

Dispositive und Dinggestalten

Poststrukturalistische und phänomenologische Grundlagen einer Praxistheorie des Sehens

Sophia Prinz

Zu den Neuerungen, die die Praxistheorie gegenüber den klassischen Sozialtheorien ins Feld geführt hat, gehört die Betonung der Materialität sozialer Zusammenhänge. Das soziale Subjekt, so die Annahme, wird weder allein von den sprachlich-textuellen Wissensordnungen geformt, noch lässt sich sein Tun ausschließlich auf ein kognitives Sinnverstehen zurückführen. Es ist vielmehr als ein körperliches Wesen zu verstehen, das in Auseinandersetzung mit seinen konkreten Daseinsbedingungen ein historisch und kulturell spezifisches Praxiswissen erwirbt und reproduziert. Zu diesen »konkreten Daseinsbedingungen« gehören neben den Diskursen und intersubjektiven Relationen auch all die Gebrauchsgegenstände, architektonischen Infrastrukturen und technischen Gerätschaften, die dem Subjekt in seinem alltäglichen Tun zur Hand gehen – das, mit Heidegger gesprochen, »Zuhandene«, das zumeist nicht bewusst reflektiert wird. Trotz dieser Betonung der Körper- und Artefaktgebundenheit sozialen Tuns, hat sich die praxistheoretische Diskussion bisher kaum mit dem konkreten Wahrnehmungsakt auseinandergesetzt, der zwischen dem Körper und seiner materiellen Umwelt vermittelt.¹ Zwar spricht etwa Pierre Bourdieu wiederholt von inkorporierten »Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata«², um die generative Funktion des Habitus zu bestimmen, meint damit aber nicht die sinnliche Erfahrung des sozialen Akteurs, sondern die klassen- und feldspezifischen Bewertungskriterien, die er an die kulturellen Produkte heranträgt. Bourdieu setzt sich mit anderen Worten weder damit auseinander, dass der Akteur die Artefakte zunächst sinnlich begreifen muss, noch beschreibt er, wie diese verschiedenen Wahrnehmungserfahrungen in das inkorporierte Praxiswissen eingearbeitet werden.

1 | Zum Problem der Wahrnehmung in der Soziologie siehe auch ausführlich Prinz/Göbel (2015).

2 | Siehe exemplarisch etwa Bourdieu (1993: 101).

Im Folgenden wird es darum gehen, diese systematische Leerstelle der praxistheoretischen Theoriebildung zu schließen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem konstitutiven Wechselverhältnis zwischen der formalen Gestalt der materiellen Kultur auf der einen und dem kollektiv geteilten impliziten Wahrnehmungswissen der sozialen Akteure auf der anderen Seite. Als Ausgangspunkt dient dabei Michel Foucaults implizite Theorie des Visuellen, die im Rückgang auf Maurice Merleau-Pontys *Phänomenologie der Wahrnehmung*, die sowohl Foucault als auch Bourdieu maßgeblich beeinflusst hat, weiter geschärft und zu einer Praxistheorie des Sehens ausbuchstabiert wird.³

Die leitende These lautet, dass die Topologie der materiellen und visuellen Kultur bestimmte Verteilungen, Häufungen und Muster aufweist, die von den Subjekten inkorporiert und zu einem dauerhaften, impliziten Wahrnehmungswissen ausgeformt werden. Durch die wiederholte Konfrontation mit den Gestalten ihrer Welt bilden die Subjekte eine spezifische »Wahrnehmungskompetenz« oder einen »perzeptiven Sinn« aus, der ihnen dazu verhilft, die Struktur einer räumlichen Situation oder die praktischen Anforderungen einzelner Artefakte spontan zu erfassen. Dabei gilt, dass jedes Wahrnehmen immer auch ein Nicht-Wahrnehmen beinhaltet: Um in dem amorphen Rauschen eines Sichtfeldes überhaupt *etwas* identifizieren zu können, ist es erforderlich, von einer Reihe potenziell ebenso sichtbarer Elemente abstrahieren zu können. Dazu gehören sowohl die marginalen Details, die von dem Gesamteindruck eines anvisierten Gegenstands ablenken, als auch solche Aspekte oder Zusammenhänge, die dem Subjekt entgehen, weil sie mit dessen aktuellem Wahrnehmungsschema nicht korrespondieren. Diese sozialtheoretische Frage nach den kollektiv geteilten, kulturellen Wahrnehmungsordnungen und -lücken trifft sich mit den Beobachtungen einiger jüngerer Studien aus dem Umfeld der Körpersoziologie und der Science and Technology Studies (STS), die sich im Rekurs auf Hermann Schmitz' Neophänomenologie, Don Ihdes Postphänomenologie, Hartmut Böhmes Atmosphären-Begriff oder James Gibsons Affordanz-Konzept ebenfalls mit der sozio-materiellen Bedingtheit von Wahrnehmung auseinandersetzen. Ihr Interesse gilt jedoch weniger einer theoretischen Reflexion der kulturspezifischen *Aufteilung des Sinnlichen* (Rancière 2006) als vielmehr der ethnografischen Analyse von einzelnen Praxiskontexten, in denen bestimmte Sicht- und Wahrnehmbarkeiten situativ hergestellt und stabilisiert werden.⁴ Insbesondere solche Studien, die

3 | Diese Beschränkung auf die visuelle Wahrnehmung erfolgt allein aus Gründen der Komplexitätsreduktion und stellt die soziale Relevanz der anderen Sinne nicht in Frage. Demgegenüber sei ausdrücklich betont, dass die Hierarchisierung der Sinne je nach Kultur differieren kann (Howes 2003).

4 | Dazu gehören vor allem die Studien zur Interaktion von Sportlern und Sportgeräten (Gugutzer 2012: 128ff.), zum Bildgebrauch und professionalisierten Sehen in wissen-

sich an Latours »symmetrischer Anthropologie« orientieren und folglich von dem (körperlichen) Subjekt vollkommen abstrahieren, haben dabei jedoch Probleme, den Vorgang der Inkorporierung und die konstitutive Funktion des impliziten Praxis- oder Wahrnehmungswissens zu denken.⁵ Die folgenden Überlegungen verstehen sich dementsprechend als eine ergänzende Perspektive, die demgegenüber ihren Schwerpunkt auf die poststrukturalistische Frage nach den situationsübergreifenden Bedingungen von Wahrnehmung legt.

1. VISUELLE FORMATIONEN — FOUCAULTS GESCHICHTE DER SICHTBARKEITSORDNUNGEN

In den Sozial- und Kulturwissenschaften sind vor allem drei zentrale Foucault'sche Konzepte rezipiert und weitergetragen worden: erstens seine archäologische Diskurstheorie, die in den letzten Jahrzehnten zu einer eigenständigen sozialwissenschaftlichen Methodologie ausgearbeitet wurde, zweitens – wenn auch bedeutend weniger prominent – seine machttheoretische Analyse der sozialen Zurichtung des Körpers, sowie drittens seine Studien zur neoliberalen »Gouvernementalität«.

Abseits von diesen hinlänglich bekannten Hauptwegen hat Foucault zudem eine Vielzahl von schmaleren Nebenwegen beschritten, die ihn zwar mitunter in theoretische Sackgassen oder auch ins Leere geführt haben, die aber durchaus das Potenzial bergen, zu tragfähigen Konzepten ausgebaut zu werden. Zu diesen Nebenwegen gehören seine frühen Versuche, analog zur diskurstheoretischen Neubestimmung des Denkens eine anti- oder postphänomenologische Theorie des Sehens zu begründen.⁶ Von diesem Interesse, die »historische Schicht der Sichtbarkeit« freizulegen, zeugen nicht nur Foucaults

schaftlichen Kontexten und anderen Arbeitszusammenhängen (Goodwin 1994; Burri 2008; Burri/Dumit 2008; Dant 2010), die Analysen von objektzentrierten Wahrnehmungs- und Vermittlungsprozessen in Ausstellungsräumen (Heath/vom Lehn 2004; Röhl 2013), sowie schließlich die neueren architektursoziologischen Forschungen zu räumlich produzierten Atmosphären und synästhetischen Erfahrungen (Göbel 2015). Siehe auch die Beiträge von Gugutzer, Liegl, Schürkmann, Burri, vom Lehn u.a. in Göbel/Prinz (2015).

5 | Für eine differenzierte Kritik an der latenten Körpervergessenheit der ANT siehe insbesondere Schäfer (2013: 297ff.).

6 | So schreibt Gilles Deleuze in seiner wegweisenden Interpretation: »Eine Art des Sagens und eine Weise des Sehens, Diskursivitäten und Evidenzen: jede Schicht [des Wissens, S.P.] besteht aus einer Kombination beider, und von einer Schicht zur anderen findet eine Variation der beiden und ihrer Verbindung statt. Was Foucault von der Geschichte erwartet, ist diese Bestimmung des Sichtbaren und des Sagbaren in jeder

Analysen epistemologischer »Wahrnehmungsräume« in *Die Geburt der Klinik* (Foucault 1988) und *Die Ordnung der Dinge* (Foucault 1974), sondern auch die vielen kürzeren Texte zur Frage von Bildlichkeit und visueller Repräsentation. Foucaults theoretische Position gegenüber der »visuellen Ordnung der Dinge« ist dabei durchaus ambivalent. Während er die Praxis der wissenschaftlichen Beobachtung ganz eindeutig dem Primat des Diskurses unterstellt, gesteht er der bildlichen Darstellung ganz explizit eine »eigene Seinsweise« (Foucault 2001: 796) zu.⁷ So schreibt er etwa in der viel diskutierten Passage über Diego Velázquez' *Las Meninas* (1656):

»Aber die Beziehung der Sprache zur Malerei ist eine unendliche Beziehung: das heißt nicht, daß das Wort unvollkommen ist und angesichts des Sichtbaren sich in einem Defizit befindet, das es vergeblich auszuweiten versuchte. Sprache und Malerei verhalten sich zueinander irreduzibel: vergeblich spricht man das aus, was man sieht; das, was man sieht, liegt nie in dem, was man sagt; und vergeblich zeigt man durch Bilder, Metaphern, Vergleiche das, was man zu sagen im Begriff ist.« (Foucault 1974: 38)

Foucault hielt sich also schon während seiner »archäologischen Phase« nicht immer an das eigene Diktum, wonach alle Äußerungen einer Kultur auf die diskursiven Praktiken zurückzuführen seien (Foucault 1981: 106). Neben der wissens- und ordnungsstiftenden Macht der Diskurse identifiziert er gleichzeitig die wahrnehmungskonstitutive Wirkung visueller Repräsentationen.⁸ Methodologisch nimmt er dabei eine ähnliche Perspektive ein wie in Bezug auf die sprachlichen Aussageformationen: Statt die Gemälde als »Dokumente« zu lesen, deren verborgene Sinnschichten durch hermeneutische »Tiefenbohrungen« ans Licht zu bringen wären, behandelt Foucault sie als materielle »Monumente« (Foucault 1981: 198), die allein hinsichtlich ihres »positiven« Erscheinungsbildes, sprich der formalen Qualität und kompositorischen Relationalität der Bildelemente zu untersuchen sind. So stellt er in seiner Analyse

Epoche, die die Verhaltensweisen und die Mentalitäten, die Ideen überschreitet, da sie sie ermöglicht« (Deleuze 1987: 71).

7 | Das vollständige Zitat lautet folgendermaßen: »Der Diskurs ist also nicht die gemeinsame Interpretationsgrundlage aller Erscheinungen einer Kultur. Eine Form erscheinen zu lassen ist keine indirekte (subtilere oder auch naivere) Art, etwas zu sagen. Nicht alles, was die Menschen tun, ist letztlich ein entschlüsselbares Rauschen. Diskurs und Figur haben jeweils ihre eigene Seinsweise; aber sie unterhalten komplexe, verschachtelte Beziehungen. Ihr wechselseitiges Funktionieren gilt es zu beschreiben« (Foucault 2001: 796).

8 | In der *Archäologie des Wissens* deutet er allerdings an, dass es auch möglich wäre, eine »diskursive Praxis der Malerei« aus den bestehenden Technikhandbüchern und Unterrichtsverfahren abzuleiten (Foucault 1981: 276).

von *Las Meninas* heraus, dass die Betrachterposition, die dem Subjekt durch die komplexe geometrische Verschachtelung der verschiedenen Blickachsen und Lichtführungen zugewiesen wird, mit der repräsentationalistischen Denkordnung der »Klassik« korrespondiert, während er in der *Malerei von Manet* (Foucault: 1999) insofern eine radikale Modernität zu erkennen glaubt, als sie analog zur post-kantischen Einsicht in die Intransparenz der empirischen Welt die Materialität und Oberflächlichkeit des Bildträgers betont.⁹

Auch wenn Foucault der Frage der »historischen Sichtbarkeit« nicht konsequent nachgegangen ist, offenbart bereits sein bildanalytischer »Oberflächenblick«, dass er auch in der Bestimmung der historischen Bedingungen des Sehens eine radikale Dezentrierung des Subjekts anstrebte. Denn genauso wenig wie er das begrifflich Denk- und Sagbare aus den subjektiven Sinnstiftungsprozessen ableitet, führt er die Modi des Sehens und der malerischen Darstellung auf vorgängige Wahrnehmungsakte zurück. Mit der Konzentration auf die visuelle Formation der Bildelemente scheint er vielmehr zeigen zu wollen, dass für die Anschauung Ähnliches gilt wie für das Denken, nämlich dass ihr »historisches Apriori« auf der empirischen Regelmäßigkeit von quasi-materiellen Entitäten gründet.¹⁰

Um diesen Grundgedanken für die Ausformulierung einer allgemeinen »Praxistheorie der Wahrnehmung« fruchtbar machen zu können, bedarf es jedoch einiger Revisionen und Ergänzungen. Denn Foucaults Rohentwurf einer »Archäologie des Sehens« teilt nicht nur die Stärken der Diskurstheorie, sondern auch ihre Schwächen. Dazu gehört erstens die Weigerung, neben der »Quasi-Materialität« der Aussage- und Bildformationen auch andere kulturelle Materialitäten – wie etwa den Raum, die Artefakte oder den menschlichen Körper – als eigenständige Faktoren der sozio-kulturellen Praxis anzuerkennen. In der diskurstheoretischen Perspektive erscheinen diese nicht-repräsentationalen Entitäten lediglich als abgeleitete Phänomene, die erst durch die Ordnungsleistung des (Bild-)Textes an Form und Bedeutung gewinnen. In Verbindung mit diesem latent kognitivistischen »Textualismus«¹¹ tendiert Foucaults Archäologie zweitens zu der deterministischen Annahme, dass das historische

9 | Es weist einiges darauf hin, dass Foucault Manets *Un bar aux Folies-Bergère* (1881/82) als das moderne Pendant von Velázquez' *Las Meninas* ansah.

10 | Auch Gilles Deleuze interpretiert Foucaults visualitätstheoretischen Ansatz als eine anti-subjektivistische »Externalisierung« der historischen Bedingungen des Sehens: »Die Bedingung, auf die sich die Sichtbarkeit beruft, ist nicht die Sichtweise eines Subjekts: das sehende Subjekt ist seinerseits eine Stelle innerhalb der Sichtbarkeit, eine abgeleitete Funktion der Sichtbarkeit« (Deleuze 1987: 82).

11 | Aus diesem Grund hat Andreas Reckwitz (2003) die Diskurstheorie gar nicht als ein praxistheoretisches Konzept eingestuft. Demgegenüber betont Hilmar Schäfer (2013: 129ff.), dass die »diskursive Praxis« als Handlung verstanden werden kann.

Subjekt die strukturelle Position, die ihm der jeweilige Diskurs zuweist, umstandslos »einfaltet«. Ein solcher Kurzschluss, der die soziale Bedeutung des Subjekts auf eine bloße Lückenbüßerfunktion reduziert, wird jedoch weder dem komplexen Vorgang der Internalisierung oder Inkorporierung der äußeren Daseinsbedingungen noch der Störanfälligkeit und potenziellen Widerständigkeit von einzelnen Handlungsakten gerecht.

Zumindest ersteres Defizit – die mangelnde Berücksichtigung der nicht-diskursiven Materialitäten – räumt Foucault in seiner genealogischen Phase mit dem großzügigeren Begriff des »Dispositivs« aus. Dieser besagt, dass das Subjekt korrelativ zu den diskursiven Überformungen auch von ganz »handfesten« kulturellen Ordnungen – wie der architektonischen Raumlagerung, den administrativen Verwaltungsapparaten oder den Arbeitswerkzeugen und -maschinen – in seinen körperlich-mental Praktiken be-dingt wird.¹²

Für eine praxistheoretische Bestimmung der Wahrnehmung ist diese genealogische Wende allerdings nur begrenzt hilfreich. Zwar bringt Foucault auch in *Überwachen und Strafen* den Aspekt der historischen »Sichtbarkeit« ins Spiel, verfolgt damit jedoch ein gänzlich anderes Ziel als noch in seinen archäologischen Schriften. Während sein früheres Interesse noch den historischen Bedingungen der Möglichkeit von Wahrnehmung galt, rücken nun die machttechnologischen Effekte der Zur-Schau-Stellung des Körpers in den Mittelpunkt. So zeigt er am Beispiel von Bentham's Gefängnisentwurf auf, dass die historische Genese des modernen »Disziplinarsubjekts« zu einem Gutteil auf der stummen Beharrlichkeit der ins Gebäude eingelassenen Überwachungsmaschinen beruht, welche die Individuen dazu zwingen, sich in ihrem körperlichen Verhalten und ihrer äußeren Erscheinung an eine gegebene soziale Norm anzupassen (Foucault 1977: 251ff.). Dabei übergeht er jedoch die Frage, ob und inwiefern auch das Wahrnehmungsvermögen zu jenen körperlichen Kompetenzen des Subjekts gehört, die durch die modernen Artefaktkonstellationen »diszipliniert« werden. Die Genealogie betrachtet das Subjekt also nicht als einen Leib, der aktiv wahrnimmt und handelt, sondern ausschließlich als einen Körper, der vom Blickregime unterworfen wird.¹³ Damit fällt Foucault ein Stück weit hinter die theoretische Möglichkeit zurück, die in seinen archäologischen Bildanalysen angelegt war, nämlich der Gedanke, dass sich das »historisch spezifische Apperzeptionsvermögen«, das das

12 | So schreibt er etwa in *Überwachen und Strafen*: »Die gesamte Berührungsfläche zwischen dem Körper und dem manipulierten Objekt wird von der Macht besetzt: die Macht bindet den Körper und das manipulierte Objekt fest aneinander und bildet den Komplex Körper/Waffe, Körper/Instrument, Körper/Maschine« (Foucault 1977: 197).

13 | Auf diese Leerstelle des Foucault'schen Körperbegriffs haben u.a. auch Turner (1984: 245), McNay (1992: 42f.) und Shilling (1993: 80f.) hingewiesen.

Wahrnehmbare strukturiert, aus der empirischen Topologie der kulturellen Formen ableiten lässt.

Dieser dezidiert anti-subjektivistischen Körpertheorie ist zudem geschuldet, dass Foucault auch mit der »materialistischen« Weiterentwicklung seines analytischen Instrumentariums das zweite theoriesystematische Problem – den latenten Determinismus – nicht in den Griff bekommt. Denn solange er die Eigenlogik des einmal inkorporierten Praxiswissens nicht berücksichtigt, kann er weder die von ihm wiederholt beschworene Möglichkeit der »Resistenz« eines individuellen Praxisvollzugs begründen (Foucault 2002: 179; 1987: 117), noch erklären, warum manche Subjekte nicht dazu in der Lage sind, dem Anforderungsprofil bestimmter Dispositive gerecht zu werden. Wie nun näher darzustellen sein wird, lassen sich diese beiden theoriesystematischen Lücken der archäologisch-genealogischen Analyseperspektive nur durch den punktuellen Rückgriff auf einige leibphänomenologische Grundmotive schließen.¹⁴

2. DIE »PERZEPTIVE SYNTAX«¹⁵ — MERLEAU-PONTYS LEIBPHÄNOMENOLOGIE DER WAHRNEHMUNG

Glaubt man Gilles Deleuze, geht Foucaults Zögern, den nicht-diskursiven Bedingungen der Wahrnehmung eine ähnlich prominente Stellung wie dem Diskurs einzuräumen, auf sein anhaltendes Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der phänomenologischen Theorietradition zurück (Deleuze 1987: 72). So lässt sich etwa seine zugespitzte archäologische These vom »Primat des Diskurses« als eine direkte Replik auf Maurice Merleau-Pontys leibphänomenologisches Postulat eines »Primats der Wahrnehmung« verstehen. Es liegt aber in der Natur von Abgrenzungen, dass sie sowohl negativ als auch positiv auf dasjenige bezogen bleiben, von dem sie sich eigentlich lossagen wollen. Dementsprechend finden sich auch in der *Archäologie des Wissens* und stärker noch in den späteren macht- und subjektivierungstheoretischen Schriften Foucaults

14 | Dass Foucault selbst dazu tendierte, sein Subjekt-konzept der phänomenologischen Theoriebildung wieder anzunähern, offenbaren seine späteren Begriffe der »Regierung« und der »Selbsttechnologie«, die dem Subjekt mehr Handlungsspielraum einräumen. Da er sich in diesem Zusammenhang jedoch weder mit der Genese der Wahrnehmung noch mit den objektzentrierten Praktiken gezielt auseinandersetzt, konzentriert sich dieser Beitrag auf seine archäologischen und genealogischen Überlegungen. Für eine umfassendere Rekapitulation, die auch das Spätwerk miteinbezieht, siehe Prinz (2014).

15 | Merleau-Pontys Begriff »syntaxe perceptive« wurde im Deutschen als »Wahrnehmungssyntax« übersetzt (Merleau-Ponty 1966: 58, im französischen Original: 45). Hier soll im Folgenden jedoch »perzeptive Syntax« verwendet werden.

Gedankengänge und Begriffe, die recht deutlich auf die existenzial- und leibphänomenologischen »Herkünfte« seines Ansatzes hinweisen.

Zu nennen ist hier in erster Linie die dezentrierende und historisierende Perspektive auf das Subjekt. Bereits Merleau-Ponty hatte in seinem frühen Hauptwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* die klassische transzendentalphilosophische Bestimmung des Subjekts zurückgewiesen und im Rekurs auf Edmund Husserls spätes Konzept der »Lebenswelt«¹⁶ (Merleau-Ponty 1966: 80, 491) sowie die Fundamentalontologie seines Zeitgenossen Martin Heidegger (Merleau-Ponty 1966: 11) konstatiert, dass die sinnliche Erfahrung und das begriffliche Denken von historisch wandelbaren, innerweltlichen Relationen bedingt werden. Anders als der frühe Foucault, der das »historische Apriori«¹⁷ des Denk- und Sagbaren allein auf Seiten der »objektiven« Aussageformationen verortet und das Subjekt als produktive Instanz suspendiert, schlägt er dabei ganz gezielt einen Mittelweg zwischen Subjektivismus (oder wie er es nennt: »Idealismus«) und Objektivismus (oder: »Empirismus«) ein. Er leitet die Subjektgenese also weder allein aus der historischen Entwicklung des Bewusstseins noch aus den empirischen Zwängen der gesellschaftlichen oder diskursiven Ordnung ab, sondern setzt bei dem konkreten »Zur-Welt-Sein« (*être-au-monde*) des »sich verhaltenden« Leibes an.¹⁸ Erst in der praktischen, vor-bewussten Auseinandersetzung mit der jeweiligen Welt, so die zentrale These, erwirbt der Leib ein kohärentes »Körperschema«, das der Herausbildung des Bewusstseins zugrunde liegt. Das bewusst-explicite »Ich denke«, das in der klassischen Bewusstseinsphilosophie den eigentlichen Kern von Subjektivität bildet, ist für Merleau-Ponty also nichts weiter als ein Derivat des leiblich-impliziten »Ich kann« (Merleau-Ponty 1966: 166; 2003: 252).¹⁹

16 | Husserl versteht unter »Lebenswelt« ein historisch und kulturell spezifisches »Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten«, dessen Sinn- und Bedeutungssysteme von den Subjekten fraglos hingenommen und in ihren alltäglichen Praktiken angewandt werden (Husserl 1976: 183).

17 | Der paradoxe Begriff des »konkreten« oder »historischen Apriori« ist keine Erfindung von Foucault, sondern wurde bereits von Husserl (1976: 380) und in der Folge auch von Merleau-Ponty (1966: 113) verwendet.

18 | Nach Merleau-Ponty besitzt der Leib insofern eine »dritte Seinsweise« (Merleau-Ponty 1966: 401) zwischen Objekt und Subjekt, als er einerseits mit seiner Körperlichkeit in der Welt der »manifesten« Dinge verankert ist, aber andererseits aufgrund seiner genuinen Empfindsamkeit auch als ein wahrnehmend-handelndes Quasi-Subjekt fungiert, das sich die Sinnhaftigkeit von Welt vor-prädikativ erschließen kann (Merleau-Ponty 1966: 174ff.).

19 | Merleau-Ponty bezeichnet den Leib daher auch als das »natürliche Ich«, das »natürliche Subjekt« oder als »Ausdruck eines konkreten Ich« (Merleau-Ponty 1966: 343, 234, 79).

Diese konzeptuelle Vorrangstellung des leiblich-praktischen Involviertseins ist an eine weitere zentrale Grundannahme der Leibphänomenologie gekoppelt, der zufolge die Wahrnehmung als »sinnlich-sinnstiftender« Prozess sowohl dem praktischen Tätigsein als auch dem eigentlichen Erkenntnisprozess logisch vorangeht. Noch bevor der Leib die Dinge, die ihm begegnen, überhaupt als handhabbare »Objekte« identifizieren, kategorisieren und benennen kann, hat er bereits ihre praktischen Anforderungen sinnlich-wahrnehmend »erfasst«. ²⁰ Allerdings ist auch diese durch »spontane Organisation entstehende Ordnung« (Merleau-Ponty 2003: 10) keinesfalls voraussetzungslos. Denn wie Merleau-Ponty mit Verweis auf Kants Erkenntnistheorie herausstellt, ist der menschliche Sinnesapparat gar nicht dazu in der Lage, zu den »Dingen-an-sich« vorzudringen. Er funktioniert eher wie eine Art Filter, der nur bestimmte Aspekte und Relationen des empirisch Gegebenen aufnimmt und zu kohärenten »Phänomenen« zusammensetzt. Das Sehen ist somit kein rein passiver Vorgang, durch den sich die Welt im Inneren des Auges eins-zu-eins abbildet, sondern muss als ein produktiver oder projektiver Akt verstanden werden, der das Wahrzunehmende stets in einer bestimmten Art und Weise in Erscheinung treten lässt.

Merleau-Ponty weicht jedoch insofern von Kants Bestimmung des Wahrnehmungsgeschehens ab, als er im Unterschied zu Letzterem nicht voraussetzt, dass alle Subjekte *a priori* mit ein und demselben Apperzeptionsvermögen ausgestattet sind. Seiner Ansicht nach lernt der Leib erst innerweltlich, das heißt in der tätigen Auseinandersetzung mit den jeweiligen *empirischen* Gegebenheiten, die auf ihn einströmenden Sinneseindrücke zu differenzieren und in eine artikuliert »Mannigfaltigkeit der Erscheinungen« (Kant 1998: A 20) zu überführen. Bevor das Subjekt überhaupt *etwas* wahrzunehmen vermag, muss es also zunächst die Kompetenz erwerben, Wichtiges von Unwichtigem, Nähe von Ferne, wahrzunehmende Gestalten von bloß »mit-wahrgenommenen« Hintergrundaspekten zu unterscheiden. Es muss mit anderen Worten einen Teil des Sichtfeldes aktiv ausklammern, um einen Gegenstand, einen Körper oder eine Bewegung als eine in sich geschlossene Einheit anvisieren zu können. ²¹

In Abwandlung der Husserl'schen These, dass dieses »Was« der Wahrnehmung von der Art und Weise abhängt, *wie* sich das intentionale Bewusstsein auf die wahrzunehmende Welt ausrichtet, ²² konstatiert Merleau-Ponty, dass dieser

20 | Mit Merleau-Ponty kann man daher sagen, dass der wahrnehmende Leib selbst als eine Art »Erkenntnisorganismus« oder »Erkenntniswerkzeug« fungiert (Merleau-Ponty 1966: 273, 403).

21 | Merleau-Ponty leitet diese Annahme nicht nur aus der philosophischen Erkenntnistheorie ab, sondern bezieht sich auch auf die Arbeiten der Berliner Schule der Gestaltpsychologie, welche Prozesse der Strukturerkennung untersuchte.

22 | Husserl vertrat die These, dass sich das Bewusstsein stets »intentional« auf die von ihm wahrzunehmende Welt richtet. Die Art der Gerichtetheit (*noesis*) des intentio-

Vorgang der perzeptiven Differenzierung von der »fungierenden« oder »motorischen Intentionalität« des in einem Praxisfeld situierten Leibes getragen wird (Merleau-Ponty 1966: 15, 165ff., 488): »Alles was ich sehe, ist prinzipiell in meiner Reichweite, zumindest in der Reichweite meines Blickes, vermerkt auf der Karte des ›Ich kann‹« (Merleau-Ponty 2003: 279).

Die »perzeptive Syntax«, die dem Gestalt-Sehen zugrunde liegt, leitet sich also nicht aus den apriorischen Strukturen des Bewusstseins ab, sondern geht aus den konkreten Praxis- und Wahrnehmungsanforderungen hervor, die an den Leib herangetragen werden. In diesem Sinne heißt es in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Das Sinnliche gibt mir nur wieder, was ich ihm leihe, doch habe ich noch dies selbst von ihm« (Merleau-Ponty 1966: 252). Diese zirkuläre Argumentationsfigur meint nicht, dass sich das Sehvermögen je nach situativem Kontext immer wieder neu kalibriert. Wie Merleau-Ponty im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum »Phantomarm« näher ausführt, ist vielmehr anzunehmen, dass sich das einmal erworbene Wahrnehmungs- und Praxisschema gar nicht ohne Weiteres abschütteln lässt, selbst wenn sich die leiblichen oder weltlichen Umstände geändert haben. Das Subjekt projiziert mit anderen Worten die Gestalten und Relationen, die es zu identifizieren gelernt hat, ganz automatisch auf neue oder ungewohnte Praxiszusammenhänge – und zwar weitgehend unabhängig davon, ob diese den situativen Anforderungen auch wirklich gerecht werden.²³ Wie dem Leib ein aktuelles Sichtfeld erscheint, ist somit stets von drei Faktoren abhängig: erstens von den tatsächlichen empirischen Gegebenheiten, zweitens von der inkorporierten »perzeptiven Syntax« des Subjekts und drittens von den konkreten Praktiken, die es in der jeweiligen Situation ausführt.

Auch wenn für Merleau-Ponty die erkenntnistheoretische Frage im Vordergrund steht, wie sich in dem »primordialen« Urkontakt zwischen individuellem Leib und »seiner« Welt eine »sinnhafte« Wahrnehmung allererst herausbildet, impliziert seine Annahme, wonach sich die Formen des Wahrnehmens und die Ordnung des Wahrnehmbaren gegenseitig bedingen, auch eine sozialtheoretische Dimension.²⁴ Bereits in dem Kapitel über die Freiheit in *Phänomenologie*

nenal Bewusstseins (das »Wie« des Denkens) beeinflusst dabei, wie der Inhalt (*noema*, oder das »Was« des Denkens) dem Bewusstsein erscheint. Das heißt, dass das Subjekt immer »etwas als etwas« wahrnimmt (Husserl 1977: 200ff.).

23 | Nach Merleau-Ponty kann ein Leib seine »Urgewohnheiten«, also die Wahrnehmungs- und Körperschemata, die er in der Welt ausgebildet hat, in die er hineingebohren wurde, niemals gänzlich ablegen (Merleau-Ponty 1966: 116). Ähnliches beschreibt Bourdieu später mit dem Begriff der »Hysteresis«.

24 | Merleau-Ponty orientiert sich dabei an Husserls Methode der phänomenologischen Reduktion, der zufolge alle Erfahrungen und alles Wissen von den Dingen »eingeklammert« werden muss, um zu den ursprünglichen Sinnstiftungsakten vordringen zu können

der *Wahrnehmung* (Merleau-Ponty 1966: 493ff.) und expliziter noch in seinen späteren Schriften zum Marxismus und Strukturalismus weist er darauf hin, dass der wahrnehmungs- und bewusstseinskonstitutive Prozess insofern stets sozio-kulturell überformt ist, als die empirische Welt, auf die sich der Leib ausrichtet, immer auch Spuren eines historischen und gesellschaftlichen Gewordenseins in sich trägt. In diesem Sinne heißt es etwa in *Marxismus und Philosophie*:

»Das Individuum ist das *gesellschaftliche Wesen*. [...] Die Gesellschaft ist für das Individuum nicht ein erlittener Unfall, sondern eine Dimension des Seins. Das Individuum ist nicht in der Gesellschaft, wie ein Gegenstand in einer Schachtel ist, er nimmt sie auf sich mittels dessen, was sein Innerstes ist. Eben deshalb kann man sagen, daß »der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den anderen Menschen«, »...wie die Gesellschaft selbst den Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert« (Merleau-Ponty 2000: 175).²⁵

In der *Phänomenologie der Wahrnehmung* werden mindestens drei dieser leibformenden »Kulturgegenstände« angesprochen: *erstens* das Verhalten des Anderen, das dem Leib wie eine »wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen« (Merleau-Ponty 1966: 405) erscheint. Das Subjekt erfährt also schon deshalb eine kulturelle Prägung, weil es sich intuitiv mit der sozio-kulturellen Existenzweise eines anderen Leibes identifiziert und sein eigenes In-der-Welt-Sein daran ausrichtet.²⁶ Neben der stummen interleiblichen Kommunikation

(Merleau-Ponty 1966: 257; 1986: 171). Im Unterschied zu Husserl glaubt er jedoch nicht, dass eine »vollständige Reduktion« möglich sei, da der Leib stets in einer konkreten Welt situiert ist und daher immer an eine räumliche und zeitliche Perspektivität gebunden bleibt (Merleau-Ponty 1966: 11).

25 | Merleau-Ponty bezieht sich hier auf Marx (1968: 537). Loïc Wacquants Einschätzung, dass Merleau-Pontys Leibphänomenologie die soziologische Praxistheorie zwar grundlegend inspiriert habe, aber nicht dazu in der Lage sei, »einen analytisch tragfähigen Zusammenhang zwischen den internen und den externen Strukturen herzustellen« (Wacquant 1996: 44), trifft also nur bedingt zu. Im Gegenteil scheint Merleau-Ponty bereits einen Gedanken anvisiert zu haben, der sich in ausgereifter Form später bei Bourdieu wiederfinden wird: die Einsicht nämlich, dass das Soziale nicht allein von den »objektiven« Strukturen geformt wird, wie es etwa die Durkheim'sche Soziologie oder das Marx'sche Basis-Überbau-Modell nahelegt (Merleau-Ponty 1976: 256; 2000: 170ff.), sondern ebenso davon abhängt, wie die Subjekte ihre ökonomischen, ideologischen und sozialen Daseinsbedingungen jeweils »einverleiben« und in ihr Wahrnehmungs- und Praxisschema integrieren. Zu den Parallelen zwischen Bourdieu und Merleau-Ponty siehe auch Bongaerts (2003) und Crossley (2004).

26 | Das Konzept der Interleiblichkeit als Basis sozialer Relationalität wurde insbesondere von den angloamerikanischen Sozialwissenschaften aufgegriffen. Siehe etwa Crossley (1996), O'Neill (1989) und Gugutzer (2002).

bewirkt *zweitens* auch der Erwerb und Gebrauch einer »gesprochenen« oder institutionalisierten Sprache,²⁷ dass das Subjekt einen den eigenen Erfahrungen vorgängigen, kulturellen Sinn internalisiert. Das Sprachvermögen wird dabei in einer ganz ähnlichen Weise erlernt wie die rein praktischen Fertigkeiten, nämlich durch die vor-bewusste Nachahmung und wiederholte Einübung des sprachlichen Verhaltensstils des Interaktionspartners: »Was den Sinn des Wortes betrifft, so lerne ich ihn, wie ich den Gebrauch eines Werkzeuges lerne, indem ich es im Kontext einer bestimmten Situation gebraucht sehe.« (Merleau-Ponty 1966: 459). Schließlich verweist Merleau-Ponty *drittens* – und das ist für die hier verfolgte Argumentation von besonderem Interesse – an einigen wenigen Stellen darauf, dass auch den Artefakten ein kollektiv geteiltes »man macht« oder »man sieht« innewohnt (Merleau-Ponty 1966: 399), das zur Reproduktion der gesellschaftlichen Ordnung beiträgt:

»Der Geist einer Gesellschaft verwirklicht sich, überliefert sich und wird wahrnehmbar in den kulturellen Objekten, die sie sich gibt und mitten unter denen sie lebt. Ihre praktischen Kategorien sedimentieren sich darin, und umgekehrt legen sie den Menschen eine Seins- und Denkweise nahe« (Merleau-Ponty 2000: 179).

Auch wenn er diesen Zusammenhang nicht systematisch ausführt, macht Merleau-Ponty damit auf einen Aspekt von Praxis aufmerksam, der in der gegenwärtigen praxistheoretischen Debatte noch nicht ausreichend berücksichtigt worden ist: nämlich, dass sowohl in dem intersubjektiven (sprachlichen) Austausch als auch in den interobjektiven Praktiken mit nicht-menschlichen Dinggestalten nicht nur bestimmte Denk- und Handlungsschemata, sondern immer auch eine kulturelle Wahrnehmungstradition vermittelt wird. Anders als der »frühe« und »mittlere« Foucault geht er dabei jedoch nicht von einer vollständigen Determinierung des Subjekts aus, sondern betont, dass der Leib nach Maßgabe seines jeweiligen Körper- und Wahrnehmungsschemas

27 | Der Argumentation aus *Phänomenologie der Wahrnehmung* zufolge setzt sich die »gesprochene Sprache« aus Sedimentationen und Tradierungen von ehemals schöpferischen Sprachgebärden zusammen, welche dem »ursprünglichen Schweigen« (Merleau-Ponty 1966: 218) des wahrnehmenden und sich-verhaltenden Leibes sprachliche Gesten entreißen. In den 1950er Jahren nimmt Merleau-Pontys Sprachbegriff aber noch einmal eine neue, strukturalistische Wendung (Waldenfels 1983: 193ff.). Unter Berufung auf de Saussure verabschiedet er sich nun von der Idee eines ursprünglichen, gestischen Sprechens und hebt stattdessen den differenziellen Charakter von sprachlichen Bedeutungen hervor (Merleau-Ponty: 1984 53ff.; 2007: 53ff.). Allerdings unterscheidet sich sein Ansatz insofern von der klassischen strukturalistischen Linguistik, als sein Interesse weniger der Ordnung der »langue« als dem Transformationspotenzial der »parole«, also des konkreten leiblichen Gebrauchs der Sprache gilt.

stets über die »bedingte Freiheit« (Merleau-Ponty 1966: 514) verfügt, die ihn formende Welt ein Stück weit zu transformieren.²⁸ So kann etwa der Dichter die Elemente der »gesprochenen Sprache« so zueinander ins Verhältnis setzen, dass ein neuer Sinn entsteht (Merleau-Ponty 1966: 232; 1984: 159), und der Maler lernen, hinter die »fungierende« Intentionalität des Leibes und die praktische Funktionalität der gewohnten Dinggestalten zurückzutreten, um statt dessen das frei flottierende Farb- und Formenspiel der Welt einzufangen (Merleau-Ponty 1966: 264, 356).

3. OBJEKTIVE KULTUR UND INKORPORIERTES WAHRNEHMUNGSWISSEN

Im unmittelbaren Vergleich erweist sich, dass Merleau-Pontys Leibphänomenologie in einigen zentralen Punkten näher an Foucaults Archäologie und Genealogie heranreicht, als Letzterer es eingestehen wollte. So gehen beide von der post-kantischen Annahme aus, dass die Möglichkeitsbedingungen des Sehens, Denkens und Handelns grundsätzlich wandelbar sind. Beide vertreten zudem die These, dass diese variablen Parameter des Sicht- und Denkbaren nicht in dem Bewusstsein des Subjekts, sondern in der Ordnung einer empirischen Positivität zu suchen sind – sei es in der leiblichen Existenz oder aber in den diskursiven und nicht-diskursiven Formationen der Dispositive.²⁹ Was sichtbar wird und was unsichtbar bleibt, welche Gestalten in die Erscheinung treten und welche aus dem Sichtfeld ausgeklammert werden, hängt also

28 | Diese »relative Freiheit« des Subjekts wird Foucault – in ganz ähnlicher Weise – erst in seinen späteren Analysen antiker Selbsttechnologien und neoliberaler Regierungstechniken ausbuchstabieren. So schreibt er in *Subjekt und Macht*: »Sie [die Macht, S.P.] ist ein Ensemble aus Handlungen, die sich auf mögliches Handeln richten, und operiert in einem Feld von Möglichkeiten für das Verhalten handelnder Subjekte« (Foucault 2005: 286). Und in *Der Gebrauch der Lüste* heißt es: »Ist ein Handlungscode gegeben sowie ein bestimmter Typ von Handlungen (die man nach ihrer Übereinstimmung oder Abweichung im Verhältnis zum Code bestimmen kann), so gibt es verschiedene Arten, moralisch »sich zu führen«, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren« (Foucault 1989: 37).

29 | Wie Dreyfus und Rabinow bemerken (1987: 119), trifft daher auch auf die Archäologie eine ähnliche Kritik zu, wie sie Foucault in *Die Ordnung der Dinge* gegen die Phänomenologie ins Feld geführt hatte, nämlich dass es sich dabei um einen »Diskurs gemischter Natur« handelt, der sich an eine »doppeldeutige, ausreichend konkrete« sowie gleichzeitig »ausreichend gegenüber der Positivität der Dinge zurückgezogene Schicht« wendet (Foucault 1974: 388).

für Merleau-Ponty wie für Foucault von dem »historischen« oder »konkreten Apriori« der jeweiligen Körper-, Praxis- und Artefaktkonstellationen ab.

Praxistheoretisch gesehen bringen die beiden Ansätze aufgrund ihrer verschiedenen Schwerpunktlegung – auf das leibliche Subjekt auf der einen und die objektiven Strukturen auf der anderen Seite – allerdings auch je spezifische Vor- und Nachteile mit sich, die durch eine Verknüpfung beider Positionen gegeneinander aufgewogen werden können: So tendiert Merleau-Ponty trotz Verweis auf die äußere Bedingtheit des Leibes mitunter dazu, den Leib als ein »natürliches Ich« (Merleau-Ponty 1966: 243) zu betrachten und somit »die Privilegien des Bewusstseins lediglich an eine andere Instanz« zu delegieren (Waldenfels 1983: 177). Die archäologisch-genealogische Bestimmung des historischen Subjekts zeichnet sich demgegenüber durch eine entschieden dezentrierende Perspektive aus, die *ausschließlich* bei den objektiven Strukturen des Daseins ansetzt. Damit radikalisiert Foucault einen Gedanken, der in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* zwar potenziell angelegt, aber nicht weiter ausgeführt wurde, den Gedanken nämlich, dass die jeweils gültigen Sprach- und Artefaktordnungen den wahrnehmenden und handelnden Leib allererst hervorbringen.³⁰ Diese »objektivistischere« Perspektive hat aus praxistheoretischer Sicht den Vorteil, dass sie viel entschiedener als die Leibphänomenologie die sozio-kulturelle Überformung des Subjekts in den Blick nimmt. Für sie geht das Sehvermögen also nicht auf die aktive Syntheseleistung eines um praktische Orientierung bemühten, individuellen Leibes zurück, sondern muss als ein durch die manifesten Strukturen der Dispositive vermitteltes, kollektiv geteiltes »Wahrnehmungswissen« verstanden werden.

Neben diesem theoriesystematischen Vorteil weist Foucaults Ansatz allerdings auch einige Nachteile gegenüber der Leibphänomenologie auf. Erstens versäumt er herauszuarbeiten, dass sich die kulturell spezifische Wahrnehmungskompetenz nicht nur über den Bild-Diskurs vermittelt, sondern auch in den objektzentrierten Körperpraktiken – wie etwa der Fließbandarbeit oder dem Shopping – »eingeübt« und »inkorporiert« wird. Zweitens – und das ist das theoretisch schwerwiegendere Problem – entgeht der Archäologie und Genealogie die Eigenlogik des einmal inkorporierten Wahrnehmungswissens. Wie Merleau-Ponty gezeigt hat, führt jedoch genau diese Eigenlogik dazu, dass sich das Subjekt zwar nicht in allen Welten gleichermaßen zurechtfindet, dafür aber über das Vermögen verfügt, seine Wahrnehmungs- und Handlungsakte »relativ frei« an die gegebenen Umstände anzupassen.

30 | In der Archäologie konzentriert sich Foucault zunächst nur auf einen dieser sozio-kulturellen Bedingungsfaktoren, nämlich den Diskurs, oder wie sich Merleau-Ponty ausdrückt: die »gesprochene Sprache«, räumt aber in seiner »genealogischen Phase« ein, dass auch die »nicht-diskursiven« Praktiken und Artefakte, die unmittelbar auf das körperliche Verhalten einwirken, eine ebensolche subjektkonstitutive Macht besitzen.

Eine Praxeologie der Wahrnehmung, die das komplexe Bedingungsverhältnis zwischen der »objektiven Kultur« und dem impliziten »Wahrnehmungswissen« der Subjekte offenlegen will, muss folglich Elemente aus beiden theoretischen Ansätzen miteinander kombinieren. Von Foucault übernimmt sie die poststrukturalistische These, dass die »äußeren« bilddiskursiven und materiellen Formationen des Dispositivs die konstitutive Grundlage für die Herausbildung eines »Wahrnehmungswissens« bilden, während sie mit Merleau-Ponty die leibphänomenologische Annahme teilt, dass der Leib diese den Artefakten innewohnende sinnliche Ordnung im praktisch-körperlichen Umgang inkorporiert und zu einer dauerhaften, aber relativ flexiblen »perzeptiven Syntax« verdichtet. Auf dieser Basis lassen sich abschließend drei miteinander verknüpfte kulturelle Möglichkeitsbedingungen der Wahrnehmung unterscheiden:

1.) Was in welcher Weise in die Erscheinung treten kann, hängt von den »objektiven« Formationen des jeweiligen Dispositivs ab: den bild-diskursiven Formationen, die bestimmte »Ansichten« nahelegen; der Topologie der Dinggestalten, denen eine Wahrnehmungs- und Gebrauchsweise eingeschrieben ist; den architektonisch-räumlichen Anordnungen, die die heterogenen Elemente in ein relationales Verhältnis setzen; sowie schließlich den körperlichen Praktiken der anderen Subjekte, die anzeigen, welche Wahrnehmungs- und Verhaltensformen als angemessen gelten. In diesem Sinne lässt sich jede Art von »Display« – sei es im Museum, in der Einkaufspassage oder im heimischen Wohnzimmer – als ein Dispositiv verstehen, das bestimmte Wahrnehmungserfahrungen eher wahrscheinlich macht als andere.³¹

2.) Neben diesen situativen Konstellationen spielt das implizite Wahrnehmungswissen des Subjekts, das es in Auseinandersetzung mit den Formationen seiner »angestammten« Welt ausgebildet hat, eine entscheidende Rolle. Weicht diese »perzeptive Syntax« von den sinnlichen Anforderungen des aktuellen Dispositivs erheblich ab, kommt es zu Irritationen oder partieller »Blindheit«. Eine solche – mitunter auch als lustvoll empfundene – perzeptive Überforderung kann beispielsweise schon beim Geschmack einer ungewohnten Speise, in der Konfrontation mit »fremden« Alltagsästhetiken oder auch bei der künstlerischen Dekonstruktion etablierter Anschauungsformen auftreten. Gerade derartige Dissonanzen offenbaren deutlicher noch als die routinierten Praxisabläufe, dass die Welt nicht von jedem zu jeder Zeit gleichermaßen erfahren wird.

3.) Schließlich ist das wahrnehmende Subjekt zwar als eine kulturell überformte, aber dennoch aktive Instanz zu verstehen. Es verfügt über die »relative Freiheit«, sich auf den Wahrnehmungsraum, den das Dispositiv aufspannt, auf verschiedene Weise zu beziehen. Das inkorporierte Wahrnehmungswissen ist also kein starres Raster, das die Sichtweise von vornherein vorzeichnet,

31 | Siehe dazu auch Prinz/Schäfer (2015).

sondern hat eher den Charakter eines variablen Instrumentariums, das verschieden eingesetzt, kombiniert und transformiert werden kann.

Mit der hier entworfenen praxistheoretischen Heuristik kann somit nicht nur aufgezeigt werden, dass das Sehen auf einem notwendig begrenzten kulturellen Wahrnehmungsschema beruht. Sie begründet auch, warum das Subjekt dennoch grundsätzlich dazu in der Lage ist, in Auseinandersetzung mit seiner Umwelt die eigene Perspektive verschieben zu können.³²

LITERATUR

- Böhme, Gernot (1995): *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M.
- Bongaerts, Gregor (2003): »Eingefleischte Sozialität. Zur Phänomenologie sozialer Praxis«, in: *Sociologia Internationalis* 41 (1/2), S. 25-53.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.
- Burri, Regula Valérie (2008): »Bilder als soziale Praxis. Grundlegungen einer Soziologie des Visuellen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 37 (4), S. 342-358.
- Burri, Regula Valérie/Dumit, Joseph (2008): »Social Studies of Scientific Imaging and Visualization«, in: Edward J. Hackett et al. (Hg.), *The Handbook of Science and Technology Studies*, Cambridge, MA, S. 277-303.
- Crossley, Nick (1994): *The Politics of Subjectivity. Between Foucault and Merleau-Ponty*, Aldershot.
- Crossley, Nick (1996): *Intersubjectivity. The Fabric of Social Becoming*, London.
- Crossley, Nick (2004): »Phenomenology, Structuralism and History«, in: *Theoria. A Journal of Social & Political Theory* 103, S. 88-121.
- Dant, Tim (2010): »The Work of Repair. Gesture, Emotion and Sensual Knowledge«, in: *Sociological Research Online* 15 (3). www.socresonline.org.uk/15/3/7.html vom 03.02.14.
- Deleuze, Gilles (1987): *Foucault*, Frankfurt a.M.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1987): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1974 [1966]): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1977 [1975]): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1981 [1969]): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1987 [1976]): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1*, Frankfurt a.M.

32 | Für eine ausführliche Herleitung dieses Arguments siehe auch Prinz (2014).

- Foucault, Michel (1988 [1963]): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1989 [1984]): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. 2, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1999 [1989]): Die Malerei von Manet, Berlin.
- Foucault, Michel (2001 [1967]): »Worte und Bilder«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 1: 1954-1969, Frankfurt a.M., S. 794-797.
- Foucault, Michel (2002 [1971]): »Nietzsche, Genealogie, die Historie«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.), Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 2: 1970-1975, Frankfurt a.M., S. 166-191.
- Foucault, Michel (2005 [1982]): »Subjekt und Macht«, in: Daniel Defert/François Ewald (Hg.) (2004): Michel Foucault. Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band 4: 1980-1988, Frankfurt a.M., S. 269-294.
- Gibson, James J. (1977): »The Theory of Affordances«, in: Robert Shaw/John Bransford (Hg.), Perceiving, Acting, and Knowing. Toward an Ecological Psychology, Hillsdale, S. 67-82.
- Göbel, Hanna (2015): The Re-Use of Urban Ruins. Atmospheric Inquiries of the City, London.
- Göbel, Hanna/Prinz, Sophia (Hg.) (2015): Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur, Bielefeld.
- Goodwin, Charles (1994): »Professional Vision«, in: American Anthropologist 96 (3), S. 606-633.
- Gugutzer, Robert (2002): Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität, Wiesbaden.
- Gugutzer, Robert (2012): Verkörperungen des Sozialen. Neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen, Bielefeld.
- Heath, Christian/vom Lehn, Dirk (2004): »Configuring Reception. (Dis-)regarding the »Spectator« in Museums and Galleries«, in: Theory, Culture & Society 21 (6), S. 43-65.
- Howes, David (2003): Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory, Ann Arbor.
- Husserl, Edmund (1976): Husserliana. Gesammelte Werke, Band 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Den Haag.
- Kant, Immanuel (1998 [A: 1781/B: 1787]): Kritik der reinen Vernunft, Hamburg.
- Latour, Bruno (1990): »Drawing Things Together«, in: Michael Lynch/Steve Woolgar (Hg.), Representation in Scientific Practice, Cambridge, MA, S. 16-68.
- Latour, Bruno (2007): Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1968b [1844]): »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844«, in: MEW, Ergänzungsband, 1. Teil, Berlin, S. 465-588.

- McNay, Lois (1992): *Foucault and Feminism. Power, Gender and the Self*, Cambridge.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966 [1945]): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1976 [1942]): *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984 [1969]): *Die Prosa der Welt*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986 [1964]): *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000 [1948]): *Sinn und Nicht-Sinn*, München.
- Merleau-Ponty, Maurice (2003 [1961]): *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Hamburg.
- Merleau-Ponty, Maurice (2007 [1960]): *Zeichen*, Hamburg.
- O'Neill, John (1989): *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics, and Sociology*, Evanston.
- Prinz, Sophia (2014): *Die Praxis des Sehens. Über das Zusammenspiel von Körpern, Artefakten und visueller Ordnung*, Bielefeld.
- Prinz, Sophia/Göbel, Hanna (2015): *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Eine Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld, S. 9-49.
- Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar (2015): *Die Öffentlichkeit der Ausstellung. Eine Dispositivanalyse heterogener Relationen des Zeigens*, in: Dagmar Danko/Olivier Moeschler/Florian Schumacher (Hg.), *Kunst und Öffentlichkeit*, Wiesbaden, S. 283-302.
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin.
- Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Röhl, Tobias (2013): *Die Dinge des Wissens. Schulunterricht als sozio-materielle Praxis*, Stuttgart.
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist.
- Shilling, Chris (1993): *The Body and Social Theory*, London.
- Turner, Bryan S. (1984): *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, London.
- Wacquant, Loïc J. D. (1996): »Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus«, in: Pierre Bourdieu/Loïc J. D. Wacquant, *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt a.M., S. 17-93.
- Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M.