Struktur ist sie nur dann, wenn das zutrifft und sie muss, z.B. als Vermögens- oder Ressourcenverteilung mit statistischen Mitteln allererst mühsam zugänglich gemacht werden. Das ist nur eine Version zu sagen, bei der Struktur handle es sich eigentlich um eine Erkenntnisrelation, letzten Endes ein Modell. Es spielt für das, was ich hier sagen will, keine Rolle, ob wir für die statistische Konstruktion eine platonische Wesens- oder Ideenschau, die geniale Intuition eines Zeitgeistanalytikers, die Erarbeitung einer Idealtypik, die Rekonstruktion einer insgeheim wirksamen Grammatik oder Regelsystems einsetzen. Das sind allesamt Möglichkeiten, sich einen wie immer lückenhaften Überblick zu verschaffen, über etwas, was nicht gleichzeitig sichtbar sein kann.

Dass es innerhalb der Soziologie überhaupt zu solch verschiedenen Verwendungen des Strukturbegriffs kommt, macht bereits einen Aspekt des Problems der Struktur deutlich. Man ist sich noch nicht einmal über die Frage einig, worin denn die Einzelelemente bestehen, zwischen denen sich Strukturen zeigen, worin der Nexus besteht, von dem Schatzki spricht. Ein Aspekt des Strukturproblems besteht darin, den Zusammenhang zwischen diesem und dem operativen Verständnis von Struktur aufzuklären. Wie lassen sich diese statisch und statistisch *konstruierten* Sozialstrukturen (und sinngemäß alle auf andere Weise gewonnenen Modelle) beziehen auf Strukturen im Sinne der spezifischen Verknüpfung von Handlungen, Deutungen, Verhaltensweisen, Praktiken, Dinge in konkreten sozialen Kontexten und Prozessen? Dazu lässt sich Max Webers Postulat zitieren, dass Begriffe wie Staat, Genossenschaft, Feudalismus, jegliche *Kategorien* für bestimmte Arten menschlichen Zusammenlebens ausnahmslos auf das verständliche Handeln beteiligter Einzelmenschen zu reduzieren seien (Weber 1988: 439). Werden solche Bezeichnungen für Institutionen, Typisierungen bestimmter Formen des Sozialen verwendet, bewegt man sich im Prinzip auf derselben synchronen Aussageebene wie bei statistischen Generalisierungen. Allerdings sind *diese* Ordnungsbegriffe in der Weberschen Sicht ausdrücklich nicht als empirische Aussagen zu verstehen.

Die Webersche Position wird insgesamt als »methodischer Individualismus« apostrophiert. Es gibt innerhalb der Soziologie Positionen, die

Webers Position für eine unzulässige Reduktion halten. Die Gegenposition besteht darin, soziale Entitäten und deren Strukturen dem konkreten Verhalten und Handeln in irgendeinem Sinne vorzuordnen und für diese einen autonomen – wie auch immer: als »emergent«, »systemisch«, »strukturalistisch«, »praxeologisch« verstandenen – ontischen Status in Anspruch zu nehmen. Soziales ist dann »vorgängig«, »immer schon«, »vorausgesetzt«, »emergent«. Die Frage ist aber, was das eigentlich genau heißen könnte.

Meist unabhängig von den Fragestellungen und Stellungnahmen der großen Theorien stellen sich Probleme mit Strukturen im Alltag empirischer Forschung. Sie werden dort irgendwie pragmatisch, ad hoc gelöst. Was als Teil, Element, Einzelphänomen beschrieben und was als Zusammenhang, Nexus und was dafür jeweils als Indikator in Anspruch genommen wird, wird im Einzelfall festgelegt. Mal werden Handlungen oder Einstellungen von Individuen als Folge, Ergebnis, Reaktion auf sozialer Ordnungen (Strukturen) verstanden oder erklärt, mal geschieht das Umgekehrte. Was Verstehen und Erklären dabei heißt, und worin der Übergang vom einen in das Andere besteht, ist dabei ebenfalls problematisch und kann weitere Aspekte eines *Problems* der Struktur in den Sozialwissenschaften bilden.

In der soziologischen Theorie der 1960er und 1970er Jahre hat sich in diesem Zusammenhang der Rückgriff auf die der idealistischen Philosophie entlehnten Begriffe von Subjekt(ivismus) und Objekt(ivismus) eingebürgert. Etwas pauschal formuliert, haben subjekttheoretische oder – wertend – subjektivistische Positionen demnach eine Tendenz das Strukturproblem nach der Seite der Akteure und Prozesse hin aufzulösen und soziale Ordnungen zu einer Funktion des Handelns bzw. Verhaltens von Individuen (Subjekten) zu machen. Zugleich tendieren sie dazu, Makrophänomene auf Mikrophänomene zu reduzieren. Objektivistische Positionen betonen dagegen den logischen oder genetischen Vorrang von Systemen und Strukturen und haben eine Tendenz, individuelles Handeln, Merkmale von Individuen bzw. Mikroprozesse auf umgekehrte Weise »abzuleiten«. Damit verbindet sich eine Tendenz, Makrophänomene (Gesellschaft) Mikrophänomenen (Interaktionen) vorzuordnen. Das alles sind bis zu einem gewissen Grad didaktische Klischees, Allgemeinplätze, die in Einführungstexten und -seminaren zur »Soziologischen Theorie« kanonisiert verwendet werden, als ob alle diese Begriffe eine präzise Bedeutung hätten. Zu dieser Idealisierung gehört auch das Wissen darüber, dass es um die Marke des Jahres 1970 herum verschiedene Versuche gab, diese Positionen miteinander zu vereinbaren bzw. in einer dritten Variante zu vermitteln oder sogar »aufzuheben«.²

2 Ich beziehe mich, um die Architektur dieses Buches nicht noch mehr zu komplizieren, im Folgenden vorrangig auf Schütz/Berger/Luckmann und

Berger-Luckmanns klassischer Ausweg, in dem 1966 erstmals veröffentlichten, mittlerweile klassischen Text »The Social Construction of Reality« entwickelt, besteht in dieser didaktischen Vereinfachung darin, die Konzepte vom sozialem Handeln (Weber) und den sozialen Dingen (Durkheim), die subjektive und die objektive Seite sozialer Ordnung zusammenzubringen. Berger und Luckmann bringen ihren Vorschlag selbst auf die Formel einer »dialektischen Perspektive« (Berger/Luckmann 2004: 6, 18) und berufen sich dabei ausdrücklich auf den Praxisbegriff von Karl Marx und dessen Kategorien der Entäußerung und Vergegenständlichung (ebd.: 22). Daran anknüpfend sprechen sie von Externalisierung und Internalisierung der sozialen Wirklichkeit. Auch Pierre Bourdieus Sozialtheorie hat den Anspruch einer dialektischen Aufhebung der beschriebenen Dichotomien. Ihre erste Kanonisierung wurde in Gestalt des 2. Teils seines *Entwurfs einer Theorie der Praxis* 1972 zum ersten Mal vorgestellt, also etwa in der Zeit des eingangs erwähnten »Konstanzer Konzils«. Zum Motto hat sie Marx erste Feuerbachthese, nach der es darum gehe, Wirklichkeit als »sinnlich menschliche Tätigkeit« = Praxis zu erfassen (Bourdieu 1979: 137). Bourdieu fasst seine Perspektive in die »praxeologische Formel« der »Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität« (Bourdieu 1979: 147). Das ist abgesehen von Bourdieus Neigung zur Wortstapelei sehr nah an Berger/Luckmanns Dialektik von Internalisierung und Externalisierung. Auch Bourdieu ruft damit die Hegel-Marx'schen Begriffe von »Entäußerung« und »Vergegenständlichung« auf. Auch ihm geht es erklärtermaßen um die »dialektischen Beziehungen zwischen [...] objektiven Strukturen und strukturierten Dispositionen« (ebd., Hervorhebung jmk). Bourdieu hat zugleich den Dissens zwischen den beiden Positionen vielleicht am energischsten und plakativsten gegeißelt. Sein späteres theoretisches Hauptwerk von 1980 (*Le sens pratique*, irreführend übersetzt mit *Sozialer Sinn*) beginnt geradezu fanalartig mit den Worten: »Von allen Gegensätzen, die die Sozialwissenschaften künstlich spalten, ist der grundlegendste und verderblichste der zwischen Subjektivismus und Objektivismus«

Merleau-Ponty/Bourdieu. Man könnte und müsste z.B. auch Giddens nennen, dessen erste Entwürfe seiner Theorie der Strukturierung ebenfalls in diese Jahre fallen. Ein Teil seiner Vorgehensweisen und Konzepte liegt näher an Berger/Luckmann, ein anderer an Bourdieu. Auch bei ihm spielt ein an Merleau-Ponty anknüpfendes Körperkonzept eine gewisse Rolle. Darüber hinaus wären verschiedene Spielarten der u.a. ja ebenfalls an Marx anknüpfenden Kritischen Theorie sowie pragmatistische Konzeptionen zu nennen. Das alles ist interessant, aber letztlich uferlos. Ich verzichte daher darauf gerecht und vollständig zu sein und halte mich in diesem Text an das selektive Relationengefüge Berger/Luckmann-Bourdieu bzw. Wissenssoziologie vs. Praxistheorien sowie innerphänomenologisch: Schütz vs. Merleau-Ponty – mit gelegentlichen Seitenblicken. Das ist für sich komplex genug.

(Bourdieu 1993: 49). Was allerdings auffällt: auch Bourdieu verwendet die Begriffe »subjektiv« und »objektiv« in aller Unschuld weiter, sie verlieren nicht ihre Funktion.

So deutlich die Gemeinsamkeiten zwischen der Berger/Luckmannschen und der Bourdieuschen Lösung bis hinein in die Terminologie sind, so sehr unterscheiden sie sich im Gegenstandsbezug. Im Zentrum von Berger/Luckmanns Ansatz geht es um eine praxis- und lebensweltbezogene Konzeption gesellschaftlich produzierten *Wissens*. Bei Bourdieu nimmt diesen Platz der Habitus als Inbegriff inkorporierter *Gewohnheiten* ein. Berger/Luckmann knüpfen in diesem Punkt an Alfred Schütz an, während Bourdieu, wie noch zu zeigen sein wird, eng an Merleau-Ponty anschließt. Damit wären wir – ich weise nur als Markposten für alles folgende darauf hin – wiederum bei dem eingangs bereits erwähnten Schisma innerhalb der phänomenologischen Sozialtheorie. Schon darüber konnte und kann man sich im Fach nach wie vor streiten, etwa im Diskurs zwischen Wissenssoziologie und heutigen Praxistheorien. Und so sehr der Wille zur Vermittlung dieses Gegensatzes insgesamt geteilt wird, so wenig kann man andererseits sagen, einer der vielen damals gleichsam in der Luft liegenden Versuche der 1970er-Jahre habe es zu einer für das Fach Soziologie verbindlichen Geltung gebracht. Auch heute halten nicht alle soziologischen Theoretiker/innen die dialektischen Lösungsangebote als solche für tragfähig – ein Beispiel für eine erklärtermaßen nicht-dialektische Theorie wäre etwa die Luhmannsche Systemtheorie und deren Nachkommen. Aber auch überzeugte Dialektiker können es fertigbringen, angelegentlich Bourdieu mit einem *Objektivismus*vorwurf und Berger/Luckmann mit einem *Subjektivismus*vorwurf zu konfrontieren.

Die verschiedenen Ansätze wurden und werden getrennt voneinander weiterentwickelt. Dabei verändern sich zwar Semantiken. Aber man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass dennoch dieselben Probleme immer weiter verhandelt werden. Ein Beispiel ist die aktuelle Diskussion um die »Praxistheorien« bzw. den »Practice Turn«, in die/den Bourdieus, zum Teil auch Giddens Ansätze aus den 1970er-Jahren einflossen (Schatzki u.a. 2001). Ihre Gemeinsamkeit liegt eben in der Berufung auf ein Primat der Praxis und der Praktiken (Schatzki 2016: 30). Der Praxisbegriff gehört freilich schon zum Gründungsinventar der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften. Ursprünglich war Praxis eine Kampfvokabel gegen idealistische Gesellschafts- und Kulturdeutungen. Sie meint das, was miteinander kooperierende Menschen in einem gegebenen sozialen Kontext *wirklich tun* und nicht nur: *denken, deuten, vorstellen* (zu tun). Das »wirklich« beinhaltet zugleich ein Materialitätspostulat: Menschen sind aus Fleisch und Blut, sie vollziehen an ihren Körper gebundene Sinnesleistungen, sie haben körpergebundene Bedürfnisse und bewegen sich durch raum-zeitliche Kontexte. Sie interagieren

in einer realen, zeitlich-räumlich=historisch bestimmten materiellen Welt in konkreten Situationen. Sie gehen mit sicht- und greifbaren Objekten, Texten, Techniken um und werden darin und im Umgang mit ihresgleichen mit konkreten Widerständen und Widrigkeiten konfrontiert. Strukturen dieser Praxis bilden sich selbst als Praxis aus *diesen* Prozessen heraus und nicht als nachträgliche Emanationen geistiger Prozesse. Pierre Bourdieu zitiert in einer Anmerkung seines *Entwurfs einer Theorie der Praxis* Radcliffe-Brown mit den Worten »Von Modellen zu sagen, dass sie auf Individuen einwirken würden, ist nicht minder absurd, als eine Gleichung zweiten Grades für fähig zu halten, einen Mord zu begehen.« (Bourdieu 1979: 444). Ersetzt man hier »Individuen« durch »Praxis«, kommt man der praxistheoretischen Intention recht nahe. Sie wurde wie gesagt, auch bereits in der Soziologie der 1970er Jahre sehr weitgehend geteilt: in der marxistischen Soziologie sowieso, in der phänomenologisch orientierten Soziologie und im Symbolischen Interaktionismus, bei Schütz und Berger/Luckmann vermittelt über die Rezeption des amerikanischen Pragmatismus (Mead/Dewey) und bei Bourdieu (für den Merleau-Pontys Praxisbegriff, wie noch zu zeigen sein wird, ein Ausgangspunkt hätte sein können oder auch faktisch war).

Auch der moderne praxeologische Zugang betont ein solches Materialitätspostulat. Aber während der klassische Praxisbegriff meist im Singular verwendet wird – die Rede ist von *der* Praxis oder *einer* (bestimmten) Praxis – verwenden die modernen Praxistheorien die Pluralform »Praktiken«. Schon das deutet eher auf eine klassifikatorische Lagerung dieses Konzepts. Zugleich aber wird in den meisten modernen Praxistheorien ein *ontologischer* Vorrang von Praktiken als *Konstituentien* realer sozialer Zusammenhänge angenommen. Soziale Praktiken sind an reale physische Körper von Menschen und ihrer Fertigkeiten (skills) gebunden, sowie an materielle Handlungsressourcen wie Technik(en), Dinge, Infrastrukturen, während symbolisch-kognitive, handlungs- und wissensbezogene Dimensionen sozialer Zusammenhänge eher als Derivate konkreter Praxen aufgefasst werden. Systematisch zentral ist in diesem Zusammenhang die Berufung auf gewohnheitsbezogene, habituelle, vor- oder unbewusste Aspekte von Erfahrung und Handeln. Paradigmatisch hierfür und in der Anhäufung von Strukturvokabeln nicht mehr zu überbieten ist in der Praxeologie Bourdieus der Begriff des Habitus als Gesamtheit »strukturierter Strukturen, die wie geschaffen sind, als strukturierende Strukturen zu fungieren« (Bourdieu 1993: 98). Wie zum Beispiel Archer kritisiert, gewinnen diese ihren Charakter und ihre Wirksamkeit als Strukturen lediglich aus dem Umstand, dass sie nicht oder nur begrenzt reflexiv verfügbar und verhandelbar sind (Archer 2017: 126 ff.).

Einen zentralen Anspruch praxistheoretischer Theorien sieht Schatzki in der, wie er sagt, »Flachheit« ihrer Sozialontologie. Praxistheorien anerkennen Praktiken, so Schatzki, als einzige soziale Realitätsebene

(Schatzki 2016: 30 ff.) und weiter: »Praxisontologien sind flach, weil sie erstens Praktiken als zentrales Element der Konstitution sozialer Phänomene begreifen und zweitens davon ausgehen, dass Praktiken sich nur auf einer Ebene erstrecken« (Schatzki 2016: 33). Nun könnte man schon hier die Frage stellen, ob sich eigentlich der Begriff »Konstitution« mit der zugleich postulierten »einzigen Realitätsebene« verträgt. Für Schatzki gibt es nur *eine* soziale Wirklichkeit. Beispielsweise weist er im Unterschied etwa zu Robert Schmidt auch jede Vorstellung eines »Emergenz«-Verhältnisses von sozialen Makro- und Mikrophänomenen zurück, ebenso wie eine Differenzierung zwischen Individuen und Strukturen, Systemen, Institutionen als zwei vermeintlich abgrenzbaren Ebenen: »Die Praxistheorie geht [...] davon aus, dass sowohl ihre Individuen und ihre Aktivitäten als auch Strukturen und Institutionen Produkte, Elemente oder Aspekte von Praktiken [...] sind.« (Schatzki 2017: 34). Irgendwie scheinen also Praktiken die Rolle eines *Ens Realissimum* des Sozialen einzunehmen.

Schon von daher bleibt unscharf, was Praktiken dann überhaupt »sind«, in welchem Sinne sie *existieren*. Praxistheoretiker scheinen »Praktiken« nicht etwa als konkrete Praxis- (Interaktions- oder Organisations-)-Zusammenhänge zu verstehen, die sich qua zeitlich-räumlicher Beziehung von einer Umwelt nicht dazugehöriger Ereignisse und Zusammenhänge abgrenzen lassen, etwa diese Episode in einem bestimmten Büro. Schon die chronische Verwendung im Plural deutet auf einen eher analytischen Status hin. Wenn zum Beispiel Autofahren, Bürotätigkeit, Unterrichten, ein Flugzeug benutzen, Programmieren als Praktiken bezeichnet werden, dann sind damit eben nicht einmalige, empirisch lokalisierbare Handlungsabläufe bezeichnet, sondern es handelt sich um Klassifikationskategorien, typische und typisierte Handlungen (vgl. z.B. Schmidt 2012: Kap. 5). *Diese* in einem konkreten Büro einer bestimmten Firma ablaufenden Interaktionen zwischen ganz bestimmten Personen, die auch von den beteiligten Akteuren als irgendwie zusammengehörig verstanden wird, bilden dann zwar eine soziale Praxis, aber keine Praktik. Praktiken sind allgemein präzisierbare (Klassen von) Tätigkeiten. Beispielsweise ist das morgendliche Kaffeekochen und Kaffeetrinken zwar Teil eines Interaktionszusammenhangs. Wie das in die Bürotätigkeiten eingebettet wird und wer daran wie teilnimmt, sagt durchaus etwas über dieses Interaktions- und Organisationssystem, z.B. seine Geselligkeitskultur, seine spezifische Vermittlung informeller und formeller Beziehungen aus. Kaffeekochen und –Trinken wäre aber offenkundig nicht Teil einer ganz anders zu beschreibenden Praktik »Bürotätigkeit«. Was ich als Praktiken voneinander unterscheide, ist in der Praxis (!) immer ineinander verbacken (ich kann autofahren und zugleich über mein Handy Kaufverhandlungen führen oder mit meiner Frau streiten). Die Untersuchung der Struktur eines Interaktionssystems, einer sozialen Gruppe, Organisation, eines Milieus, einer

Handlungslogik eines bestimmten sozialen Zusammenhangs wäre deshalb nicht auf einfache Weise möglich, weil sich darin verschiedene Praktiken immer schon auf komplexe Weise kreuzen und vermischen. Schatzkis Anspruch einer flachen Ontologie erscheint dann aber ebenso fraglich wie die weitreichenden Konstitutionsannahmen mancher Praxistheorien, die Individuen oder ihre Körper gar als von Praktiken »erzeugt« auffassen. Praktiken würden dann auf einer ganz anderen logischen Ebene liegen als die jeweilige Praxis.

Eine aus der Perspektive eines »kritischen Realismus« formulierte Kritik an den Praxistheorien hält Schatzkis Konzeption einer »flachen Ontologie« aus einem anderen Grund für nicht tragfähig (Lindner/Mader 2017). Sie wirft ihr und den Praxistheorien schlechthin ihrerseits eine Spielart von »Reduktionismus« vor, die sie im Anschluss an Margaret Archer als »Konflationierung« (conflation) bezeichnet. Damit ist eine »argumentative Vermengung verschiedener Aspekte, Dimensionen oder Begriffe« gemeint, »die besser auseinander gehalten werden sollten« (Mader/Lindner/Pühretmeyer 2017: 25). Als Zentral-Konflationierung (central conflation) bezeichnet diese Kritik »den wechselseitigen Kollaps von Strukturen und Akteuren in Praktiken« (Mader/Lindner/Pühretmeyer 2017: 25; vgl. auch Elder-Vass 2007: 333). Die kritisierten Praxis- und Performativitätstheorien unterlägen einem »aktualistischen Fehlschluss«, wenn sie eine performativitätstheoretische Subjektkritik übertrieben und Individuen zum ständigen Produkt von Vollzügen erklärten (ebd.: 28). Sie bieten aus dieser Perspektive lediglich semantische Scheinlösungen des Problems von Struktur und Akteur an. Geltend zu machen sei demgegenüber eine »emergent causal power of our own« der Individuen und – in Übereinstimmung mit Archer – eine Aufwertung der Dimension der Reflexivität (Elder-Vass 2007: 335). Damit wird nun wiederum das (Erkenntnis-)Subjekt in die soziologische Theorie zurück getragen. Zugleich führt das bei Elder-Vass auch in Bezug auf das Strukturproblem zu einer »emergenztheoretischen« Position (Elder-Vass 2005), der Auffassung also, dass Ganzheiten Eigenschaften aufweisen, die ihre Teile in Isolation nicht haben (ebd.: 5 f.). Dies gilt für Elder-Vass im Verhältnis von Individuen und sozialer Struktur, aber auch im Verhältnis von einfachen und komplexen (»kompositional« zusammengesetzten) sozialen Aggregaten, von Mikro- und Makrostrukturen. Auch diese neuerliche Runde eines alten Schlagabtauschs im Kontext der Rezeption der Praxistheorien legt nahe: die Diskussionen und Debatten der 1970er Jahre sind offensichtlich nicht ad acta zu legen. »Dialektik«, »Emergenz«, »flache Ontologie«, »Struktur/Akteur« – das sind nach wie vor eher Anzeigen für Problemstellungen als Lösungsformeln.

Bourdieu, Merleau-Ponty und das soziologische Körperverständnis

Hat sich also im Grunde nichts verändert? Gab es keine wesentlichen Fortschritte auf diesem Niveau der allgemeinen Theorie? Nun hatte ich bereits festgehalten, dass eine entscheidende Veränderung der soziologischen Debattenarchitektur gegenüber den 1970er Jahren in der gewachsenen Bedeutung der Körpersemantik liegt. Dies gilt nicht nur für die eben geschilderte Diskussion im Umfeld der praxistheoretischen Ansätze, sondern auch in zunehmendem Maße z.B. für darauf reagierende Vertreter/innen anderer, z.B. wissenssoziologischer Zugänge. Auch sie können sich der Suggestivität dieses Themas aus unterschiedlichen Gründen nicht mehr entziehen (vgl. z.B. Knoblauch 2000/2017). Häufigste Referenz bleibt dabei sicherlich Bourdieu. Insbesondere in der weiteren Ausarbeitung seiner Praxistheorie in dem 1980 erstmals erschienenen Text *Le sens pratique* findet sich, changierend mit »Habitus«, immer wieder »der« Körper.³ Der Körper nehme die Magie des Sozialen ernst (Bourdieu 1993: 107), ist da zu lesen; der »praktische Glaube« sei ein Zustand des Körpers (1993: 126); der Körper glaube, was er spiele, agiere die Vergangenheit aus, erlebe sie wieder, lerne (1993: 135). »Körper« nimmt hier sinnlogisch und syntaktisch ersichtlich die Subjektposition ein. Zugleich findet sich in Bourdieus Texten die entgegengesetzte Tendenz, den Körper *zugleich* als Ort und Inbegriff sozialer Strukturen zu thematisieren. Der Körper als Habitus *ist* selbst soziale Struktur (1993: 98); soziale Strukturen, soziale Ressourcen (Kapital) existieren in einem Modus der »Einverleibung« (incorporation/incarnation), als Disposition; Dispositionen sind inkarnierte soziale Strukturen (2001: 180), Körper gewordenen Soziales, der Habitus inkorporiertes Soziales (Bourdieu/Wacquant 1996: 161); der Körper ist in der sozialen Welt, aber die soziale Welt steckt auch im Körper (2001: 194; 1996: 161).⁴ Weder in den »praxeologischen« Ausgangstexten Bourdieus noch in den nach 2000 entstandenen praxistheoretischen Entwürfen wird jedoch deutlich gesagt, was unter »Körper« eigentlich genau verstanden wird und was nicht. Der

3 Die deutschen Übersetzungen von Bourdieu und Merleau-Pontys Texten verwenden für das französische »corps« durchweg das deutsche Wort »Leib«. Ich halte das für irreführend. Das werde ich im weiteren Verlauf dieses Textes noch näher begründen. Hier sei vorweg festgehalten, dass das deutsche Wort »Körper« die beste und unproblematischste Entsprechung zu »corps« bildet, schon allein deshalb, weil beide Wörter den lateinischen Stamm teilen.

4 Nicht zuletzt an solchen Stellen macht die kritisch-realistische Kritik einen »wechselseitigen Kollaps von Strukturen und Akteuren« fest (Mader/Lindner/Pühretmayer 2017: 25).

Körper der Medizin oder Biologie soll ausdrücklich nicht gemeint sein. Aber auch die Alltagsbezeichnung »Körper« als Inbegriff des von einem Menschen sinnlich Wahrnehmbaren trifft nicht das Gemeinte. »Körper« wird in den Texten durchweg mit Gewohnheiten, Fertigkeiten, implizit oder unbewusst bleibendem »Wissen«, mit nicht reflexivem Verhalten assoziiert. Wieso genau sollte man aber dazu »Körper« sagen? Mit demselben Recht könnte man hierin die systematische Privilegierung eines bestimmten Aspekts der »Psyche« unterstellen.

In dieser nicht weiter thematisierten Doppelgesichtigkeit spielt der »Körper« in der praxeologischen Logik offenbar die Hauptrolle im Anspruch der dialektischen Aufhebung des Gegensatzes von sozialen »Objekt« und »Subjekt«, weil er sowohl in der einen wie in der anderen Rolle auftauchen kann. Er ist es, der nun sowohl als »strukturierende Struktur«, »Subjekt«, als »Akteur«, als »Agens«, als »Produzent gesellschaftlicher Wirklichkeit« in Erscheinung tritt (z.B. Gugutzer 2015: Kap. V, Gugutzer 2012: 53; Alkemeyer 2015: 476 ff.; Gebauer in Gugutzer/Klein/Meuser 2017: 87). Zugleich ist er »strukturierte Struktur«, »Produkt gesellschaftlicher Wirklichkeit«, »verkörperte soziale Ordnung« (Gugutzer 2015: 54 ff., 147 ff.). Der Körper wird ebenso Subjekt der Praktiken wie zugleich deren strukturiertes Produkt. Stefan Hirschauer spricht etwa von den »Körpern der Praktiken« (Hirschauer 2004) und provoziert damit die Frage, ob die Praktiken die Körper hervorbringen oder die Körper die Praktiken. Wenn man anstelle der »Körper« »Subjekte« oder »Individuen« und anstelle der Praktiken »Strukturen« – dann ist man im Grunde wieder bei den Fragestellungen der 1970er Jahre. Der alte Gegensatz von Akteur/Handlung und sozialer Struktur, die alten Spiele und Verfolgungsjagden zwischen Subjektivismus- und Objektivismusvorwurf werden auch auf der neuen Bühne des Körperkonzepts reinszeniert (Alkemeyer u.a. 2015: 25). Das scheint für eine gewisse Plausibilität der kritisch-realistischen Kritik eines »Kollapses von Struktur und Akteur« zu sprechen. Oder wäre an dieser Doppelgesichtigkeit des Körpers möglicherweise, wie man so sagt, »etwas dran«? Und sie wäre möglicherweise in den dialektischen Schematisierungen nur noch nicht adäquat und präzise genug gefasst? Ich gebe zu, dass ich durch diese etwas plump formulierte rhetorische Frage, schon mal ein wesentliches Anliegen dieses Buches auf äußerst ungeschickte und vorschnelle Weise verraten habe.

Es ist ein Allgemeinplatz festzuhalten, dass ein wie immer emphatisch verstandenes Körper-Konzept über *Merleau-Ponty* in die Soziologie Bourdieus und in sehr weitem Ausmaß in die Soziologie überhaupt gelangt ist (Crossley 1995/2017, Kastl 2004/2007; Prinz 2017).

Der Bourdieuschüler Loïc Wacquant geht so weit in einem gemeinsam mit Bourdieu heraus gegebenen Interview- bzw. Seminarband *Reflexive Anthropologie* diesen unwidersprochen als »soziologischen Erben«

Merleau-Pontys zu bezeichnen (Bourdieu/Wacquant 1996: 41 f.). Diese sehr weitgehende These verbindet er aber augenblicklich mit einem an Merleau-Ponty adressierten Subjektivismus-Vorwurf. Bourdieu untersuche auch die soziale Genese »objektiver Strukturen und Funktionsbedingungen«, während Merleau-Ponty nichts über die »zweifache soziale Genese der subjektiven und der objektiven Strukturen« sage, die »objektiven Konfigurationen« vernachlässige (ebd. 44). Bourdieu dagegen gehe über Merleaus »subjektivistische Wahrnehmung« hinaus, »um die soziale Genese seiner objektiven Strukturen und Funktionsbedingungen zu untersuchen« (ebd.: 41 f. FN). In Merleau-Pontys Phänomenologie gäbe es »kein objektives Moment« (ebd.: 43), sie habe kein Verständnis für den Zusammenhang von »subjektiven« (sic!) und »objektiven Strukturen« (ebd.: 44; vgl. ähnlich auch Bourdieu selbst 2001: 188). Auffällig ist hier zum einen, dass sich der Schüler für seine Kritik der Vokabeln bedienen muss, die sein Meister (aber eben auch Merleau-Ponty) eigentlich beanspruchte, zu überwinden – die Differenz von Subjektivität und Objektivität, Struktur und Akteur (ebd. 45). Zum anderen wird dadurch indirekt nahegelegt, Bourdieu habe von Merleau-Ponty sozusagen nur den subjekt- und intentionalitätstheoretischen Aspekt des Körperkonzepts »geerbt«, nicht aber den strukturtheoretischen. Merleau-Pontys Körperkonzept wäre dann, wie auch das Schützische Lebensweltkonzept, ja die Phänomenologie insgesamt, der subjektivistischen Seite der Dichotomie zuzuordnen, die Bourdieu seinem eigenen Anspruch nach dialektisch »aufhebt« (Bourdieu 1979: 147). Der strukturtheoretische Teil seiner Körper- und Habitus Theorie würde dann einen genuinen Beitrag Bourdieus darstellen. Hierin adaptiert Bourdieu einerseits Saussures diakritische, in Bourdieus Begrifflichkeit »relationale« Logik, dass nämlich jedes signifikante Element »lediglich das bedeutet, was die anderen nicht bedeuten, und dass es als in sich selbst (teilweise) unbestimmtes Merkmal seine vollständige Bestimmtheit nur aus seiner Relation zur Gesamtheit der übrigen Merkmale bezieht, als Unterschied in einem System« (Bourdieu 1993: 18). Was Bourdieu allerdings verwirft und was zugleich seine Zurückweisung des Strukturalismus trägt, ist jede Art von Verselbstständigung der strukturalen Relationen zu einem vom sozialen Prozess ablösbaren reinen System von Strukturen, z.B. eine Sprachstruktur, reine Grammatik, die sich ablösen ließe vom historischen Prozess des Sprechens, der gesprochenen Sprache (parole) (Bourdieu 1993: 58 ff., vgl. Bourdieu/Wacquant 1996: 175 f.). Damit bejaht Bourdieu auf der Seite dessen, was er als »objektive Relationen« ansieht, zwar eine starke Stellung der Strukturtheorie, weist aber jede Form – aus seiner Sicht – objektivistischer Übertreibung, jeden Strukturalismus zurück. Er versucht so etwas wie einen operativen Strukturbegriff herauszuarbeiten, der wiederum in engem Zusammenhang steht zur intentional-volitiven Dimension dessen, was er Habitus nennt.

So weit so gut. Das Ungerechte der Merleau-Ponty-Kritik Wacquants liegt aber darin, zu verschweigen, dass diese differenzierte Aufnahme der Position Saussures bis in die Details hinein von Merleau-Ponty stammt. Bourdieu unterschlägt oder verkennt die entscheidende Wendung in Merleau-Pontys Denken in der ersten Hälfte der 1950er Jahren. Diese Wendung erfolgte nicht zuletzt in den Vorlesungen der Semester 1953/4 und 1954/5 am Collège de France, die Bourdieu mit ziemlicher Sicherheit besucht hat. In ihnen vollzieht sich die Umarbeitung bzw. Ergänzung von Merleau-Pontys intentionalitätstheoretischen Konzepten in bzw. durch eine strukturelle Ausdrucks- und Kulturtheorie. Die Brücke bildet dabei das Konzept der Bewegung und dessen Deutung im Kontext eines an Saussure anknüpfenden differenztheoretischen Strukturbegriffs, an den auch Bourdieu immer dann der Sache nach anknüpft, wenn er von der Relationalität des Sozialen spricht. Dabei folgt der phänomenologische Strukturalismus Merleau-Pontys (Bertram 2008: 182) von vorne herein einem operativen, prozessbezogenen Strukturbegriff. Er vermeidet also genau, was man dem – vermeintlich – kanonischen Strukturalismus als Bewegung später vorgeworfen hat: ein formalistisches, starres und unhistorisches Verständnis von Struktur. Das Körperkonzept Merleau-Pontys verändert sich dabei entscheidend. Es wird eine These dieses Buches sein, dass Merleau-Ponty ein partiell *romantisches* Körperverständnis konsequent in ein *strukturelles* Körperkonzept transformiert. Das entgeht Bourdieu seltsamerweise und darin liegt, so meine These, ein Grund für die widersprüchliche Rolle des Körpers in seiner Praxeologie.

Dass Merleau-Ponty für Bourdieu eine wichtige biographische Bedeutung hatte, lässt sich an in verschiedenen Texten auftauchenden Hinweisen Bourdieus über das akademische Milieu ablesen, das für ihn im Paris der 1950er-Jahre habitusprägend war. Merleau-Ponty kommt dabei bemerkenswert gut weg. So bezeichnet Bourdieu Merleau-Ponty und dessen Phänomenologie als »Gegengift« gegen den damals modischen Existentialismus, weist auf Merleaus Aufgeschlossenheit gegenüber den Humanwissenschaften hin und nennt im gleichen Zusammenhang die Namen Saussure, Weber und Mauss, Autoren, mit denen sich Merleau-Ponty in dieser Zeit intensiv auseinandersetzte (2002: 19). In seinem wissenschaftssoziologischen Werk *Homo Academicus* ist die Rede von Merleau-Pontys »äußerst offener und verständnisvoller Haltung gegenüber den Wissenschaften vom Menschen, insbesondere der Biologie, der Psychologie und Linguistik« (1992a: 25). Sie habe beim Wechsel zwischen den intellektuellen Generationen der Nachkriegszeit eine eminente Rolle gespielt hat, schreibt er und hebt den »in dieser Hinsicht aufschlussreichen Artikel: ›Von Mauss zu Lévi-Strauss‹« (ebd.) hervor. Auch in diesem Zusammenhang fallen Namen strukturalistischer Autoren wie Saussure, Jakobson, Lacan. Merleau-Ponty wird von Bourdieu im akademisch-philosophischen Milieu dieser Zeit ein »Platz

für sich« zugewiesen: »Er interessierte sich für die Humanwissenschaften, für Biologie; zudem vermittelte er einem eine Vorstellung davon – durch seine Schriften zur Geschichte, zur kommunistischen Partei, zu den Moskauer Prozessen – wie eine Reflexion aufs unmittelbar Gegebene aussehen könnte, die sich den sektiererischen Vereinfachungen der politischen Diskussion entzieht. Er schien einen möglichen Ausweg aus der geschwätzigen Philosophie der Bildungsinstitution zu verkörpern« (Bourdieu 1992b: 19).

Ab 1951 studierte Bourdieu im Hauptfach Philosophie an der Elitehochschule École normale supérieure (ENS), wo er 1954 die Agrégation erhielt. Bourdieu studierte also in Paris, als Merleau-Ponty seine Vorlesungen 1953/4 und 1954/5 am Collège de France hielt. Aus verschiedenen Seitenbemerkungen *seiner* (Bourdieu's) Vorlesungen am Collège de France lässt sich schließen, dass er die Merleau-Pontys als Student besucht haben muss (Bourdieu 2016/1: 218, 341 ff.; 2016/2: 551, 942–44, 950). In diesen Vorlesungen Merleaus, besonders in der von 1953/4, vollzieht sich aber gerade die Einarbeitung der diakritischen, »relationalen« Logik der Sprachtheorie Saussures in eine umfassende Kultur- und Ausdruckstheorie. Darüber hinaus spielt in ihnen, wie noch zu zeigen sein wird, ebenfalls ein emphatischer Praxisbegriff eine wichtige Rolle. Skizzen und Mitschriften dieser Vorlesungen werden erst in den Jahren 2003 und 2012 veröffentlicht. Bourdieu konnte sie also nicht kennen, war insofern auf seine Erinnerungen angewiesen, die sich allerdings als sehr selektiv erweisen. Die Strukturalisierung der Merleau-Pontyschen Phänomenologie dokumentiert sich aber auch in den noch zu Lebzeiten publizierten sprach- und kulturtheoretischen Schriften, insbesondere dem Band *Signes*, deutsch *Zeichen* (Merleau-Ponty 2007) sowie in der späten »indirekten Ontologie« (Merleau-Ponty 1994a: 233).

Bourdieu wechselt 1955 zunächst in den obligatorischen Schuldienst. Im selben Jahr wird er zum Militärdienst eingezogen, der ihn nach Algerien führt. Dort führt er 1958–1960 seine Feldforschungen zu den Lebensformen der Kabylen durch, deren Auswertung und Ausarbeitung in den 1960er-Jahren mündet in den bereits erwähnten, 1972 publizierten *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Man kann diesen als eine Bourdieu selbst latent bleibende Anwendung und Weiterentwicklung der Konzepte Merleau-Pontys, deren Entstehung in den Collège-Vorlesungen Bourdieu beobachtet haben muss, in einem völlig anderen Gegenstandsfeld betrachten. Noch während seiner Algerienzeit arbeitet Bourdieu interessanterweise an einer philosophischen Dissertation zum Zeitbegriff bei Husserl: »Als ich meine ersten ethnologischen Untersuchungen durchführte, habe ich jeden Abend über die Struktur der Zeiterfahrung bei Husserl geschrieben« (Bourdieu 2002: 48). Auch bei diesem Thema handelt es sich, wie wir noch sehen werden, um ein zentrales Thema Merleau-Pontys. Husserls Analysen zum inneren Zeitbewusstsein bilden *den*

entscheidenden Kernaspekt seines Verständnisses fungierender Intentionalität (intentionnalité opérante) und stellen zugleich eine wichtige Brücke zwischen seinem wahrnehmungstheoretischem Frühwerk und dem ontologischen Spätwerk her.

Auch diese Ontologie Merleaus ist in den Texten Bourdieus unterschwellig präsent. Er ruft sie zumeist in formelhafter und summarischer Weise ohne jede Konkretisierung auf (z.B. Bourdieu/Wacquant 1996: 155, 161; Bourdieu 2001: 183), wie er überhaupt jede philologisch nachvollziehbare Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Konzepten oder Texten vermeidet. Merleau-Pontys Name wird, wenn überhaupt, in einer gleichsam atmosphärischen Qualität beschworen. Bourdieus Buch *Méditations Pascaliennes* (deutsch *Meditationen*), das man als seinen philosophischen Nachlass betrachten kann, bezieht sich in seinem Titel auf Blaise Pascal (Bourdieu 2001), obwohl die wesentlichen Linien der Argumentation ganz offensichtlich auf Grundfiguren der Merleau-Pontyschen Phänomenologie abheben. Dabei handelt es sich allerdings nur auf einer Oberflächenebene um eine Irreführung. Merleau-Ponty war »seit seiner frühen Jugend ein Anhänger Pascals« (Sartre 1968: 153) und blieb es auch nach seinem Bruch mit dem Katholizismus, während der Rückgriff Bourdieus auf einen christlich-katholischen Denker doch ziemlich überrascht. Die zentrale, für Bourdieu wesentliche Schlüsselstelle Pascals (Bourdieu/Wacquant 1996: 161; Bourdieu 2001: 167) konnte Bourdieu Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung* entnehmen, wo sie ebenfalls zitiert wird (Merleau-Ponty 1966: 464). Sie enthält die Quintessenz von Merleau-Pontys und Bourdieus gemeinsamer Ontologie, die auf der Verschränkung und wechselseitigen Zugehörigkeit von individuierten Körpern und ihrer Welt beruht. Sie spielt mit dem Doppelsinn des französischen Wortes »comprendre«, das im Französischen zugleich »beinhalten/enthalten« wie auch »verstehen« bedeuten kann: »Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.« »Durch den Raum versteht/beinhaltet das Universum mich und lässt mich wie einen Punkt verschwinden; durch das Denken beinhalte/verstehe ich es.« (Pascal 1971: 488, Nr. 348, Übers. jmk).⁵ Mit der Bezugnahme auf Pascal ist jedenfalls – willentlich oder unwillentlich – eine falsche, wenngleich nicht ganz irreführende Fährte ausgelegt. Im Kostüm Pascals agiert im Bourdieuschen Marionettentheater seines philosophischen Vermächtnisses eindeutig Merleau-Ponty.

Offensichtlich war Merleau-Ponty für Bourdieu eingestandene wie uneingestandene akademische Identifikationsfigur. Merleau-Ponty saß

- 5 Darin ist zugleich ein Bezug/eine Stellungnahme zu Descartes angedeutet – insoweit nämlich hier nicht auf einen Dualismus, sondern auf einen *Zusammenhang* zwischen Res extensa - Körper (enthalten/beinhalten) und Res Cogitans – Geist (verstehen) angespielt wird.

im Prüfungsausschuss der École Normale Supérieure – Bourdieu, der die Concours zur École Normale erfolgreich durchlief und zwischen 1951 und 1954 dort im Hauptfach Philosophie studierte, erwähnt es selbst in den *Méditations pascaliennes* (2001: 48). Zugleich hält er fest: »Ich mag den Intellektuellen in mir nicht, und was immer in meinen Schriften antiintellektualistisch klingt, ist vor allem gegen das gerichtet, was mir trotz aller Mühe, die ich mir gebe, an Intellektualismus [...] geblieben ist« (ebd.: 15). Wer Bourdieus Texte kennt, weiß, dass der Inbegriff von Intellektuellen und Intellektualisten für ihn »die« Philosophen sind, Merleau-Ponty nimmt Bourdieu ausdrücklich davon aus (Bourdieu/Wacquant 1996: 155). Zugleich ist Merleau-Ponty der Philosoph, der sich die Kritik des Intellektualismus in Philosophie und Psychologie zeitlebens zum Programm gemacht hatte. Die Psychoanalyse hat die widersprüchlichen Aspekte von Identifikationsprozessen dargelegt, das komplexe Ineinander von Attraktion und Rivalität, Ambivalenz, Internalisierung und Verdrängung, Präsenz und Vergessen. Deren akademische Varianten hat Bourdieu selbst an anderen Stellen und bei anderen scharfsichtig analysiert. Aber sein Verhältnis zu Merleau-Ponty scheint ihm selbst nur begrenzt durchsichtig zu sein. Anders lassen sich sowohl die ins Auge stechenden Korrespondenzen wie die geradezu schreienden systematischen Lücken nicht erklären. Diese Problematik haben wiederum die modernen Praxistheorien, die ohne Bourdieu kaum denkbar sind, beerbt. Sie beziehen sich durchweg auf Bourdieus letztlich namensgebende Praxeologie, Merleau-Pontys Werk findet meist keinerlei Erwähnung (so z.B. nicht in Reckwitz 2003; Schäfer 2013; Schatzki u.a. 2001, Schatzki 2002, Schmidt 2012/2017). Sofia Prinz spricht – zu Recht, wie ich meine – von »Unterschlagung« (Prinz 2017), was immer deren Mechanismen und Motive sind.

Es wird eine zentrale These dieses Buchs sein, dass diese Ausblendung ihren Preis hat. Er liegt in der bereits angedeuteten entscheidenden chronischen Unklarheit und Unentschiedenheit des Körperkonzepts im Spannungsfeld von Handlungs- und Strukturtheorie, sowohl bei Bourdieu, wie in den späteren Praxistheorien, aber auch in Teilen der sogenannten Körpersoziologie. Die Transformation von Merleaus Konzepten wird von Bourdieu auf gleichsam atmosphärische Weise übernommen, ist aber ungenügend reflektiert, weil er den Einfluss Merleau-Pontys auf sein eigenes Werk generell ausblendet, unterschätzt und nicht präzise genug analysiert. Der eingestandene Einfluss Merleau-Pontys beschränkt sich auf die subjektive, phänomenologische Seite, auf das, was ich in diesem Text ein romantisches Körperkonzept nennen werde. Bourdieu hält merkwürdigerweise an bestimmten Aspekten dieses romantischen Körperkonzeptes fest und übersieht dabei, dass Merleau-Ponty diese Aspekte selbst einer konsequenten Selbstkritik unterzog. Dies beinhaltet zum einen die Akzentuierung einer »Generalität des Körpers«. Ausgerechnet

dieser Gesichtspunkt bleibt in der soziologischen Rezeption vollständig ausgeblendet. Zum anderen unternimmt Merleau-Ponty eine kritische Relativierung der Vorstellung einer »körperlichen Intentionalität«, an der Bourdieu und mit ihm weite Teile der sogenannten Körpersoziologie semantisch festhalten. Dieses Buch möchte der Frage nachgehen, ob in dieser doppelten Nachlässigkeit nicht ein Grund dafür liegen könnte, wieso letztlich auch die Bourdieuschen (und andere) Vermittlungsversuche von Subjektivismus und Objektivismus nicht überzeugt haben und mit Widersprüchen und Leerstellen behaftet bleiben. Vielleicht könnte eine Wiederaufnahme und Revision der soziologischen Merleau-Ponty-Lektüre auf der Basis einer veränderten Quellenlage dazu beitragen, zu etwas präziseren Eintragungen in diese Leerstellen zu verhelfen. Allerdings sind damit durchaus auch für die Autonomieansprüche des Faches Soziologie unangenehme Einsichten verknüpft.

Die Bourdieu-Wacquantsche Tendenz, Merleau-Pontys Phänomenologie – bei aller formelhaften Anerkennung – letztlich umstandslos unter einem Subjektivismuslabel zu subsumieren, prägt die soziologische Merleau-Ponty-Rezeption insgesamt. Die vielleicht etwas übertriebene Ausrufung einer »Wiederentdeckung« Merleau-Pontys durch Axel Honneth (Honneth 1990) steht ebenso wie ähnlich gelagerte Versuche phänomenologischer Autoren (Coenen 1985, Twenhöfel 1985) bis heute ausschließlich im Zeichen der »Wiederkehr« eines Körper- bzw. Leib-Konzepts (Kamper/Wulf 1982). Solche Proklamationen sind wie auch die Ausrufung von »Paradigmenwechseln« und »Turns« eine beliebte Strategie, neue Leitsemantiken ins Gespräch zu bringen, und vielleicht auch der Versuch, ein bisschen Macht über die Diskurse auszuüben. Auch für die Rede von einem »Corpor(e)al Turn« oder »Body Turn« innerhalb der Körpersoziologie wird auf ähnlich summarische Weise Merleau-Ponty in Anspruch genommen (Gugutzer 2015: 39, 49 ff.; Gugutzer/Klein/Meuser 2017, Bd. I: V, 45–49, 57 ff., 315–333). Auch hier wird der Körper, jedenfalls im deutschen Sprachraum, sehr weitgehend als Chiffre für »leibliche Erfahrung« angesehen und damit eher als (Teil-)Aspekt der intentionalitäts- und subjektivitätstheoretischen Seite soziologischer Analyse verstanden. Die »Wiederentdeckung des Körpers« ist begleitet von der Rehabilitation einer Sphäre des Unmittelbaren, Intuitiven, Emotional-Affektiven, Praktischen und dabei liegt der Akzent auf einer – wenngleich als sozialisiert gedachten – inneren Erfahrung. Das soll einen unterstellten einseitigen Rationalismus, Kognitivismus, Intellektualismus der soziologischen Theorie konterkarieren, reparieren, kompensieren, komplementieren. Insbesondere die Vokabel »Leib« transportiert damit etwas, was ich in diesem Text ein »romantisches Körperkonzept« nennen werde.

Merleau-Ponty als Leib-Philosoph (Fischer 2012: 19 ff., Gugutzer 2015: 122 f., Knoblauch 2017: 120) – dieses in der Soziologie beliebte

Interpretationsklischee stützt sich vor allem auf die Rezeption einer einzigen Schrift, nämlich der *Phänomenologie der Wahrnehmung* von 1945. Und darin wiederum auf wenige, besonders plakative Passagen, etwa die Schlusspassagen des 3. Kapitels des ersten Teils, in dem es in deutscher Übersetzung vielzitiert heißt: »Der Leib ist unser Mittel überhaupt, eine Welt zu haben.« (Merleau-Ponty 1966: 176). Im französischen Text steht aber zu lesen: »Le corps est notre moyen général d'avoir un monde«, also besser: »Der Körper ist unser *allgemeines Mittel*, eine Welt zu haben.« Die deutsche Übersetzung unterschlägt schlicht die von Merleau-Ponty offensichtlich unterstellte Allgemeinheit, die »Generalität« des Körpers, die noch durch das Pronomen »unser« verstärkt wird. Der Körper ist *unser* Körper, *unser* Zugang zu einer Welt, nicht nur deiner oder meiner. Damit ist der Körper aber zugleich auch der Zugang zu jenem »*hanging together of things, the existence of nexuses*«, der für Schatzki Ordnung im allgemeinen und soziale Ordnung im Speziellen ausmacht (Schatzki 2002: 18).

Ziel dieses Buches ist es, diese Dimension der Generalität und die damit in Verbindung stehenden Möglichkeiten einer *strukturtheoretischen* Lektüre Merleau-Pontys zu konkretisieren und auszuloten, unter Einbeziehung auch der späteren Publikationen, vor allem aber der in den 1950er Jahren entstandenen, erst in jüngster Zeit veröffentlichten Vorlesungsskripte. In ihnen vollzieht sich etwas, was man eine Strukturalisierung des Körperkonzepts nennen könnte. Ich werde dabei der These folgen, dass diese *Strukturalisierung* gleichbedeutend ist mit einer *Temporalisierung*. Alexandre Métraux hatte in seinem Beitrag zu dem Konstanzer Kolloquium darauf hingewiesen, dass für Merleau-Pontys Phänomenologie die Übertragung des Konzepts einer räumlichen Horizontstruktur (und damit Figur-Hintergrund-Beziehungen) in die Zeitdimension eine zentrale Bedeutung hat und dass dieses aufs Engste mit der Dimension der Praxis verbunden ist: »Da die Einheit der je erfahrbaren Welt nicht auf einer ›intellektuellen‹, sondern auf eine mit der Zeit gehenden ›praktischen Synthese‹ gründet und deshalb in einer geschichtlichen Perspektive steht, scheint der zeitliche Horizont der Wahrnehmung nichts anderes zu sein als das Gegenstück zur räumlichen Horizontstruktur.« (Métraux 1976: 142; vgl. Kastl 1998: 413 ff.; Kastl 2004: 219 ff.; Kastl 2016: 82).

Damit spricht Métraux einen zentralen Zusammenhang an: Körper sind in Zeit und Geschichte situiert, sie sind Kraft ihrer Materialität, Medium und Träger gesellschaftlicher Wirklichkeit, sozialer Praxis im Sinne einer steten Reproduktion, Transformation und Veränderung der wirklichen, wahrnehmbaren Welt und ihrer Strukturen. Das beinhaltet und setzt voraus, dass sie zugleich *Gedächtnis* sind, in dem Sinne, dass sich an ihnen (*nur* an ihnen?) Erfahrungen niederschlagen und dadurch generalisieren können. Körper sind Träger, operative Instanz und

Umschlagsort von (sozialem) Wissen, Können und Erinnerungen. Merleau-Pontys Philosophie auf diese Weise ebenso als Praxistheorie (Prinz 2017) wie als »strukturalistische Phänomenologie« oder »phänomenologischen Strukturalismus« zu lesen (Bertram 2008: 182, vgl. auch Lauer 2013, Alloa 2012, 2017), hätte sich im disziplinären Feld der Soziologie bereits als Konsequenz eines Teils der Beiträge zu der Konstanzer Tagung 1973 und dem dazu erschienenen Tagungsband (Grathoff/Sprondel 1976) nahe gelegt.

Diese Aspekte einer progressiven Merleau-Ponty-Lektüre – die Generalität des Körpers, sein strukturaler Charakter und die operative Bedeutung körpergebundener sozialer Gedächtnisse – können möglicherweise zu einem differenzierteren Verständnis der Tragfähigkeit dialektischer Lösungen und Scheinlösungen und zu einer Befriedung eines konzeptuellen Schismas von Wissen und Habitualität führen sowie unser Verständnis des Zusammenhangs von sozialem Verhalten, sozialem Handeln und sozialen Strukturen differenzieren. Das zumindest wäre die Hoffnung und Intention dieses Textes.

*

Er ist während des Schreibens zu einem Diptychon in einem weit großflächigeren Format geraten, als anfangs gedacht. Im ersten Teil versuche ich – ausgehend von einem bei der Konstanzer Tagung 1973 geplanten, aber *nicht* gehaltenen Vortrag von Aron Gurwitsch zur Kritik Merleau-Pontys – zunächst die Dekonstruktion des »romantischen Körperkonzepts«. Seine Spuren finden sich nicht nur in Merleau-Pontys 1945 erschienenem Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung*, sondern es bestimmt bis heute auch die soziologische Rezeption dieses Werks, ja sehr weitgehend das Körperverständnis der sogenannten Körpersoziologie. Ein Ergebnis dieser Dekonstruktion liegt in der Herausarbeitung der für die Entwicklung der »strukturalistischen Phänomenologie« Merleau-Pontys (Bertram 2008) wichtigen Figur der *Generalität des Körpers*. Diese Figur ist einerseits eine Provokation für jeden kulturalistischen oder soziologistischen Konstruktivismus, scheint mir andererseits aber der entscheidende Schlüssel für bislang unbemerkte Türen zu einer nicht nur rhetorischen Vermittlung von Körperlichkeit und Gesellschaft zu sein.

Nach einer kurzen Zwischenüberlegung (Metalog) geht es im zweiten Teil um die detaillierte Auseinandersetzung mit der struktur-, differenz- und ausdrucks-theoretischen Weiterentwicklung von Merleau-Pontys Phänomenologie in den 1950er Jahren, insbesondere unter Berücksichtigung des erst 2011 posthum von Emmanuel de Saint-Aubert und Stefan Kristensen veröffentlichten Vorlesungsskripts *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Ich möchte zeigen, dass diese Weiterentwicklung systematisch nur verständlich wird vor dem Hintergrund einer Zeit- und

Gedächtniskonzeption, die sowohl in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* wie auch in den Vorlesungen der 1950er Jahre implizit mitgeführt wird, deren explizite Ausarbeitung aber in den Ansätzen stecken bleibt. Diese Ansätze konvergieren mit Ergebnissen und Systematisierungen der neueren interdisziplinären Gedächtnisforschung. Mit ihrer Hilfe kann das Merleau-Pontysche Anliegen der Verknüpfung eines strukturalen Körperkonzepts (Körperschema) mit einer Ausdrucks- und Sprachtheorie möglicherweise auf eine empirische Grundlage gestellt werden. Von daher eröffnet sich auch ein Zugang zu den strukturtheoretischen Problemen der Soziologie, wie ihn Merleau-Ponty in seiner Weberrezeption entfaltet und eine abschließende kritische Auseinandersetzung mit der Tragfähigkeit der dialektischen Konzeptionen und ihren praxeologischen Weiterentwicklungen.

Der Text ist Walter Sprondel gewidmet, ursprünglich zu seinem 80. Geburtstag. Dass er zu diesem Datum noch lange nicht fertig war, sondern noch erhebliche Zeit brauchte, um in die Form zu finden, die er jetzt hat, entspricht letztlich aber auch wieder dem, was hier über Strukturen gesagt werden soll. Man könnte sagen, damit mache ich die Not zur Tugend. Ich gebe es zu. Genauso versteht es sich von selbst, dass die Widmung ihren Adressaten in keiner Weise für die hier entwickelte Position vereinnahmen soll. Vielmehr möchte sie zum Ausdruck bringen, dass Gesprächsfäden in der Wissenschaft, auch wenn sie vor langer Zeit geknüpft wurden und durch verschiedenste – zufällige und wie wir sehen werden auch tragische – Umstände abreißen können, wieder aufgenommen und in ein ganz anderes Gewebe eingearbeitet werden können. Das hat mit einer faszinierenden Eigenschaft von *Sprache* zu tun, um die es im folgenden Text ebenfalls gehen wird. Auch in dieser Hinsicht führt der Text daher vor, wovon er handelt. Und nicht zuletzt ist da auch die Entdeckung, dass manche Perspektiven und Positionen, die Merleau-Ponty in den 1950er Jahren entwickelt hat, kompatibler mit einer an Weber, Schütz, Berger/Luckmann und Plessner anknüpfenden Soziologie und Sozialtheorie sind, als bislang angenommen wurde. Walter Sprondel möchte ich für einen im Gedächtnis bleibenden Spaziergang zum schönen Ort des damaligen Geschehens und seine Erzählungen und Anmerkungen danken, und Alexandre Métraux für unzählige schriftliche und mündliche Hinweise, wertvolle inhaltliche Anregungen und Hilfestellungen bei der Übersetzung einiger Zitate. Wie immer gilt: Die Verantwortung für das, was daraus in diesem Text geworden (oder nicht geworden) ist, geht, insoweit damit »Lasten« verbunden sind, zu Lasten des *Autors*.

I.

Vom romantischen zum strukturalen Körper

