

Lebendige Zeichen

Anmerkungen zur pragmatistischen Hermeneutik¹

Dmitri N. Shalin

»Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires.« (Friedrich Nietzsche)

»Den Schlüssel zur persönlichen politischen Haltung eines Philosophen wird man nicht seinen Ideen abgewinnen können, so als ließe er sich daraus ableiten, sondern seiner Philosophie als Leben, das heißt seinem philosophischen Leben, seinem *ethos*.«
(Michel Foucault)

EINLEITUNG²

Seit mehreren Jahrzehnten wird von Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern ein entkörperertes Verständnis von Gesellschaft und menschlicher Handlungsfähigkeit kritisiert. »Wir erkennen jetzt«, so Mary Douglas (1978: 298), »dass wir den sprachlichen Kanal unangemessen bevorzugt ha-

1 | Anm. der Hg.: Beim vorliegenden Beitrag handelt es sich um eine gekürzte Übersetzung des Artikels »Signing in the Flesh: Notes on Pragmatist Hermeneutics«, der ursprünglich im Jahr 2007 in *Sociological Theory* (Vol. 25, S. 193-224) erschien.

2 | Eine frühere Version dieses Artikels wurde 2001 auf der Jahrestagung der *Society for the Advancement of American Philosophy* vorgestellt. Ich danke meinen Studierenden an der University of Nevada, Las Vegas, die im Jahr 2003 an dem Graduiertenseminar zur pragmatistischen Hermeneutik teilgenommen haben, in dem die in diesem Aufsatz enthaltenen Ideen konkretisiert wurden. Darüber hinaus danke ich Vincent Colapietro, Hans Joas, Bruce Mazlish und Erkki Kilpinen für ihre Kommentare zu einem früheren Entwurf dieses Artikels.

ben und zu der Annahme neigten, dass er in entkörperter Form wirksam sein könnte.«³ Ganz ähnlich widerspricht Jenkins (1994: 319) sowohl der Vorstellung, Kultur »habe ihren Ort oberhalb des Nackens«, als auch der »traditionellen dualistischen Idee, der zufolge jede Annäherung an den Körper mit einer Distanzierung von Kultur einhergehe«. Richard Shusterman (1997: 31) wiederum hinterfragt »das Bild der Philosophie als einer wesentlich sprachlichen Disziplin« und fordert sie dazu auf, den Blick wieder auf »die nichtdiskursive körperliche Dimension des Lebens« zu lenken. Ähnliche Meinungen hallen in den Sozialwissenschaften überall dort wider, wo die Unzufriedenheit damit bekundet wird, dass »die Text-Metapher den Körper nahezu verschlugen habe« (Csordas 1999: 146), wo die »zentrale Rolle von Emotionen für die Existenz des Körpers in Gesellschaft« betont wird (Lyon/Barbalet 1994: 63), und wo »die Hinwendung zum Körper als hauptsächlichem Ort des sozial- und kulturwissenschaftlichen Theoretisierens« gefordert wird (Turner 1994: 32).

Der vorliegende Artikel schließt an diese Bewegung in den Sozialwissenschaften an, um das traditionelle Interesse an den diskursiven Dimensionen des kulturellen Lebens um die verkörperten Formen sozialer Phänomene zu ergänzen. Insbesondere wird versucht, das »Verkörperungsparadigma« (Csordas 1990) und die pragmatistische Vorstellung des »Körper-Geistes« [*body-mind*] (Lakoff/Johnson 1999) auf die Interpretationstheorie zu übertragen und damit Körper und Emotion in eine hermeneutische Ressource zu verwandeln. Die Darstellung beginnt mit der klassischen Hermeneutik, die Bedeutung mit logischem Sinn und der Intention des Autors bzw. der Autorin gleichsetzt, und stellt diese Tradition dann dem pragmatistisch inspirierten Ansatz gegenüber, der körperliche, emotionale und verhaltensbezogene Zeichen in den Interpretationsprozess miteinbezieht. Nachdem ich die pragmatistische Hermeneutik und die darauf aufbauende biokritische Analyse skizziert habe, umreißt ich die Hermeneutik der Verkörperung, diskutiere ihr Potential als Alternative zur Tiefenhermeneutik und erkunde die Schnittstellen zwischen pragmatistischer Hermeneutik und verwandten theoretischen Perspektiven. Der Beitrag schließt mit einer Liste von Fragen, die für eine hermeneutische Analyse im pragmatistischen Geiste zentral sind.

3 | Anm. der Hg.: Deutsche Übersetzungen von Passagen, die unter Verweis auf englischsprachige Texte zitiert werden, stammen vom Übersetzer dieses Textes.

VERNUNFT, KÖRPER UND EMOTIONEN AUS KLASSISCHER UND ZEITGENÖSSISCHER PERSPEKTIVE

Seit ihren Anfängen in der griechischen Antike hat die westliche Philosophie tiefe Vorbehalte gegenüber dem Körper und den Emotionen zum Ausdruck gebracht. Platon (1974: 79c-81e) gab in dieser Debatte den Grundton vor, als er den Wissenden ermahnte, körperlich begründete Beweise als den vernünftigen Deutungspraktiken widersprechend zu erkennen:

»Und, nicht wahr, auch das haben wir schon lange gesagt, daß die Seele, wenn sie sich des Leibes bedient, um etwas zu betrachten, es sei durch das Gesicht oder das Gehör oder irgendeinen anderen Sinn – denn das heißt mittels des Leibes, wenn man mittels eines Sinnes etwas betrachtet –, dann von dem Leibe gezogen wird zu dem, was sich niemals auf gleiche Weise verhält, und daß sie dann selbst schwankt und irrt und wie trunken taumelt, weil sie ja eben solches berührt« (Platon 1974: 79c).

Niemand sollte Wissen vertrauen, das durch die »Verunreinigung des Körpers« kompromittiert wurde; auch sollte kein philosophisch gesinnter Wissender dagegen aufbegehren, sich von seinem Körper zu trennen, wenn seine Zeit abgelaufen ist – denn der Körper als *soma* (Fleisch) ist letztlich vom Körper als *sema* (Grabmal) nicht zu unterscheiden. Aus diesem Grund nimmt Sokrates im Angesicht des Todes in aller Ruhe sein Gift ein – als *pharmakon* (Medizin), das seine Seele von seinem Körpergefängnis befreit (Platon 1974: 80e-81e).

Eine ähnliche Haltung gegenüber Körper und Gefühl findet sich bei den stoischen Denkern, die darauf bestanden, dass

»die Vernunft selber, der die Zügel übergeben werden, nur so lange mächtig [ist], wie sie sich entfernt hält von den Leidenschaften; [...] Einmal in Leidenschaft geraten nämlich und in Erregung versetzt, dient die Seele dem, der sie anstößt« (Seneca 1980: 113).

Dieselbe Besorgnis unterliegt der rationalistischen Behauptung, wonach das menschliche Individuum

»eine Substanz sei, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur im Denken besteht und die, um zu sein, keinen Ort benötigt, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, sodass dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich bin, was ich bin, gänzlich vom Körper unterschieden ist« (Descartes 2001: 65).

Das Vorurteil gegen die Wirkungen des Körpers ist auch bei Kant auszumachen, der darauf beharrt, dass den »Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, [...] wohl immer Krankheit des Gemüts [ist], weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.« Zu erkennen ist es auch in seinem

»Prinzip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind« (Kant 2015: §§ 73, 75).

Eine solch wählerische Haltung gegenüber dem Körperlichen und dem Affektiven hat eindeutige Folgen für die Hermeneutik, die sich zu Bedeutungen hingezogen fühlt, die durch alltägliche Verwirrungen nicht verunreinigt ist, die für rationale Geister transparent und für nagende Zweifel unempfindlich ist. Spinoza, welcher der Rolle des Affekts im ethischen Leben viel Aufmerksamkeit schenkte, formulierte mit bewundernswerter Klarheit die Sorge der rationalistischen Hermeneutik um logisch reine Bedeutung, wie er sie in Euklids Geometrie veranschaulicht sah. Euklid, so Spinoza,

»läßt sich in jeder Sprache von jedem leicht erklären. Denn um seinen Sinn zu erfassen und über seine wahre Meinung Gewißheit zu erhalten, ist nicht die vollkommene Kenntnis der Sprache nötig, in der er schrieb, es genügt eine sehr allgemeine, ja schülerhafte Kenntnis derselben; man braucht dabei auch nicht das Leben, die Interessen und den Charakter des Verfassers zu kennen noch zu wissen, in welcher Sprache, für wen und wann er schrieb, nicht die Schicksale des Buches und seine verschiedenen Lesarten, auch nicht wie und auf wessen Beschluß es angenommen wurde« (Spinoza 2008: 263).

Diese logozentrische Perspektive hielt sich bis weit in das 20. Jahrhundert – sie zeigt sich bei Frege und Husserl, aber auch in Saussures Unterscheidung zwischen Sprachsystem und Rede (Saussure 1967), in Lévi-Strauss' Übertragung des binären linguistischen Codes auf den Mythos (Lévi-Strauss 2002), in Gadammers Ineinssetzung von Bedeutung mit dem, »[w]as schriftlich fixiert ist« (Gadamer 1975: 373), in Ricœurs »Distanzierung, durch die ein neues In-der-Welt-Sein, projiziert durch den Text, von den falschen Beweisen der Alltagsrealität befreit wird« (Ricœur 1981: 73), sowie in Habermas' Gleichsetzung von Bedeutung und »Aussagegehalt«, der »für verschiedene Benutzer identische Bedeutungen« hat und sich eindeutig als »wahr oder falsch« bestimmen lässt (Habermas 1992: 26f.).

Der Wunsch, Körper und Affekt aus der interpretativen Praxis zu verbannen, garantiert nicht, dass rationalistische Denkerinnen und Denker sich von ihrem verderblichen Einfluss befreien. Bereits die Leidenschaft, mit der sie ihre Verpflichtung gegenüber dem Logos bekräftigen, offenbart dieses Problem. Wie William James (1956: 63-72) scharfsinnig bemerkte, zeigen Philosophinnen und Philosophen mit einer logozentrischen Neigung ein eigenartiges »Gefühl der Rationalität«, ein »Verlangen nach Rationalität«, den glühenden Wunsch, »das konkrete Chaos rational« zu machen, das »Mannigfaltige in einer einzigen Totalität zu vereinen« und das »Rätseln aus dem Universum

zu verbannen«. Der leidenschaftslose Diskurs fungiert als Schmerzmittel, das »ein sehr intensives Gefühl des Leidens« lindert, wodurch »ein gewisses Vergnügen« hervorgebracht wird und die »Ruhe der Rationalität« einkehrt. Dieser leidenschaftliche Widerstand gegen die Leidenschaft mag etwas mit der Welt zu tun haben, welche die Rationalisten bewohnten, einer Welt, die weder rational noch vernünftig war. Man denke nur an Sokrates, der von der athenischen Obrigkeit zum Tode verurteilt wurde, an Seneca, der von Kaiser Nero zum Selbstmord gezwungen wurde, an Spinoza, der von seiner religiösen Gemeinschaft exkommuniziert wurde, oder an Descartes, der vor dem Bürgerkrieg floh, um sein Leben zu retten.

Das Verlangen nach reiner Bedeutung und wissenschaftlicher Rationalität bestätigt sich, wenn man es der emotionalen Aufgewühltheit gegenüberstellt, welche das Leben der genannten Rationalisten durcheinanderwirbelte. Betrachten wir Immanuel Kant, einen unerschütterlichen Verfechter der Vernunft, für den Mord die höchste Ungerechtigkeit und die Menschenwürde der höchste Wert war. Dies ist derselbe Mann, der über »die Schmach einer unehelichen Geburt« schimpfte und der Meinung war, dass man die »Vernichtung« eines unehelichen Kindes »ignorieren kann« (Kant 1966: 164); der einem Menschen empfiehlt, »lieber sein Leben aufzuopfern, als seine Menschheit in seiner Person zu entehren« (Kant 1974: 377), und der Masturbation und Homosexualität als *crimina carnis contra naturam* verurteilte, die hinsichtlich ihrer Hinterlist mit Verbrechen gegen die Menschlichkeit rivalisierten (vgl. Kant 1966: 271f.). Der geradezu schrille Tonfall, in dem Kant diese Themen diskutiert, ist kaum leidenschaftslos.

Betrachten wir nun Karl Marx' Verachtung für die bürgerliche Moral und sein Bekenntnis zur Brüderlichkeit, und vergleichen diese aufgeklärten Vorstellungen dann mit seinen tatsächlich gelebten Sprechakten. Der reale Marx weigerte sich, die Vaterschaft eines Kindes anzuerkennen, das er mit seiner Haushälterin zeugte, und lehnte es selbst nach dem Tod seiner Frau ab, seinen Sohn zu treffen. Der Begründer der Ersten Internationalen jubelte seinem Freund Engels zu, wenn dieser über die Unterlegenheit des slawischen Volks schimpfte, das durch den kommenden Weltkrieg vom Angesicht der Erde verschwinden werde. Unbekümmert schleuderte er seinem Rivalen Ferdinand Lassalle oder seinem Schwiegersohn rassistische Beleidigungen entgegen (vgl. Weyl 1970: 22f., 245). Die klaffende Lücke zwischen Marx' theoretischen Bekenntnissen und seinen belegten Handlungen bereichert sein Lebenswerk um eine komplizierte Facette.

Solche Beispiele sollen weder die rationalen Verfahren verunglimpfen, die unser Streben nach Wissen leiten, noch sollen sie die Notwendigkeit verdecken, die Emotionen zu zügeln, damit sie die Forschung nicht überfrachten. Die hier durchgeführte Übung beleuchtet vielmehr die blinden Flecken des Rationalismus und das Versäumnis seiner Befürworterinnen und Befürwor-

ter, ihre Prinzipien auf sich selbst anzuwenden sowie die körperlich-affektiven Grundlagen der interpretativen Praxis und die verkörperte Natur der Vernunft zu betonen, die für die pragmatistische Philosophie von zentraler Bedeutung sind. Pragmatistinnen und Pragmatisten meiden konsequent die »Hypostasierung kognitiven Verhaltens« (Rorty 1982: 201). Nach Peirce (1976: xxi) »hat das logische Denken kein Monopol auf den Prozess der Verallgemeinerung«, »auch Gefühle verallgemeinern sich«. Das Bewusstsein ist aus pragmatistischer Sicht »nur ein sehr kleiner und veränderlicher Teil der Erfahrung«, der einem viel größeren »Universum der nichtreflexiven Erfahrung unseres Handelns, Erleidens, Genießens der Welt und der Anderen« angehört (Dewey 1916: 6, 9).

»Die Vernunft ist ohnedies eine Fähigkeit von sekundärer Bedeutung [...]. Erkenntnis ist nur der oberflächliche Film der Seele, während das Gefühl ihre Substanz durchdringt« (Peirce 1976: xxi).

»Das Substantiv ›Vernunft‹ bedeutet das glückliche Zusammenwirken einer Vielzahl von Dispositionen, wie Sympathie, Wissbegier, Erkundung, Experimentieren, Offenheit, Streben – Dinge beharrlich zu verfolgen –, Umsicht, Blick für den Kontext etc. etc. [...] Die Vernunft ist keine Kraft, die Trieb und Gewohnheit entgegenzusetzen ist. Sie ist die Erlangung einer funktionierenden Harmonie unter den verschiedenen Begierden« (Dewey 2004: 141f.; dt. Übersetzung geändert).

Wenn Pragmatistinnen und Pragmatisten über Vernunft reden, stellen sie sicher, diese mit dem Verlagen zu verbinden; wo Erkenntnis in den Vordergrund tritt, bildet der Affekt den eigentlichen Hintergrund; und wenn bewusstes Verhalten thematisiert wird, scharrt sicherlich schon das Gespenst des Körpers mit den Hufen:

»Mentale Prozesse setzen nicht nur einen Geist [*mind*] voraus, sondern auch dass jemanden denkt und achtsam ist [*that somebody is minding*]« (Mead 1938: 69).

»Die Mutter kümmert sich um ihr Baby [*minds her baby*]; sie sorgt sich darum mit Zuneigung. Geist [*mind*] ist Sorge im Sinne von Besorgnis, Besorgtheit ebenso wie aktivem Sehen nach Dingen, die Pflege benötigen« (Dewey 2009: 309).

Diese philosophischen Intuitionen wurden in der neueren Forschung von den soziologisch orientierten Neurowissenschaften – alternativ auch »Neurosoziologie«, »neurokognitive Soziologie«, »Ethnoneurologie« und »pragmatistische Neurowissenschaften« genannt – bestätigt (Brothers 1997; Massey 2002; Franks/Smith 1999; Franks/Ling 2002). Die Untersuchung der körperlichen Quellen des Denkens hat Beweise dafür geliefert, dass somatische und kog-

nitive Prozesse zusammenwirken, dass Vernunft »aus der Natur unserer Gehirne, Körper und Körpererfahrungen« entsteht, dass sich die »Struktur der Vernunft selbst aus den Einzelheiten unserer Verkörperung ergibt« (Lakoff/Johnson 1999: 4; siehe auch Shalin 1986a, 1992), und dass die

»gemeinsamen Ursprünge von Emotionen und Intellekt ein Konzept von Intelligenz erfordern, das nicht nur jene mentalen Prozesse integriert, die traditionell als kognitiv beschrieben wurden, sondern auch jene Qualitäten, die als emotional beschrieben wurden, einschließlich des Selbstgefühls und des Ich, des Realitätsbewusstseins, des Gewissens, der Fähigkeit zur Reflexion und dergleichen. Die wichtigsten Fähigkeiten des Geistes wurzeln in emotionalen Erfahrungen aus der sehr frühen Lebensphase« (Green-span zitiert in Franks/Smith 1997: 119).

Diese bedeutsamen Entwicklungen erfordern einen neuen Blick auf die Hermeneutik sowohl als eine theoretische Disziplin als auch als eine verkörperte Praxis.

DAS PROJEKT DER PRAGMATISTISCHEN HERMENEUTIK

Was ist pragmatistische Hermeneutik? Im Einklang mit der traditionellen Programmatik (Bruns 1992; Ferraris 1996; Gadamer 1975; Ricœur 1981; Shalin 1986b) konzentriert sich die pragmatistische Hermeneutik auf Bedeutung, auf die Ergebnisse des Diskurses, aber sie tut dies aus einer pragmatistischen Perspektive, das heißt, sie erweitert den Begriff der Bedeutung über seine vertraute Gleichsetzung mit sprachlicher Bedeutung und logischem Sinn hinaus, um affektives Erzählen, Körperarbeit und Verhaltensdarstellungen miteinzubeziehen. Die pragmatistische Hermeneutik baut auf Charles Peirces Grundsatz auf, demzufolge »die endgültige Bedeutung eines jeden Zeichens entweder [...] im Gefühl oder im Handeln oder im Erleiden besteht« (Peirce 1931-1935: 5.7). Bedeutung geht nicht in begrifflicher Bedeutung auf; vielmehr müssen dieser Gefühle, Empfindungen, Handlungen zur Seite gestellt werden – nicht-sprachliche Interpretanten, die über die Symbolizität hinausgehen und durch ihre Ikonizität und Indexikalität Bedeutung vermitteln können. Ikonische, indexikalische und symbolische Zeichen sind wesentliche Glieder in der semiotischen Kette (Peirce 1991: 239-240, 249-252; 270). Wenn diese Kette reißt, wenn ihre Glieder nicht mehr ineinandergreifen, so kommt es zu Verformungen nicht nur des Bedeutungsprozesses, sondern auch der sozialen Gebilde, in welche diese Prozesse eingebettet sind.

Die pragmatistische Betonung von Gefühlen und Handeln läuft der saureschen Semiotik entgegen, die den sprachlichen Code privilegiert und Bedeutung auf das Spiel der Differenzen zwischen sprachlichen Zeichen re-

duziert (Saussure 1967; Derrida 2003: 53ff.). Saussure wies darauf hin, dass »es in der Sprache nur Verschiedenheiten gibt« und dass diese Unterschiede zwischen den Einheiten innerhalb der Sprachstruktur bestehen, also zwischen »zwei Lautbildern, etwa *père* und *mère*« oder zwischen »zwei Vorstellungen, wie ›Vater‹ und ›Mutter‹« (Saussure 1967: 143, 145). Trotz seiner Kritik an Ferdinand de Saussure bleibt Derrida im theoretischen Rahmen der strukturalistischen Linguistik gefangen, und seine zweideutige Anerkennung, wonach Saussure »Wegbereiter für eine künftige Allgemeine Grammatologie« sei (Derrida 2003: 53), birgt mehr Wahrheit in sich, als Derrida bereit ist zuzugeben. Auch seine Geste in Richtung von Peirces Semiotik – »Peirce kommt der von uns intendierten Dekonstruktion des transzendentalen Signifikats sehr nahe« (Derrida 2003: 85) – ist nicht überzeugend. Denn der Begründer der Dekonstruktion setzt sich nicht mit dem unterschiedlichen Charakter der verschiedenen Interpretanten auseinander, der für Peirce entscheidend ist; stattdessen ebnet Derrida die Unterschiede ein, indem er alle Zeichentypen zu sprachlichen Signifikanten macht. Die pragmatistische Semiotik arbeitet im Gegensatz dazu mit ikonischen und indexikalischen Zeichen sowie ihren symbolischen Gegenständen; und sie erachtet das Zusammenspiel zwischen diesen verkörperten Signifikanten und den sprachlichen Symbolen als bedeutungskonstitutiv. Die Spannung zwischen logisch-symbolischen, körperlich-emotionalen sowie performativ-verhaltensbezogenen Interpretanten ist zentral für die pragmatistische Untersuchung von Bedeutungspraktiken. Die pragmatistische Hermeneutik geht davon aus, dass jedes Zeichen einen Körper hat, dass seine Körperlichkeit relevant ist, dass der Körper in die Bedeutung des Zeichens eingeht, und dass die Zeichen des Körpers das sind, wonach wir suchen müssen, um bedeutsame Handlungen in ihrem verkörperten Reichtum zu verstehen.

In vielerlei Hinsicht ist dieser pragmatistische Grundsatz *common sense*. Peirce rät uns, sprachliche Zeichen im größeren Zusammenhang der menschlichen Praxis zu betrachten und verbale Behauptungen mit verkörperten Handlungen abzugleichen. Die pragmatistische Maxime besagt, dass jeder pragmatisch bedeutsame Begriff empirische Zeichen mit sich bringen muss, die sich auf das offene Verhalten auswirken und praktische Konsequenzen mit sich bringen, deren Gesamtheit die Bedeutung des Begriffs ausmachen (Peirce 1992). Wenn sich die empirischen Anzeichen im Rahmen eines bedeutungsvollen Anlasses widersprechen, so sind wir gezwungen, erneut zu untersuchen, was und wie wir etwas meinen. Es gibt symbolische, indexikalische und ikonische Zeichen – manchmal passen sie zusammen, manchmal kommen sie einander in die Quere. Das Wechselspiel dieser Zeichen erzeugt Bedeutung in ihrer verkörperten Fülle. Aus pragmatistischer Sicht besteht der hermeneutische Prozess in der fortlaufenden Triangulation, die es dem oder der Interpretierenden ermöglicht, ein bestimmtes Zeichen mit anderen Zeichentypen

abzugleichen und ihre Passung oder ihre Inkongruenz zu einem bestimmten Zeitpunkt zu ermitteln.

Es ist hilfreich, drei Grundtypen von Bedeutungsmedien zu unterscheiden, die der pragmatistischen Hermeneutik zur Verfügung stehen: (1) den symbolisch-diskursiven, (2) den somatisch-affektiven und (3) den verhaltens- und darstellungsbezogenen Grundtyp. Jedes Bedeutungsmedium ist durch eine besondere Beziehung zwischen Zeichen und ihren Objekten gekennzeichnet. Die symbolischen Interpretanten umfassen direkte Sprache, mündliche Berichte, schriftliche Mitteilungen, fiktionales Schreiben, akustische und nichtbildliche visuelle Zeichen – alles Zeichen, die aufgrund einer Konvention, eines ausgewiesenen Codes, Bedeutung erhalten. Das Wort »Liebe« bezeichnet etwa einen bestimmten geistigen und körperlichen Zustand, das Hakenkreuz steht für den Faschismus, eine Kriegsmedaille für die Tapferkeit des Trägers oder der Trägerin, aber keines dieser Symbole beinhaltet eine notwendige physische Verbindung zwischen dem Körper des Zeichens und seiner konventionellen Bedeutung.

Die somatischen Indizes umfassen emotionale Anzeichen, Mimik, neurochemische Prozesse, Hormonausschüttungen, Träume und verschiedene Körperzustände. Die Beziehung zwischen indexikalischen Zeichen und ihren Objekten ist durch einen gewissen Zwang gekennzeichnet; laut Peirce (1991: 239-240) gibt es eine dynamische Kraft, die diesen Zeichentypus an sein Objekt bindet, wobei das Indexzeichen mehr oder weniger direkt an dem Leben seines Objekts teilnimmt. Beispiele sind die Beziehung zwischen Rauch und Feuer, Wetterfahne und Wind, Thermometer und Temperatur, Erröten und Verlegenheit – der Körper des Zeichens ist physisch oder – wie Peirce sagen würde – »energetisch« verbunden mit dem Objekt, für das es steht.

Die verhaltens- und darstellungsbezogenen Zeichen beziehen sich auf Handlungen, Taten und Gewohnheiten, also Verhalten insofern, als sie eine Rollendarstellung konstituieren und eine ikonische Beziehung der Ähnlichkeit zwischen der betreffenden Tat und einem Rollenmodell herstellen. Verhaltens- und darstellungsbezogene Zeichen sind mit ihren Objekten durch den Willen des Individuums verbunden, welches ein von ihm beanspruchtes Selbst praktisch durch eine Reihe von Handlungen einlösen muss, welche für die sozialen Qualitäten der Person bürgen oder ihre Abwesenheit unterstreichen. Einer behinderten Person zu helfen, erscheint als mitfühlender Akt; sich freiwillig für einen Auslandseinsatz zu melden, signalisiert Patriotismus; der regelmäßige Besuch der Baseballspiele des Kindes zeugt von guter Elternschaft; die Weigerung, geliehenes Geld an den rechtmäßigen Eigentümer zurückzugeben, legt Unredlichkeit nahe – solche verhaltens- und darstellungsbezogenen Zeichen haben eine ikonische Dimension insofern, als sie sich auf ein kulturelles Modell berufen, das sie nachahmen.

Keine klare Grenze trennt die Interpretanten der einzelnen Bedeutungsmedien voneinander ab – es handelt sich um eine weitgehend analytische Unterscheidung. Soziales Verhalten ist ein Kompositum, in dem sich symbolische, indexikalische und ikonische Elemente im Kontext alltäglicher Interaktionen fortlaufend verbinden. So haben Worte die illokutionäre Kraft einer Handlung, wenn eine Person während einer Hochzeitszeremonie die Worte »Ja, ich will« oder während eines Gelöbnisses die Worte »Ich gelobe« ausspricht. Verbale Beleidigungen deuten auf einen emotionalen Zustand hin, Augen, die hinter dem Rücken einer Person gerollt werden, kommunizieren Frust, und ein Kuss auf die Stirn erhält seinen symbolischen Wert als Zeichen der Zuneigung. Der Kontext bestimmt den semiotischen Status von Signifikanten, der sich über Raum und Zeit verändert, da die Aufmerksamkeit zwischen den nichtdiskursiven Merkmalen des Diskurses und den diskursiven Aspekten nonverbaler Praktiken oszilliert. Indem sie diese Trimedialität in den Blick nimmt, fordert uns die pragmatistische Hermeneutik dazu auf, den Nexus zwischen Wort, Körper und Handlung zu erforschen – etwas, das wir nur tun können, wenn wir die gesamte Bandbreite bedeutsamer Ereignisse betrachten, wobei die Bedeutung als ein emergentes Artefakt konzeptualisiert wird, das historisch hervorgebracht, interaktiv aufrechterhalten und situativ genutzt und reinterpretiert wird. Die Aufgabe besteht darin, zu verstehen, wie sich verschiedene Zeichentypen gegenseitig ergänzen und auf Inkonsistenzen und Widersprüche innerhalb der semiotischen Produktion der Handelnden zu achten. Pragmatisch betrachtet ist Bedeutung ein multimediales Ereignis, das einer fortlaufenden Revision offen steht; sie ist weder platonische Idee noch fregescher Sinn, welcher der symbolischen Struktur innewohnt und unabhängig von seinen profanen Verwirklichungen ist.

In der Vergangenheit wurde die Verfassung der Vereinigten Staaten als vereinbar mit Sklaverei, Rassismus, ethnischer Diskriminierung, Monopolbildung und eingeschränktem Wahlrecht erachtet – keine dieser Lesarten hat sich geschichtlich bewährt. Neue Interpretationen tauchen kontinuierlich am hermeneutischen Horizont der US-amerikanischen Verfassungsgeschichte auf. Anstatt anzunehmen, dass jede dieser Lesarten der Absicht der Verfasser entspricht oder im Text enthalten ist, begreifen Pragmatistinnen und Pragmatisten die Gesamtheit ihrer praktischen Interpretationen und verkörperten Realisierungen als die Bedeutung der Verfassung zu jedem beliebigen Punkt in der Geschichte der Vereinigten Staaten (Holmes 1992, Shalin 2005). Frühere Interpretationen stellen musterhafte Präzedenzfälle zur Verfügung, welche die zuständigen Personen dabei anleiten, einen allgemeinen rechtlichen Rahmen auf konkrete Situationen zu übertragen oder die Rechtsprechung des Gerichts in einem bestimmten Fall vorherzusagen. Erweitern sich die hermeneutischen Horizonte, in denen die Begriffe interpretiert werden, so werden die hermeneutischen Ressourcen der Gesellschaft mobilisiert, die interpretativen

Fähigkeiten der rechtlichen Akteurinnen und Akteure aktiviert und die überkommene Ordnung wird durch neue Interpretationen herausgefordert. Neue Interpretationen fokussieren hierbei bevorzugt auf die Widersprüche in den vertrauten Bedeutungsketten, auf die inkonsistenten biosozialen Darstellungen zentraler Personen in der etablierten semiotischen Ordnung. An dieser Stelle erhält der hermeneutische Prozess eine biokritische Wendung – Hermeneutik wird zur Biokritik.

BIOKRITIK UND BIOKRITISCHE HERMENEUTIK

Biokritische Studien sind ein Teil der pragmatistischen Hermeneutik, der sich mit der Frage beschäftigt, wie verschiedene historische Individuen – von den griechischen Sophisten und römischen Stoikern bis zu NS-Intellektuellen und sowjetischen Dissidenten – die Herausforderungen ihrer Zeit bewältigten, indem sie sich eine Identität schufen und liebgezwungene Überzeugungen in spezifischen biographischen Umständen verkörperten. Als Ableger der pragmatistischen Hermeneutik unterscheidet sich die Biokritik von der Zoo- oder Biosemiotik (Sebeok/Umiker-Sebeok 1991) durch ihren Fokus auf das Zusammenspiel zwischen diskursiven, affektiven und körperlichen Zeichenpraktiken, auf symbolisch vermittelte Verhaltensprozesse, die in niederen Organismen unübersehbar fehlen (z.B. bei Fischen, die in der Biosemiotik intensiv untersucht wurden) oder nur in rudimentärer Weise vorkommen (z.B. bei nichtmenschlichen Primaten, die in der Ethologie untersucht werden). Die biosoziale Semiotik ist eine Anwendung der pragmatistischen Hermeneutik, die symbolische Systeme untersucht, indem sie den symbolischen Korpus von Individuen systematisch mit ihrem Emotions- und Verhaltensausdruck in Verbindung setzt. Gegenstand kann hierbei ein fiktionales Werk, ein ideologisches Glaubensbekenntnis, ein theoretisches Programm sein – jedes konventionale und semiotische Produkt, das in der Gesellschaft angefundener werden kann und dessen Bedeutung nicht nur vom Standpunkt der logischen Kohärenz und der diskursiven Bedeutung interpretiert wird, sondern auch im Licht der im Leben der Autorin oder des Autors eingebetteten nichtdiskursiven Praktiken. Affektive Ambivalenz und Fehlschlüsse im Verhalten stehen ebenso im Zentrum biokritischer Untersuchungen wie diskursive Widersprüche und grammatikalische Inkonsistenzen.

Der biokritische Ansatz macht ziemlich genau das gleiche wie herkömmliche biographische Darstellungen, mit der Ausnahme, dass er das griechische *bios* – Leben – im weitesten Sinne erfasst und besondere Aufmerksamkeit auf die Diskrepanzen zwischen dem biographischen Korpus und theoretischen Erzeugnissen legt. Die biokritische Analyse untersucht *bios theoretikos* und *bios philosophicus* – das durch Prinzipien geprägte Leben und im Leben verwirk-

lichte Prinzipien. Sie konzentriert sich auf die Art und Weise, in der historisch situierte Individuen *vita activa*, *vita contemplativa* und *vita voluptuosa* integrieren, wobei der auktoriale Diskurs systematisch im Lichte des Verhaltens der Autorin bzw. des Autors und ihrer bzw. seiner körperlichen und emotionalen Darstellungen betrachtet wird.

Die Biokritik studiert die diskursiven Äußerungen, emotionalen Marker, körperlichen Zeichen, eingeschliffenen Gewohnheiten und unterschiedlichen Handlungen und versucht herauszufinden, wie sie zusammenhängen und was ein bestimmter theoretischer Grundsatz im praktischen Handeln bedeutet. Die Analyse des semiotischen Kontinuums fokussiert hierbei auf die Brüche in den semiotischen Erzeugnissen der Individuen, also auf die sich ständig verändernde Kluft zwischen Worten, Emotionen und Taten. Individualität verliert hier den Anschein einer unabänderlichen Identität, während sich menschliche Handlungsfähigkeit als ein Wahrscheinlichkeitsphänomen entpuppt, das durch Unbestimmtheit, Kreativität und Hybris geprägt ist – wie Michel de Montaigne schon vor etwa 400 Jahren bemerkte:

»[U]nd wer sich angespannt beobachtet, wird feststellen, daß er kaum zweimal in derselben Verfassung ist. [...] Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgenden Form. Schamhaft und unverschämt, keusch und geil, schwatzhaft und schweigsam, zupackend und zimperlich, gescheit und dumm, mürrisch und leutselig, verlogen und aufrichtig, gebildet und ungebildet, freigiebig und geizig und verschwenderisch – von allem sehe ich etwas in mir, je nachdem, wie ich mich drehe; und wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Innern dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, ja in seinem Urteil darüber. Es gibt nichts rundum Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. *Ich unterscheide*, das ist das A und O meiner Logik« (Montaigne 1998: 167).

Die pragmatistische Hermeneutik basiert auf der Annahme, dass die Inkongruenz von Verhaltens-, Affekt- und Diskursebene eine ontologische Gegebenheit ist. Wie sehr wir auch versuchen, das zu tun, was wir predigen – wir geraten in Situationen, in denen unsere Taten nicht mit unseren Worten übereinstimmen, wo unsere affektiven Zeichen unserer erklärten Haltung widersprechen. Oder wir leisten mehr als versprochen, mehr als irgendjemand erwarten konnte, und überraschen uns dabei selbst. Es ist kennzeichnend für das ethische Leben, dass wir nicht nur diskursive Widersprüche aufzulösen versuchen, sondern auch emotionale Ambivalenzen und Fehlschlüsse im Verhalten aufspüren, und dann danach streben, unseren verbalen Standpunkt mit unserer emotionalen Haltung und unserem praktischen Verhalten in Einklang zu bringen. Wenn wir daran scheitern, unseren Korpus diskursiv-symbolischer Äußerungen in Übereinstimmung mit unserem Verhalten und

unseren affektiven Zeichen zu bringen, werden wir nicht nur an die Widersprüche zwischen den Bedeutungsmedien erinnert, sondern auch daran, dass wir härter an unserer diskursiven Repräsentation arbeiten müssen.

VERKÖRPERTE HANDLUNGSFÄHIGKEIT UND DIE ÖKONOMIE DER BEDEUTUNG

Nehmen wir einen alltäglichen Sprechakt, konzentrieren uns auf die sprachliche Absicht unserer Gesprächspartnerin und versuchen wir herauszufinden, was sie im Sinn hat. Während wir uns die formulierte Bedeutung klar machen, hören wir auch genau auf die Stimme, auf ihre illokutionäre Kraft und achten auf translokutionäre Zeichen, sind also bestrebt, den Geist als die Gesamtheit dessen zu erfassen, was eine Person denkt, beachtet und bekümmert. »Ich liebe dich« ist eine Zeichenfolge in deutscher Sprache, die in der Person, für welche die Wörter bestimmt sind, bestimmte Einstellungen und Erwartungen auslöst. Es sind verbale Zeichen, die darauf warten, im richtigen Leben eingelöst zu werden. Es spielt eine Rolle, wie die Liebe bekundet wird, was die Körperhaltung suggeriert, ob die Stimme zittert oder Anzeichen von Ironie enthält. Man möchte sicherstellen, dass diskursive Zeichen der Zuneigung durch emotionale Darbringungen verstärkt werden, dass die Körpermerkmale die Worte der Liebe belegen. Wir wissen, was es bedeutet, den Worten Taten folgen zu lassen; aber diese Dyade ist unvollständig – denn Taten müssen auch überzeugen, sie müssen affektiv und körperlich lebendig werden lassen, was angekündigt und beabsichtigt war. Diejenigen, die nicht willens oder nicht in der Lage sind, etwas durchzuziehen und durchzustehen, einen angemessenen körperlichen Ausdruck zu vermitteln und eine glaubwürdige affektive Darstellung zu erzeugen, riskieren, dass ihre Darbietungen angezweifelt werden. Indem wir unsere Liebe bekunden, öffnen wir hermeneutische Horizonte in die Zukunft und implizieren bestimmte Verhaltensweisen, welche dann im Handeln diskursiv eingelöst und emotional bestätigt werden können. Will man, dass die Liebesbekundung pragmatisch bedeutet, was sie diskursiv bekundet, so sollte man also besser wissen, wie man schwärmt und tanzt; wenn aber die Körpersprache in eine andere Richtung weist, so werden die Liebesbekundungen in gewisser Weise hohl wirken.

Handeln qua Rollendarstellung mobilisiert die gesamte Bandbreite der Bedeutungsmedien – es beinhaltet symbolischen Code, somatisch-affektiven Ausdruck und Verhaltensdarstellung. Verhalten ist insofern ikonisch, als der typische Handlungsverlauf, dem es folgt, einem in einer bestimmten Kultur unter bestimmten Umständen erwarteten Rollenvorbild »ähnelt« (im peirceschen Sinne des Wortes). Wie ein bewegtes Bild zeigt angemessenes soziales Verhalten Ähnlichkeit mit seinem Prototyp. Je geringer die Ähnlichkeit zwi-

schen dem ikonischen Verhalten und einem kulturell verbindlichen Rollenmodell, desto schwächer ist der Anspruch der Handelnden auf ein bestimmtes Selbst. Worte, Emotionen und Handlungen übermitteln jeweils auf ihre besondere Art und Weise Bedeutung, so dass wir genau darauf achten müssen, wie sich die diskursiven, affektiven und verhaltensbezogenen Zeichen zu einem Ganzen verschmelzen. Sowohl als Interpretierende als auch als Darstellende triangulieren menschliche Individuen fortlaufend die Bedeutungsmarkierungen, prüfen die Passung zwischen den Bedeutungsmedien und suchen nach Brüchen in der semiotischen Kette, welche die verbalisierten Bedeutungen untergraben. Selten sind solche Lücken nicht vorhanden; sie ergeben sich ständig, tauchen kontinuierlich wieder auf und setzen die zerbrechlichen semiotischen Ketten, die uns mit dem sozialen Ganzen verbinden, unter Spannung; stetig werden wir dadurch daran erinnert, dass die Inkongruenz zwischen Verhaltens-, Körper- und Diskursebene wesentlicher Teil der *conditio humana* ist.

Unsere emotionale Erfahrung ist somatisch sedimentiert; sie hinterlässt Spuren in den Körperkreisläufen und manifestiert sich in funktionalen Verschaltungen im Gehirn, im hormonellen Gleichgewicht, in neurochemischen Balancen, affektiven Strukturen, anhaltenden Stimmungen und affektiven Störungen. Eine soziologische Theorie, die sensibel für die körperliche Dimension der sozialen Ordnung ist, kann sich nicht auf die Prägungen beschränken, welche die Kultur auf ihren normativ-diskursiven Nebenprodukten hinterlässt, sondern muss nach der charakteristischen Handschrift suchen, welche die Kultur auf dem menschlichen Körper hinterlässt und durch die die menschliche Handlungsfähigkeit sich im Leben ausdrückt (Bourdieu 2011). Die historisch situierte Handlungsfähigkeit mobilisiert die semiotischen Ressourcen des Körpers, integriert sie in ein körperliches Selbst und reproduziert damit die soziale Ordnung in einem Prozess, der ständig auf sich selbst zurückwirkt. Die physiologische Maschinerie wird in Bewegung gesetzt, um sicherzustellen, dass das Individuum eine richtige Haltung einnimmt, die Körpermerkmale bürgen also für eine der Situation angemessene affektive Haltung; die sprachliche Erzählung verortet die Körperhaltung dann im entsprechenden Diskurs; und das offenkundige Verhalten verstärkt die angenommene emotionale Haltung durch ein Vorgehen, das der weiteren diskursiven und affektiven Validierung zugänglich ist. Die menschliche Handlungsfähigkeit erreicht ihr Ziel, wenn ihre wesentlichen Bedeutungspraktiken – Diskurs, Körperausdruck und Handeln – zusammenwirken, um ein Selbst zu erzeugen, das der oder die Handelnde in der vorliegenden Situation plausibel geltend machen kann. Diese Identität überdauert nicht automatisch die Situation; sie ist bis auf weiteres gültig und muss mit jeder neuen Begegnung wiederhergestellt werden.

AFFEKT UND HANDELN ALS WESENTLICHE GLIEDER DER SEMIOTISCHEN KETTE

Als Günter Grass seinen fassungslosen Landsleuten verspätet offenbarte, dass er als junger Mann in der Waffen-SS diente, musste er die Kluft zwischen seinem jetzigen und seinem früheren Selbst erklären: »Dieser Lehrer von Generationen junger Deutscher, der sie lehrte, freimütig zu Hause zu fragen ›Papa, was hast du im Krieg gemacht?‹, hat sich nicht an seine eigene Vorschrift gehalten!« (Gay 2006: A24) Wenn solche Unstimmigkeiten auftreten, werden Reparaturarbeiten in Gang gesetzt. Um die Diskrepanz zwischen Diskurs und Körperarbeit zu flicken, sind sowohl auf der sprachlichen wie auf der verkörperten Seite Bastelarbeiten notwendig. Eine Standardstrategie in solchen Situationen sieht folgendermaßen aus: Wir nutzen diskursive Zeichen wie Spielmarken, die dann im gelebten Handeln eingelöst werden können; und wir handeln so, dass die Taten einer diskursiven Validierung offen stehen. Parallel dazu zeigen wir – bewusst oder unbewusst – die von der Situation geforderten Emotionen (Goffman 1959: 32-51) – als laufenden Kommentar zu der sich ständig verändernden Kluft zwischen unseren Worten und Taten. Emotionen sind körperliche Zeichen, die uns wissen lassen, wann das Denken und das Kümmern nicht mehr zusammenpassen.

Natürlich können wir das praktisch dargebotene Selbst von den diskursiven Ansprüchen auf ein bestimmtes Selbst trennen. Für viele Zwecke mag dieses Standardvorgehen ausreichen. Doch das Ausblenden der im Verhalten aufleuchtenden Bedeutungsproduktion schließt den interpretativen Prozess kurz und führt zu einer Verarmung der hermeneutischen Ressourcen, die uns im täglichen Leben zur Verfügung stehen. Die pragmatistische Hermeneutik fordert uns auf, die diskursiven Darbringungen des Geistes als Zeichen oder sprachliche Ansprüche zu behandeln, die darauf warten, in der gelebten Praxis eingelöst zu werden; ikonische Verhaltensleistungen müssen also jene symbolische Kette in die Tat umsetzen und damit bestätigen, in welche das Individuum eingespannt ist oder die es in Gang bringt. Solch ein Streben nach Bedeutung umfasst das semiotische Leben des gesamten Körpers, seine Stimme genauso wie seinen Diskurs. Die Stimme versteht es, unsere Aufmerksamkeit von sich selbst auf die bekundete begriffliche Bedeutung zu lenken, aber sie ist kaum ein neutraler, gegenüber der codierten Botschaft indifferenter Träger. Wir behalten Stimme wie Diskurs, Intonation wie Referenz, signifikante wie nichtsignifikante Gesten im Auge. Auch wenn sie eine Kommunikationsform beherrschen, die auf bewusster Bedeutungsvermittlung beruht, so haben die Menschen doch nicht die Fähigkeit oder das dringende Bedürfnis verloren, uncodierte Gesten und improvisierte Selbstdarstellungen zu interpretieren, die einen wertvollen Kontext für unser sprachliches Verhalten darstellen (Mead 1934; Shalin 2000). Die pragmatistische Hermeneutik erfasst Kommunikation

in ihrer Totalität – als ein verkörpertes semiotisches Ereignis, dessen Bestandteile nur in der Abstraktion trennbar sind. Durch die semiotische Kette wird Bedeutung sowohl begrifflich als auch körperlich vermittelt, ihre tonale Substanz wirkt auf ihren ideellen Gehalt.

Wir können sagen, dass die Stimme in jedem Diskurs unhörbar gegenwärtig ist; die beiden führen einen Dialog, der uns beständig daran erinnert, dass jedes Zeichen einen Körper hat, den keine diskursive Bemühung völlig tilgen kann. Diese Dialektik von Stimme und Diskurs ist zentral für die pragmatistische Hermeneutik als einer Hermeneutik historisch verkörperter Handlungsfähigkeit und für die Biokritik als Studium von lebendigen semiotischen Ketten. Der Fokus liegt auf absichtsvoll kommunikativen und unbeabsichtigt bedeutungsvollen Handlungen, die eine semiotische Kette bilden, die aus sprachlichen Symbolen, emotionalen Signalen, Körpersprache, neurophysiologischen Prozessen, unmittelbaren Konsequenzen und langfristigen unvorhergesehenen Ergebnissen besteht. In diesem Zusammenhang ist die Rhetorik des »Unbewussten« hilfreich, da sie explizit die nichtdiskursiven Eigenschaften des Diskurses thematisiert und die Inkongruenz zwischen Diskurs und Verhalten beleuchtet. Angemerkt sei an dieser Stelle, dass die freudianische und die pragmatistische Hermeneutik eine gewisse geistige Verwandtschaft haben, besonders im Hinblick auf Ambivalenz als Anzeichen für unentschlusenes Handeln; allerdings laufen das psychoanalytische Verlangen nach »Tiefe«, die damit verbundene »reduktionistische« Methodologie und die Privilegierung sexueller Affekte gegenüber anderen körperlich-affektiven Zeichen dem pragmatistischen Interesse an menschlichen Phänomenen entgegen, insofern diese an die Oberfläche treten und sich in überlagernden Zeichen verkörpern. »Tiefe« kann eine oberflächliche Metapher sein, auf die wir zurückgreifen, wenn wir angesichts der verwirrenden Anordnung von Oberflächen, die um unsere Aufmerksamkeit wetteifern, ungeduldig werden. Daher werde ich das vorliegende Unternehmen als »Oberflächenhermeneutik« bezeichnen.

Die pragmatistische Perspektive auf Bedeutung richtet ihre Aufmerksamkeit insbesondere auf die spezielle Rolle, die unsere Gefühle, Stimmungen und emotionsgeladenen Narrative bei der Hervorbringung semiotischer Ketten spielen. Sie ist empfänglich für emotionale Obertöne, die Verhaltensvorlieben anzeigen, die in den diskursiven Produkten verschlüsselt sind. In dieser Hinsicht folgen Pragmatistinnen und Pragmatisten dem Ethiker Spinoza mit seinem ausgeprägten Bewusstsein für körperliche Affekte, nicht dem Physiker Spinoza mit seinem Verlangen nach logisch makelloser Bedeutung. Wie Spinoza in seiner *Ethik* bemerkt hat, ist eine Emotion eine Substanz, die unsere Handlungsfähigkeit vermindert oder erhöht:

»Unter *Affekte* verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Erregungen« (Spinoza 2016: 96).

Zu beachten ist, dass Ideen nach Spinoza emotional aufgeladen sind und Emotionen diskursiv umrahmt werden. Aus diesem Blickwinkel betrachtet sind handlungsbereite Körper affektiv aufgeladen; die Emotionen, die sie erkennen lassen, dienen als Anhaltspunkte für die Art von Selbst, die man verkörpern kann. Emotionen sind sowohl an körperliche als auch an ideelle Prozesse gebunden, sie dienen als virtuelle Anzeichen dessen, was Realität werden könnte. Emotionen signalisieren, dass die Dinge persönlich werden, dass die Einsätze steigen, dass Körperkreisläufe aktiviert werden, dass man gezwungen werden könnte, Stellung zu beziehen, dass Verhaltensmöglichkeiten betrachtet, bewertet, verworfen, ausprobiert und umgesetzt werden. Die affektive Vernunft hat nicht viel Achtung vor den Grenzen, die durch die reine Vernunft gesetzt werden, welche auf die Emotionen achten muss, damit sie die moralischen Verpflichtungen des Individuums nicht unter sich begraben. Emotionen sind nichtdiskursive Erzählungen, außerordentlich expressive Mittel, durch die Primaten ihre Befindlichkeit und ihre Impulse sich selbst und anderen körperlich mitteilen. Das Individuum, das sich seiner eigenen Ambivalenz gewahr ist, wird sich nicht damit begnügen, dem Diskurs unreflektiert zu folgen; stattdessen wird es sich von der Emotion zu einem neuen Narrativ und einem alternativen Muster treiben lassen.

Affektive Erzählungen sind dem Bewusstsein nur teilweise zugänglich; erfahrene Beobachterinnen und Beobachter können emotionale Regungen erkennen, die der Selbstreflexion des Individuums entgehen und wertvolle Einsichten in das Leben der Bedeutungen liefern. Das Körper-Bewusstsein [*bodymind*] entzieht sich dem »Ich« des Individuums, das seine Gedanken indirekt und rückblickend durch seine »Michs« erfasst, welche in verschiedenen Produkten objektiviert sind und sich in den Reaktionen anderer Individuen widerspiegeln (Mead 1934).

PRAGMATISTISCHE HERMENEUTIK UND DIE ETHIK DER VERKÖRPERUNG

»Allmählich hat sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war: nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*« (Nietzsche 1988: 19). Diese kühne Aussage lenkt die Aufmerksamkeit auf das Leben des Autors, auf die Beziehung zwischen seinen diskursiven und nichtdiskursiven Bedeutungspraktiken. Nietzsches Biographie deutet selbst darauf hin, dass diese Beziehung alles andere als geradlinig

ist. Der Mann, der vielleicht nie eine Frau im biblischen Sinne gekannt hat, der seine »Intimkenntnis« des weiblichen Geschlechts nur »aus zweiter Hand« erlangte (Köhler 1989: 120), sagt feierlich: »Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!« (Nietzsche 1955b: 330) Als notorischer Emporkömmling, der sich nach akademischem Prestige sehnte und beruflich scheiterte, entsagte Nietzsche solch weltlichen Bestrebungen und Abneigungen und suchte Trost im philosophischen Nachsinnen über den erhabenen Zarathustra, »*blonde Bestien*« und »frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermute und seelischen Gleichgewicht davongehen, wie als ob nur ein Studentenstreik vollbracht sei« (Nietzsche 1955c: 786). Sollten wir seine Geständnisse über »jene[n] scheußliche[n] Hexentrank aus Wollust und Grausamkeit« (Nietzsche 1955a: 27) schweigend übergehen?

Genau dies fordert Heidegger von der Nietzsche-Forschung: Notwendig, so Heidegger, sei »das Wegsehen vom ›Menschen‹, insgleichen das Absehen vom ›Werk‹, sofern dieses als Ausdruck des Menschentums, d.h. im Lichte des Menschen gesehen wird« (Heidegger zitiert in Köhler 1989: xv) – ein eigentümlicher Vorschlag in Anbetracht von Nietzsches Pochen auf die biographische Natur des Denkens. Dennoch müssen wir Nietzsches Interpretationsstrategien nicht übernehmen, welche die Hermeneutik auf eine »Übung des Verdachts« reduzieren, die auf eine unter lautem Schein verkleidete Realität abzielt (Ricoeur 1978: 214). Nietzsches genealogische Analyse basiert auf der Vorstellung, dass das Denken nur eine Ausflucht für den »Willen zur Macht« ist, dass Urtriebe, die unser Denken antreiben, zutage gefördert werden können, wenn wir die geeigneten hermeneutischen Verfahren befolgen. Die Psychoanalyse ist ein weiteres Beispiel für das, was Paul Ricoeur die »Hermeneutik des Verdachts« nannte – eine interpretative Praxis, die diskursive Produkte als Rationalisierungen herabwürdigt, deren manifester Inhalt ihre wahre Bedeutung verbirgt. Der Pragmatismus distanziert sich von einer solchen Tiefenhermeneutik, die im reduktionistischen Verdacht ihr wesentliches methodologisches Werkzeug findet. Er ist auch nicht mit jener »wilden« Psychoanalyse« (Freud 1996) zu verwechseln, wie sie etwa von Laien und Laiinnen praktiziert wird, die eine überstürzte Diagnose stellen, wo für die Betroffenen eine langfristige und professionelle Behandlung angezeigt wäre, um mit der wahren Bedeutung ihrer Symptome zurechtzukommen. Die pragmatistische Hermeneutik bietet keine Heilung. Sie öffnet den hermeneutischen Zirkel weit genug, um neben diskursiven Zeichen die körperlichen Eindrücke des Handelnden einzubeziehen und damit die der Interpretation zur Verfügung stehenden semiotischen Ressourcen zu erweitern, ohne einem Bedeutungsmedium einen höheren Stellenwert zuzuerkennen. Symbole, Indizes, Gewohnheiten – alle diese Zeichen sind auf ihre Weise real; sie können nicht aufeinander reduziert oder in einer hierarchischen Reihenfolge angeordnet werden. Die pragmatistische Hermeneutik

gibt nicht vor, die Realität selbst zu erfassen oder einen authentischen Charakter zu offenbaren. Sie bemisst einen emotional aufgeladenen Stoff, bezeugt eine Gegenwart (so flüchtig sie auch sein mag) und hebt die widersprüchlichen Weisen hervor, in denen wir uns in der Welt ausdrücken; dabei vertraut sie den Individuen, selbst die Zusammenhänge herzustellen und ihre Zeichenpraktiken in Kongruenz zu bringen.

Der russische Kurzgeschichtenautor und Dramatiker Anton Tschechow ist ein Künstler, der die Tatsache, dass unsere Worte allzu oft mit unseren Taten und Gefühlen in Widerspruch stehen, intensiv genutzt hat. Seine Bühnencharaktere sprechen unablässig davon, sich zu verlieben, klar Stellung zu beziehen, Wiedergutmachungen zu leisten und den Erfolgskurs einzuschlagen, während sie ihre Lebenszeit vergeuden, Vertrauen missbrauchen, Suizid zu begehen versuchen oder die Nacht durchtanzen, um die harten Realitäten zu vergessen, die sie am nächsten Morgen erwarten – und all dies vor dem Hintergrund einer anhaltenden emotionalen Dramatisierung, die das Publikum auf die beständige Inkongruenz zwischen den Äußerungen und Taten der Schauspielerinnen und Schauspieler hinweist. Wie seine Tagebücher und Korrespondenz zeigen, war sich Tschechow der pragmatisch-diskursiven Inkongruenz in seinem eigenen Leben mehr als bewusst. Er hat eine verantwortungsbewusste Existenz mit der Fähigkeit gleichgesetzt, Bilanz über seine Worte, Taten und Gefühle zu ziehen und sie neu auszurichten – auch wenn sich solche Bemühungen schlussendlich allzu oft als sinnlos erweisen. Es ist erstaunlich zu erfahren, dass dieser vorbildhafte Humanist, der unermüdlich von Cholera betroffene Bauern unterstützte, einem Freund gestand, dass »ihm diese Krankheit und die Menschen, denen man helfen soll, völlig gleichgültig seien« (Tschechow 1977: 104). Tschechows Schriften bieten einen unschätzbaren Einblick in den historisch geformten Körper-Geist [*body-mind*] der russischen Intelligenzija: in ihre körperlichen Gebrechen, bipolaren Tendenzen, emotionale Sprunghaftigkeit, in ihren moralischen Maximalismus, sarkastischen Vigilantismus sowie in ihre Tendenz, Luftschlösser zu bauen und in Hoffnungslosigkeit zu versinken (Shalin 1996).

Wie Dewey bemerkte, senden Menschen, die sich auf ihre diskursiven Äußerungen konzentrieren, durch ihre Körpersprache und ihre Handlungen womöglich andere Botschaften:

»Menschen, die sich dem Denken hingeben, werden wahrscheinlich in mancher Hinsicht außerordentlich gedankenlos sein, zum Beispiel im Rahmen ihrer unmittelbaren persönlichen Beziehungen. Ein Mann, der ganz im Streben exakter Wissenschaft aufgeht, kann in alltäglichen Angelegenheiten außergewöhnlich ungenau sein. Man kann auf einem besonderen Gebiet Bescheidenheit und Unparteilichkeit zeigen und im Verkehr mit anderen Personen kleinlich und anmaßend sein« (Dewey 2004: 143; dt. Übersetzung geändert).

Die Inkongruenz zwischen unseren Taten, emotionalen Regungen und öffentlichen Äußerungen macht die menschliche Identität beständig problematisch. Aus dieser programmatischen Einsicht speist sich die pragmatistische Untersuchung verkörperter Bedeutungen, die darauf zielt, die langen semiotischen Ketten zu rekonstruieren und historische Knotenpunkte zu bestimmen, an denen der Faden, der die disparaten Bedeutungen verknüpft, abgenutzt ist oder gänzlich reißt. Eine Schlüsselrolle kommt hierbei Handlungen zu, die im Einklang mit und im Namen eines gegebenen Diskurses durchgeführt werden, sowie körperlich-affektiven Zeichen, die engagierte Personen von opportunistischen Trittbrettfahrern unterscheiden. Das Versäumnis, die pragmatischen Interpretanten einer bestimmten diskursiven Haltung zu verdeutlichen, fordert zu einer genaueren Überprüfung auf, etwa wenn sich die Bush-Regierung zum internationalen Folterverbot bekennt, sich aber entschieden weigert, zu klären, ob »Waterboarding« Gegenstand dieses Verbots ist. Eine solche »Flucht vor dem Pragmatischen« (auch bekannt als »Mauern«) wird im Rahmen der pragmatistischen Hermeneutik sofort offensichtlich.

Gleiches gilt für die christliche Lehre, die einfordert, »deinen Nächsten wie dich selbst zu lieben«, »auch die andere Wange hinzuhalten«, »sich der kirchlichen Lehre zu unterwerfen«, »dem Weg Christi zu folgen«. Prüft man die diskursiv-pragmatische Kongruenz, so entdeckt man jedoch, dass die christlichen Kreuzfahrer diese Grundsätze über Bord warfen, als sie in den heiligen Krieg gegen die Ungläubigen zogen und während der gesamten Reise ins Heilige Land plünderten. Nichts davon verhinderte, dass sich die Kreuzritter selbst als Gottes Volk verstanden und von den Kirchenmännern als »gute Christen« bezeichnet wurden. Im 16. Jahrhundert hieß die Inquisition Folter gut, um Geständnisse von Hexen zu erzwingen, wobei sie das makabre Bild eines Mannes heraufbeschwor, der im Namen Jesu die Schrauben an seinem unglückseligen Opfer enger zog. Die Bedeutung des Christentums hat sich über die Jahrhunderte gewandelt; im Laufe der Zeit begrüßten Kirchenautoritäten die Gewalt gegen die amerikanischen Ureinwohner wie die Antisklaverei-Bewegung, zügellosen Kapitalismus wie progressive Reformen, krasse Xenophobie wie kühnen Ökumenismus. Die pragmatistische Frage, was es bedeutet, ein Christ zu sein (Was würde Jesus tun?), hat in unserer Zeit nichts von ihrem problematischen Charakter verloren.

Die gleiche Vielstimmigkeit ist im marxistischen Diskurs zu erkennen. Seine liebsten Losungsworte – »allgemeine Brüderlichkeit«, »authentische Existenz«, »Freiheit von Ausbeutung«, »wirtschaftliche Gleichheit« – dienen als Hinweis auf das kommende kommunistische Paradies. Doch im 20. Jahrhundert frönten jene Menschen, die das marxistische Vermächtnis für sich beanspruchten, der Gewalt, töteten Millionen in den Gulags, tolerierten mehr oder weniger versteckte Ungleichheiten und missbrauchten Macht auf jede erdenkliche Weise. Während Mao seine Kulturrevolution unter dem marxisti-

schen Banner durchführte, genoss er es, in Palästen zu leben, und unterhielt eine Armee von Dienern, Künstlern und Geliebten, die ihm alle Wünsche von den Augen ablasen. Wie Marx' eigene rassistische Äußerungen nahelegen, war er durch und durch ein Mann seiner Zeit, unfähig seine Vorurteile abzulegen, so sehr er sich auch bemühte, seine hermeneutischen Horizonte zu erweitern. Was es bedeutet, ein Marxist zu sein (Was würde Gramsci tun?), ist eine Frage, die heute vielerlei Antworten hervorbringt.

Wenn die Republikaner fordern, alle Briefwahlzettel von Militärangehörigen aus Übersee zu zählen, während sie hinter den Kulissen daran arbeiten, solche Stimmzettel in demokratischen Bezirken ungültig zu machen, können wir eine semiotische Fälschungspraktik erkennen und ihre Effekthascherei bei den Präsidentschaftswahlen in Florida durchschauen. Wenn die Demokraten nur in den Bezirken, die ihren Präsidentschaftskandidaten begünstigen, eine Nachzählung der Stimmzettel verlangen und bezüglich möglicher Fehlzählungen an anderer Stelle eisern schweigen, provozieren sie einen biokritischen Blick auf die Inkongruenz zwischen ihren verbalen und nichtdiskursiven Äußerungen. Wenn die Keuschheits- und Moralapostel ihre Anschuldigungen missbrauchen, so tritt die Inkongruenz zwischen Wasser und Wein besonders schmerzlich zu Tage.

Es wäre makaber, die Grausamkeiten, die im Namen Christi begangen wurden, als gültige Interpretanten des semiotischen Wertes des Christentums zu betrachten, ebenso wie es voreilig wäre, den Marxismus mit zügellosen Menschenrechtsverletzungen gleichzusetzen. Dennoch haben sie genau das zu bestimmten historischen Zeitpunkten pragmatisch bedeutet. Wir können endlos darüber diskutieren, was dieses oder jenes Konzept bedeutet, wie viel Wahrheit einer bestimmten Theorie innewohnt – alle diese Debatten würden, wie Marx in einer seiner pragmatistisch gefärbten Passagen aufzeigt, »rein *scholastische*« bleiben, solange sie »von der Praxis isoliert« sind (Marx 1978: 5). Die Bedeutung einer Sozialtheorie, eines politischen Programms oder einer Staatsverfassung beruht letztlich eher auf verkörperten Handlungen als auf logischer Untersuchung, auf den Handlungen, die historische Individuen innerhalb der hermeneutischen Horizonte unternehmen, die eine Theorie eröffnet und die Gegenstand kollektiver Experimente sind.

Die pragmatistische Hermeneutik wendet ihr kritisches Instrumentarium auch auf den Pragmatismus selbst an. Dieser ist ein historisches Unternehmen wie jedes andere, das von fehlbaren Individuen unterstützt wird, die danach streben, sich in die Annalen dieser Strömung einzuschreiben, aber nicht immer bereit, gewillt oder in der Lage sind, zu tun, was sie predigen. Im Laufe seiner Geschichte lieferte der Pragmatismus die theoretische Grundlage für Deweys Sozialismus, Meads sozialdemokratische Agenda, Hooks liberalen Marxismus, Rortys Libertarianismus und Cornel Wests prophetischen Pragmatismus. Was der Pragmatismus verlangt, ist eine Untersuchung, vor deren

Durchführung unsere Pläne und politischen Programme lediglich hypothetische Konstrukte sind, die darauf warten, in der Praxis bestätigt zu werden. Wenn Pragmatistinnen und Pragmatisten irgendeine politische Sensibilität teilen, so ist es wahrscheinlich »Anstand« – oder auch »emotionale Intelligenz« (Shalin 1992, 2004, 2005). In dem Maße, in dem sie diese Tugend auf ihrem Banner tragen, werden sie danach beurteilt, wie gut sie diese in ihrem persönlichen Verhalten zeigen. Wir entdecken, was der Pragmatismus bedeutet, indem wir der pragmatistischen Maxime folgen und Bedeutung im Zuge lebendiger semiotischer Ketten ermitteln, also indem wir die diskursiven Zeichen seiner Vertreterinnen und Vertreter mit ihren emotionalen Darbietungen abgleichen und ihre Glaubensbekenntnisse anhand der Ausbeute beurteilen, die sich aus ihrem Verhalten ergibt. Wir können nicht zulassen, dass die hermeneutische Untersuchung durch den alleinigen Fokus auf Bedeutung an sich kurzgeschlossen wird und nur dekonstruktiv in den semantischen Widersprüchen der Theorie herumgestochert wird; vielmehr müssen wir untersuchen, wie Theoretikerinnen und Theoretiker ihre theoretischen Verpflichtungen in ihrem eigenen Verhalten veranschaulichen, in welche performativen Widersprüche sie geraten und wie sie die Kluft zwischen ihren verbalen und nonverbalen Darstellungen überbrücken. Überall, wo Theorie und Handlung in Widerspruch geraten, bewerten wir das geistige Unternehmen anhand des Ethos und der Bereitschaft der Theoretikerin oder des Theoretikers, die Bedeutungspraktiken in Einklang zu bringen. Bedeutung verliert hier ihren privilegierten Status als ein logisches Konstrukt, das außerhalb von Zeit und Raum existiert; sie wächst, weitet sich aus und öffnet sich für die Zukunft; sie verweist auf noch unausgeführte Taten und lädt zu Handlungen ein, die alten Bedeutungen neues Leben verleihen. Um Bedeutung als ein konkretes, verkörpertes Ereignis zu erfassen, müssen wir ihr Leben *in situ* und *in actu* untersuchen. Wir erfassen das Leben der Bedeutung – die Bedeutung des Lebens –, indem wir die ganze Bandbreite seiner diskursiven und nichtdiskursiven Interpretanten untersuchen, die größtmögliche Streuung seiner pragmatischen Darstellungen nachverfolgen und die widersprüchlichen Wege beurteilen, auf denen es von den geschichtlich situierten Individuen hervorgebracht wird, welche die überkommenen symbolischen Rahmungen in ihre persönlichen Projekte integrieren. Bedeutung besteht aus den emotional aufgeladenen und körperlich grundierten Handlungen, die innerhalb der ethisch-hermeneutischen Horizonte ausgeführt werden, welche durch historisch situierte Diskurse eröffnet werden. Dies betrifft alle Handlungen – ob vergangene, gegenwärtige oder zukünftige –, die in einer bestimmten politisch-theoretischen Perspektive durchgeführt und legitimiert werden. Hermeneutische Horizonte sind letztlich die Horizonte des praktischen Handelns, die sich ausdehnen und zusammenziehen, mit anderen Horizonten verschmelzen oder ganz verschwinden, während geschichtliche Individuen ihren diskursiven Praktiken nachgehen.

Diese Praktiken werden durch und durch inkorporiert, in die Verschaltungen des Körpers eingeschrieben, die von den Individuen durch ihre Arbeit an Diskurs, Image, Emotion, Körper, Handlung, vielleicht sogar Bauchgefühl immer wieder erneuert werden – also durch all die somatischen Praktiken, die der semiotischen Kontrolle zugänglich sind. Um die hermeneutischen Horizonte zu verändern, reicht es daher nicht aus, eine neuartige Ideologie zu entfalten oder politisch korrekte Diskurse gesetzlich zu verankern. Denn die alten, in unseren Körpern verwurzelten Diskurse sickern weiter in unsere Gefühle ein und treiben unser Verhalten an – lange nachdem neue Symbole in Mode gekommen sind. Eine solche Grundhaltung hat Folgen für die Demokratietheorie.

Wenn die pragmatistische Hermeneutik auf politischer Ebene eine Suche nach emotional intelligenter Demokratie ist, dann ist sie soziologisch eine Untersuchung der somatisch-affektiven Bedingungen ihrer Möglichkeit, und philosophisch eine Kritik der körperlosen Vernunft. Für ihre Anhängerinnen und Anhänger ist es von Belang, ob die Gesellschaftsmitglieder Vertrauen, Toleranz, Klugheit, Mitgefühl und Humor verkörpern oder von Argwohn, Hass, Eitelkeit, Grausamkeit und Sarkasmus geprägt sind (siehe dazu Leitbild des Zentrums für Demokratische Kultur an der University of Nevada, Las Vegas; <http://cdclv.unlv.edu/>). Damit das demokratische Projekt sein Versprechen einlösen kann, müssen Pragmatistinnen und Pragmatisten – beginnend mit sich selbst – Wege finden, um die praktische Substanz der Demokratie mit ihren normativ-diskursiven Grundsätzen in Übereinstimmung zu bringen.

DAS VERKÖRPERUNGSPARADIGMA UND DIE HERMENEUTIK DER VERKÖRPERUNG

Das Projekt der pragmatistischen Hermeneutik baut auf der Hinwendung zur Verkörperung auf, welche die Sozialwissenschaften belebt hat. Sie profitiert von einer Reihe von Ideen, die in den letzten Jahren ausformuliert wurden: von Bourdieu (2008) und Goffman (1959), von Shusterman (1997) und Colapietro (1989), von Alexander (2003, 2006b) und seinen Kollegen, die das Paradigma der kulturellen Pragmatik entwickelten (Alexander/Giesen/Mast 2006), sowie von vielen, die sich der Wende hin zu Körper und Affekt in den Sozialwissenschaften angeschlossen haben (Csordas 1990, 1999; Hepworth/Turner 1991; Shilling 1993; Lyon/Barbalet 1994; Turner 1994; Lakoff/Johnson 1999).

Gemeinsam ist den sozialwissenschaftlichen Ansätzen, dass sie die menschliche Handlungsfähigkeit als körperlich fundiert, emotional aufgeladen, diskursiv gerahmt, historisch verwurzelt, selbstreferenziell gesteuert und strukturell eingeschränkt verstehen. In Anlehnung an Saussure arbeiten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler innerhalb der Verkörperungsbewegung im Sinne des pragmatistischen Paradigmas, das die Beziehung zwi-

schen Grammatik und Rede analog zu den Schnittstellen zwischen Kultur und Körperpraktiken versteht – beide Aspekte sind wechselseitig konstitutiv, aber keiner kann auf den anderen reduziert werden. Nichtsdestoweniger zieht die grundlegende Unterscheidung zwischen Sprachstruktur und Sprachgebrauch eine zu scharfe Grenze zwischen dem privilegierten linguistischen System, das auf binären Oppositionen basiert, und den verkörperten Sprechakten, die an die sprachliche Peripherie verbannt werden.

Besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhang die Schachmetapher, die Saussure zur Erläuterung seiner Theorie nutzt. Laut Saussure (1967: 105, 27) »entspricht ein Zustand beim Spiel sehr wohl einem Zustand der Sprache«. »Ob ich Holz- oder Elfenbeinfiguren anwende, ist gleichgültig für das System«. Diese Metapher belegt genau, an welchem Punkt die Analogie zwischen Sprache/Rede und Kultur/Körperpraxis aufhört zu funktionieren: Während die Figuren auf dem saussureschen Schachbrett sprachlos und stumm sind, handelt es sich bei den Figuren auf dem Spielbrett der Kultur um selbst-reflexive verkörperte Individuen, welche die normativen Strukturen, die sie in Bewegung setzen, selbst umsetzen. Die Schachregeln sind für alle gleich, sie sind nicht veränderbar, diejenigen, die sie verletzen, werden vom Spiel ausgeschlossen; gesellschaftliche Regeln hingegen sind offen für (Neu-)Interpretationen und werden häufig ignoriert. Als (durchaus anfechtbare) Annäherung ließe sich sagen, dass alle Mitglieder einer Sprachgemeinschaft das gleiche Sprachspiel spielen. Das ist nicht der Fall bei einer Gesellschaft, die aus vielen Spielen in unterschiedlichen kulturellen Bereichen besteht, von denen jeder in seinem eigenen Code verankert ist und neue Grammatiken unaufhörlich neu entstehen. Die neu auftretenden Grammatiken fordern Aufmerksamkeit ein, ziehen Ressourcen von den dominanten ab, wodurch die Kreativität der Individuen in Gang gebracht wird. Dieser gesellschaftliche Prozess der Paradigmatisierung und Grammatikalisierung hat insgesamt wenig Ähnlichkeit mit der Welt der strukturalistischen Linguistik. Eine geeignetere Metapher wäre die einer Gesellschaft als einem System sich überschneidender Netzwerke, deren Mitglieder gleichzeitig Knotenpunkte, Sender und Verkehrsregler sind. Das heißt, wir sind alle lebende Drähte, durch die soziale Ströme fließen, aber unser Verhalten [*conduct*] – unsere Leitfähigkeit [*conductivity*] – verändert durch seine Rückkopplungen die sozialen Netzwerke, aus denen wir hervorgegangen sind. Grammatiken während ihrer Entstehung zu analysieren, wirft ein neues Licht auf das Wechselspiel zwischen Handeln und Struktur.

Pierre Bourdieu hat der Neukonzeptualisierung der Beziehung zwischen Sozialstruktur und Körper einen wesentlichen Impuls gegeben. Er orientierte sich hierbei zum Teil an Mauss' Arbeit über Körpertechniken – »Ich glaube, ein junges Mädchen erkennen zu können, das im Kloster erzogen wurde. Sie gehen meistens mit geschlossenen Fäusten« (Mauss 1975: 202) –, und zum Teil an den *Thesen über Feuerbach*, in denen Marx eine Theorie fordert, die

»vom Idealismus ›die tätige Seite‹ der praktischen Erkenntnis übernimmt, die die materialistische Tradition ihm überlassen hatte. Genau dies ist die Funktion des Begriffs Habitus: Er gibt dem Akteur eine generierende und einigende, konstruierende und einteilende Macht zurück und erinnert zugleich daran, dass diese sozial geschaffene Fähigkeit, die soziale Wirklichkeit zu schaffen, nicht die eines transzendentalen Subjekts ist, sondern die eines sozial geschaffenen Körpers« (Bourdieu 2004: 175).

Bourdieu verwendet das Habituskonzept, um die Kontinuität zwischen Handlungsfähigkeit und Struktur zu erfassen: »Der Körper ist in der sozialen Welt, aber die soziale Welt steckt auch im Körper« (Bourdieu 2004: 194). Er definiert den Habitus verschieden als »einverlebte Geschichte«, »körperliche Erkenntnis«, »eine Art unfehlbarer Instinkt« oder »tief eingekerbte, körperliche Dispositionen«, die durch soziale Situationen ausgelöst werden, »ohne den Weg über Bewußtsein und Berechnungen nehmen zu müssen«, ähnlich wie eine Athletin, die eine Entscheidung in Bruchteilen einer Sekunde trifft (Bourdieu 2004: 193, 174, 204, 225). Bewaffnet mit diesem Konzept und einer genialen Theorie der Praxis, skizziert Bourdieu (2011: 195ff.) eine soziale Struktur, in der die herrschenden Klassen ihre Hegemonie durch den privilegierten Zugang zu »ökonomischem Kapital«, »symbolischem Kapital« und »inkorporiertem Kulturkapital« aufrechterhalten. Die »praktischen Handlungen« der Akteure sind laut Bourdieu »durch ihre Stellung innerhalb der Produktionsverhältnisse determiniert [...], und dies zumal vermittelt der Mechanismen, die sowohl den Zugang zu diesen Stellungen regeln als auch eine entsprechende Klasse von Habitusformen entweder erzeugen oder auswählen.« So sei etwa

»die typisch bürgerliche Art der Körperhaltung und Körperbewegung [...] an einer gewissen *Weiträumigkeit* der Gesten und des Schrittes zu erkennen[, welche] in allem dem Gehetze und der Gehetztheit der unteren Klassen sowie der kleinbürgerlichen Geschäftigkeit entgegengesetzt [ist]« (Bourdieu 2011: 102, 347).

Bourdieus Forschungsprogramm war ein bedeutender Schritt über Lévi-Strauss hinaus, dessen Beschäftigung mit dem Mythos und den diskursiven Formen der Kultur Saussures entkörpernten Strukturalismus widerspiegelt. Aber Bourdieus sozio-somatischer Determinismus geriet in die Kritik, da er Handlungsfähigkeit auf ihre reproduktive Funktion zu reduzieren drohte und wenig Raum für Kreativität, Wandlungen des Selbst und radikales politisches Engagement ließ (Jenkins 1992; Shusterman 1997; Hoy 1999; Alexander 2006: 561-562). In der Tat zeigen Bourdieus eigene Umfragen, dass die Varianz im gezeigten Verhalten, die auf Klassen- oder Feldpositionen zurückgeführt werden kann, relativ gering ist, mit vielen Übergängen zwischen sozialen Gruppen sowohl im Geschmack als auch im Verhalten. Auf diese Kritik reagierend, behauptete Bourdieu (2004: 231, 202), dass der Habitus »kein Schicksal« sei,

dass er gespalten sein kann, dass die unberechenbaren Individuen improvisieren, strategisch handeln, ihren Spielsinn nutzen können, und dass »die Homologie zwischen dem Raum der Positionen und dem der Dispositionen indes nie vollständig« sei, weswegen es stets Individuen gebe, »die sich an ihrem Platz oder, wie man auch sagt, ›in ihrer Haut‹ nicht wohl fühlen«. Während dieser Schritt seine Darstellung realistischer machte, dehnte er sein Paradigma bis zu einem Punkt aus, an dem sich die Bedeutung von gesellschaftlich verkörperter Handlungsfähigkeit verflüchtigte. Wenn man von einem »primären Habitus« spricht (Bourdieu 2004: 202), stellt sich zwangsläufig die Frage nach dem »sekundären Habitus«, dem »tertiären Habitus« und so weiter. Selbst in seiner revidierten Form hat das bourdieusche Paradigma Nachteile – es spielt die diskursive Dimension der menschlichen Handlungsfähigkeit herunter (ein intellektuell anspruchsloses Spiel wie Tennis ist keine bessere Annäherung an strategisch durchgeführtes Handeln als rechenbasierte Spiele wie Scrabble oder Poker); es übersieht die Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppen und die überschneidenden Identifikationen, die für moderne Gesellschaften charakteristisch sind (der Kapitalist Engels nutzte den Mehrwert, den er von seinen Arbeiterinnen und Arbeitern abschöpfte, um die proletarische Revolution anzufachen); und es verschmäht zu Unrecht das Bekenntnis zum Universalismus und zum kritischen Diskurs als eine eigennützige Praxis von Intellektuellen (der Kampf für allgemeine Menschenrechte und Menschenwürde hat nicht nur zur Perpetuierung der Herrschaft der gut betuchten Klassen geführt). Schließlich sollten wir den performativen Widerspruch bemerken, der in Bourdieus verkörperter Praxis allerorten zum Ausdruck kommt. Ich spreche von der Tatsache, dass Bourdieu bei all seinem persönlichen Charme und Charisma »seine Macht als intellektuelle Berühmtheit genoss«, »brutal intolerant gegenüber rivalisierenden Ansichten« war, und zu »böartigen Beschimpfungen« seiner Gegner neigte, deren »idiotische Fehlinterpretationen« er rasch verurteilte (Shusterman 2002b) – und all dies während er seine akademischen Rivalen zugleich wegen ihrer »symbolischen Gewalt« und ihres Hungers nach »akademischer Überlegenheit« verurteilte.

Es gibt viele Passagen in Erving Goffmans Schriften, die eine unheimliche Ähnlichkeit mit Bourdieus Werk haben, zum Beispiel das prominent angeführte und an Bourdieu erinnernde Zitat von Adam Smith, in dem dieser einen wohlherzogenen Gentleman aus dem 18. Jahrhundert beschreibt: »Auftreten, seine Art, sein Benehmen – sie alle bekunden durch Gewandtheit und Anmut die eigene Überlegenheit, die diejenigen, die zu niederem Stand geboren sind, kaum jemals erreichen können« (Smith zitiert in Goffman 2009a: 34; dt. Übersetzung geändert). Goffmans Perspektive auf verkörperte Interaktionen unterscheidet sich jedoch von der seines französischen Kollegen (die beiden trafen sich an der Universität von Pennsylvania, wo Goffman seinem jüngeren Kollegen eine Position anbot). Während Bourdieu die Unauslöschbarkeit

der Spuren betont, welche die Gesellschaft auf dem menschlichen Körper hinterlässt, ist Goffman von der Formbarkeit des Körpers fasziniert, von der erstaunlichen Fähigkeit des Individuums, sein Verhalten den situativen Anforderungen anzupassen. Goffmans Forschungsprogramm konzentriert sich auf direkte Interaktionen, es geht also um »eine kurze Zeitspanne, eine begrenzte räumliche Ausdehnung« und die »Beschränkung auf Ereignisse, die, haben sie erst einmal begonnen, beendet werden müssen«; als Daten dienen »Verhaltensmaterialien« wie »Blicke, Gesten, Haltungen und sprachliche Äußerungen, die Menschen ständig – ob beabsichtigt oder nicht – in die Situation einbringen« (Goffman 2010: 7; dt. Übersetzung geändert). Ausgangspunkt von Goffmans Programm ist die Prämisse, dass »sich der Einzelne wahrscheinlich in einem für ihn günstigen Licht darstellen wird«. Jedoch können

»die anderen an dem, was sie beobachten, zwei Aspekte unterscheiden: einen Aspekt, den das Individuum verhältnismäßig leicht und seinem Willen entsprechend manipulieren kann – dieser Teil besteht im wesentlichen aus seinen verbalen Äußerungen –, und einen Aspekt, bezüglich dessen das Individuum wenig Bedenken und wenig Kontrolle zu haben scheint, weil er sich hauptsächlich aus dem, was der Einzelne ausstrahlt, ableitet. Die anderen können dann die als nicht kontrollierbar erachteten Aspekte seines Verhaltens als Prüfungskriterium für die Gültigkeit dessen verwenden, was durch die kontrollierbaren Aspekte vermittelt wird« (Goffman 2009a: 10; dt. Übersetzung geändert).

Die sichtbaren Körperressourcen, die das Individuum mobilisiert, um das angedachte Selbstbild zu vermitteln, erfasst Goffman als »Image« [*face*], während die inszenierte Darstellung als »Imagepflege« [*face work*] bezeichnet wird, wobei »das Image der Person offensichtlich etwas ist, das nicht im oder am Körper befestigt, sondern etwas, das diffus im Ereignisstrom der Begegnung verortet ist« (Goffman 2010: 11; dt. Übersetzung geändert). Dank seiner begnadeten Wahrnehmungs- und Beobachtungsgabe liefert Goffman zahlreiche lebendige Darstellungen von Interaktionsritualen, in denen Menschen ihre Körper einsetzen und ihre sprachlichen Fähigkeiten mobilisieren, um den erwünschten Eindruck zu erzeugen. Goffmans naturalistische Methodologie trifft sich ebenso mit einer pragmatistischen Position wie die semiotische Wende, die seine Theorie in den späteren Phasen seiner intellektuellen Karriere nahm, als er sich auf den »Rahmungsprozess« konzentrierte, aber auch auf die »Zeichenproduktion« und die »natürlichen indexikalischen Zeichen, die von Objekten abgegeben werden, die wir Tiere nennen (einschließlich und hauptsächlich Menschen)« (Goffman 1974; 1979: 7). Gleichwohl weicht Goffmans Ansatz in mehrfacher Hinsicht von der pragmatistischen Hermeneutik ab.

Die Fokussierung auf kurzzeitige Interaktionen und unmittelbare Gegenwart lässt den dramaturgischen Ansatz weniger geeignet dafür erscheinen, die langen semiotischen Ketten zu verfolgen, die sich über historische Zeiträume hinweg entfalten – eine Aufgabe, die für die pragmatistische Hermeneutik zentral ist. In Goffmans Arbeiten finden sich enorm anregende Bemerkungen über Biographie und Ansehen, insbesondere in *Stigma* (Goffman 1963: 66-71); aber sie müssen erweitert und überarbeitet werden, um die in dieser Studie skizzierte biokritische Analyse voranzubringen. Problematisch erscheint vom Standpunkt der pragmatistischen Hermeneutik aus Goffmans Entscheidung, den spezifischen »Inhalt« von Interaktionen von ihren »dramaturgischen« Eigenschaften zu trennen, wodurch das dialektische Verhältnis von Form und Inhalt aus dem Blick gerät (Goffman 2009a: 18). Anhand von Goffmans eigenen Beispielen wird dies deutlich: Eine Kellnerin kann – in der Hoffnung auf besseres Trinkgeld – eine ansprechende Fassade zeigen, ein Klempner kann heimlich seine Brille ablegen, um sein männliches Image zu schützen, und eine Prostituierte könnte zusätzliche Zeit damit verbringen, das Selbstbild eines Kunden zu bestätigen; schlussendlich jedoch wird die Arbeit der Kellnerin nach der Qualität und Pünktlichkeit des Essens bewertet, der Klempner wird sich Respekt verdienen, indem er das Leck abdichtet, und die Beurteilung der Sexarbeiterin wird nicht allein vom Streicheln des Ego abhängen. Der ausschließliche Fokus auf das »Ausdruckskostüm [...], von dem man erwartet, daß es von Menschen getragen wird, die in unmittelbarer Gegenwart anderer sind« (Goffman 2010: 146f.; dt. Übersetzung geändert), unterschätzt die Rolle, die der Körper des Individuums in der Gesellschaft spielt. Indem er erklärt, dass die »Welt in Wahrheit eine Hochzeit ist«, unterstreicht Goffman (1959: 36) die Tendenz seiner dramaturgischen Analyse, das menschliche Handlungsvermögen zu entkörperlichen und das Individuum zu entmaterialisieren: »denn er und sein Körper bieten nur den vorübergehenden Aufhänger für etwas gemeinsam Hergestelltes« (Goffman 2009a: 231).

Wenn Bourdieu eine zu enge Verzahnung zwischen dem Körper und seiner sozialen Rolle postuliert, behandelt Goffman diese Bindung als etwas Oberflächliches. Besonders problematisch wird dies, wenn Goffman psychische Erkrankungen thematisiert; in seiner berühmten Studie *Asyle* versichert er, dass

»die ›seelisch Kranken‹ [...] nicht an seelischen Krankheiten, sondern an den Wechselfällen ihrer Karrieren leiden [und] daß die Verrücktheit oder das ›kranke Verhalten‹, das dem Patienten zugeschrieben wird, im Großen und Ganzen ein Produkt der sozialen Distanz des Zuschreibenden zur Situation des Patienten ist, und nicht in erster Linie ein Produkt seiner mentalen Störung« (Goffman 1977: 129, 135; dt. Übersetzung geändert).

Wie das Schicksal es wollte, zwangen biographische Umstände Goffman dazu, seine Ansichten zu revidieren (Goffmans Frau entwickelte eine schwere psychische Krankheit und beging 1964 Suizid). Ein anscheinend autobiographischer Bericht über seine schmerzliche Erfahrung taucht in dem ergreifenden Essay »Die Verrücktheit des Platzes« auf, in dem Goffman die psychische Erkrankung von ihren Führungszeichen befreit, obwohl seine Aussage immer noch zweideutig in Bezug auf die körperliche Dimension psychischer Störungen klingt:

»Was immer die Ursache für den psychologischen Zustand des Abweichenden sein mag – und natürlich kann er manchmal organischer Art sein –, die soziale Bedeutung der Krankheit besteht darin, daß ihr Träger einen Weg findet, uns das Leben schwer zu machen« (Goffman 2009b: 502; dt. Übersetzung geändert).

Die Inkongruenz zwischen dem Wissenschaftler, dem Lehrer und dem Menschen Goffman ist eine weitere Facette seines erstaunlichen Werks, die nach einer biokritischen Analyse verlangt. Die widersprüchlichen Eindrücke, die Goffman bei seinen Zeitgenossen hinterließ – manche erinnern sich an ihn als »einen warmen, freundlichen, bescheidenen, fürsorglichen Menschen« (Bourdieu 2000: 4), während ihn andere als »zynisch, ironisch, doppelzünftig, falsch, desinteressiert und unglaublich« im Gedächtnis behalten haben (MacCannell 2000: 13) –, stellen eine würdige Herausforderung für die pragmatische Hermeneutik und Biokritik dar.

Richard Shusterman (1997, 2000) hat gezeigt, wie der Pragmatismus körperliche Praktiken in die Analyse von Kultur, Kunst und Gesellschaft einbeziehen kann. Als Bewunderer der von Bourdieu entwickelten sozial grundierten Kunsttheorie sah Shusterman die Notwendigkeit, sich von den Ansichten seines französischen Kollegen zu distanzieren, da sie ihm als unvereinbar mit der pragmatistischen Perspektive auf den Körper und die populären Künste erschien. Shustermans Position ist der von Dewey ähnlich, der die akademische Behandlung des Kunstkanons kritisierte und die Bedeutung populärer Kunstformen betonte (Shusterman 1992: 183). Im Gegensatz dazu steht Bourdieu auf der Seite derer, die »sich weigern zu erkennen, dass es menschenwürdige und ästhetisch lohnende Aktivitäten jenseits der geistigen Ausflüge gibt«, die sich in der hohen Kunst finden, deren Befürworterinnen und Befürworter ihr populäres Pendant als ästhetische Travestie abwerten. In einer Reihe kritischer Essays über Rap, Country-Musik und Bodypainting unterstreicht Shusterman ihre ästhetische Anziehungskraft und zeigt, warum Bourdieus Ansatz »das Wesen des ästhetischen Verstehens zu Unrecht essentialisiert, indem er bekräftigt, dass es nur einen legitimen Weg gibt, Kunst zu verstehen – eine ›Wissenschaft der Werke« (Shusterman 2002a: 223). Ausgehend von der Prämisse, dass der »Körper immer das ursprüngliche *Paradigma* der Medien«,

»ein Medium ästhetischer Selbstgestaltung« und »ein Mittel ästhetischen Vergnügens« war, schlägt Shusterman (2000: 138-141, 1997: 9) die Somästhetik als ein wissenschaftliches Feld vor, das die Beziehung zwischen Körperpraktiken (Meditation, Sport, Körperstyling, Sex, Askese) und traditionellen philosophischen Themen (Wahrnehmung, Schlussfolgern und Selbstbewusstsein) erforscht.

Aus Sicht der pragmatistischen Hermeneutik ist insbesondere die folgende Frage Shustermans (1997: 9) von Interesse: »Auf welche Weise sind die Ansichten eines Philosophen oder einer Philosophin mit seinem oder ihrem Leben verbunden?« Seine vergleichende Biographie von Dewey, Wittgenstein und Foucault ist ein gutes Beispiel dafür, wie die privaten Bestrebungen von Philosophinnen und Philosophen ihr öffentliches Engagement nähren und ihre theoretischen Überzeugungen stützen. Shusterman unterscheidet sich von Bourdieu und Goffman in seiner Bereitschaft, sich mit der autobiographischen Ebene zu beschäftigen. Er zeigt, wie seine eigene geschichtliche Verortung, insbesondere seine Zerrissenheit als säkularer zionistischer US-amerikanischer Jude, ihn dazu trieb, die Widersprüche in seiner Identität aufzulösen, indem er »die widersprüchlichen Rollen und Geschichten des Selbst in ein kohärentes Narrativ integrierte« und sich einem Leben der »ästhetischen Selbstschöpfung« verpflichtete (Shusterman 1997: 195). Diese freimütige Diskussion trägt viel dazu bei, »die tiefsitzende Bevorzugung der Universalität durch die Philosophie« und das damit verbundene »Tabu des Persönlichen und Kontingenten« aufzudecken (Shusterman 1997: 181). Während Shustermans Ansatz neue Wege für die pragmatistische Untersuchung von Verkörperungs- und Körperpraktiken eröffnet, wirft er schwierige Fragen bezüglich einer Selbstinterpretation aus pragmatistischer Warte auf.

Für Bourdieu ist der Körper ein Halbleiter, der früh programmiert wird, um eine beschränkte Auswahl von sozialen Strömen weiterzugeben; für Goffman ist er ein Supraleiter, der angesichts situativer Kräfte sofort auf eine passende semiotische Darbietung umschaltet; für Shusterman wiederum ist der Körper des Individuums ein Transistor, der an verschiedenen sozialen Schaltkreisen teilhat und dessen Reaktion auf gesellschaftliche Kräfte und kulturelle Imperative lebenslang durch modulierende Körperkompetenzen der Selbststeuerung, Askese und Übung vermittelt ist. Die Betonung von Selbstreflexion und Selbstgestaltung legt die ethischen Ambivalenzen biokritischer Forschung offen. Wann verwandelt sich legitime Selbsterforschung in narzisstische Nabelschau? Wie viel Offenheit ist zu viel; wann wird der persönliche Bericht selbstsüchtig oder unaufrichtig? Zum Beispiel erwähnt Shusterman (1997: 183), dass er »Israel mit drei Kindern bevölkert« habe, ohne uns mitzuteilen, mit wem, unter welchen Umständen oder welche Art von Beziehung er zu seinen Kindern hat. Müssen wir solche Details wissen? Bezahlen wir die »narrative Einheit«, die ein Autor oder eine Autorin anstrebt, mit der Beschö-

nigung der inkongruenten und schmerzhaften Stränge der Selbstwerdung? Anschließend an die biokritische Hermeneutik müssen wir diese Beschönigungen rückgängig machen, um die redigierten Materialien wiederherzustellen, welche die weniger glücklichen Selbstwertungsprozesse konservieren und mehr der umfassenden Selbststrahlungen vor der Vergessenheit bewahren. Das Ziel ist hier Rekonstruktion statt Dekonstruktion. Ich hoffe, Shusterman wird diese Fragen in seiner zukünftigen Arbeit behandeln und die Spannung zwischen *vita activa*, *vita contemplativa* und *vita voluptuosa* im Leben berühmter und weniger berühmter Denkerinnen und Denker systematischer verfolgen (sind z.B. Deweys außereheliche Affäre und Wittgensteins unbefriedigte Homosexualität ein geeignetes Thema der Somästhetik?).

Jeffrey Alexanders Studie über die zivilgesellschaftliche Sphäre, die »Strukturen von Gefühlen umfasst, die das soziale Leben durchdringen und unmittelbar unter der Oberfläche strategischer Institutionen und selbstbewusster Eliten verlaufen«, zielt auf zentrale Fragen der pragmatistischen Hermeneutik (Alexander 2006a: 54). Eine »zivile Hermeneutik«, wie sie sich Alexander (2006a: 550) vorstellt, untersucht, wie die staatsbürgerlichen Ideale durch die unkontrollierten Reaktionen der herrschenden Eliten sabotiert und dadurch ausschließende und hegemoniale Praktiken hervorgebracht wurden. Weitere Untersuchungen in diese Richtung würden von einem Vergleich zwischen den semiotischen Ressourcen des Körpers und der Autorität schriftlicher Zeichen profitieren. Die Rolle der Höflichkeit als eine verkörperte Tugend verdient in dieser Hinsicht besondere Aufmerksamkeit, mehr als ihr in dem Buch entgegengebracht wurde. Es wäre auch interessant, Alexanders Studie über die soziale Konstruktion des Holocaust (2003: 24-84) so zu erweitern, dass sie sich mit dem Torah-Gebot zur Vernichtung der Amalekiter, der Antwort des jüdischen Volkes auf dieses Gebot und der Art und Weise auseinandersetzt, in der diese biblische Erzählung im Laufe der Zeit rekonstruiert wurde.

Relevant für die hier verfolgte Fragestellung ist das Forschungsprogramm der »kulturellen Pragmatik« (Alexander/Giesen/Mast 2006). Aufbauend auf den Ideen von Erving Goffman, Victor Turner und Kenneth Burke analysieren die Mitglieder dieser Schule Kultur, wie sie sich in strategischen Auftritten von geschickten Individuen zeigt, die ihre symbolischen und emotionalen Ressourcen einsetzen, um die in kulturellen Skripten eingebetteten Bedeutungsstrukturen dramaturgisch zu nutzen.

»Die kulturelle Pragmatik erklärt, wie Bedeutung in Form von kollektiven Hintergrundvorstellungen die Interpretationen von sozialen Akteuren und Zuhörern zutiefst strukturiert, wobei aber Kontingenz möglich bleibt, da die konstitutive Kraft der Kultur mit den Fähigkeiten der sozialen Akteure in Einklang gebracht wird, sich in kreativer, aktiver und strategischer Weise gegenüber den symbolischen Strukturen zu verhalten, in die sie eingebettet sind« (Mast 2006: 138-139).

»Bedeutung ernst zu nehmen«, erfordert aus dieser Perspektive (Alexander/Mast 2006: 2, 32, 39) nicht nur die Entschlüsselung der kulturellen Codes der Gesellschaft, sondern auch den Nachweis, wie es Individuen gelingt, »plausible Darstellungen anzubieten [...] und im wörtlichen Sinne zu Text zu werden«, »auf kreative Weise hegemoniale kulturelle Codes zu zitieren, um mit ihnen zu spielen und sie zu untergraben« (Alexander 2006b: 14). Die pragmatistische Hermeneutik teilt mit der kulturellen Pragmatik ein beständiges Interesse an »den Inkongruenzen zwischen Worten und Taten« (Mast 2006: 120), obwohl das Programm der kulturellen Pragmatik der Tiefenhermeneutik mit ihrem Fokus auf »Hintergrundstrukturen immanenter Bedeutung« (Eyerman 2006: 195) näher ist, während sich die pragmatistische Herangehensweise näher an der Oberflächenhermeneutik orientiert, die sich mit Körpersprachenspielen und emergenten Grammatiken beschäftigt, welche die in ihrem Gravitationsfeld verstrickten Individuen widerstrebenden Kräften aussetzen.

Neuere Forschungen zu Körpermetaphern (Lakoff/Johnson 1999), zur pragmatistischen Neurowissenschaft (Brothers 1997) und Neurosoziologie (Franks/Smith 1999), zu somatischen Markern und implizitem Gedächtnis (Massey 2002) haben neue Perspektiven für das Verständnis unserer Interpretationspraktiken eröffnet. Diese Studien zeigen uns, dass

»der bewusste Geist ein Affe ist, der einen Tiger unbewusster Entscheidungen und Handlungsprozesse reitet und dabei hektisch Geschichten erfindet, die belegen, dass er alles unter Kontrolle hat« (Overbye 2007: D1).

Wenn die Vernunft die Situation diskursiv erfasst hat, wurde sie bereits stark von Emotionen beeinflusst. Das Säugetiergehirn bombardiert die Hirnrinde ständig mit starken Signalen, die darauf warten, rationalisiert zu werden, woraus sich erklärt, dass Emotionen eine viel stärkere Wirkung auf das logische Denken haben als dies umgekehrt der Fall ist. Der Affekt wird Veränderungen erfahren, sobald er unter ein geeignetes Etikett subsumiert wurde, aber seine somatische Präsenz wird das Verhalten auf eine Weise beeinflussen, die sich einer bewussten Kontrolle entzieht. Wir müssen unseren theoretischen Rahmen anpassen, um die Rolle zu berücksichtigen, die unbewusste Affekte und somatische Marker – Ergebnisse vergangener Umbrüche – für unsere Interpretationspraktiken spielen.

Schließlich muss die pragmatistische Hermeneutik ihre Schuld gegenüber der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts bezeugen. Gadamer und Ricœur haben uns viel über den historischen Charakter der Bedeutungsaneignung und die Rolle der Sprache innerhalb der interpretativen Rekonstruktion gelehrt, aber ihre Schlüsselmetapher des »Textes« und der »Textualität«, die der strukturalistischen Hermeneutik innewohnt, harrt längst einer pragmatistischen Überarbeitung.

»Es ist der methodische Vorzug, den die Schriftlichkeit besitzt, daß an ihr das hermeneutische Problem in seiner Ablösung von allem Psychologischen rein hervortritt. [...] Was schriftlich fixiert ist, hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst [...]. In diesem Sinne handelt es sich im Verstehen ganz gewiß nicht um ein ›historisches Verständnis‹, das die Entstehung des Textes rekonstruierte. Vielmehr meint man *den Text selbst zu verstehen*« (Gadamer 1975: 370, 373, 366).

Wie diese programmatische Aussage zeigt, privilegiert die strukturalistische Hermeneutik die schriftliche Tradition gegenüber der mündlichen. Gadamer (1975: 261ff.) geht sogar so weit zu behaupten, dass Tradition an sich sprachlicher Natur ist. Die pragmatistische Hermeneutik hingegen besteht darauf, dass verschriftlichte Kulturformen die Lebendigkeit und Widersprüche gelebter Erfahrung nicht erfassen können. Schriftliche Traditionen neigen dazu, Stimmen zu verfälschen, die nicht zur Sprache kommen können, da sie von dominanten Diskursen verdeckt und unterdrückt werden. Dadurch können sie ihre eigenen emergenten Wahrnehmungen, Bedeutungen und Grammatiken nicht artikulieren.

Ricœurs Ansatz ist ausgewogener. Er ist besonders hilfreich, wenn erklärt werden soll, wie Handlungen zu verbürgten Tatsachen werden, wie sie den Ruf des Individuums beeinflussen und seine historische Welt offenbaren. Pragmatistinnen und Pragmatisten stimmen darin überein, dass

»das Handeln selbst, das Handeln als sinnhaft orientiertes Handeln, zum wissenschaftlichen Gegenstand werden kann [...] durch eine Methode der Objektivierung, die der schriftlichen Fixierung eines Textes ähnlich ist« (Ricœur 1972: 260).

Aber die Behauptung, dass »ein Text die Grenzen des Diskurses und aller seiner ostentativen Bezüge übersteigt« und die »Emanzipation vom situationalen Kontext« sicherstellt (Ricœur 1972: 265), bedeutet aus Sicht des Pragmatismus nichts Gutes, situiert er historische Individuen doch an der Schnittstelle multipler Diskurse/Paradigmen und weigert sich, ein Individuum nur einer »Welt« zuzuordnen. Wie bei den meisten Theoretikerinnen und Theoretikern, die sich von Freges rein logischer Auffassung von Bedeutung leiten lassen, gibt es in Ricœurs Denkraum wenig Raum für jene nichtdiskursiven Bedeutungen und affektiven Erzählungen, welche die pragmatistische Analyse antreiben.

Die pragmatistische Hermeneutik hat eine größere Affinität zum frühen Heidegger, der die untrennbare Verbindung zwischen unseren Stimmungen und Interpretationspraktiken betonte.

»Gerade im unsteten, stimmungsmäßig flackernden Sehen der ›Welt‹ zeigt sich das Zuhandene in seiner spezifischen Weltlichkeit, die an keinem Tag dieselbe ist [...]. Aber

auch die reinste $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ [theoria] hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen [...]. Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der ›bloßen Stimmung‹ überlassen« (Heidegger 2001: 138).

Heidegger hat diese existentialistische Sichtweise aufgegeben, als er eine linguistische Wende vornahm, aber seine pragmatistische Stoßrichtung ist unverkennbar. Dieser kühne Schritt lädt zu einem neuerlichen Blick auf den hermeneutischen Zirkel ein, der, wie Heidegger (2001: 153) warnte, »nicht zu einem *vitiosum* und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden [darf]. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens«. Den Bogen zwischen Verkörperung, Entkörperung, Neuverkörperung nachzuvollziehen, erfordert, so interpretiere ich Heidegger, dass wir uns – unsere Körper-Geister [*bodyminds*] – in den hermeneutischen Zirkel einfügen und dafür sorgen, dass unsere Neigungen als Indizes des Seins dienen und unsere Taten in unsere sprachlichen Bekenntnisse einfließen. Wenn wir in den hermeneutischen Zirkel eintreten, müssen wir uns fragen, ob wir bereit sind, unsere Bekenntnisse pragmatisch zu verdeutlichen, uns mit unseren Gegnerinnen und Gegnern auseinanderzusetzen, alle Beweise vorzubringen, Platz für ehrliche Meinungsverschiedenheit zu schaffen, die Würde aller beteiligter Parteien anzuerkennen, und im praktischen Handeln das zu tun, was wir theoretisch bekunden. Diese quasi-diskursiven Eigenschaften des Diskurses umfassen das, was man das *Ethos der pragmatistischen Hermeneutik* nennen kann.

FAZIT

Wie jedes theoretische Unternehmen wirft auch das Projekt der pragmatistischen Hermeneutik und der Biokritik zwangsläufig mehr Fragen auf, als es beantwortet. Wie gleichen wir Ikone, Indizes und Symbole miteinander ab? Welche Handlungen, die Teil des Universums der verkörperten Bedeutungen sind, wirken sich auf eine gegebene diskursive Haltung aus? Können nicht einige affektive Indizes als Ausnahmen verworfen oder eingeklammert werden und bestimmte Sprechakte als Verirrungen übergangen werden? Wie weit kann ein bestimmtes verkörpertes Selbst vom angestrebten Selbst abweichen, bevor der Handelnde seinen Anspruch auf ein gegebenes Selbst aufgeben muss, da er keine pragmatische Identität mehr erkennen lässt? Würde es helfen, den universalen, logischen, überzeitlichen Gehalt einer Theorie von ihren alltäglichen, kontingenten, pragmatischen Realisierungen zu trennen? Wie können wir die bewährten Einsprüche gegen *ad hominem*-Argumente anerkennen, während wir eine verantwortungsvolle Analyse der affektiven und verhaltensbezogenen Grundlagen eines theoretisch und politisch begründeten Ansatzes durchführen? Ist es nicht zwingend notwendig für jemanden, der die biose-

miotischen Entrückungen im Leben anderer Menschen erforschen möchte, mit den eigenen semiotischen Inkongruenzen zu beginnen und seine eigenen körperlichen und affektiven Apriori offenzulegen? Wie sollen wir Foucaults Entscheidung, seine Tagebücher, Briefwechsel und Manuskripte vor seinem Tod zu zerstören, und seine Aufforderung an Freunde, es ihm gleich zu tun, deuten – gerade in Anbetracht von Foucaults Bekenntnis dazu, seine eigene Philosophie zu leben, und seines umfangreichen Gebrauchs von Archiven anderer Menschen? Halten wir an persönlichen Archiven fest und öffnen sie (und wenn ja, wann)? Wie kann man der impliziten Tendenz zum Moralisieren entgegenwirken, die sich aus einem hermeneutischen Verfahren ergibt, das auf die pragmatisch-diskursiven Inkongruenzen fokussiert?

Ich kann nicht behaupten, Antworten auf all diese Fragen zu haben; aber ich hoffe, dass die hier aufgeworfenen Fragen einen brauchbaren Zugang zur Bandbreite und zur Bedeutung der pragmatistischen Hermeneutik eröffnen.⁴

Aus dem Amerikanischen von Frithjof Nungesser

LITERATUR

- Alexander, Jeffrey C. (2003): *The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford: Oxford University Press.
- (2006a): *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- (2006b): »Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 29-90.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason L. (Hg.) (2006): *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP.
- Alexander, Jeffrey C./Mast, Jason L. (2006): »Introduction: Symbolic Action in Theory and Practice: The Cultural Pragmatics of symbolic action«, in:

4 | Anmerkung des Autors (Mai 2018): Das in diesem Artikel umrissene Forschungsprogramm wurde in den vergangenen Jahren in einer Reihe von Publikationen weiterentwickelt – unter anderem in: »Phenomenological Foundations of Theoretical Practice: Biocritical Notes on Yuri Levada« (Shalin 2008; in russischer Sprache); »Hermeneutics and Prejudice: Heidegger and Gadamer in Their Historical Setting« (Shalin 2010); »Interfacing Biography, Theory, and History: The Case of Erving Goffman« (Shalin 2014); »Erving Goffman, Fateful Action, and the Las Vegas Gambling Scene« (Shalin 2016); »Becoming a Public Intellectual: Advocacy, National Sociology, and Resistance to Pragmatism« (Shalin 2017).

- Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 1-28.
- Bourdieu, Pierre (2000): »Erving Goffman: Discoverer of the Infinitely Small«, in: Gary Alan Fine/Gregory W. H. Smith (Hg.), *Erving Goffman*. Vol. 1, London: Sage, S. 1-4.
- (2004 [1997]): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2008 [1980]): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2011 [1979]): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brothers, Leslie (1997): *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind*, New York: Oxford UP.
- Bruns, Gerald L. (1992): *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven, CT: Yale UP.
- Colapietro, Vincent (1989): *Peirce's Approach to the Self: A Semiotic Perspective on Human Subjectivity*, New York: State University of New York Press.
- Csordas, Thomas (1990) »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«, in: *Ethos* 18, S. 5-47.
- Derrida, Jacques (2003 [1967]): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descartes, René (2001 [1637]): *Discours de la Méthode. Bericht über die Methode*, Stuttgart: Reclam.
- Dewey, John (1916): *Essays in Experimental Logic*, New York: Dover.
- (2004 [1922]): *Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten*, Zürich: Verlag Pestalozzianum.
- (2009 [1934]): *Kunst als Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1978): »Do Dogs Laugh? A Crosscultural Approach to Body Symbolism«, in: Ted Polhemus (Hg.), *The Body Reader: Social Aspects of the Human Body*, New York: Pantheon Books. S. 295-303
- Eyerman, Ron (2006): »Performing Opposition or, How Social Movements Move«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 193-217.
- Ferraris, Maurizio (1996): *History of Hermeneutics*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Franks, David/Smith, Thomas S. (1997): *Mind, Brain, and Society: Toward a Neurosociology of Emotion*. Vol. 5, *Social Perspectives on Emotion*, Stamford, CT: JAI Press.
- Franks, David/Ling, Stephen (2002): *Sociology and the Real World*, Boulder, CO: Rowman & Littlefield.

- Freud, Sigmund (1996 [1910]): »Über »wilde« Psychoanalyse«, in: Ders.: *Gesammelte Werke Band 8. Werke aus den Jahren 1909-1913*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 117-125.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.
- Gay, Peter (2006): »The Fictions of Günter Grass«, in: *New York Times*, 20. August 2006.
- Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Anchor Books.
- (1963): *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- (1974): *Frame Analysis*, New York: Harper & Row.
- (1977 [1961]): *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1979): *Gender Advertisements*, New York: Harper & Row.
- (2009a [1959]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper.
- (2009b [1971]): *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2010 [1967]): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- Holmes, Oliver Wendell (1992): *The Essential Holmes: Selections from the Letters, Speeches, Judicial Opinions, and Other Writings of Oliver Wendell Holmes*. Hg. von Richard A. Posner, Chicago: University of Chicago Press.
- Hoy, David Couzens (1999): »Critical Resistance: Foucault and Bourdieu«, in: Gail Weiss/Honi Fern Haber (Hg.), *Perspective on embodiment. The Intersection of Nature and Culture*, London: Routledge, S. 3-22.
- James, William (1956): *The Will to Believe*, New York: Dover Publications.
- Jenkins, Janis (1994): »Culture, Emotion, and Psychopathology«, in: Shinobu Katayama/Hazel Rose Markus (Hg.), *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*, Washington, DC: American Psychological Association, S. 307-335.
- Jenkins, Richard (1992): *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Kant, Immanuel (1966 [1797]): *Die Metaphysik der Sitten*. Hg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner.
- (1974): *Vorlesungen über Moralphilosophie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften Bd. 27*, Berlin: de Gruyter.
- (2015 [1798]): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart: Reclam.

- Köhler, Joachim (1989): *Zarathustras Geheimnis. Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*, Nördlingen: Greno Verlag.
- Lakoff, George/Johnson, Mark (1999): *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, Claude (2002 [1958]): *Strukturelle Anthropologie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyon, M. L./Barbalet, J. M. (1994): »Society's Body: Emotions and the ›Somatization‹ of Social Theory«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge UP, S. 48-66.
- MacCannell, Dean (2000): »Erving Goffman (1922-1982)«, in: Gary Alan Fine/Gregory W. H. Smith (Hg.), *Erving Goffman* Vol. 1, London: Sage, S. 8-37.
- Marx, Karl (1978): »Thesen über Feuerbach«, in: Ders./Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz, S. 5-7.
- Massey, Douglas S. (2002): »A Brief History of Human Society: The Origin and Role of Emotion in Social Life«, in: *American Sociological Review* 67, S. 1-29.
- Mast, Jason L. (2006): »The Cultural Pragmatics of Event-ness: the Clinton/Lewinsky Affair«, in: Jeffrey C. Alexander/Bernhard Giesen/Jason L. Mast (Hg.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge: Cambridge UP, S. 115-145.
- Mauss, Marcel (1975 [1950]): *Soziologie und Anthropologie II*, München: Hanser.
- Mead, George H. (1934): *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1938): *The Philosophy of the Act*, Chicago: University of Chicago Press.
- Montaigne, Michel de (1998[1595]): *Essais*, Frankfurt a.M.: Eichborn.
- Nietzsche, Friedrich (1955a): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 1. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 7-134.
- (1955b [1886]): »Also sprach Zarathustra«, in: Ders.: *Werke in drei Bänden*, Bd. 2. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 275-561.
- (1955c [1887]): »Zur Genealogie der Moral«, in: Ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. 2. Hg. v. Karl Schlechta, München: Hanser, S. 761-900.
- (1988): *Sämtliche Werke. KSA Band 5*, München: dtv.
- Overbye, Dennis (2007): »Free Will: Now You Have It, Now You Don't«, in: *New York Times*, 2. Januar 2007.
- Peirce, Charles Sanders (1931-1935): *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. 1-6. Cambridge, MA: Harvard UP.
- (1976): *The New Elements of Mathematics*, Atlantic Highlands NJ: Humanities Press.
- (1991): *Peirce on Signs*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- (1992 [1878]): »How to Make Our Ideas Clear«, in: Ders.: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*. Hg. von Nathan Houser/Christian Kloesel, Bloomington: Indiana UP, S. 124-141.
- Platon (1974 [385-378 v.u.Z.]): »Phaidon«, in: Ders.: *Werke in acht Bänden, Bd. 3*, Darmstadt: WBG, S. 1-207.
- Ricœur, Paul (1972): »Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen«, in: Walter L. Bühl (Hg.), *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen: Elf Aufsätze*, München: Nymphenburger Verlagshandlung, S. 252-283.
- (1978): *The Philosophy of Paul Ricœur: An Anthology of His Works*, Boston: Beacon Press.
- (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge UP.
- Rorty, Richard (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saussure, Ferdinand de (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: de Gruyter.
- Sebeok, Thomas A./Umiker-Sebeok, Jean (1991) (Hg.): *The Semiotic Web : Biosemiotic*, Berlin: De Gruyter.
- Seneca, Lucius Annaeus (1980 [4 v.u.Z.-65 u.Z.]): »De ira. Über den Zorn«, in: Ders.: *Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch*, Erster Band. Dialoge I-VI, Darmstadt: WBG, S. 95-311.
- Shalin, Dmitri N. (1986a): »Pragmatism and Social Interactionism«, in: *American Sociological Review* 51, S. 9-30.
- (1986b): »Romanticism and the Rise of Sociological Hermeneutics«, in: *Social Research* 53, S. 77-123.
- (1992): »Critical Theory and the Pragmatist Challenge«, in: *American Journal of Sociology* 96, S. 237-279.
- (1996): »Intellectual Culture«, in: Ders. (Hg.), *Russian Culture at the Crossroads: Paradoxes of Postcommunist Consciousness*, Boulder: Westview Press, S. 41-98.
- (2000): »George Herbert Mead«, in: George Ritzer (Hg.): *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Malden, MA: Blackwell Publishers, S. 302-344.
- (2004): »Liberalism, Affect Control, and Emotionally Intelligent Democracy«, in: *Journal of Human Rights* 3, S. 407-428.
- (2005): »Legal Pragmatism, an Ideal Speech Situation, and the Fully Embodied Democratic Process«, in: *Nevada Law Journal* 5, S. 433-478.
- (2008): »Phenomenological Foundations of Theoretical Practice: Biocritical Notes on Yuri Levada«, in: *Public Opinion Monitor* 96, S. 70-104. (http://cdclv.unlv.edu/archives/articles/shalin_levada_bio.pdf)

- (2010): »Hermeneutics and Prejudice: Heidegger and Gadamer in Their Historical Setting«, in: *Russian Journal of Communication* (3), S. 7-24. (http://cdclv.unlv.edu/pragmatism/shalin_heidegger_gadamer.pdf)
- (2014): »Interfacing Biography, Theory and History«, in: *Symbolic Interaction. Special Issue: The Case of Erving Goffman*, 37 (1), S. 2-40. (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/symb.82>)
- (2016): »Erving Goffman, Fateful Action, and the Las Vegas Gambling Scene«, in: Ders. (Hg.), *Special Issue. UNLV Gaming Research & Review Journal* 20, S. 1-38. (<http://digitalscholarship.unlv.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1342&context=grrj>)
- (2017): »Becoming a Public Intellectual: Advocacy, National Sociology, and Resistance to Pragmatism«, in: Ders., *Pragmatism and Democracy. Studies in History, Social Theory, and Progressive Politics*, London/New York: Routledge, S. 331-371.
- Shilling, Chris (1993): *The Body and Social Theory*, London: Sage.
- Shusterman, Richard (1992): *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Cambridge: Blackwell Publishers.
- (1997): *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, London: Routledge.
- (2000): *Performing Live. Aesthetic Alternatives for the End of Art*, Ithaca, NY: Cornell UP.
- (2002a): *Surface & Depth: Dialectics of Criticism and Culture*, London: Routledge.
- (2002b): »Pierre Bourdieu: Reason and Passion«, in: *Chronicle of Higher Education*, 8. Februar 2002.
- Spinoza, Baruch de (2008 [1670]): *Tractatus Theologico-Politicus. Opera. 1. Band*, Darmstadt: WBG.
- (2016 [1677]): *Die Ethik. In geometrischer Weise behandelt in fünf Teilen*, Berlin: Hofenberg.
- Tschechow, Anton P. (1977): *Pisma*, Vol. 5, Moskva: Nauka.
- Turner, Terence (1994): »Bodies and Anti-bodies: Flesh and Fetish in Contemporary Social Theory«, in: Thomas J. Csordas (Hg.), *Embodiment and Experience: The Existential Grounds of Culture and Self*, Cambridge: Cambridge UP, S. 27-47.
- Weyl, Nathaniel (1979): *Karl Marx: Racist*, New York: Arlington House.