

DIE REDE VOM MENSCHEN – DIE REDE VOM KÖRPER: PLESSNER UND BOURDIEU

Ulle Jäger

Die aktuelle Dekonstruktion von Begriffspaaren wie Natur-Kultur, Mensch-Maschine oder Innen-Außen führt in verschiedenen Kontexten zu einer vermehrten Rede vom Menschen, die parallel zu dessen drohender Auflösung festzuhalten versucht, was diesen eigentlich ausmacht. Vor allem im Zusammenhang der so genannten »Biotechnologien« wird diese Dekonstruktion begleitet von einer Diskussion um Machbarkeit und Wünschbarkeit bio-technischer Eingriffe. Dabei ist dann oft auch die Rede vom Körper: Der Wunsch nach einer Begrenzung der historisch-relativistischen Denkformen und der technologischen Eingriffe richtet das Augenmerk auf einen Aspekt des Menschseins, der eine Rückbindung an eine natürliche Ordnung verspricht, obwohl der Körper doch zugleich der Ort des Eingriffs ist. Er steht damit in einem Spannungsverhältnis, das weder in die eine noch in die andere Richtung so einfach aufzulösen ist.

Daher ist es ein aktuelles Anliegen der sozial- und geisteswissenschaftlichen Thematisierung des Körpers, diesen Gegenstand theoretisch und empirisch in seiner Kontingenz und zugleich in seiner Materialität zu fassen. Herrschte bisher eine eher polarisierende Debatte vor, werden mittlerweile vermehrt Rufe nach einer Vermittlung laut. So sprechen Annette Barkhaus und Anne Fleig vom »Körper als Schnitt-Stelle« (Barkhaus/Fleig 2002), die irgendwo zwischen den sich auflösenden binären Oppositionen von Mensch und Maschine, Natur und Kultur, Innen und Außen liegt. Trotz ihres Versuchs, in die aktuellen Debatten die Rede vom Unverfüglichen einzuführen, lehnen die Autorinnen es ab, dieses Unverfügbare in einem Versuch der Bestimmung des Natürlichen genau festzulegen. Es geht vielmehr um einen »Nicht-Ort, der den Einspruch motiviert« und der zugleich auch als »Ort der Lebendigkeit« verstanden werden kann (Barkhaus/Fleig 2002: 22). Ihr Ziel ist es, bestimmte Aspekte des Menschseins nicht völlig aus dem Blick zu verlieren, auch wenn sie nicht länger als natürlich und damit vermeintlich unveränderbar verstanden werden.¹

Ulle Jäger Zu diesen Aspekten gehören m.E. auch die an die körperliche Existenz des Menschen gebundenen Perspektiven von Leiblichkeit, Lebendigkeit und Erfahrung. Ich vertrete im Folgenden die These, dass diese Aspekte nicht ohne weiteres aus dem Diskurs der so genannten Lebenswissenschaften verbannt werden sollten, auch wenn die beteiligten Disziplinen selbst (Biologie, Medizin, Technikwissenschaften) mit ihrem naturwissenschaftlich fundierten Wissenschaftsverständnis sich nicht gerade intensiv mit dem lebendigen Erleben und Handeln ihres Gegenstandes Mensch beschäftigen.

In diesem Zusammenhang möchte ich das Augenmerk in einem ersten Schritt auf die Soziologie richten.² Auch hier zeichnet sich seit einigen Jahren ein zunehmendes Interesse am Körper ab, so dass inzwischen ein eigenes Feld der Körpersoziologie entstanden ist (Featherstone et al. 1991, Turner 1984, Turner 1997). Ein Klassiker der Soziologie hat sich aber schon vor dem Körperboom der 90er dieses Themas angenommen: Bei Pierre Bourdieu findet sich ein Ansatz, der nicht nur das lebendige Erleben und Handeln von menschlichen Akteuren in einer *Theorie der Praxis* in den Blick nimmt, sondern auch dem Körper im Rahmen seines Theoriegebäudes eine zentrale Stellung einräumt – und zwar ebenfalls als »Schnittstelle«, um den Begriff von Barkhaus/Fleig noch einmal aufzunehmen. Bourdieu unternimmt in seinem Konzept des *Habitus* den Versuch, die Einschreibung sozialer Ordnung in den Körper des Menschen zu fassen. Im Habitus eines Individuums sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie Bourdieu es ausdrückt, »Leib geworden«. Die körperlich-leibliche Verfasstheit des Menschen wird so zur Bedingung der Möglichkeit sozialer Ordnung und rückt ins Zentrum seiner allgemeinen Sozialtheorie. Zugleich geht es darum, traditionelle Gegensätze soziologischen Denkens wie die Opposition von Subjekt/Objekt, Individuum/Gesellschaft oder auch sozialer Akteur/Struktur zu überwinden (vgl. Ebrecht/Hillebrandt 2002; Gebauer/Wulf 1993). Durch die Thematisierung des Körpers und den Versuch der Überwindung eines Denkens in binären Oppositionen bietet sich das Habituskonzept als gesellschaftstheoretischer Ansatzpunkt für die Rede vom Menschen und die Rede vom Körper im Kontext aktueller Fragestellungen im Grenzbereich Natur – Gesellschaft an.

Bevor ich mich der Darstellung des Habituskonzepts zuwende, möchte ich eine begriffliche Differenzierung einführen, die bei Bourdieu selbst nicht zu finden ist, jedoch im weiteren Verlauf meiner Argumentation Referenzpunkt und Grundlage der Kritik sein

1 | Vgl. auch Manzei (2002, 2003).

2 | Dieser Beitrag beruht auf meiner Dissertationsschrift, die 2004 unter dem Titel *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung* beim Ulrike Helmer Verlag, Königstein, erschienen ist.

wird. Ich spreche von der *Unterscheidung zwischen Körper und Leib*.³ Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Im Rahmen der Erklärung von Aneignung und Funktionsweise des Habitus rekurriert Bourdieu zwar auf beide Begriffe, ohne diese jedoch systematisch voneinander abzugrenzen.⁴ Zur Differenzierung seiner Rede vom Körper unterscheide ich drei Aspekte des Gegenstands. »Körper« steht in der phänomenologischen Unterscheidung für den Körper als Objekt, also das, was ich »habe«. Plessner spricht in diesem Zusammenhang von der *Gegenstandsstellung*. »Leib« rekurriert auf das, was ich von meinem eigenen Körper an mir selbst spüren kann, d.h. das, was ich selbst »bin«. Plessner spricht hier dementsprechend von *Selbststellung*. Die Tatsache, dass der Mensch gleichzeitig als Körper und als Leib existiert, bezeichnet Plessner mit dem Begriff des Doppelaspekts. Als Körper ist der Mensch »ein Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums«, als Leib hingegen ein »um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen« (Plessner 1975: 294). Um diesen Doppelaspekt und damit die Möglichkeit von zwei verschiedenen Perspektiven auf den einen Gegenstand zu markieren, spreche ich vom »körperlichen Leib«.⁵ Diese Differenzierung lege ich Bourdieu in meiner Darstellung des Habituskonzepts sozusagen nachträglich in den Mund. Immer dort, wo allgemein vom Körper die Rede war, spreche ich also im Folgenden vom körperlichen Leib.

Habitus, Körper und Leib

Mit dem Habituskonzept wird der körperliche Leib von Bourdieu als Bindeglied zwischen Individuum und Gesellschaft verstanden, und zugleich wird er nicht der Natur, sondern dem Sozialen zugerechnet. »Der Leib ist Teil der Sozialwelt – wie die Sozialwelt Teil des Leibes« (Bourdieu 1985: 69). Gesellschaftliche Strukturen schlagen sich in

3 | Diese Differenzierung geschieht in Anlehnung an die Phänomenologie im Allgemeinen und an Plessner (1975), Schmitz (1965) und Lindemann (1993; 1995) im Besonderen.

4 | Diese Tatsache wird erstaunlicherweise in den Rezeptionen des Habituskonzepts nicht kritisch kommentiert. Stattdessen wird die ungenaue Rede vom Körper mit dem Anschluss an das Habituskonzept übernommen (z.B. bei Eder 1989, Bohn 1991, Janning 1991, Müller 1992, Schwingel 1993, Ebrecht 2002, aber auch bei Featherstone et al. 1991, Turner 1984 und Shilling 1993).

5 | Dieser Begriff stammt von Hermann Schmitz, ich verwende ihn jedoch in Verbindung mit Plessner und dem Konzept der Verschränkung von Körper und Leib, das weiter unten eingeführt wird, in einer von der ursprünglichen Bedeutung bei Schmitz abweichenden Form.

Ulle zwei Formen nieder, zum einen als objektiviertes Feld, zum anderen *Jäger* als inkorporierter Habitus einer Person. Zwischen diesen beiden Aspekten besteht nach Bourdieu ein dialektisches Verhältnis und damit eine Spannung, die gelebt werden muss, aber nicht aufgehoben werden kann. Im *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Bourdieu 1979), der als Grundlage seiner Theorie der Inkorporierung sozialer Ordnung gelten kann, formuliert Bourdieu den Anspruch, der Eigenart menschlicher Praxis gerecht zu werden.⁶ Der hierzu von ihm definierte Begriff der praxeologischen Erkenntnisweise betont den Eigensinn der Praxis im Unterschied zum Bereich der theoretischen Logik, die das wissenschaftliche Denken bestimmt (Bourdieu 1993: 26 f.). Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang vom »praktischen Sinn«, der das Handeln anleitet und dessen Grundlage unbewusste generative Schemata sind. Die Verinnerlichung oder Einverleibung solcher Schemata im Verlaufe der Sozialisation sorgt für die Herausbildung eines (klassen-, kultur-, und geschlechtsspezifischen) Habitus einer Person.

Retrospektiv stellt Bourdieu fest, dass er auf die Bedeutung des körperlichen Leibes für die Reproduktion sozialer Ordnung bereits vor der Entwicklung des Habituskonzepts aufmerksam geworden ist, und zwar im Rahmen seiner frühen ethnologischen Studien in der Kabylei. Bei diesen kann Bourdieu sich des Eindrucks nicht erwehren, dass der körperliche Leib eine zentrale Rolle im System der sozialen Ordnung spielt, allerdings kann er noch nicht wirklich erklären, wie er diese Rolle erfüllt. Er schreibt:

»Allmählich nämlich gewann ich den Eindruck, dass es zur Erklärung der aus der Analyse sozusagen wie durch Zauberhand ohne jede Ordnungsabsicht hervorgetretenen und insofern ein wenig unglaublichen Bedingtheiten erforderlich war, das Ordnungsprinzip, [...] das die Praktiken zugleich unbewusst und systematisch zu lenken imstande war, in den *einverleibten Dispositionen* bzw. im *Schema der Körperforschungen* zu suchen. Mich hatte nämlich verblüfft, dass die Transformationsregeln, die den Wechsel vom äußeren zum inneren Raum des Hauses ermöglichen, auf die Kehrtwendung zurückgeführt werden können.« (Bourdieu 1993: 23 f., Hervorhebung U. J.)

Später greift er diese Gedanken im theoretischen Teil des *Entwurfs* wieder auf, wenn er vom Habitus als einem habituellen Zustand, »besonders des Körpers«, spricht (Bourdieu 1979: 446, Fn. 39). Es sind einverleibte Dispositionen und Schemata von Bewegungen, welche

⁶ | Meine Analyse der Inkorporierung im Habituskonzept beruht neben dem Entwurf vor allem auf *Sozialer Sinn* (Bourdieu 1993), darin besonders Kapitel Vier, »Glaube und Leib«. Auch *Die feinen Unterschiede* (Bourdieu 1987) und eine Reihe von kürzeren Texten liegen der folgenden Argumentation zugrunde (Bourdieu 1970a, 1970b–1997c).

die Handlungen und Praktiken der Individuen zugleich unbewusst und dennoch systematisch lenken. *Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu*

Der Habitus und die mit ihm verbundene Thematisierung der körperlich-leiblichen Verfasstheit des Menschen übernimmt drei wesentliche Funktionen in seiner allgemeinen Sozialtheorie, und zwar die der unbewussten Speicherung, der Naturalisierung und der Reproduktion sozialer Ordnung. Die Darstellung dieser drei Funktionen macht deutlich, dass mit dem Habitus der körperliche Leib ins Zentrum der allgemeinen Sozialtheorie Bourdieus rückt, denn ohne die körperlich-leibliche Rückgebundenheit des Habitus wäre keine dieser Funktionen zu erfüllen. Die unbewusste Speicherung stellt Bourdieu folgendermaßen dar:

»[I]hre gegenwärtige wie vergangene Position tragen die als physische Personen verstandenen Individuen überall und allezeit in Gestalt der Habitusformen mit sich herum.« (Bourdieu 1979: 181)

Im belebten und gelebten körperlichen Leib haben frühere Erfahrungen eine aktive Präsenz, da sie sich in Form von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niedergeschlagen haben. Durch die einverlebten Dispositionen hat die Vergangenheit ins Gegenwärtige hinein überdauert und trachtet danach, sich in die Zukunft fortzusetzen. Die, wie Bourdieu das nennt, »Verinnerlichung der Äußerlichkeit« oder »Interiorisierung der Exteriorität« ermöglicht es »den äußeren Kräften, Wirkung zu entfalten« (Bourdieu 1993: 102). Der körperliche Leib dient Bourdieu als Raum, der den Habitus bzw. die Dispositionen aufnimmt. Er fungiert wie eine »Gedächtnisstütze«, wie ein »Automat«, wie ein »Speicher« für die gesellschaftlichen Werte (Bourdieu 1993: 127, 1987: 739). Im Verlauf der Sozialisation wird er gefüllt mit operativen Schemata, die das Handeln bestimmen. Die grundlegendsten Ordnungen der Gesellschaft werden in Form von motorischen Schemata und automatischen Körperreaktionen Bestandteil der Person, ohne dass diese der Reflexion zugänglich wären (Bourdieu 1993: 127). Sie werden von Praxis auf Praxis übertragen, ohne den Umweg über Diskurs und Bewusstsein zu nehmen (Bourdieu 1993: 136). Die Weitergabe vollzieht sich in Form einer praktischen Mimesis, die nichts mit bewusstem Nachahmen zu tun hat.

Den Aspekt der Naturalisierung fasst Bourdieu so zusammen: »Als einverlebte, zur Natur gewordene und damit als solche vergessene Geschichte ist der Habitus wirkende Präsenz der gesamten Vergangenheit, die ihn erzeugt hat« (Bourdieu 1993: 105). Die im Habitus inkorporierten Strukturen werden zur zweiten Natur des Menschen, (Bourdieu 1997a: 168), sie sind zur Natur gewordene Geschichte, die als solche nicht erkannt wird (Bourdieu 1979: 171). Durch die Naturalisierung gerät die Kontingenz sozialer Ordnung aus dem Blick, und zu einer dauerhaften Wirklichkeit wird die kontingente gesellschaftliche Ordnung nach Bourdieu erst dadurch, dass sie als natürli-

Ulle Jäger che Ordnung erscheint. Der Naturalisierungseffekt wird direkt aus der Inkorporierung abgeleitet: »Die Eigenschaften und Bewegungen des Körpers gesellschaftlich kennzeichnen heißt zugleich die grundlegendsten gesellschaftlichen Entscheidungen natürlich [...] machen« (Bourdieu 1993: 131 f.). Es besteht sogar eine Notwendigkeit, diese durch Einverleibung zu stabilisieren:

»Tatsächlich muss die Unterscheidung [zwischen verschiedenen Klassen], um institutionalisiert zu werden, d.h. zur harten und dauerhaften Wirklichkeit von Dingen oder Institutionen zu gehören, auch *einverleibt* werden, da dies der sicherste Weg ist, sie selbstverständlich zu machen: wenn sie von Kindesbeinen an als selbstverständlich anerkannt und erworben werden, erlangen die Dispositionen des Unterscheidens allen Anschein einer selbstverständlich ranggestuften Natur, eines in sich selbst begründeten Unterschieds.« (Bourdieu 1993: 154)

Durch die Einverleibung wird die soziale Ordnung zur Natur des Menschen, wobei das Natürliche hier im Sinne von selbstverständlich und unhintergehbar zu verstehen ist. Schwingel fasst diesen Aspekt so zusammen:

»Kulturell Willkürliches, d.h. kontingente, soziokulturelle Verhältnisse werden im Zuge der habituellen Inkorporation zu etwas Selbstverständlichem, ja zu etwas vollkommen ›Natürlichem‹, dessen geschichtlicher Ursprung in Vergessenheit gerät« (Schwingel 1995: 62)

Sowohl die Speicherung als auch die Naturalisierung dienen letztendlich der Reproduktion sozialer Ordnung:

»[D]ie Praxisformen und Praktiken, die der Habitus [...] hervorbringt, [werden] durch die implizite Vorwegnahme ihrer Folgen, nämlich durch die vergangenen Bedingungen der Produktion ihres Erzeugungsprinzips derart determiniert, dass sie stets die Tendenz aufweisen, die objektiven Bedingungen, deren Produkte sie in letzter Analyse sind, zu reproduzieren.« (Bourdieu 1979: 165)

Das im körperlichen Leib gespeicherte Programm leitet die Handlungen des Individuums an und sorgt dafür, dass jede vermeintlich freie Wahl immer schon durch die von den Existenzbedingungen geprägten Schemata vorbestimmt ist. Die Akteurin oder der Akteur beziehen aus diesem Speicher Informationen darüber, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten sollen. Sie entwickeln einen »sozialen Sinn«, verhalten sich ihrer Position entsprechend und fallen nicht aus der Rolle. Das Habituskonzept lässt sich auf die Grundformel »Struktur – Habitus – Praxis« reduzieren.⁷ In einer dialektischen Bewegung zwischen Struktur und Praxis findet durch den Habitus eine Art Transfor-

7 | So der Titel des Kapitels im *Entwurf*, in dem der Habitusbegriff eingeführt wird (Bourdieu 1979).

mation statt, die Gesellschaftliches in quasi Natürliches verwandelt und somit für die Reproduktion bestehender Verhältnisse sorgt. *Die Rede vom Menschen – die*

In Bourdieus Versuch, die Reproduktion sozialer Ordnung durch den Habitus zu erklären, findet eine graduelle Verschiebung auf die Ebene des Leibes statt. Denn es ist vor allem der Leib, der das unbewusste Funktionieren des Habitus garantiert: *Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu*

»Der praktische Glaube ist kein ›Gemütszustand‹ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestiften Lehren (›Überzeugungen‹), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*« (Bourdieu 1993: 126)

Zur genaueren Bestimmung der Beziehung zwischen »Klasse, Habitus und organischer Individualität« (Bourdieu 1979: 187) bezieht Bourdieu sich auf den Begriff des Unbewussten. Die Entstehung des Habitus ist als solche nicht der Reflexion zugänglich, die Schemata wirken unsichtbar und sind somit geschützt vor willkürlichen Veränderungen. Zwischen dieser präreflexiven Anerkennung gesellschaftlicher Ordnung und der körperlich-leiblichen Verfasstheit des Menschen besteht ein enger Zusammenhang, denn »[d]as derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewusstseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden« (Bourdieu 1979: 200). Der »praktische Sinn« ist eine »leibliche Absicht auf die Welt« (Bourdieu 1993: 122).

Dabei wird jedoch nicht näher ausgeführt, wie der Leib die ihm zugeschriebenen Funktionen erfüllen kann. Das mag an der mangelnden Unterscheidung zwischen Körper und Leib liegen, denn Bourdieu nimmt keine Differenzierung zwischen Gegenstands- und Selbststellung des körperlichen Leibes vor. Durch diese begriffliche Unschärfe bleibt eine Reihe von Fragen offen. In Bezug auf die Speicherfunktion bleibt unklar, wie der körperliche Leib diese Funktion erfüllt. Bourdieu schweigt sich in Bezug auf die Speicherfunktion über die Beschaffenheit des Speichers aus, dieser hat den Charakter einer *black box*. Weiterhin impliziert Bourdieu mit seiner Erklärung der Speicherfunktion eine kritische Phase, nämlich die Zeit der Primärsozialisation, in der Körperlichkeit und Leiblichkeit von besonderer Bedeutung sind. Diese besondere Bedeutung geht verloren oder wird zumindest nicht weiter thematisiert, wenn der Habitus sich erst einmal gebildet hat und damit der Speicher gefüllt ist. Ab diesem Zeitpunkt reduziert sich die Rolle des körperlichen Leibes auf ein inkorporiertes Programm, das wie ein Computerprogramm bestimmte Handlungsanweisungen gibt (Bourdieu 1987: 666). Der Habitus verschluckt sozusagen den körperlichen Leib, wenn er sich einmal herausgebildet hat; und dies insofern, als sich Körperlichkeit und Leiblichkeit des Menschen ab der Herausbildung des Habitus auf das in diesem Habitus angelegte Programm generativer Schemata redu-

Ulle zieren.⁸ Die Frage, wie es kommt, dass die Verschiebung auf die Ebene des Leibes zu einem Naturalisierungseffekt führt, bleibt offen. Bourdieu leitet den Naturalisierungseffekt direkt aus seiner Inkorporierungsannahme ab, ohne zu erklären, wie es dazu kommt, dass eine einverlebte Unterscheidung automatisch als natürliche und damit als selbstverständliche und nicht weiter zu hinterfragende Unterscheidung erscheint.

Auch das Verhältnis von Selbst und körperlichem Leib bleibt ungeklärt bzw. widersprüchlich, denn das Selbst ist zum einen die Instanz, die zur praktischen Nachahmung und damit zur Aneignung des Habitus zum einen immer schon vorausgesetzt werden muss, zum anderen aber wird genau dieses Selbst dann vom Habitus in seinen Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata angeleitet. Dennoch wird eine Differenz von Selbst- und Gegenstandsstellung zumindest impliziert, wenn Bourdieu davon spricht, dass man sein Leib und damit die inkorporierte Geschichte ist: »Was der Leib gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man« (Bourdieu 1993: 135). Doch wenn Bourdieu sich diesem Aspekt des körperlichen Leibes annähert, spricht er nicht mehr vom Leib, sondern vom »Organismus« und rekurriert so auf eine vorgesellschaftliche, natürliche Entität, die mit bestimmten Eigenschaften ausgestattet und der »spezifischen Logik der Organismen« unterworfen ist (Bourdieu 1993: 102). Dieser Begriffswechsel stellt einen Rekurs auf die Biologie dar und steht im Widerspruch zu Bourdieus These, den Leib als Teil des Sozialen zu begreifen. So wird die körperlich-leibliche Ebene in Bourdieus sozialwissenschaftliche Analyse ein- und gleich wieder ausgeschlossen.

Zum einen gehört die Theorie Bourdieus mit dem Habituskonzept zu den wenigen großen sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die dem körperlichen Leib überhaupt einen Stellenwert einräumen. Zum anderen lassen sich jedoch begriffliche Schwächen aufdecken, wenn man den Inkorporierungsaspekt im Habitus tatsächlich wörtlich nimmt.

8 | Die Darstellung dieser generativen Schemata wird lediglich als Möglichkeit benannt, aber nicht durchgeführt: »[...] schließlich wäre ein drittes Schema einzuführen, das den theoretischen Raum der Arten des Habitus bzw. der generativen Formeln repräsentierte [...], die jeder spezifischen Klasse von Praktiken und Merkmalen zugrunde liegen, d.h. den theoretischen Raum der Umwandlung der für eine bestimmte soziale Lage und Stellung kennzeichnenden Zwänge und Freiheitsräume in einen distinkten und distinktiven Lebensstil« (Bourdieu 1987: 214). Auch von der Nachweisbarkeit einer klassenspezifischen Verteilung körperlicher Eigenschaften geht Bourdieu zwar aus (Bourdieu 1987: 307), er belegt jedoch lediglich die Verteilung von Essgewohnheiten und damit der Geschmäcker, die darüber bestimmen, was auf den Tisch kommt und wie es gegessen wird (Bourdieu 1987: 141, 143, 301 ff.).

Diese körper- und leibtheoretischen Schwächen lassen sich m.E. aber durch einen Bezug auf Helmuth Plessners *Theorie der exzentrischen Positionalität* ausräumen.⁹ Ich beziehe mich in meiner Darstellung auf *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928 (Plessner 1975) und auf einen kürzeren Aufsatz mit dem Titel »Der Mensch als Lebewesen«, der die Ergebnisse der Stufen noch einmal zusammenfasst (Plessner 2000). Fragen der werkimmanenten Veränderung von Plessners Konzepten werde ich nicht erörtern. Plessner bietet sich aus zwei Gründen zur Ergänzung des Habituskonzepts an: Zum einen nimmt er in seinem Stufenmodell des Organischen eine Aufwertung der so genannten *zentrischen Position* vor, mit der das unbewusste Funktionieren des Habitus auf der Ebene des Leibes erklärbar wird.¹⁰ Zum anderen erlaubt seine Differenzierung zwischen Selbst- und Gegenstandsstellung, das Verhältnis von körperlichem Leib und Umwelt genauer zu fassen. Die Rede von Körper und Leib wird präzisiert, und mit der auf Plessners Theorie aufruhenden Verschränkungsthese ist es möglich, Bourdieus eigenem Anspruch an eine »doppelten Frontstellung« gegen einen mechanistischen Materialismus und einen konstruktivistischen Idealismus (Ebrecht/Hillebrandt 2002: 11) in Bezug auf den körperlichen Leib gerecht zu werden. Das Konzept der Verschränkung räumt die Reste an natürlichen Setzungen im Körperverständnis Bourdieus aus.

Im Folgenden geht es darum, einen direkten Bezug zwischen dem Habituskonzept mit dem Konzept der exzentrischen Positionalität herzustellen.¹¹ Dabei beginne ich, Plessners Stufenaufbau folgend, mit der zentralen Position und ihrer Bedeutung für das Habituskonzept. Danach werde ich auf das Verhältnis von Selbst und Umwelt in der exzentrischen Position und schließlich auf die Verbindung von Habituskonzept und Verschränkungsthese eingehen.

Plessners Philosophische Anthropologie zeichnet sich dadurch aus, dass es sich bei ihr nicht um eine Beschreibung des Menschen handelt, sondern um eine genaue Bestimmung des menschlichen Umweltverhältnisses. Zentral für Plessners Stufenmodell des Organischen ist der Begriff der *Positionalität*. Er steht für eine Art Gesetzmäßigkeit des

9 | Mit dieser Ergänzungsrichtung von der philosophischen Anthropologie hin zur Soziologie wähle ich einen umstrittenen Weg. So geht z.B. Gebauer davon aus, dass es umgekehrt die philosophische Anthropologie Plessners sei, die eine sozialwissenschaftliche Ergänzung durch Bourdieu benötige (Gebauer 1998).

10 | Die Aufwertung des Zentralen wird zwar konstatiert, ohne aber die mit ihr einhergehenden sozialwissenschaftlichen Implikationen zu diskutieren. So bei Arlt (2001: 114 ff.) oder bei Redeker (1993: 130).

11 | Für eine Verbindung von Plessners Frühwerk mit Bourdieus Darstellung der Dialektik von Habitus und Feld vgl. Kämpf (2001).

Ulle lebendigen Dings in eine Umwelt. Wie genau der jeweilige Organismus *Jäger* in das ihn umgebende Feld gesetzt ist, und welche Wechselwirkungen zwischen Organismus und Umgebung bestehen, ist je nach »Stufe« unterschiedlich, d.h. bei Pflanze, Tier und Mensch existieren je unterschiedliche Formen von Gesetztheit oder Positionalität. Die Positionalität der Pflanze bezeichnet Plessner als offene Form, d.h. die Pflanze hat kein Zentrum, das sie selbst zu ihrer eigenen Positionalität in ein Verhältnis setzt, sie ist unmittelbar in ihre Umgebung eingegliedert. Die Form von Tier und Mensch hingegen ist nach Plessner geschlossen, und zwar dadurch, dass beide ein Zentrum haben, von dem aus sie sich auf ihre Umwelt beziehen und mit dem sie zugleich der Umwelt ausgesetzt sind.

Das Verhältnis, in dem das Tier zu seiner Umwelt steht, bezeichnet Plessner als zentrische Position. In dieser Position gibt es – im Unterschied zur Pflanze – bereits ein doppelseitiges Verhältnis: Einerseits richtet sich die Umwelt auf den Organismus, andererseits ist der Organismus aber auch selbstständig auf die ihn umgebende Umwelt gerichtet. Es gibt beides: ein Wirken und ein dem Wirken von Außen ausgesetzt sein. Das besondere und im Zusammenhang mit Bourdieu relevante an der Stufe des Tieres ist eine mit dieser Gerichtetheit auf die Umwelt verbundene »Verdoppelung«: Ab der Stufe des Tieres kann nämlich zwischen Körper und Leib unterschieden werden. Wie kommt es zu dieser Verdoppelung? Wenn ein Zentralorgan vorhanden ist, wie es mit dem zentralen Nervensystem der Fall ist, wird der Körper in diesem Zentrum repräsentiert. Es gibt also einmal den Körper als Summe seiner Organe, und zugleich die Repräsentation dieses Körpers und seiner Organe im Zentralorgan.

»Durch die Repräsentation der Glieder im Zentralorgan hat der Körper einen ›Leib‹ bekommen, der als zentral gesteuerte und repräsentierte Einheit vom physischen Körper abgehoben ist – material aber gleichzeitig dieser selbe Körper ist.« (Pietrowicz 1992: 403)

Es handelt sich also nicht tatsächlich um eine Verdoppelung des Gegenstandes, sondern um ein und denselben Gegenstand, der auf dieser Positionalitätsstufe in doppelter Hinsicht existiert: Einmal als Ding unter Dingen (Körper), und einmal als absolute Mitte, von der aus das Tier auf seine Umwelt bezogen ist (Leib). Plessner beschreibt das folgendermaßen:

»[Das Tier] steht nicht mehr direkt mit dem Medium und den Dingen um ihn herum in Kontakt, sondern lediglich mittels seines Körpers. Der Körper ist die Zwischenschicht zwischen dem Lebendigen und dem Medium geworden. [...] Das Lebewesen grenzt mit seinem Körper an das Medium, hat eine Realität ›im‹ Körper, ›hinter‹ dem Körper gewonnen und kommt deshalb nicht mehr mit dem Medium in direkten Kontakt. [...] Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, da-

durch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt.« (Plessner 1975: 230 f.)

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Der tierische Organismus existiert positional doppelt, nämlich einmal als das »der Körper selber sein« und einmal als das »im Körper sein«. Oder, in anderen Worten, das Tier existiert als Körper-Sein und als Leib-Haben. Das Selbst des tierischen Organismus kann dementsprechend folgendermaßen beschrieben werden: »Einerseits ist es, als Subjekt des Habens, vom eigenen Leibkörper abgehoben, andererseits fällt es aber mit dem Objekt des Habens, dem Körper, zusammen« (Pietrowicz 1992: 404). Im Unterschied zum Menschen, der seinen Körper *hat* und sein Leib *ist*, ist es auf der zentralen Stufe umgekehrt: Das Tier *ist* ein Körper und es *hat* seinen Leib, und zwar in dem Sinne, dass es diesen Leib selbstständig auf die Umwelt richten kann, ohne sich allerdings dieser Gerichtetheit gegenwärtig zu sein. Auf der Stufe des Tieres spricht Plessner von einem »sich«, das allerdings (noch) kein »Ich« ist. Das Selbst ist auf der Stufe des Tieres ein nicht-relativierbarer Hier-Jetzt-Punkt, die Nullstelle des Koordinatenystems Welt, die als konzentrisch das Selbst umgebend erfahren wird. In seinem Selbst sein jedoch bleibt das Tier sich verborgen. In Plessners Worten:

»Sein Existieren im Hier-Jetzt ist nicht noch einmal bezogen [...]. In soweit das Tier selbst ist, geht es im Hier-Jetzt auf. Dies wird ihm nicht gegenständlich, hebt sich nicht von ihm ab [...]. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte herein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht – sich.« (Plessner 1975: 288)

Man könnte auf dieser Stufe von einem »ausgeschalteten Subjektyp« sprechen.¹²

Es mag befreidlich erscheinen, sich mit einer Charakterisierung der Umweltbeziehung von Tieren zu befassen, wenn es doch eigentlich um menschliche und damit um gesellschaftliche Ordnungssysteme geht. Doch die Stufe des Tieres, so wie Plessner sie beschreibt, ist aus zwei Gründen relevant: Zum einen werden nach Plessner die Eigenschaften der darunter liegenden Stufen auf der jeweils nächsten beibehalten. Das heißt dass das, was die besondere Umweltbeziehung des Tieres charakterisiert, auch für den menschlichen Umweltbezug gilt – wenn auch in modifizierter Form. Zum anderen zeichnet sich gerade die Stufe des Tieres durch etwas aus, was für das Funktionieren des Habitus von wesentlicher Bedeutung ist: das Tier handelt auf eine bestimmte Art unbewusst. Es spürt und merkt seinen Leib,

12 | Dieser Ausdruck zur Charakterisierung der zentralen Position stammt von Gesa Lindemann.

Ulle merkt aber nicht, dass es merkt. Das Merken des Merkens und damit *Jäger* das volle Bewusstsein seines Selbst setzen erst auf der Stufe des Menschen ein. Trotz dieser Einschränkung siedelt Plessner bereits auf der zentralen Bewusstseinsstufe des Tieres Eigenschaften und Fähigkeiten an, die üblicherweise erst auf der Stufe des Menschen vorortet werden, so z.B. Erfahrung, Gedächtnis und Lernfähigkeit. Bereits in der zentralen Position kann das Selbst sein Umfeld wahrnehmen und sich aktiv, entsprechend seiner Wahrnehmung, auf sein Umfeld beziehen. Es kann zwischen dem, was es wahrmimmt, und seiner eigenen Aktivität unterscheiden. Und es kann zwischen seiner Wahrnehmung und seiner Aktivität vermitteln, d.h. bereits auf der Stufe des Tieres kommt es zu intelligentem Verhalten. Das Tier kann aus seinen Erfahrungen lernen und sich seiner Umgebung anpassen, auch wenn diese sich verändert.

Damit wird es in Plessners Modell beschreibbar, wie bereits vor der Ausbildung eines bewussten Ich soziale Erfahrungen nicht nur gemacht, sondern auch im Gedächtnis gespeichert werden. In Bourdieus Beschreibung stellen die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata, aus denen sich das Dispositionssystem Habitus zusammensetzt, eine Leerstelle dar. Mit Plessner können diese Schemata auf der Ebene des praktischen Umweltbezugs angesiedelt werden. So verstanden, gehören sie zur zentralen Position und damit zur Ebene des Leibes, die auch in der exzentrischen Position erhalten bleibt, wenn auch in modifizierter Form. Das Lernen auf der unbewussten Ebene des Leibes kann z.B. daraus bestehen, dass bestimmte Verhaltensweisen unterstützt und andere sanktioniert werden, und so können bereits vor der Ausbildung eines vollen Bewusstseins z.B. geschlechts- oder klassenkonforme Belohnungen und Bestrafungen vorgenommen werden. Diese bleiben dem Selbst verborgen, denn es besteht lediglich ein eingeschränktes Bewusstsein. Das Tier merkt sich zwar, aber es kann nicht »ich« zu sich sagen kann, es kann sein eigenes Zentrum nicht reflektieren. Die Aufwertung der zentralen Position und des Leibes und die gleichzeitige Einschränkung des Bewusstseins in der zentralen Position können als Erklärungsansatz für das unbewusste Funktionieren des Habitus dienen. Die objektiven gesellschaftlichen Strukturen machen sich für das Selbst auf der Ebene des Leibes und damit auf einer nur relativiert bewussten Ebene bemerkbar und werden auf der gleichen unbewussten Ebene erinnert und gespeichert.

Die Fähigkeit zur Reflektion des eigenen Zentrums ist erst mit der exzentrischen Position gegeben, die charakteristisch für den Menschen ist. Durch das menschliche Bewusstsein und die Möglichkeit der Reflexion auch seines eigenen (leiblichen) Standpunktes ist die sphärische Einheit zwischen Selbst und Umwelt, in der das Tier lebt, aufgebrochen und der Mensch exzentrisch aus dem unmittelbaren

Umweltbezug des Tieres herausgesetzt. »Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch« (Plessner 1975: 291 f.). Im Unterschied zum Tier, das sich in der zentralen Position befindet und die Umwelt als konzentrisch auf das leibliche Selbst organisiert erfährt, sind Menschen aus diesem direkten Umweltbezug herausgesetzt. Sie erfahren nicht nur die Umwelt, sondern sich selbst als die Umwelt erfahrend. Die zentrische Position bleibt jedoch erhalten, und so ist der Mensch zugleich (zentrisch) in Selbststellung, ein Punkt des Hier-Jetzt, von dem er sich nicht distanzieren kann, und (exzentrisch) in Gegenstandsstellung. Er erfährt sich selbst als von der Umwelt unterschieden und nimmt den eigenen Körper als gegenständlich wahr.

Der Mensch lebt in einem unaufhebbaren Doppelaspekt seiner Existenz als Körper und als Leib. Er ist immer auch mit seinem Leib in den Umweltbezug eingebunden. Dieser Leib ist es, der ihn an das Hier-Jetzt-Prinzip fesselt. Der Mensch ist leibliches Selbst und hat zugleich ein Verhältnis zu sich als leiblichem Selbst, er ist gleichzeitig in der Umweltbeziehung und *aus ihr herausgesetzt*. Auf der Stufe der Exzentrizität bleibt die zentrische Position insofern erhalten, als dass der Mensch mit seinem Leib im Hier-und-Jetzt steht und aus seiner Mitte heraus und in seine Mitte hinein lebt. Als Körper ist er ein »Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des Einen Raum-Zeitkontinuums«, als Leib ist er das »um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossene System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen« (Plessner 1975: 294). Diese Differenzierung ist notwendig, denn Körper und Leib sind paradoxe Weise nicht dasselbe, obwohl sie ein und dieselbe Gegenstand sind. »Leib und Körper fallen, obwohl sie keine material von einander trennbaren Systeme ausmachen, sondern Ein und Dasselbe sind, nicht zusammen« (Plessner 1975: 294 f.).

Plessners Theorie geht neben der beschriebenen Aufwertung des Zentralen und damit des Leibes insofern über Bourdieus Ansatz hinaus, als das Verhältnis zwischen zentraler und exzentrischer Position auch nach Abschluss der Sozialisation und nach Herausbildung eines Selbst-Bewusstseins als Spannungsverhältnis erhalten bleibt. Das Umweltverhältnis des Leibes bleibt weiterhin vom Hier-und-Jetzt-Charakter gekennzeichnet. Auch in der exzentrischen Position steht der Leib des Menschen ähnlich wie der des Tieres in einem direkten Verhältnis zu seiner Umwelt. In der zentralen Position ist der Leib sowohl aktiv und handelnd auf seine Umwelt bezogen als auch dieser Umwelt passiv ausgesetzt. Auch wenn der Mensch in der exzentrischen Position aus diesem Hier-Jetzt-Punkt herausgesetzt ist, in dem er sich selbst als Ding erfährt und somit in Gegenstandsstellung zu sich selbst gerät, so bleibt er dennoch als Leib an die Selbststellung gebunden, und damit an all die Eigenschaften, die Plessner dem in-

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Ulle stinkhaften Verhalten des Tieres in der zentralen Position zu *Jäger* schreibt. Als Leib ist der Mensch einer Prägung durch die Umwelt ausgesetzt, die er, solange sie auf der Ebene des »ausgeschalteten« Subjekttyps wirken, auch nach Abschluss der Sozialisation nur bedingt reflektieren kann.

Die Differenz zwischen Leibsein und Körperhaben hat weitreichende Konsequenzen für das Verhältnis von Selbst und Umwelt. Da der zentrale Umweltbezug aufgebrochen und nicht länger durch spontanes, instinkthaftes Verhalten bestimmt ist, muss nach Plessner das Verhältnis zur Umwelt durch eine kulturelle Ordnung festgelegt werden. Es gibt eine festgelegte Welt des Hundes, aber es gibt keine festgelegte Welt des Menschen. Der Weltbezug des Menschen ist offen. Die einzige Festlegung, die Plessner an dieser Stelle trifft, ist dass der Mensch seinen Umweltbezug gestalten *muss* – er hat keine andere Wahl. Die Ordnung der Instinkte muss durch eine andere Ordnung ersetzt werden, und zwar durch eine gesellschaftlich-kulturelle. Diese geschaffene Ordnung schafft dann eine »Ruhelage in einer zweiten Naivität« (Plessner 1975: 311). Sie ist zwar geworden, tritt aber dann dem Menschen wiederum als feststehende gegenüber. Hier findet sich eine Analogie zu Bourdieus Begriff der zweiten Natur.

Zu den ordnungsstiftenden Systemen, die eine stabilisierende und sozialisierende Funktion erfüllen, gehört nach Plessner allen voran die Sprache. Zwischen das leibliche Selbst und sein Verhältnis zu sich und anderen (»zwischen mir und mir und zwischen mir und ihm«) tritt mit der sprachlichen eine kulturelle Ordnung, d.h. sowohl die selbstdreferentielle Struktur der leiblichen Subjektivität als auch das Verhältnis des Leibes zu seiner Umwelt sind in der exzentrischen Position immer schon kulturell vermittelt, egal wie unmittelbar sie zu sein scheinen. Plessner spricht in diesem Zusammenhang von »vermittelnder Unmittelbarkeit«. Naturhaft ist bei Plessner nur die Struktur der Umweltbeziehung. Wie diese Struktur gefüllt wird und welche kulturell-gesellschaftliche Ordnung die verlorene Ruhelage der zentralen Position ersetzt, bleibt offen. Die »natürliche« Unmittelbarkeit ist immer schon »künstlich«, d.h. gesellschaftlich-sozial vermittelt.

Zur Verschränkung von Körper und Leib

Wie diese Vermittlung zwischen Innen und Außen, Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Konstruktion und Materialität gedacht werden kann, wird durch die These der Verschränkung von Körper und Leib erklärbar. Die Verschränkungsthese besagt, dass ein kulturell, sozial und historisch je unterschiedlich bestimmtes Wissen über den Gegenstand Körper auf der Ebene des Leibes für das Selbst zur Wirklichkeit wird. Der Körperforschung ist dabei das gestaltbare, kontin-

gente Element, während mit der Ebene des Leibes Aspekte des absoluten Hier-Jetzt, des Empfindens (und später mit Schmitz: der Affektivität) angesprochen sind. Die Inkorporierungsthese des Habituskonzepts wird so reformulierbar als Wirklichkeitseffekt eines Körperdiskurses auf der Ebene des Leibes. Grundlage dieser These ist der von Plessner feststellte Doppelaspekt in Bezug auf Körper haben und Leib sein des Menschen und die von ihm hergestellte Relation beider Aspekte trotz ihrer Differenzierung.

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Plessner selbst spricht in den *Stufen* nicht explizit von der Verschränkung von Körper und Leib. Dieser Aspekt ist jedoch impliziert, wenn er davon spricht, dass ein leibliches Selbst als Leib nicht-relativierbar und durch den Leib an das Hier-Jetzt gebunden auf die Umwelt bezogen und zugleich aus dieser Umweltbeziehung herausgesetzt ist. Nach Plessner weiß es, dass es einen Körper hat, der sich als Ding so wie andere Dinge auch an einer relativierbaren Stelle im Raum befindet. Während in der zentralen Position die Kohärenz der Struktur der Leib-Umweltbeziehung vorgegeben ist, wird sie durch die exzentrische Position des Menschen aufgebrochen, und dort, wo das Tier instinktgeleitet seinen Leib und die Begegnung mit der Umwelt bewältigt, muss der Mensch auf eine kulturelle Ordnung zurückgreifen, die zwischen ihm und der Umwelt vermittelt. Auch in den so genannten »anthropologischen Grundgesetzen« der *natürlichen Künstlichkeit* und der *vermittelten Unmittelbarkeit* ist die Verschränkung von Körper und Leib angelegt. Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen: »Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen« (Plessner 1975: 309). Erst die kulturelle Ordnung verschafft ihm eine »Ruhelage in einer zweiten Naivität« (Plessner 1975: 311), die das aufgebrochene Verhältnis zur Umwelt wieder schließt. Durch das leibliche Gebundensein an das Hier-Jetzt, aufgebrochen durch die exzentrische Position, lebt der Mensch in einer (leiblichen) Unmittelbarkeit, die immer schon (körperlich-kulturell) vermittelt ist. »D.h. einmal: seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier –, soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität unterworfen ist. Und es heißt zum anderen: er weiß von der Indirektheit seiner Beziehung, sie ist ihm als mittelbare gegeben« (Plessner 1975: 325). In einem Aufsatz mit dem Titel »Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie« taucht der Ausdruck der Verschränkung von Körper und Leib explizit bei Plessner auf. Unter der Überschrift »Die Verschränkung von Körper und Leib als Schlüssel zur philosophischen Anthropologie« (Plessner 2000: 141 f.) befasst Plessner sich mit der Doppelnatur des Menschen, die »nicht statisch zu fassen ist, sondern eine ständig zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper bedeutet« (Plessner 2000: 141).

Ulle Jäger Die Soziologin Gesa Lindemann ist die erste, die eine körpersozio-logische Wendung von Plessners Konzept der Verschränkung von Körper und Leib vornimmt. In einem Aufsatz mit dem Titel »Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung« (Lindemann 1995) erhebt sie den Anspruch, mit Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität und mit der darauf aufbauenden Verschränkung von Körper und Leib eine verallgemeinerbare methodische Grundlage für eine Soziologie des Körpers anzubieten.¹³ Lindemann fasst die Verschränkungsthese folgendermaßen zusammen:

»Die Verschränkung von ›Körper‹ und ›Leib‹ ist wesentlich eine Verschränkung von einem von Wissen und Symbolstrukturen durchzogenen Körper und Leib. Der Begriff der Verschränkung besagt, dass ein leibliches Selbst nicht-relativierbar hier-jetzt auf die Umwelt bezogen ist und zugleich aus dieser Relation herausgesetzt ist und so erfährt, dass es einen Körper hat, der sich an einer relativierbaren Raum-Zeit-Stelle befindet. Wenn es den Körper im Sinne des Wissens und Zeichensystems auffasst, dass es je historisch von diesem gibt, erlebt es sich umgekehrt leiblich gemäß dem Körper, den es hat« (Lindemann 1993a: 30 f.)

Mit Plessners Theorie der exzentrischen Positionalität und mit Lindemanns körpersoziologischer Wendung der Verschränkungsthese ergeben sich zwei Perspektiven auf den körperlichen Leib, die diesen konzeptuell im Spannungsfeld von Konstruktion und Materialität zu fassen bekommen. Einmal geht es um den Körper, der nur zugänglich ist über Körperwissen, das in einer Gesellschaft existiert. Dieser Körper

13 | In einer Reihe von Aufsätzen führt Lindemann ihre Überlegungen weiter aus und wendet dabei das Konzept der Verschränkung auf Fragen der Geschlechtskonstruktion an. Dabei hebt sie jeweils verschiedene Aspekte hervor. In »Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion« (1994) befasst sie sich ausführlich mit dem Problem der Verankerung von Wirklichkeitskonstruktionen, das mit der Loslösung vom materiellen Körper auftritt. Zu der Frage, wie Diskurse die Gestalt des Körpers formieren können, äußert sie sich in dem Aufsatz »Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz« (1995b). In »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib« (1996) geht es vor allem um das Bedeutungsverhältnis, in dem Körper und Leib zueinander stehen. Neben einer Präzisierung des Leibbegriffes findet sich hier ein Abschnitt zur »Verschränkung von Körper und Leib als Verhältnis wechselseitigen Bedeutens« (Lindemann 1996: 166). In ihrer Beschäftigung mit der Grenzziehung Lebendig/Nicht-Lebendig am Beispiel der Intensivmedizin (2002) bleibt der enge Bezug auf Plessners Körperverständnis erhalten: Lindemann spricht hier vom lebendigen Körper als »ou-topos« eines bestimmten, nämlich naturwissenschaftlich orientierten Wissenschaftsverständnisses (2002b).

geht aber nicht vollständig in dem Körperwissen auf, er ist nicht mit ihm identisch. Zum anderen geht es um die Ebene des Leibes, wobei der Begriff Leib für die leibliche Erfahrung steht, die gemäß diesem Körperwissen gemacht wird. Der körperliche Leib ist strukturiert und wird auf der leiblichen Ebene gespürt gemäß dem je unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Körperwissen. Jeder Mensch ist ein körperlich-leibliches Wesen und steht mit seinem körperlichen Leib im Zentrum der Umweltbeziehung. Es gibt kein natürliches Umweltverhältnis, wie bei der instinktvermittelten Umweltbeziehung des Tieres, sondern das menschliche Umweltverhältnis ist immer schon kulturell vermittelt. Wie das Verhältnis zur Umwelt und der Bezug zum eigenen Leib jeweils konkret vermittelt wird, variiert mit dem je historisch und gesellschaftlich unterschiedlichen Körperwissen. Damit steht ein Modell zur Verfügung, das quer zur Trennung von Natur und Kultur liegt und zugleich mit der Einbeziehung der Leibesebene eine sozialwissenschaftliche Thematisierung menschlicher Erfahrung erlaubt.

Wie bei Bourdieu bildet auch bei Plessner der Leib eine Verbindung zwischen Individuum und Gesellschaft, der Unterschied ist jedoch, dass mit der Verschränkung von Körper und Leib diese Verbindung begrifflich fassbar wird. Unterscheidet man einerseits zwischen dem Körper als Körperwissen, der durch Diskurse strukturiert und bestimmt wird und somit auf die Seite der Struktur und der objektiven Ordnung gehört, und andererseits dem Leib, der die subjektive Position der Akteurin repräsentiert, wird der Zusammenhang zwischen subjektiven und objektiven Gegebenheiten noch einmal anders fassbar. Bourdieu geht von einer Art Verdoppelung der sozialen Realität aus.

»Social reality exists, so to speak, twice, in things and in minds, in fields and in habitus, outside and inside of agents. And when habitus encounters a social world of which it is the product, it is like a *fish in water*: it does not feel the weight of water, and it takes the world about itself for granted.“ (Bourdieu/Wacquant 1992: 127)

Über die Verschränkung von Körper und Leib wird erklärbar, wie es zu dieser Verdoppelung kommt. Sie macht es möglich, die Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft, Mikro und Makro, Subjektivismus und Objektivismus, die Bourdieu mit dem Habitus im Rahmen seiner Theorie der Praxis anstrebt, tatsächlich und vor allem in Bezug auf die Bedeutung des körperlichen Leibes beschreibbar zu machen. Die leibliche Verfasstheit des Menschen ist in diesem Modell nicht nur während des Sozialisationsprozesses relevant. Die besondere Umweltbeziehung des leiblich verfassten Menschen ist einerseits Ausgangspunkt für die Entstehung jeder Form von kultureller Ordnung, andererseits bleibt die Spannung zwischen zentrischer und exzentrischer Position, der Doppelaspekt des Leib-Seins und Körper-Habens immer erhalten. Die Überbleibsel der zentralen Position fes-

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Ulle selt den Menschen an das Hier-Jetzt. Er ist durch das unbewusste *Jäger* Funktionieren des Habitus zunächst passiv ins Feld verstrickt und kann sich nicht völlig von der bestehenden Ordnung distanzieren. Sie erreicht ihn immer auch auf der leiblichen Ebene. Damit eröffnen sich die Möglichkeit und die Notwendigkeit, die Ebene des Leibes genauer zu untersuchen.

Eine erweiterte sozialwissenschaftliche Perspektive

Die auf Plessner zurückgehende Differenz zwischen zentrischer und exzentrischer Position erlaubt es, das Funktionieren des Habitus noch einmal anders in den Blick zu nehmen: Zum einen wird ein differenzierteres Verständnis des Verhältnisses von körperlich-leiblichem Selbst und dessen (sozialer) Umwelt ermöglicht. Zum anderen kommt es zu einer Ausweitung der Möglichkeiten in Bezug auf die empirische Beschreibung von Habitus und körperlichem Leib. Der Körper als Gegenstand einer sozialwissenschaftlichen Untersuchung kann durch die Verbindung von Bourdieu und Plessner begrifflich und konzeptuell in seiner Bedeutung für die Reproduktion sozialer Ordnung und in seiner Gleichzeitigkeit von (diskursivem) Körperwissen und (leiblicher) Erfahrung thematisiert werden. So ist es möglich zwischen konstruktivistischen und naturalistischen Körperrauffassungen zu vermitteln. Plessner erlaubt mit seiner Beschreibung der doppelten Gegebenheitsweise des körperlichen Leibes eine Herangehensweise, die grundsätzlich eine Polarisierung vermeidet und dem Spannungsverhältnis zwischen Materialität und Konstruktion, in dem der körperliche Leib steht, gerecht wird. Mit dem Aspekt des Leibes wird eine Ebene angesprochen, die zwar im Rahmen der Verschränkungstheorie durchaus als konstruiert begriffen werden kann, sich jedoch zugleich in Selbststellung durch eine besondere Erfahrungsdimension auszeichnet. Das, was leiblich mit mir geschieht, bin ich selbst, ich kann mich davon nicht ohne weiteres distanzieren. Auf dieser Ebene wirkt der Habitus, so wie Bourdieu in beschreibt.

Will man diese Ebene des Leibes in einer erweiterten sozialwissenschaftlichen Perspektive zum Gegenstand empirischer Untersuchungen machen, so reicht die Ergänzung des Habituskonzepts durch Plessner nicht aus. Plessner befasst sich mit dem Leib-Umwelt-Verhältnis, in das der Mensch gesetzt ist und bietet ein begriffliches Modell für die Vermittlung, der Leib wird dabei jedoch als Nullpunkt des Koordinatensystems Welt ohne eigene räumliche Ausdehnung behandelt. Diese Räumlichkeit des Leibes und seine Binnenstruktur sind das Thema von Hermann Schmitz (1965, 1998). Er bestimmt das Leibliche als spezifischen Bereich, der sich als dasjenige definiert, was der Mensch an sich selbst wahrnehmen kann, ohne von seinen Sinnen Ge-

brauch zu machen. Diese eigene Region zeichnet sich durch eine Reihe von Besonderheiten aus, die alle dem naturwissenschaftlichen Blick mit seiner Fokussierung auf das sinnlich Wahrnehmbare entgehen. Zu den eigenleiblichen Regungen gehören z.B. Schmerz oder Hunger, um nur zwei Beispiele zu nennen.¹⁴ Auch in Bezug auf die Leibesphänomenologie von Hermann Schmitz gehört Lindemann zu den ersten, die seine Überlegungen soziologisch fruchtbare macht. In einer empirischen Untersuchung zum Geschlechtswechsel Transsexeller hat sie Leiblichkeit als grundlegende Analysekategorie mit einbezogen (Lindemann 1993). Wichtig ist, noch einmal darauf hinzuweisen, dass der Leibbegriff von Schmitz in Verbindung mit der Verschränkungsthese verwendet werden kann, ohne den Leib dabei als feststehende, natürliche Grenze zu setzen. Stattdessen wird mit der Ebene des Leibes sozialwissenschaftlich beschreibbar, was überhaupt auf der Erfahrungsebene mit dem Selbst im Kontext bestimmter biotechnologischer Eingriffe passiert. Wenn eine Transparenz darüber besteht, kann im zweiten Schritt eine politische Entscheidung über Möglichkeiten und Grenzen der Biotechnologie getroffen werden. Die Thematisierung des Leibes eröffnet hierzu neue Möglichkeiten.

Die hier vorgestellten theoretischen Überlegungen zum körperlichen Leib können lediglich Anregungen für ein Nachdenken über Reichweite und Wünschbarkeit biotechnologischer Eingriffe sein. Die tatsächliche Anwendung der hier vorgestellten Begriffe auf eine empirische Untersuchung in diesem Zusammenhang wäre Gegenstand einer eigenen Arbeit. Ich gehe davon aus, dass eine solche Untersuchung eine genauere sozialwissenschaftliche (und phänomenologische) Beschreibung dessen erlauben würde, was auf leiblicher Ebene im Rahmen von biotechnologischen Körpermanipulationen geschieht. Eine solche Beschreibung stünde dabei jenseits von einem Entweder/Oder und jenseits der Festlegung einer ›natürlichen Grenze‹. Dieser Verzicht ginge jedoch nicht damit einher, jede Möglichkeit eines begründeten Einwands aufzugeben. Im Gegenteil, der hier vorgestellte theoretische Rahmen wäre Grundlage einer Beschreibung, die jenseits des reduktionistischen Körperverständnisses der Naturwissenschaften sichtbar und nachvollziehbar machen kann, was eigentlich wirklich vonstatten geht, wenn das menschliche Selbst medizinisch-biologisch-technisch verändert wird, wobei ›wirklich‹ hier im Sinne von eigenleiblich spürbar zu verstehen wäre.¹⁵ Wie werden bestimmte Eingriffe für das Selbst spürbar? Wie werden sie erlebt? Welche eigenleiblichen Empfindungen sind mit ihnen verbunden? Wie gestaltet sich

¹⁴ | Die Besonderheiten des eigenleiblichen Spürens, so wie Schmitz sie beschreibt, habe ich zusammengefasst in einem Aufsatz mit dem Titel *Zum Eigen-sinn des Leibes* (Jäger 2001).

Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

Ulle das Wechselspiel von Körperdiskurs und Leibesempfinden in diesem Jäger Bereich?

Eine derart erweiterte sozialwissenschaftliche Perspektive könnte Bestandteil einer differenzierten Position jenseits von technikeuphorischem Feiern der neuen Möglichkeiten oder dem Beklagen des Verschwindens des Körpers sein. Zugleich könnte sie zur Grundlage einer *politischen* Entscheidung bezüglich der Frage nach einer Grenzziehung werden, die ohne Rekurs auf eine wie auch immer geartete Natur bzw. natürliche Grenze auskommt. Die Thematisierung und Problematisierung des Naturbegriffs in der feministischen Theorie zeigt, dass ein solcher Rekurs auf die Natur im Bereich des Körperlichen fast durchweg mit einer Festschreibung des Weiblichen auf die Reproduktionsaufgabe und mit Ausschlüssen von Frauen aus dem Bereich des Politischen verbunden ist. Im Anschluss an Plessner habe ich ein Modell vorgestellt, dass keine solche Grenze in Bezug auf den körperlichen Leib setzt. Plessner verzichtet auf eine Wesensbestimmung und beschränkt sich darauf, eine strukturelle Beschreibung des Verhältnisses von Selbst, körperlichem Leib und Umwelt vorzunehmen. Seine antidualistische Auffassung vom körperlichen Leib und seine Betonung des unaufhebbaren Doppelaspekts, in dem der Mensch in der exzentrischen Position steht, machen ihn zu einem vielversprechenden Ansatzpunkt für die aktuelle Rede vom Menschen, der mit dem Konzept der Verschränkung eine Verbindung von aktuellen poststrukturalistischen Körperkonzepten mit älteren und neueren Versionen eines phänomenologischen Leibbegriffes erlaubt.

Literatur

- Arlt, G. (2001):** *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Weimar.
- Barkhaus, A./Fleig, A. (2002):** *Grenzverläufe. Der Körper als Schnittstelle*, München.
- Bohn, C. (1991):** *Habitus und Kontext. Ein kritischer Beitrag zur Sozi-altheorie Pierre Bourdieus*, Opladen.
- Bourdieu, P. (1970):** »Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis«, in: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. Main, S. 125–154.
- Bourdieu, P. (1979):** *Entwurf einer Theorie der Praxis*, Frankfurt a. Main.

15 | In eine ähnliche Richtung verweist auch die Untersuchung von Manzei im Bereich der Transplantationsmedizin (2003). Sie geht dabei jedoch eher auf die psychischen denn auf die leiblichen Implikationen bestimmter Eingriffe ein.

- Bourdieu, P. (1985):** »Sozialer Raum und Klassen«, in: *Sozialer Raum und Klassen. Lecon sur la lecon*, Frankfurt a. Main, S. 7–46. *Die Rede vom Menschen – die Menschen – die*
- Bourdieu, P. (1987):** *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilstkraft*, Frankfurt a. Main. *Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu*
- Bourdieu, P. (1991):** »Physischer, sozialer und angeeigneter physi- *Bourdieu*
scher Raum«, in: M. Wentz (Hrsg.), *Stadt-Räume*, Frankfurt a. Main, S. 25–34.
- Bourdieu, P. (1993):** *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. Main.
- Bourdieu, P. (1997a):** »Die männliche Herrschaft«, in: I. Dölling/B. Krais (Hrsg.), *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*, Frankfurt a. Main, S. 153–217.
- Bourdieu, P. (1997b):** »Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital«, in: ders., *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg, S. 49–79.
- Bourdieu, P. (1997c):** »Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld«, in: ders., *Der Tote packt die Lebenden*, Hamburg, S. 59–78.
- Bourdieu, P./Wacquant, L. (1992):** *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago.
- Ebrecht, J./Hillebrandt, F. (2002):** *Bourdieu's Theorie der Praxis. Erklärungskraft, Anwendungen, Perspektiven*, Wiesbaden.
- Eder, K. (1989):** *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt a. Main.
- Featherstone, M. et al. (1991):** *The Body. Social Process and Cultural Theory*, London.
- Gebauer, G. (1998):** »Anthropologie«, in: A. Pieper (Hrsg.), *Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch*, Leipzig, S. 7–21.
- Gebauer, G./Wulf, C. (1993):** »Einleitung«, in: dies. (Hrsg.), *Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus*, Frankfurt a. Main, S. 7–13.
- Jäger, U. (2001):** »Zum Eigensinn des Leibes«, in: G. Engel/G. Notz (Hrsg.), *Sinneslust und Sinnenswandel. Beiträge zu einer Geschichte der Sinnlichkeit*, Berlin, S. 75–86.
- Jäger, U. (2004):** *Der Körper, der Leib und die Soziologie. Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*, Königstein.
- Janning, F. (1991):** *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis*, Opladen.
- Kämpf, H. (2001):** *Helmut Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf.
- Lindemann, G. (1993):** *Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt a. Main.
- Lindemann, G. (1994):** »Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion«, in: T. Wobbe/G. Lindemann (Hrsg.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt a. Main.

- Ulle Jäger** **Lindemann, G. (1995a):** »Die Verschränkung von Körper und Leib als theoretische Grundlage einer Soziologie des Körpers und leiblicher Erfahrung«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. Main, S. 133–139.
- Lindemann, G. (1995b):** »Geschlecht und Gestalt. Der Körper als konventionelles Zeichen der Geschlechterdifferenz«, in: U. Paseiro/F. Braun (Hrsg.), *Konstruktion von Geschlecht*, Pfaffenweiler, S. 115–142.
- Lindemann, G. (1996):** »Zeichentheoretische Überlegungen zum Verhältnis von Körper und Leib«, in: A. Barkhaus et al. (Hrsg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a. Main, S. 146–175.
- Lindemann, G. (2002a):** *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*. München.
- Lindemann, G. (2002b):** »Der Körper – ein ou-topisches Objekt der szientifischen Wissbegierde«, in: A. Barkhaus/A. Fleig (Hrsg.), *Grenzverläufe. Der Körper als Schnitt-Stelle*, München, S. 211–232.
- Manzei, A. (2002):** »Eingedachten der Lebendigkeit im Subjekt? Kritische Theorie und die anthropologischen Herausforderungen der biotechnologischen Medizin«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 15, S. 79–101.
- Manzei, A. (2003):** *Körper – Technik – Grenzen. Kritische Anthropologie am Beispiel der Transplantationsmedizin*, Münster.
- Müller, H.P. (1992):** *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt a. Main.
- Pietrowicz, S. (1992):** *Helmut Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg, München.
- Plessner, H. (1975):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin.
- Plessner, H. (1982):** »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: ders., *Gesammelte Schriften* VII. *Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt a. Main, S. 201–387.
- Plessner, H. (2000):** *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart.
- Redeker, H. (1993):** *Helmut Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin.
- Schmitz, H. (1965):** *System der Philosophie*. Band 2/1: *Der Leib*, Bonn.
- Schmitz, H. (1998):** *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Stuttgart.
- Schwingel, M. (1993):** *Analytik der Kämpfe. Macht und Herrschaft in der Soziologie Bourdieus*, Hamburg.
- Schwingel, M. (1995):** *Bourdieu zur Einführung*, Hamburg.

- Streinrücke, M. (2004):** *Pierre Bourdieu. Politisches Forschen, Denken und Eingreifen*, Hamburg.
- Turner, B.S. (1984):** *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, London.
- Turner, B.S. (1997):** »What is the Sociology of the Body?«, in: *Body & Society* 3/1, S. 103–107.
- Die Rede vom Menschen – die Rede vom Körper: Plessner und Bourdieu

